

**CHARLES TAYLOR Y LA CRÍTICA A LA MODERNIDAD OCCIDENTAL**

**Autor(a)**

**Leydis Del Carmen Anaya Cera**

**Brigitte Flórez Guerrero**

**Asesora**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

**CARTAGENA DE ÍNDIAS**

**2016**

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	Pág. 3
<b>PARTE I: Modernidad y Premodernidad</b> .....	Pág. 5
1. <i>Descartes: la subjetividad como piedra angular del conocimiento científico y la moral</i> .....	Pág. 5
2. <i>Taylor: La distinción entre el mundo premoderno y el orden moral de la modernidad</i> .....	Pág. 17
<b>PARTE II: La crítica: Taylor y la disputa con la modernidad</b> .....	Pág. 25
1. <i>Taylor y las formas del malestar moderno</i> .....	Pág. 25
2. <i>Yo, identidad y marcos de referencia</i> .....	Pág. 34
<b>CONCLUSIÓN</b> .....	Pág. 43
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	Pág. 46

## INTRODUCCIÓN

Una aproximación filosófica, orientada en términos prácticos, conduciría –al menos en teoría– a fijar la mirada en primer lugar, casi como un reflejo intelectual, en los trabajos de autores clásicos del pensamiento occidental. Nos referimos aquí a los grandes íconos de la filosofía: Aristóteles, Kant y Hegel. Sin embargo, y sin negar la validez de los argumentos que indican que una vuelta sobre los planteamientos de la filosofía práctica tradicional pueden arrojar una luz en torno a inquietudes propias de la contemporaneidad, en el siguiente artículo hemos decidido concentrarnos en la obra de un filósofo canadiense que, aunque su obra no se compare ni en magnitud ni en impacto filosófico respecto de los trabajos de Aristóteles o Kant, resulta –a nuestro juicio– una de las reflexiones prácticas más relevantes de finales del siglo pasado y principios de esta. Nos referimos a la obra del canadiense Charles Taylor.

La indicada importancia de la obra del filósofo canadiense se pone en evidencia en el hecho de que, al lado de Jürgen Habermas, en el 2015 ha sido galardonado con el premio “John W. Kugle”, reservado a los mejores investigadores en las áreas afines a las humanidades y ciencias sociales.

Así, y teniendo en cuenta el carácter preeminente que adquiere la reflexión tayloriana dentro de los límites del pensar filosófico práctico, el objetivo que nos orienta en la realización de la investigación es esclarecer el modo en que el filósofo canadiense desarrolla una aproximación crítica a la concepción moderna de la subjetividad. Afirmaremos entonces a los conceptos de *identidad* y *marco referencial* taylorianos como las piedras angulares del análisis crítico de Charles Taylor.

Para dar alcance a nuestro objetivo general, el artículo estará constituido por dos grandes partes. La primera de ellas presentará los aspectos generales esenciales de la modernidad, por lo cual estará constituida por dos momentos específicos. En el apartado *I*, nos remitiremos a la obra del filósofo francés René Descartes, con la firme intención de poner

sobre la mesa la forma en que sus análisis filosóficos, en búsqueda de un principio indubitable de fundamentación científica, conducen, en último término, a una exposición de la subjetividad como puro *Ego*, es decir, como pura actividad pensante volcada sobre el mundo, el cual (el *Ego*) del mismo modo se tornará en el fundamento de las consideraciones morales del francés. En el inciso 2, presentaremos los aspectos que distinguen la modernidad de lo que llama Taylor el orden moral premoderno, esto con miras a fijar las dos coordenadas en que concentraremos la crítica de Taylor: a) concebir la persona como *Yo* ahistórico y b) la destrucción de los *marcos de referencia* por parte de la modernidad.

Entre tanto, en la segunda parte del artículo entramos de lleno en los aspectos neurálgicos de la crítica de Taylor a la modernidad, haciendo dos paradas: en la primera de ellas esbozaremos las tres formas del malestar moderno, con la intención de anunciar de manera general las primeras críticas de Taylor a la modernidad, referidas al individualismo generado por la disolución del orden del Ser, el imperio de la racionalidad instrumental y la ausencia de libertad que decanta en la pérdida de la vida política. De esta segunda parte, concluiremos que desde el concepto de *identidad* y de *marco referencial* Taylor muestra los límites de un concepto de persona centrado en el *Ego*, en tanto que deja fuera de juego tanto a la alteridad como a los criterios de valoración referidos a la vida buena. Así, afirmará un sentido de la racionalidad práctica que se mueve más allá de los límites de la normatividad y de la noción cartesiana de subjetividad.

## PARTE I

### MODERNIDAD Y PREMODERNIDAD

#### **1.1. Descartes: la subjetividad como piedra angular del conocimiento científico y la moral.**

Tal cual se indica en el título correspondiente a este acápite, la pretensión que seguimos aquí es establecer la manera en que la filosofía cartesiana da lugar a la fundación de la esfera de la subjetividad, entendida esta como rasgo propio de la modernidad occidental. Con esto, intentaremos poner de relieve la eclosión de aquella perspectiva del individuo que lo concibe desde una posición aséptica y desgajada del horizonte histórico en que se constituye el mismo. Traemos a la luz la piedra angular desde la que se despliega el proyecto moderno occidental criticado por Taylor. Para dar alcance a dicho objetivo, nuestra vuelta sobre la reflexión cartesiana estará constituida por dos momentos esenciales: en primera instancia, intentaremos mostrar cómo se funda la subjetividad moderna a través de una breve vuelta sobre las *Meditaciones metafísicas* de Rene Descartes; una vez esto tenga lugar, en segunda instancia, recurriremos a la reconstrucción realizada por Charles Taylor en su texto *Las fuentes del yo* con el fin de mostrar la relación que se teje entre el establecimiento de la subjetividad y las consideraciones cartesianas en torno a la moral y las pasiones.

Entrando de lleno en el primer momento del presente apartado, es menester indicar que las dos primeras meditaciones metafísicas cartesianas serán el foco de nuestra atención momentánea, en la medida en que específicamente en ellas se funda el acceso a la *ipseidad* moderna. En este orden de ideas, es justo señalar que el punto de partida cartesiano es el establecimiento de lo que, en teoría, puede sonar a una perogrullada, a saber: que desde siempre se han admitido como certeras y veraces cosas que, con el tiempo, se ha descubierto que no lo eran, y que en tanto que se las tomó como verdades, se fundó en ellas conocimientos que en último término resultaron ser tan cuestionables como su fundamento. Ahora bien, en la medida en que el objetivo de Descartes es encontrar un punto arquimédico desde el cual edificar la totalidad del conocimiento científico en torno la

realidad, resulta necesario –en consecuencia– poner en práctica un ejercicio de *duda* que ponga fuera de juego todo aquello que aparezca como no indubitable y, necesariamente, como incapaz de fundar la nueva ciencia. Si la exigencia para dar alcance a la certeza del conocimiento científico es que el punto de partida de dicho conocimiento sea indubitable, el único camino que queda por transitar para el filósofo francés es el de descartar todo aquello que pueda ser objeto de duda:

He advertido hace ya algunos años cuántas cosas falsas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas; de manera que, por una vez en la vida, deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias (Descartes, 1997:15).

El proceso de eliminación de todo aquello que resulte dubitable emprendido por Descartes, no es ejecutado a través de un ejercicio de refutación de toda verdad aceptada hasta el momento en que inicia la meditación primera. Antes bien, dicha eliminación tiene como criterio base el ya mencionado hecho de que pueda ser encontrado en las verdades aceptadas una razón para ponerlas en tela de juicio. Como resulta metodológicamente inadecuado pretender un análisis verdad por verdad, teoría por teoría, en tanto que se incurriría en una revisión inagotable, Descartes apunta su aparato filosófico en contra de los fundamentos de todos los conocimientos establecidos previamente. En este sentido, el camino crítico emprendido por el filósofo francés se apoya en dos elementos esenciales: en primer lugar, la duda es el método que permite la exclusión de toda verdad que no pueda tornarse en fundamento de la ciencia moderna. En segundo lugar, aplica un principio de transitividad que parte del fundamento del conocimiento al conocimiento mismo; de este modo, si el principio el conocimiento no es indubitable, necesariamente todo saber que se edifique sobre éste tampoco lo será. Atacar el principio del conocimiento tradicional a través de la duda es el primer paso de Descartes:

Pero para esto no será necesario que demuestre que todas esas opiniones son falsas, cosa que quizá nunca podría conseguir, sino que será suficiente para rechazarlas todas que encuentre alguna razón para dudar de cada una de ellas (...) Pero no por ello deben ser examinadas una por una, porque eso sería un trabajo infinito, sino que, puesto que al socavar los cimientos cae por su propio peso cualquier cosa edificada sobre ellos, iré directamente contra los principios en que se apoyaba todo lo que antes creía (Descartes, 1997: 16).

Esclarecidas las primeras consideraciones metodológicas cartesianas, es menester entonces poner sobre la mesa la siguiente inquietud: ¿Cuál es el principio en que se fundan las verdades puestas fuera de juego por el filósofo francés en su intento de dotar con un nuevo principio el saber? La respuesta de Descartes ante la pregunta aquí planteada es contundente: a su juicio, todo conocimiento existente hasta el momento ha tenido como fundamento los sentidos, pero ante la posibilidad de ser engañados por los mismos –cosa que ha acontecido, de acuerdo a lo dicho– no es posible fiarse de ellos con el fin de volverlos la piedra de toque de la ciencia moderna. Dice específicamente el filósofo francés: “Ciertamente, todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos; pero he descubierto que éstos me engañan a veces...” (Descartes, 1997: 16). Ahora bien ¿cómo ejecuta Descartes la exclusión de los sentidos como base del saber? En este momento, inserta el filósofo francés la famosa disertación en torno al sueño y la vigilia, en la cual indica que, si bien es posible que los sentidos nos engañen respecto de la consideración de objetos pequeños o lejanos (piénsese en el sol o la luna, que se observan con dimensiones disímiles a las que tienen realmente), hay verdades que les corresponden que no pueden ser objeto de duda, por ejemplo, que él se encuentra en el momento de su meditación en una bata sentado cerca a la chimenea. Sin embargo, frente a esta verdad proveniente de los sentidos, que aparenta ser incuestionable, Descartes plantea que en un sinnúmero de ocasiones ha estado en su cama desnudo, mientras sueña estar sentado frente a la chimenea y que, en el sueño, aquello que le aparece “por vía de los sentidos” aparenta ser real, cuando no lo es. Así, la verdad última de los sentidos, referida no a lo lejano, sino al aquí y ahora del sujeto que ve y oye, que percibe

sensorialmente en un contexto determinado, cae por su propio peso cuando no somos capaces de distinguir la vigilia del sueño y se considera que el sueño es algo real: “Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces en sueños con pensamientos semejantes; y al considerar esto más atentamente, me parece tan evidente que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño” (Descartes, 1997: 17).

Hasta este momento, nuestra reconstrucción de la primera meditación ha arrojado como resultado lo siguiente: a) la pretensión última de Descartes es poner de relieve un fundamento certero desde el cual edificar el conocimiento, b) el método escogido por Descartes para acceder a dicha región de lo indubitable es la duda, que exige a la razón sacar de juego todo aquello que no sea certero, c) la eliminación del fundamento del conocimiento previo a las meditaciones, a saber: los sentidos, en la medida en que éstos nos engañan respecto de los objetos externos, siendo incluso imposible tener por certeras las percepciones más próximas al individuo, como las que corresponden a la vigilia. Llegado a este punto por vía de la duda metódica, Descartes sigue en su ejercicio escéptico radical con el fin de acceder al principio indubitable anhelado. De esta manera, indica que, tanto la contemplación de los objetos compuestos como los de naturaleza simple se encuentra abierta al error, aunque en sentidos distintos. Si pensamos en un objeto compuesto imaginario, por ejemplo, en un minotauro, en la medida en que no existe un animal que se corresponda adecuadamente con dicho producto de la imaginación, llegamos a la conclusión de que no es posible establecer un conocimiento certero del mismo. Por su parte, dicho minotauro se encuentra configurado a partir de naturalezas más simples que sí se corresponden con objetos reales, por ejemplo, la cabeza de un toro y el cuerpo de un humano. Al tomar esto como premisa, Descartes concluirá entonces que, respecto de los objetos compuestos, las ciencias referidas a los mismos se encuentran abiertas al error en mayor medida (dada la naturaleza de su objeto de estudio) que las ciencias que versan sobre las naturalezas simples (figura, magnitud, extensión). En este sentido, Descartes insinúa haber encontrado en las naturalezas simples y en las ciencias correlato de las mismas una primera muestra de la indubitabilidad del conocimiento, en tanto que un triángulo, sueño o no, tendrá como suma total de sus ángulos internos un total de 180 grados:



Por lo cual, quizá podamos concluir que la física, la astronomía, la medicina y todas las otras disciplinas que dependen de la consideración de cosas compuestas, son dudosas; mientras que la aritmética, la geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas simplicísimas y completamente generales, sin apenas preocuparse de si están o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, tanto si estoy despierto como si duermo, dos y tres suman cinco, y un cuadrado no tiene más que cuatro lados; ya que parece que tan perspicuas verdades no pueden resultar sospechosas (Descartes, 1997: 18).

No obstante lo anterior, la radicalidad de la duda cartesiana no se agota en las naturalezas simples, asumidas como fuente última del conocimiento científico. Antes bien, lleva la duda al límite, cuestionándose sobre la posibilidad misma de que aquellas naturalezas simples que, al menos en teoría, no son objeto de error, puedan tornarse dubitables. Esto lo logra a través de la conocida figura del *genio maligno*, capaz de engañarlo y hacerlo creer que existe un universo entero, cuando no es así, a la vez que provoca el error en la contemplación de las naturalezas simples. Habiendo llegado a este punto su duda ¿cómo da alcance el filósofo francés a tan ansiado fundamento certero del conocimiento científico?

La respuesta al interrogante recién planteado puede ser ubicada en la segunda de las seis meditaciones cartesianas. Allí expone Descartes con rigor absoluto la naturaleza de la piedra angular del conocimiento científico, siguiendo la vía abierta por la duda metódica. El primer paso dado por el filósofo francés en su búsqueda, se expresa en la segunda meditación bajo la forma de estas preguntas: ¿qué soy *Yo*? ¿Sobrevive el *Yo* a la duda radical o sucumbe con el mundo? Para solucionar estos cuestionamientos, Descartes establece como premisas de su respuesta los siguientes elementos:

- a) Me he convencido de que no existe el mundo, y con ello, mis sentidos y mi cuerpo.
- b) Me he convencido de que las naturalezas más simples (cuerpo, figura, lugar, extensión y movimiento) tampoco existen en realidad.
- c) Me ha convencido un genio engañador de la realidad del mundo exterior, cuando en verdad éste es una mera ilusión.

Teniendo en cuenta estos tres niveles del análisis, Descartes concluye: si me he convencido de que el cuerpo, los sentidos y el mundo en su totalidad no existen, necesariamente yo debo existir para que así sea, puesto que *debo convencerme a mí mismo de ello*. Siguiendo una línea argumental próxima a la anterior, el filósofo francés indica que si el genio maligno lo ha hecho creer que la realidad existe, al igual que las naturalezas simples, es necesario – en consecuencia – que el sujeto exista para que así pueda ser engañado

Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, de industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también existo (Descartes, 1997: 22).

Estos argumentos cartesianos podemos traducirlos a la forma un razonamiento que aplica el *modus ponens* del siguiente modo:

Para el caso a) Si  $P$  entonces  $Q$ , y  $P$ , por tanto  $Q$ : “Si me he convencido de que el mundo no existe ( $P$ ), entonces yo debo existir para poder convencerme ( $Q$ ), y me he convencido de que el mundo no existe ( $P$ ), por tanto yo existo ( $Q$ )”.

Para el caso b) Si  $P$  entonces  $Q$ , y  $P$ , por tanto  $Q$ : “Si me he convencido de que las naturalezas simples (cuerpo, figura, movimiento, lugar y extensión) no existen ( $P$ ), entonces yo debo existir para poder convencerme ( $Q$ ), y me he convencido de que dichas naturalezas no existe ( $P$ ), por tanto yo existo ( $Q$ )”.

Para el caso c) Si  $P$  entonces  $Q$ , y  $P$ , por tanto  $Q$ : “Si hay un genio maligno que me ha convencido falsamente de que la realidad existe ( $P$ ), entonces yo debo existir para haber sido engañado ( $Q$ ), y me ha engañado ( $P$ ), por tanto yo existo ( $Q$ )”.

Al tomar como premisas todo lo comentado en las líneas inmediatamente anteriores, Descartes concluye la necesidad absoluta de su existencia. Así, la duda encuentra su límite en el *Yo*, en tanto que la radicalidad de la misma sucumbe ante la necesidad de una

subjetividad que dude y sea objeto de engaño por parte del genio. Se afirma con esto la certeza buscada por Descartes, el punto inamovible e indubitable desde el cual erigir el edificio de la ciencia moderna: “De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo” (Descartes, 1997: 22).

Una vez afirmada la existencia indubitable del *Yo*, lo que corresponde a Descartes es aclarar los rasgos propios de dicha subjetividad. Ahora bien, antes de entrar en un esclarecimiento de la mente que tome como punto de partida presupuestos o doctrinas filosóficas tradicionales, en la que se concibe al hombre como animal racional, el filósofo francés parte de la comprensión media del *Yo*, es decir, de lo que se concibe general y cotidianamente como el mismo. Comenta Descartes que, en primer lugar, el *Yo* se comprende generalmente desde su corporalidad, es decir, desde el hecho de tener manos, ojos, piernas y, en general, la totalidad de la máquina/cuerpo. En segundo lugar, el *yo* se comprende desde el alma y las distintas actividades que ejecuta la misma al insertarse en el cuerpo: moverse, alimentarse, pensar, sentir y desear. A pesar de esta caracterización general del *Yo*, Descartes indica que, si partimos del supuesto de que la duda ha anulado en su ejercicio la corporalidad, consecuentemente el *Yo* no puede ser definida desde la misma. El alma, entre tanto, parece presuponer en su consideración común un vínculo con el cuerpo y sus partes, con lo cual, al no existir el cuerpo, el andar, la alimentación y el sentir no tienen lugar. Con esto, la subjetividad se afirma como tal desde el pensamiento, ya que el pensar no presupone vínculo alguno –a juicio de Descartes– con la corporalidad del hombre

Presto atención, pienso, vuelvo a pensar, y no se me ocurre ninguna; me canso de repasar inútilmente las mismas cosas. ¿Tendré alguna de las que atribuía al alma? ¿Alimentarme o andar? Pero puesto que no tengo cuerpo, estas cosas no son más que ficciones. ¿Sentir? Naturalmente, tampoco esto es posible sin el cuerpo; y me ha parecido sentir en sueños muchísimas cosas que después advertí que no había sentido. ¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo (...) así pues, hablando con

precisión, soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyo significado ignoraba yo antes (Descartes, 1997: 24).

Las consideraciones anteriores nos han expuesto la manera en que Descartes procede metódicamente hasta traer a la luz a la subjetividad, asumida como piedra angular de la ciencia moderna. No obstante, no sería adecuado reducir éste resultado de la reflexión cartesiana simplemente al ámbito teórico. Taylor en *Las fuentes del yo* ha expuesto la manera en que la subjetividad/razón cartesiana se torna el pilar de la moral. A este respecto, es menester indicar que Descartes –en lo que se refiere a su reflexión moral– es fuertemente agustiniano, en la medida en que pone el énfasis en el *cogito* y en las pruebas de la existencia de Dios, sin embargo, su reflexión moral marca época en la medida en que la moralidad tendrá, a su juicio, un fundamento interno. Así, del mismo modo en que la ciencia tiene su pilar en la subjetividad racional, la moral encontrará su base en la región interna del alma. En este aspecto la reflexión moral cartesiana se distingue del todo análisis moral previo, en tanto que introduce una distinción entre el mundo exterior y el interior. Se observa, en el caso de Platón, la manera en que existe un nexo inextricable entre el individuo que obra recta y racionalmente y la Idea de Bien que, estando fuera del individuo, determina su actuar. En el caso de Agustín, si bien es cierto que otorga un papel primordial a la interioridad como punto de partida de la salvación y la acción moralmente correcta, dicha interioridad no se encuentra fundada en la existencia de una conciencia racional ubicada metódicamente a través de la duda; antes bien, el camino de la interiorización únicamente tiene su razón de ser en la búsqueda de Dios. De este modo, afirma Taylor, la vía de la interiorización cartesiana ha fijado las fuentes de la moral en la región de la subjetividad, o lo que es lo mismo, de la razón –ya vimos que Descartes utiliza como sinónimos en la meditación segunda conceptos como *Yo*, mente y razón:

Pero Descartes da un vuelco radical a la interioridad agustiniana conduciéndola por una nueva dirección, que también ha hecho época. Este cambio se podría decir diciendo que Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros (...) Estar regido por la razón [para Platón], significa volverse hacia las ideas y, por

tanto, estar movido por el amor a ellas (...) respecto a Platón y respecto a Agustín [, Descartes] produce en cada caso una transposición por la cual dejamos de vernos a nosotros mismos en relación a unas fuentes morales situadas fuera de nosotros (...) Se ha interiorizado una importante facultad (Taylor, 1996: 159).

Ahora bien, resulta llamativo para Taylor el que, al introducirse un nuevo sentido de la interiorización en Descartes, se venga aparejada una nueva forma de comprender la *razón* reinante, en distinción de lo hecho por Platón. En Platón, dice Taylor, las Ideas exteriores al sujeto cuentan con un grado de ser y divinidad superior al que tienen los objetos de la experiencia sensible, determinando por esto la configuración orgánica del cosmos. Si dirigimos nuestra mirada momentáneamente al *Timeo*, podemos encontrar cómo se constituye el universo platónico por acción de un dios que lo organiza en función de las Ideas puras y eternas. Dentro de este horizonte filosófico, la razón es entendida –necesariamente– también en función de lo más divino del universo: la idea de Bien; por esto, hablar de racionalidad es hablar de un comportamiento orientado a las Ideas puras y determinado por las mismas, es decir, es actuar en correspondencia con la Idea de Bien. Con Descartes, dicho sentido de la racionalidad va a sufrir un quiebre, en la medida en que ya no se comprenderá en su relación con la Idea de Bien, sino con la capacidad rectora de la subjetividad. Comenta Taylor que, a diferencia del cosmos jerárquico platónico, en Descartes aparece una interpretación mecanicista de la realidad, la cual se edifica –en último término– sobre una base matemática. La segunda meditación cartesiana nos ofrece de una forma precisa una explicación de lo dicho por Taylor, en el famoso ejemplo de la cera. La cera, en primer lugar, nos aparece con un determinado color, con un olor, una textura y como un objeto sólido; sin embargo, al acercarla al fuego deja de ser sólida, y los colores y el olor que hubiésemos podido percibir antes en ella han desaparecido; sin embargo, ante la pregunta “¿es la misma cera?” respondemos que sí lo es. Es la misma cera cuando la concebimos desde la órbita de las naturalezas simples: es un cuerpo extenso que ocupa un lugar imposible de ser ocupado por otro cuerpo. Así, el hecho de ser un cuerpo extenso es lo propio de la cera, no su olor o su solidez.

La contemplación de las naturalezas simples no es un ejercicio que tenga lugar a través de la percepción sensible, pues –como hemos visto– lo perceptible puede variar. En este sentido, será sólo el entendimiento el capaz de comprender/aprehender adecuadamente lo que subyace a los aspectos secundarios como el color. Taylor comenta, en relación con este punto, dos aspectos cruciales: en primer lugar, y tal como se indica en las reglas del *Discurso del método*, el punto de partida para que tenga lugar un conocimiento científico certero, es la división del problema estudiado en la mayor cantidad de partes posibles, las cuales serán, a su vez, de la naturaleza más simple posible, con lo cual el conocimiento será un proceso constructivo que parte de lo simple (cuya forma es estrictamente matemática) a las formas más complejas. Lo dicho aquí se ve reflejado en el segundo aspecto: el concepto utilizado por Descartes para referirse al pensar del *Yo*, es *cogitare*, noción que –vista desde una perspectiva etimológica– refiere al recoger y al ordenamiento, y que en medida final asocia Taylor con *construir en base a un orden*. En este orden de ideas, hablar de racionalidad en Descartes es hablar de la capacidad que tiene la subjetividad de construir formas de ordenamiento, tanto científicas como morales

No obstante, esta ontología diferente [la cartesiana] da como resultado necesariamente una noción muy diferente del autodomínio con que obra la razón. Ya no puede significar lo que significó para Platón: que el alma está ordenada por el Bien que preside el orden cósmico al que uno atiende y ama. Porque dicho orden no existe. Ser racional significa ahora algo distinto (...) La opción cartesiana es percibir la racionalidad, o la facultad del pensamiento, como la capacidad que poseemos para *construir* órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento o la comprensión o la certeza (...) Si nos atenemos a esta línea, entonces el autodomínio de la razón ahora ha de consistir en que sea esta capacidad, y no nuestros sentidos, el elemento controlador de nuestras vidas. El autodomínio consiste en que nuestras vidas se configuren por los órdenes contruidos por nuestra capacidad de racionar según los apropiados parámetros (...) Estamos suficientemente familiarizados con el lugar que ocupa esta nueva noción de la razón en la teoría del conocimiento de

Descartes. Lo que se aprecia menos es que ésta además sustenta su ética (Taylor, 1996: 162/163).

Si se parte del hecho de que la subjetividad/razón, en su función ordenadora, no se reduce al ámbito científico sino que extiende sus tentáculos hasta la esfera moral, necesariamente el eje central de su accionar será la elección y la decisión humana ¿por qué? Porque aquello que requiere ordenamiento y coacción en el ámbito moral es la capacidad del sujeto de decidirse, correcta o incorrectamente, por esto o aquello. Dirá Descartes, en su carta a Cristina, que es el libre albedrío –que nos asemeja a Dios– lo que debe ser conducido racionalmente. Taylor indica en este punto un aspecto esencial de la reflexión moral cartesiana, a saber: que ésta no surge espontáneamente en el horizonte filosófico occidental, y que, a pesar de que el filósofo francés se confronta radicalmente con la tradición, su concepción moral tiene fuertes raíces en la antigüedad, específicamente en el estoicismo, en la medida en que tanto Descartes como los estoicos hacían énfasis en el predominio de la razón sobre las pasiones; sin embargo, cabe aclarar que el dominio de la razón adquiere matices distintos en cada caso.

Para los estoicos, el dominio racional debe ser entendido como la comprensión de que todo lo que ocurre es resultado de la acción divina y no ocurre por otra causa, con lo cual el dejarse llevar por el deseo tiene su fundamento en una opinión errónea de la realidad, en la que no se toma como eje de lo que acontece el deseo divino; esto es: que se juzga mal *qué debe* ser seguido como bueno o rechazado como malo. En contraste con esto, dirá Taylor, el dominio de la razón sobre las pasiones adquirirá en Descartes un carácter instrumental. Del mismo modo en que la interpretación mecanicista y matemática de la realidad conduce a un ordenamiento instrumental de la naturaleza, el empoderamiento de la racionalidad en el ámbito práctico no será ya la primacía de una visión de mundo (como en el caso de los estoicos), sino que es el encumbramiento de la subjetividad que reduce a un segundo plano las pasiones humanas: “Así mismo, liberarse de las pasiones y obedecer a la razón es supeditar las pasiones a la dirección instrumental. La hegemonía de la razón ya no se define como la hegemonía de una visión dominante. Ahora se define en términos de la dirección del hacer humano que subordina un ámbito funcional” (Taylor, 1996: 165). Cabe

preguntarse aquí ¿cuál es la función instrumental que le otorga Descartes a las pasiones, establecido el dominio racional en la moral? Reforzar la disposición racional del sujeto de conservación. El ejemplo con que lo ilustra Taylor es esclarecedor: frente a la presencia amenazante de un animal peligroso, el hombre está programado racionalmente para salir (desaparecer) de forma inmediata de la situación comprometedora; a esta disposición racional se agrega, indica Taylor, el instinto de supervivencia que sólo puede ser aportado por las pasiones. De este modo, el indicativo racional de alejamiento del peligro se ve reforzado por el instinto animal de sobrevivir, lo que permite en ocasiones desarrollar capacidades físicas inusitadas sólo con el fin de conservar la vida.

A fin de cuentas, comenta Taylor, este aspecto propio de la moral cartesiana, a saber: la instrumentalización de las pasiones en vistas de poner a la base de las mismas a una subjetividad racional reinante, no es más que una muestra del fenómeno moral propio de la modernidad: la ubicación de toda fuente moral en el interior del hombre. La duda conduce a la afirmación de una subjetividad reinante que ordena e instrumentaliza. Esta misma subjetividad supera los límites de lo teórico y se afirma en lo práctico a través del direccionamiento racional de la conducta. Así, Descartes abre la puerta al imperio de la conciencia en el mundo occidental, en tanto que su reflexión provoca un desplazamiento de la primacía de la comunidad hacia la primacía del individuo racional. Ya no será entonces, como puede verse en los primeros libros de la *Ética a Nicómaco*, el bien de la *polis* el que prime sobre el bien del sujeto, ni será el *phronimós* el canón y medida de la acción ética dentro de la comunidad; tampoco será la Idea de Bien platónica lo que brinde sentido al comportamiento, sino que la subjetividad que ordena y calcula será el fundamento originario de la moralidad occidental: “La nueva definición del dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales. Cuando 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 ya no pueden percibirse fuera de nosotros...” (Taylor, 1996: 167). Esto puede ser ubicado, a juicio de Taylor, en dos momentos especiales de la reflexión cartesiana. En primer lugar, en el surgimiento de la categoría de la *dignidad humana* y, en



segundo lugar, en la reconceptualización de virtudes propias de la ética del honor: hablamos de la *generosidad*.

Dentro de los límites de la ética del honor, el control, la firmeza y la fortaleza, asumen la forma de subvirtudes propias de un guerrero y se asocian al valor en batalla. Dichas subvirtudes, comenta Taylor, se agrupan a la luz de la virtud que las engloba: la *generosidad*, que se comprende –a su vez– como la capacidad que tiene el guerreiro de realizar grandes proezas en busca de honor, fama y gloria. No obstante, con la perspectiva cartesiana se reinterpretan, asumiendo con esto la forma del autocontrol: la virtud por excelencia que expresa el poder de una voluntad fuerte sobre las pasiones. De esta manera, indica Taylor, en Descartes *dignidad y generosidad* son dos conceptos correlativos, en la medida en que la dignidad se refiere a ese valor que se otorga el sujeto a sí mismo, cuando se concibe como agente racional. La generosidad, por su parte, consiste precisamente en el conocimiento de que ninguna pasión debe orientar a la voluntad; antes bien, que ésta debe reinar en la acción, y por tanto se actúa en conformidad con ello.

## **2 Taylor: La distinción entre el mundo premoderno y el orden moral de la modernidad**

En el inciso anterior, dimos el primer paso en nuestro intento de exponer de una manera aproximada la interpretación descriptiva de la modernidad desarrollada por Charles Taylor. En este sentido, juzgamos necesario que nuestra primera parada expositiva fuese en la reflexión del filósofo francés René Descartes, en la medida en que sus consideraciones constituyen la piedra angular del proyecto moderno occidental. Hemos dejado claro la manera en que se constituye la subjetividad cartesiana como un *Yo* desgajado del mundo y de su propio cuerpo. Teniendo esto claro, en este segundo acápite pondremos de relieve la manera en que, gracias al establecimiento de la subjetividad, tiene lugar en el mundo moderno occidental un quiebre en la concepción del universo y en la concepción de la sociedad. Ahora bien ¿en qué se distinguen modernidad y premodernidad occidental a juicio de Taylor?

En primer lugar, y antes de dar respuesta a este interrogante, es menester tener en cuenta el análisis realizado por Charles Taylor en *Las fuentes del yo* acerca de la obra de Locke. Allí, una vez culmina el análisis de la obra de Descartes, Taylor sigue rastreando la evolución de la subjetividad alcanzada por el filósofo francés al interior de la restante filosofía moderna. En este orden de ideas, allí nos muestra Taylor cómo la obra de Locke toma como punto de partida el *Yo* cartesiano pero, a través de una radicalización del mismo (que no nos interesa analizar aquí puesto que supera nuestros límites), funda su propia epistemología. Comentamos esto, puesto que la distinción entre premodernidad y modernidad la desarrolla Taylor en su obra *Imaginarios sociales modernos* al tomar como punto de partida, precisamente, la obra de Locke; fijando especialmente la atención en el concepto de individuo. De esta manera, y más allá de la epistemología lockeana y de la crítica que desarrolla a las éticas teleológicas como la aristotélica, su noción de subjetividad parece no quedar reducida a la relación que se establece entre ésta (la subjetividad) y la realidad mecanizada. Si seguimos los análisis de Taylor, debemos decir que el *Yo* moderno no se agota en la pura región de la ciencia ni de la moral cartesiana, sino que con autores como Locke se da el paso de lo hecho por Descartes al análisis de la sociedad. Esto último, realizado desde la figura del *individuo*.

Para observar dicho paso es necesario detener la mirada en lo que denomina Taylor “el orden moral moderno”. Respecto de este, indica que sus principales expositores teóricos fueron Grocio y Locke. Para el primero, la sociedad civil debe ser entendida como el vínculo que se establece entre distintos individuos con el fin de satisfacer las necesidades de cada uno. La sociedad, entendida como un conjunto de individuos, se edifica sobre una base doblemente articulada: por un lado, la sociedad es un conjunto de individuos racionales, por lo cual la sociedad se comprende como el espacio generado con el objetivo de dar alcance a fines determinados. Por otro lado, se concibe como una extensión del estado previo a la sociedad civil, en la medida en que el vínculo político tiene su fundamento moral en el derecho natural, es decir, en las obligaciones que tiene cada individuo respecto de los otros antes de dar paso a la fundación de la sociedad

De acuerdo con esta imagen, la sociedad consiste en un conjunto de individuos que se unen para formar una entidad política sobre la base de cierto trasfondo moral preexistente, y con objeto de alcanzar ciertos fines. El trasfondo moral son los derechos naturales (...) La idea de orden moral subyacente insiste en los derechos y obligaciones que tenemos unos hacia otros en cuanto individuos, de forma previa e independiente del vínculo político que nos une (Taylor, 2006: 16/17).

Locke, luego del trabajo de Grocio, mantiene –de acuerdo a Taylor– una línea de análisis similar a la de éste. Sin embargo, su contractualismo abre la puerta a formas de revolución y protesta por parte del pueblo que en la reflexión de Grocio no tenían cabida, ya que éste pretendía clausurar desde la teoría toda posibilidad de movilización fundada religiosamente. En este punto de su análisis, Taylor pone en juego una premisa esencial de su reflexión, a saber: que si bien las interpretaciones contractualistas fundadas en la figura del individuo tiene como espacio propio el nivel del discurso filosófico, no por ello la interpretación de la realidad que hace énfasis en el sujeto se reduce a las hojas de papel escrita por los teóricos; antes bien, a juicio de Taylor, los discursos filosóficos permean de una manera radical la comprensión que se tiene de la realidad de modo tal que, a partir de las categorías y del lenguaje filosófico, se configura la cosmovisión de los individuos. Específicamente hablando, es el desarrollo de un lenguaje filosófico determinado lo que dará lugar a la ruptura entre el Occidente premoderno y el Occidente moderno, en la medida en que la relación del hombre con la totalidad, con el cosmos, se verá trastocada. Dice Taylor:

El discurso moderno de la ley natural tuvo su origen en un contexto más bien especializado. Ofreció a los filósofos y a los teóricos de las leyes un lenguaje para hablar sobre la legitimidad de los gobiernos (...) Pero a partir de entonces empezó a infiltrarse en otros contextos y a transformar su discurso. Encontramos un caso de este tipo, de gran importancia para la historia que estoy contando, en la influencia que tuvo la idea de orden moral sobre las descripciones de la

providencia divina y del orden establecido por ella entre los seres humanos y el cosmos (Taylor, 2006: 17/18).

Insistimos aquí en un hecho determinante: si bien en los *Imaginarios sociales modernos* Taylor hace énfasis en la manera en que la figura de individuo y sociedad de Grocio y de Locke parecen fundar la nueva forma de comprender la realidad en el Occidente moderno, no por ello debemos olvidar el papel determinante jugado por Descartes en este quiebre de modernidad y premodernidad. Es claro que sólo gracias al establecimiento de la subjetividad desgajada del mundo y de la historia, de la subjetividad que ordena y controla la naturaleza y las pasiones, es posible el desarrollo de un discurso que interprete la sociedad dando primacía al individuo frente a la comunidad. Es Descartes quien pone la piedra angular para toda reflexión que otorga el papel principal al sujeto, ya que es con él con quien se afirma la preeminencia del sujeto racional tanto en el ámbito teórico como en el práctico. No es gratuito que el recorrido de *Las fuentes del yo* vaya de Descartes a Locke, con el fin de mostrar el nacimiento y evolución de la identidad moderna, es decir, de la subjetividad. Hablar de individuo, de sujeto racional o de *Yo* es, quiérase o no, hablar con conceptos modernos, y es, en último término, hablar en lenguaje cartesiano, en tanto que sus *Meditaciones metafísicas* fundan la subjetividad. En este sentido, el orden moral moderno, cuyo eje central es el individuo, se mueve dentro de los límites del discurso del filósofo francés.

Aclarado esto, entonces es necesario dar paso a la pregunta que nos moviliza, y que interroga por los rasgos propios de la modernidad en relación con la premodernidad. La premodernidad se caracteriza, en términos generales, por dos grandes concepciones de la realidad. La primera de ellas, apunta a la creencia en un orden moral establecido en función de una Ley originaria, establecida desde el principio de los tiempos y a la cual toda la realidad debía amoldarse. Este primer modo de orden premoderno lo encuentra Taylor en distintas tribus Indoeuropeas y en movimientos revolucionarios campesinos que, apoyándose en la idea de la existencia de una Ley que distribuía adecuadamente las cargas sociales, se oponía a los terratenientes y a la Iglesia “Uno de estos modelos de orden se

basa en la idea de una Ley que ha gobernado al pueblo desde tiempos inmemoriales, y que en cierto sentido lo define como tal” (Taylor, 2006: 21).

El segundo orden premoderno, articula en un vínculo inquebrantable el orden propio del cosmos y la estructura social establecida. Tanto en *Imaginarios sociales modernos* como en *La ética de la autenticidad*, Taylor es fiel a su interpretación de que lo propio del horizonte moral previo a la modernidad es la existencia de una jerarquía cósmica que se reflejaba en la jerarquía social. De esta manera, hablar de orden premoderno es pensar al hombre limitado por una estructura a la que pertenece en determinada posición y de la cual no puede salir. El ascenso o el descenso no tienen cabida, ya que corresponde que el mundo esté organizado de esa manera. Esto es ejemplificado por Taylor recurriendo a una analogía entre la estructura social y la jerarquía natural: el rey es a la sociedad humana, lo que el león es a la selva y el águila a las aves. Al ser esto así, toda violación del orden social se reflejará en el trastocamiento del orden natural: aún es de noche el día que muere Duncan, aunque ya debería haber salido el sol. Dice Taylor: “En ambos casos, y particularmente en el segundo, encontramos un orden que tiende a imponerse por el curso mismo de las cosas; sus violaciones encuentran una respuesta que va más allá del reino meramente humano” (Taylor, 2006: 22). Lo dicho implica, necesariamente, que así como el cosmos está configurado de forma ascendente en grado de dignidad o divinidad (piénsese en las esferas aristotélicas que van gradualmente aumentando en jerarquía hasta llegar al motor inmóvil, o en la escala platónica de las Ideas), de la misma manera el orden social refleja grados de dignidad que se corresponden con las actividades desempeñadas socialmente: el orden clerical se encuentra por encima de los guerreros, y estos se ubican por delante de los campesinos, ya que tiene un mayor valor la comunicación con Dios que la siembra en el campo. La sociedad se concibe entonces, dentro del mundo premoderno, desde una perspectiva orgánica, en la que el Todo perfectamente articulado en función de la dignidad de cada actividad no debe ponerse en cuestión bajo ninguna circunstancia: “La cabeza debe estar siempre por encima de los pies” (Taylor, 2006: 24).

En contraste con las disposiciones premodernas, la modernidad opone a la visión orgánica de la sociedad y a su correspondiente dignidad de las funciones, el carácter pragmático de

cada labor dentro del conjunto social. De esta manera, la labor del campesino respecto de la del guerrero será medida no porque sea digna la lucha, sino porque resulte funcional o no dicha lucha. Hemos dicho antes que en Grocio y Locke se piensa la sociedad como un conjunto de individuos racionales organizados en vista a fines. La consecución de dichos fines, presupone el apoyo mutuo de cada individuo: el campesino requiere de los trabajadores que producen las máquinas de arado para poder cultivar, a la vez que los trabajadores de la industria requieren de la presencia de los campesinos y su actividad para poder vender su mano de obra. La sociedad moderna se piensa entonces como un espacio de interacción funcional entre individuos racionales, en tanto que cada función respectiva se complementa con la actividad de otro individuo. Como cada individuo busca alcanzar sus fines, se requiere entonces de que la interacción entre sujetos se dé de manera tal que resulten ser de apoyo los unos a los otros:

El principio normativo básico es que los miembros de la sociedad atienden recíprocamente sus necesidades, se ayudan unos a otros; en resumen, se comportan como las criaturas sociables y racionales que son. En este sentido se complementan unos a otros. Pero la peculiar diferenciación funcional que adoptan para cumplir este objetivo del modo más efectivo no se halla investida de ningún valor esencial (...) De un modo u otro el orden moderno no confiere ningún estatus ontológico a la jerarquía ni a ninguna estructura particular de diferenciación. En otras palabras, la idea básica del nuevo orden normativo es el respeto mutuo y el servicio mutuo entre los individuos (Taylor, 2006: 24/25).

Para Platón, comenta Taylor, existe la idea de un servicio mutuo entre los hombres; no obstante, el servicio mutuo –dentro de los límites de la filosofía platónica– busca el desarrollo y perfeccionamiento de la actividad de aquel que sirve, es decir, si el carpintero sirve al resto de la comunidad, lo que se pretende a fin de cuentas es que el carpintero sea virtuoso en tanto que perfecciona su arte (la carpintería). A diferencia de esto, el mundo moderno deja fuera de juego la idea de la virtud, en la medida en que no la coloca a la base de la relación entre individuos. La organización social tiene su único fundamento en lo pragmático que pueda llegar a ser dicha organización. Así mismo, la interacción entre los

sujetos adquiere un matiz pragmático, en tanto que se pretende no alcanzar la virtud sino, por una parte, salvaguardar la propiedad y asegurar nuestra integridad física, y por otra parte, lograr alcanzar un estado de bienestar material elevado a través del intercambio económico

...el primer servicio que nos prestamos unos a otros (...) es el de garantizar la seguridad colectiva, el de proteger nuestras vidas y nuestras propiedades a través de la ley. Pero también nos servimos uno a otros mediante la práctica del intercambio económico. Estos dos grandes valores, la seguridad y la prosperidad, pasan a ser los fines principales de la sociedad organizada, concebible a partir de ahora como un medio para el intercambio beneficiosos entre sus miembros. El orden social ideal es aquel donde nuestros fines se hallan enlazados entre sí, donde cada cual ayuda a los otros al ayudarse a sí mismo (Taylor, 2006: 26).

Así las cosas, podemos concluir este segundo apartado indicando que las diferencias entre mundo premoderno y moderno pueden ser rastreadas en función de, en primer lugar, la destrucción de la interpretación jerárquica del cosmos y la sociedad. Hemos visto cómo con la modernidad la dignidad de las distintas funciones sociales desaparece, dejando lugar al pragmatismo como criterio último de organización social. En segundo lugar, con la modernidad opera un desplazamiento en el foco de la atención del espacio público: ya no se otorga prioridad a la comunidad y a los fines de la misma como los más importantes, sino que lo que prima es el bien y el beneficio mutuo, pero pensado desde la órbita del sujeto. Si bien unos terminan empujando el éxito de los otros (al menos en teoría), el éxito se mira desde una órbita individual: es lograr el fin que cada sujeto se propone, es salvaguardar la vida del sujeto y la propiedad del sujeto: no es el bien de la comunidad por sí mismo, sino que el bien de la comunidad parece no ser cosa distinta a la simple suma de los bienes particulares. Por algo se piensa a la sociedad como un conjunto de individuos. Cabe aclarar aquí que Taylor no considera que con la modernidad se anule o destruya la figura de la comunidad. Bien entendido el quiebre respecto de la premodernidad, el orden moral moderno sí privilegia al individuo pero no para destruir la comunidad; antes bien, lo que

hace es interpretarla a la luz del sujeto. Así, afirma Taylor, podemos encontrar una interpretación individualista de la realidad social en la modernidad, pero esto no debe entenderse como una desaparición de la comunidad

...tendemos a interpretar este avance del nuevo principio del orden, y su desplazamiento de las formas tradicionales de complementariedad, como el auge del individualismo a costa de la comunidad (...) Hay algo bien real en esta conciencia de la crisis. Pero no debería ocultarnos el hecho de que la modernidad supone también el surgimiento de nuevos principios de socialidad (Taylor, 2006: 30/31).

Y continúa Taylor:

1. La idealización original de este orden de beneficio mutuo toma la forma de una teoría de los derechos y del gobierno legítimo. Parte de los individuos y concibe la sociedad como algo creado en beneficio de estos (...) Este individualismo supone un rechazo de la idea previa dominante de la jerarquía, según la cual un ser humano sólo puede ser propiamente un agente moral en la medida en que está integrado a un conjunto social más amplio (Taylor, 2006: 32).

Finalmente, el último aspecto destacable para distinguir modernidad y premodernidad es el recién comentado problema de la virtud. El servicio mutuo en Platón tiende al perfeccionamiento y al desarrollo de la virtud del hombre. En contraste, la relación entre individuos es sólo pragmática, por lo cual no busca desarrollar la virtud sino simplemente proteger la propia vida y crear condiciones económicas óptimas para la prosperidad.



## PARTE II

### LA CRÍTICA: TAYLOR Y LA DISPUTA CON LA MODERNIDAD

El camino recorrido hasta este momento a lo largo del presente artículo, nos ha conducido por los dos primeros elementos que permiten articular de forma contundente la crítica de Charles Taylor a las sociedades occidentales modernas. Hemos fijado las bases explicativas desde las cuales erige el filósofo canadiense su crítica a la modernidad, a saber: el establecimiento de la subjetividad y la fundación de un orden moral correspondiente con la misma. Descartes fija el individuo moderno y las formas de moralidad que se corresponden con la figura de la subjetividad racional. Esclarecido esto, podemos entonces dar paso a la segunda etapa prevista para el artículo, a saber: exponer de manera sucinta la crítica tayloriana a la modernidad, deteniendo nuestra atención en primer lugar en las formas de malestar moderno.

#### 2. 1. Taylor y las formas del malestar moderno

En el capítulo inicial de *La ética de la autenticidad*, Taylor expone en las primeras líneas de su reflexión aquello que se entiende por *malestar*; así, señala que con esta categoría hace referencia a una experiencia propia del hombre moderno: experiencia de extravío, de derrota, de acabamiento. A su juicio, aunque el mundo occidental se encuentre en un constante desarrollo y reinención técnico-científica, esto no logra poner fuera de juego dicha experiencia: “Quisiera referirme en lo que sigue a algunas de las formas de malestar de la modernidad. Entiendo por tales aquellos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporáneas que la gente experimenta como pérdida o declive, aun a medida que se «desarrolla» nuestra civilización” (Taylor, 1994: 38). Para Taylor, aunque no exista coincidencia en el momento que se sitúa el nacimiento de la experiencia de declive, pues hay quienes ven la génesis del mismo en el siglo XX con sus guerras mundiales, mientras que hay otros que lo fijan en la eclosión misma de la modernidad en el siglo XVII, no

puede ser negado que el mundo occidental es atravesado por dicho malestar, por el desencantamiento del proyecto moderno.

Taylor fija su atención en tres fenómenos propios de la modernidad, en los cuales identifica las formas de malestares: el individualismo, la razón instrumental y el abandono de la vida pública. Teniendo claro los tres ejes temáticos que analiza Taylor en dicho capítulo, nos permitiremos, desde este instante, presentar de forma panorámica los tres malestares que, a juicio del filósofo canadiense, son el resultado de la herencia cartesiana y lockeana.

### *2.1.1. El individualismo*

El individualismo es pensado, en términos generales, como uno de los máximos logros de la modernidad occidental. Tal cual fue indicado en el apartado número dos del presente artículo, el orden moral premoderno se edificaba en función de una gran cadena de Ser, jerárquicamente edificada, en la cual la totalidad del mundo se encontraba integrada. El ordenamiento de la realidad tenía su reflejo en el ordenamiento social. En este sentido, la sociedad premoderna se articulaba en función a un ordenamiento inquebrantable: el sirviente sería sirviente dentro del sistema feudal y no podía (al menos pensado en teoría) dejar de ser un siervo del terrateniente.

Frente a esta situación, la modernidad genera un quiebre, en la medida en que todo marco contextual/moral que determinase de manera externa al sujeto sería dejado de lado. Tenemos entonces que el orden moral moderno –fijado en el papel preeminente del individuo– inaugura la figura del desplazamiento al interior de la estructura social. Nótese, por ejemplo, la manera en que el capitalismo permite –teóricamente– que las clases medias y obreras aspiren a mejores condiciones materiales de vida, ascendiendo en la escala social. Indiquemos que esta figura de la movilidad social y su correspondiente crítica caen fuera de los límites de nuestra investigación, por lo cual nos servimos de ella sólo indicativamente para poner de relieve el modo en que la modernidad rompe con la estructura jerárquica del Ser que sostiene el ordenamiento social.

De la anulación de dicho ordenamiento premoderno, podemos distinguir las siguientes consecuencias: en primer lugar, el individuo se establece como piedra angular de su propia vida, es decir, que se eliminan las ataduras que determinan y coaccionan tanto su acción como sus valoraciones respecto del mundo. Dicho de otro modo: si se elimina la jerarquía del Ser, en consecuencia, se afirma la libertad del sujeto –entendida como autodeterminación–. Ya no es la Iglesia o el señor feudal quien dictamina cómo se debe vivir, sino que cada sujeto está en plena libertad de establecer un proyecto de vida buena más allá de lo que dictaminen las instituciones sociales. Dadas estas nuevas condiciones inauguradas por la modernidad y ante un primado de la individualidad desde la idea de autodeterminación, tiene lugar el segundo aspecto destacable del individualismo moderno, a saber: el establecimiento de un ordenamiento jurídico que defienda al sujeto y el modo de vida que éste toma como propio. Ya no es necesario sacrificar la vida ni las aspiraciones propias en aras de la sociedad y su querer, ni de los deseos de un Dios todopoderoso; antes bien, la ley ampara las determinaciones vitales de cada cual. Esto terminará coincidiendo con lo que llamará Taylor en *Las fuentes del yo* como una de las dos formas de respeto, vinculada a la idea de los derechos:

Vivimos en un mundo en el que las personas tienen derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir en conciencia qué convicciones desean adoptar, a determinar la configuración de sus vidas con una completa variedad de formas sobre las que sus antepasados no tenían control. Y estos derechos están por lo general defendidos por nuestros sistemas legales. Ya no se sacrifica, por principio, a las personas en aras de exigencias de órdenes supuestamente sagrados que les trascienden (Taylor, 1994: 38).

En tercer lugar, se encuentra lo que denomina Taylor como *desencantamiento del mundo*. Al existir una estructura jerárquica a la que se adscribe el todo de la realidad, la naturaleza no era pensada como simple medio o materia prima para la reproducción material de la vida. Animales y plantas contaban con un “aura” (por decirlo de alguna manera) específica. Como ya hemos dicho, el león es a la selva lo que el rey es a la sociedad humana. Ahora bien, ante el resquebrajamiento del cosmos, la totalidad del mundo real perdió aquello que

lo hacía digno, tornándose con esto en simple medio para el hombre: “Pero al mismo tiempo que nos limitaban, esos órdenes daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social. Las cosas que nos rodean no eran tan sólo materias primas o instrumentos potenciales para nuestros proyectos, sino que tenían el significado que les otorgaba su lugar en la cadena del ser” (Taylor, 1994: 38).

Antes de entrar en los detalles específicos de la crítica de Taylor al individualismo moderno, pensados desde nociones como la de *identidad* y *marco referencial* (previstos para el cuarto apartado de la investigación), es importante mencionar en este momento el modo en que se anuncian los lineamientos de dicha crítica en el capítulo primero de *La ética de la autenticidad*. De forma concreta, podemos fijar la mirada en lo que llama Taylor allí angostamiento de la vida humana. Con esta idea, el filósofo canadiense hace referencia al hecho de que en el ordenamiento premoderno del mundo, el ya mencionado encantamiento de la totalidad viene acompañado de un ideal de vida buena que debe seguir el sujeto, esto es, que la jerarquía del Ser que incluye al hombre determina qué hacer y para qué vivir. A diferencia de esto, el individualismo moderno ha incurrido en una abolición de ese *para qué* esencial de la vida humana, ha echado por tierra todo *fin* trascendente y, con ello, todo modo de orientación y dirección de la existencia. No hay nada ni por lo que vivir ni por lo que morir, más allá de la satisfacción de los placeres. Vaciamiento y pérdida de sentido son entonces las consecuencias del individualismo moderno:

Algunos se han referido a ello como si hablaran de la pérdida de la dimensión heroica de la vida. La gente ya no tiene la sensación de contar con un fin más elevado, con algo por lo que vale la pena morir. Alexis de Tocqueville hablaba a veces de este modo en el pasado siglo, refiriéndose a los «petits et vulgaires plaisirs» que la gente tiende a buscar en épocas democráticas. Dicho de otro modo, sufrimos de falta de pasión (...) Esta pérdida de finalidad estaba ligada a un angostamiento. La gente perdía esa visión más amplia porque prefería centrarse en su vida individual. La igualdad democrática, dice Tocqueville, lleva lo individual hacia sí mismo, «et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre coeur». En otras palabras, el lado oscuro del

individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplana y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad (Taylor, 1994: 39/40).

### 2.1.2 *El primado de la razón instrumental*

Este segundo modo en que se cristaliza la experiencia de declive propia de la modernidad, hace referencia a la manera en que la razón occidental ha devenido razón instrumental. El pensamiento de Aristóteles delegó a la filosofía occidental el punto de partida para el establecimiento de ámbitos distintos de uso de la razón: nos referimos aquí a la razón teórica y práctica. No afirmamos que en Aristóteles u en otros autores no existiese un modo privilegiado de hacerse patente la racionalidad humana; antes bien, somos conscientes que el Libro X de la *Ética a Nicómaco* expone la vida contemplativa como el modo más digno de vida al que puede aspirar el hombre (por ser propia de los dioses), en tanto que expresa la forma más elevada de la *praxis* humana. Del mismo modo que en la *Crítica de la razón práctica* Kant postula el uso práctico de la razón como el modo preeminente de la racionalidad. Entrar en detalles que esclarezcan el por qué Aristóteles y Kant escogieron formas distintas de la racionalidad como uso idóneo de la misma no es nuestro objetivo aquí. Queremos simplemente señalar que, aunque ambos diesen prioridad a un uso específico de la razón, marcaban límites entre razón teórica y práctica. La distinción salvaba espacios específicos de la vida humana, referidos a cuestiones de ciencia (razón teórica) o a cuestiones éticas (razón práctica).

No obstante lo anterior, el mundo contemporáneo ha experimentado un imperio absoluto de la racionalidad instrumental, en la medida en que el resguardo autónomo de un uso de la razón para las cuestiones prácticas ha sido socavado por el pensar calculador propio de la modernidad. En este orden de ideas, lo que caracteriza el mundo occidental es la invasión, la colonización de la racionalidad tecnológica en todos los ámbitos de la vida humana. Con el fin de evitar ambigüedades, es preciso esclarecer lo que entiende Taylor por *razón*

*instrumental*, a saber: una modalidad de la racionalidad en la cual se establecen los medios más adecuados para dar alcance a los fines deseados:

Podríamos llamarlo [al malestar] primacía de la razón instrumental. Por «razón instrumental»; entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito (Taylor, 1994: 40).

El resquebrajamiento del orden moral premoderno puede ser considerado como una de las causas del empoderamiento de la racionalidad instrumental, debido al hecho de que, una vez desdibujada la jerarquía en el orden del Ser, todo aquello que era considerado como digno dejó de serlo. La única razón por la cual la naturaleza se encuentra frente al sujeto es para tornarse materia prima, esto es, medio de consecución de un fin

Sin duda suprimir los viejos órdenes ha ampliado inmensamente el alcance de la razón instrumental. Una vez que la sociedad deja de tener una estructura sagrada, una vez que las convenciones sociales y los modos de actuar dejan de estar asentados en el orden de las cosas o en la voluntad de Dios, están en cierto sentido a disposición de cualquiera. Pueden volver a concebirse con todas sus consecuencias, teniendo la felicidad y el bienestar de los individuos como meta. La norma que se aplica entonces en lo sucesivo es la de la razón instrumental. De forma similar, una vez que las criaturas que nos rodean pierden el significado que correspondía a su lugar en la cadena del ser, están abiertas a que se las trate como materias primas o instrumentos de nuestros proyectos (Taylor, 1994: 40).

Podemos afirmar, atendiendo a lo anterior, que la razón occidental reducida a razón instrumental aparece como un peligro para el hombre y para el mundo moderno mismo, en tanto que, dice Taylor, el aumento de su poder, es decir, el incremento de las esferas colonizadas, implica la posibilidad de que se apodere de “nuestras vidas” (Taylor, 1994:41), en la medida en que con su irrefrenada expansión cobije bajo su manto todos y

cada uno de los ámbitos de la vida humana: “El temor se cifra en que aquellas cosas que deberían determinarse por medio de otros criterios se decidan en términos de eficiencia o de análisis «coste-beneficio», que los fines independientes que deberían ir guiando nuestras vidas se vean eclipsados por la exigencia de obtener el máximo rendimiento” (Taylor, 1994:41).

Pensado específicamente, podemos indicar, en primer lugar, la manera en que el desarrollo de la razón instrumental ha generado una relación hostil con la naturaleza que la pone al límite: el agotamiento de la capa de ozono y el deshielo en los polos es una muestra de cómo el despliegue de una forma restringida de la racionalidad da lugar a consecuencias indeseables que amenazan la vida humana misma. Además del ámbito científico, la esfera económica se somete a los mismos criterios de medio-fin. A juicio de Taylor, sólo el predominio de la racionalidad instrumental en la vida moderna occidental permite que se justifique la miseria y el padecimiento de los pobres en aras de fomentar el desarrollo económico de un país. La salud no se escapa a la mirada aguda de Taylor. El filósofo canadiense señala que el último escollo de trato humanitario a los pacientes de los servicios de salud, parecen ser brindados por las enfermeras. Pensado desde el contexto que nos corresponde, los médicos en los centros de salud deben atender un número  $X$  de pacientes al día, por lo cual el tiempo con el que cuentan debe ser distribuido de la forma más racional posible para que todos puedan acceder a la consulta; a la par que se encuentran restringidos a un grupo específico de medicamentos que deben recetar a los pacientes (previamente seleccionados por las empresas prestadoras del servicio), no porque sean lo más adecuado para el tratamiento del problema que lo afecta, sino porque es lo más rentable para la institución.

### 2.1.3 *Abandono de la vida política*

Comentados los dos modos iniciales del malestar del mundo moderno y los aspectos críticos de los mismos, es menester fijar finalmente la atención en la última forma de la experiencia de declive, relacionada tanto con el individualismo como con la racionalidad

instrumental –a juicio de Taylor, claro está–. El último malestar se refiere al extrañamiento que experimenta el sujeto moderno respecto de los espacios de participación política creados por las sociedades occidentales contemporáneas. Adelantándonos a la conclusión extraída por Taylor, podemos indicar de momento que dicho extrañamiento no es más que una expresión del individualismo, en tanto que el sujeto desgajado se refugia en una esfera de comodidad y seguridad, sin importarle mucho lo que acontezca en la vida pública política. Ahora bien ¿qué genera el desinterés de los sujetos respecto de la cosa política?

El primer aspecto destacado por Taylor para dar respuesta a la pregunta recién indicada, apunta a la falta de libertad que experimentan los individuos al interior de las sociedades occidentales. Dicho específicamente: nadie preguntó si la resolución de los asuntos ambientales, económicos o morales debían tener como criterio de actuación los principios de una racionalidad instrumental antes que práctica. Frente a la presuposición de utilizar criterios instrumentales para afrontar problemas específicamente humanos, como la miseria y la guerra, no hay otra reacción por parte del individuo moderno que desconectarse de lo público, ya que asume esto como una coacción. El ejemplo tayloriano es crucial para comprender el problema de la falta de libertad en el Occidente de los siglos XX y XXI: no es posible pensar en un modo de vida alternativo, porque las ciudades han sido edificadas para que sus habitantes compren y se movilen en automóviles, no en formas “no convencionales” de transporte: “Ya he mencionado una de ellas. Se trata de que las instituciones y estructuras de la sociedad' tecnológico-industrial limitan rigurosamente nuestras opciones, que fuerzan a las sociedades tanto como a los individuos a dar a la razón instrumental un peso que nunca le concederíamos en una reflexión moral seria (...)Se puede observar cómo la sociedad estructurada en torno a la razón instrumental nos impone una gran pérdida de libertad, tanto a los individuos como a los grupos, debido a que no son sólo nuestras decisiones las configuradas por estas fuerzas” (Taylor, 1994: 42).

Anulada la libertad, el individuo da un paso hacia la vida privada. Su objetivo ahora no es construir una mejor sociedad sino buscar la satisfacción de placeres y la consecución de fines propios, ya que se siente sin oportunidad de aportar o ser escuchado a la hora de determinar los criterios para la resolución de los conflictos que atañen a todos; esto es, que



frente a la presunta imposibilidad de crear proyectos comunes orientados hacia el beneficio colectivo, el individuo absorto en lo privado se enfoca en la satisfacción de su propia necesidad. Apoyándose en Tocqueville, concluirá Taylor que, antes que tender a la actividad política que dé lugar al autogobierno, cada quien espera simplemente que el gobierno cree las condiciones adecuadas para dar alcance a sus fines egoístas.

La consecuencia última que se desprende de lo dicho, será el surgimiento de un nuevo modo del despotismo, en la medida en que ya no se pensará el despotismo como una forma política fundamentada en el terror totalitario; antes bien, asumirá una vía paternalista y democrática de relación con los miembros de la sociedad. Pensado desde Tocqueville, este nuevo *despotismo blando*, aunque no se fundamente en el terror, mantendrá un poder absoluto frente a los ciudadanos. Retirados los sujetos a la vida privada, el lugar de la decisión política recaerá en las manos de un gobierno que se apropiará del vacío espacio público, ejerciendo de manera casi unidireccional el poder en el ámbito político. La única salida que encuentra Tocqueville, dice Taylor, frente al empoderamiento del Estado, es la participación política abierta y radical de los ciudadanos, es decir, que si lo que ha generado el despotismo blando ha sido el abandono de la vida pública, la solución se encuentra en retomar el espacio público, ejerciendo una actividad y participación política constante que conduzca a la germinación del autogobierno y de la política, no como tecnocracia, sino como asunto prioritario de la vida humana; esto es, como autogestión enfocada no a la satisfacción de intereses egoístas sino a la consecución de fines comunes: “La única defensa contra ello, piensa Tocqueville, consiste en una vigorosa cultura política en la que se valore la participación, tanto en los diversos niveles de gobierno como en asociaciones voluntarias” (Taylor, 1994: 45). Sin embargo, vale aclarar que la solución parecería morir antes de nacer: refugiados en la vida privada y desconectados de la sociedad desde inicios de la modernidad, en tanto que no se piensa a la sociedad en función de dar alcance a fines colectivos sino como medio para la consecución de objetivos egoístas, el escape planteado por Tocqueville asume la forma de lo impensable. El individualismo que desgaja y angosta la vida invierte el orden premoderno: con el énfasis en el *Yo* antes que en el *Nosotros*, ya

sin cordón umbilical que nos una originariamente a la sociedad resulta difícil recobrar el espacio político.

Expuestas en brevedad las tres formas de la experiencia del declive en Occidente, esto a juicio de Taylor, podemos decir entonces que, en términos generales, el panorama brindado por el filósofo canadiense presenta las sociedades actuales como una agrupación de individuos desconectados políticamente. La primacía del individuo frente a la comunidad ha devenido en deterioro de la vida política, en abandono de lo público y en pérdida de la libertad y del autogobierno. El individuo moderno, abstracto y desgajado del todo, entendido como subjetividad racional ha decantado en el imperio de la racionalidad calculante, que no sólo toma como medio a la naturaleza sino que incluye en esa categoría de medio a los mismos hombres. La parada inicial de esta segunda parte ha revelado las primeras críticas de Taylor a la modernidad: pérdida de sentido de la vida, desconexión del hombre respecto de la sociedad, colonización de la racionalidad medio-fin en los distintos ámbitos de la vida y, finalmente, aparente imposibilidad de establecimiento de un autogobierno. Teniendo el espectro general claro, daremos en el acápite final de este artículo el paso definitivo para exponer la crítica de Taylor al proyecto moderno, concentrándonos en la primera forma de malestar. De este modo, pondremos de relieve los momentos más relevantes de la disputa tayloriana con el proyecto moderno, fijando la atención en la reconstrucción del concepto de *identidad*, contrapuesto a la noción de *Yo* inaugurada por la tradición cartesiana.

### **3. Yo, identidad y marcos de referencia**

*Las fuentes del yo* representan, a nuestro juicio, la articulación más detallada de la crítica de Taylor a la modernidad occidental. En el primer apartado de este artículo, vimos la forma en que con Descartes tuvo lugar el advenimiento de una comprensión del hombre en términos de subjetividad racional. En contraste con el modo de exposición y análisis cartesiano, que lo conduce a pensar la humanidad del hombre en términos de ipseidad racional, el filósofo canadiense nos brinda las herramientas para reconstruir dicho *Ego* ya

no como subjetividad desgajada sino como *identidad* histórica y socialmente condicionada. En este sentido, el objetivo de Taylor es poner en consideración lo que piensa bajo la noción de “identidad moderna” o *Yo*, en un análisis que exponga la forma en que dicha categoría ha sido edificada desde una posición de desconexión respecto de la totalidad.

Hay un doble aspecto desde el cual podemos dar el primer paso para el abordaje de la crítica tayloriana a la modernidad: por un lado, se encuentra la discusión en torno a las intuiciones morales como el respeto a la vida, pensadas desde la tradición anglosajona. Para estos (los anglosajones), dichas intuiciones no son más que reacciones viscerales y orgánicas de los sujetos, sin un trasfondo metafísico que justifique su universalidad; de hecho, su universalidad estaría fundada simplemente en la condición orgánica general del hombre. Esta posición, arguye Taylor, se edifica sobre un trasfondo, a saber: una ontología de lo humano. En este caso, la ontología de lo humano se refiere a un modo de comprender el sujeto haciéndolo acreedor de respeto: decidimos que un sujeto X debe ser objeto de respeto, porque subyace a esta posición a) un concepto de que los seres humanos deben ser respetados y b) que X cumple con las condiciones que lo hacen un ser humano. Una persona de color en las colonias españolas americanas no tenía garantizado el respeto de su vida, debido a que la ontología de lo humano propia de dicho momento no lo consideraba acreedor de respeto, dado su color de piel.

Por otro lado, tenemos la posibilidad de enfocarnos en el ataque a la idea de una moral abstracta, deontológica, normativa, concentrada en la ley y no en un proyecto de vida buena. Descartes ubicó, como vimos anteriormente, al *Ego* como piedra angular para la construcción de todo sistema científico y moral. Indubitable por naturaleza, la subjetividad racional se tornó en el eje de articulación del conocimiento y de la construcción de las pasiones. Ordenamiento de la naturaleza en términos matemáticos y ordenamiento de la voluntad por principios racionales dictaminados desde la ipseidad fue la herencia cartesiana. Esta herencia ha hecho eco históricamente en la formación una visión abstracta/ahistórica de la moral. Pensemos, por ejemplo, la forma en que la fundamentación de la moral kantiana, que tiene como base un *Yo* que en el foro interno universaliza máximas de acción con el fin de probar su contenido moral, conduce en último término a

una perspectiva deontológica de la racionalidad práctica, en la que prima la ley antes que cualquier elemento de contenido ético, es decir, relacionado con el ideal de vida buena del sujeto. La razón en su uso práctico desterró, en función de la subjetividad, toda fundamentación histórica relacionada con la idea de bien. El *Yo* que se relaciona con la pura forma de la ley no tiene que fundar la moral en elemento externo alguno. Si bien la idea de *bien* no se excluye plenamente del horizonte kantiano, dicho bien no tiene un sentido histórico, esto es, determinante en el proyecto de vida desarrollado históricamente por un individuo. El sumo bien es para Kant, de acuerdo a lo expuesto en su *Crítica de la razón práctica*, la conjunción de la felicidad y de la virtud en un todo unitario no excluyente.

Quisiéramos detenernos de momento en este segundo aspecto del análisis de Taylor, en la medida en que ofrece un puente estratégico para introducir la forma en que el filósofo canadiense concibe la racionalidad práctica –dicho en clave kantiana–, en contra del orden moral moderno. El filósofo canadiense ha dicho que lo moral se reduce (tanto para los anglosajones como para la tradición moderna) a lo normativo; no obstante, hay cuestiones relativas al uso práctico de la razón que, en consecuencia, caerían fuera de los límites de lo que se piensa como “moral”. Taylor, en el capítulo uno de *Las fuentes del yo*, es claro al afirmar que las cuestiones relativas al sentido mismo de la vida que se desea vivir, es decir, que el establecimiento del carácter significativo que puede tener la vida son propias del ámbito ético humano, pero quedan excluidas “Esta filosofía moral ha tendido a centrarse en lo que es corrector hacer en vez de lo que es bueno ser (...) Esa filosofía ha contribuido a una visión exigua y truncada a la moral en un sentido estrecho y también a todo el abanico de las cuestiones incluidas en el intento de vivir la mejor de las vidas posibles” (Taylor, 1996: 17). En este orden de ideas, podríamos decir que la racionalidad práctica sobrepasa – en las cuestiones referidas al sentido de la vida– una ley moral fundada a priori o a posteriori. La moral no es sólo el respeto hacia los demás, es también la relación significativa que crea el hombre consigo mismo. Cuando un sujeto se pregunta por el sentido de la vida, se pone de cara ante la pregunta por la dignidad ya no del otro, sino por su propia dignidad; esto es, si su persona merece respeto por parte de los demás. Aquí distingue Taylor entre el *respeto positivo*, consagrado en los derechos y expresado en una

normatividad positiva y el *respeto actitudinal*. Este segundo sentido del respeto es el que los sujetos buscan cuando se realizan valoraciones respecto de su modo de vida.

Cuando un individuo jefe de familia trabaja y puede satisfacer las necesidades materiales de aquellos que están bajo su cargo, seguramente considerará su vida como digna de ser vivida y como un modo de vida que merece respeto por parte de los demás. Ahora bien, en una sociedad capitalista es, seguro, preocupación de todo padre de familia crear condiciones de vida idónea para sus hijos y conyugues. Tener un gran trabajo, tener auto y contar con una cuenta bancaria de muchos ceros a la derecha es lo que todos quieren lograr. Entre tanto, en la antigua Grecia, en la que la figura del guerrero valiente permeaba la cotidianidad, el ideal de vida atendía ya no tanto a la posesión de los bienes materiales, sino que una vida digna de ser vivida es la vida de alguien que goza de honores en la polis, de aquél guerrero que fue valiente y salió triunfante en combate. Ese horizonte dentro del cual se inserta el sujeto y que le guía en el momento de juzgar tanto la vida del otro como su propia vida como una vida digna de ser vivida, lo llama Taylor *marcos referenciales*: "...un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual" (Taylor, 1996: 32).. Dicho de otro modo, los marcos referenciales son el lugar en donde se juega la decisión ética de la vida humana, es el *en dónde* desde el cual yo decido vivir de una u otra manera, es el trasfondo que brinda al sujeto los criterios de juicio valorativo: vida digna o indigna, buena o mala.

La definición ofrecida en el segundo capítulo de la Primera Parte de *Las fuentes del yo* pone de relieve lo que nosotros indicamos aquí. Un marco referencial, indica, es el trasfondo desde el cual se enjuicia moralmente, en tanto que pone de relieve los criterios de valoración de bueno y malo, digno e indigno

Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales (...) Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Esto es, cuando intentamos explicar qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta

forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en cierto logro o estatus, o definimos nuestras acciones morales de cierta manera, nos encontramos articulando *inter alia* lo que aquí vengo llamando «marcos referenciales» (Taylor, 1996: 42).

A esta definición se añade por parte de Taylor lo siguiente: dicho trasfondo puede ser explicitado y articulado filosóficamente o no. El caso analizado por Taylor es el de Platón. Este último, establece como trasfondo de valoración moral de la acción principios plenamente racionales. En este caso, es menester destacar que el marco referencial ofrecido por Platón es resultado de un ejercicio reflexivo que expone plenamente a la luz del día los criterios de valoración, es decir, hace explícito el *desde dónde* juzgamos. Sin embargo, no todos los marcos referenciales tienen esta forma articulada y expresada de manera filosófica. Teniendo esto en cuenta, no es posible afirmar que por el hecho de que un marco referencial no asuma una forma predicativo-teórica concreta, entonces no existan o no determinen las valoraciones. Lo explícito no es criterio determinante en este caso, ya que la moral del honor no se articulaba discursivamente de modo teórico, pero era determinante para enjuiciar los distintos proyectos de vida buena. Concluye Taylor entonces que no existe posibilidad alguna en la cual el hombre pueda pensarse desconectado de los marcos referenciales que configuran su vida, en la medida en que estos constituyen su personalidad

Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas (...) La tesis aquí es que (...) saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana” (Taylor, 1996: 43).

La primacía de los marcos referenciales en la vida humana es analizada por Taylor, como comentamos anteriormente, en función del concepto de *identidad*. La respuesta a la pregunta *Quién soy yo* no se da brindando un nombre y presentando un árbol genealógico familiar. Decir *Quién soy yo*, es dar cuenta del lugar desde el cual juzgo lo importante y

qué es eso que me parece importante en función de dicho lugar. En este orden de ideas, cuando se pregunta por el Quién, salta a la vista el hecho de que elementos religiosos o culturales son aquellos que definen el *Yo*, en la medida en que a partir de ellos resulta posible determinar lo que se considere como lo bueno o lo malo. Ser católico orienta al sujeto a comportarse de un modo determinado, en tanto que considera esa y no otra forma de acción como la correcta. La religión, pensada como marco referencial, es el *de dónde* desde el cual un creyente juzga; esto es, que su *Yo*, que su identidad está forjada en ese horizonte. No obstante, ese *de dónde* pensado como horizonte no es nunca un *de dónde* sólo para mí. El horizonte es siempre un horizonte compartido, un lugar en el que me inscribo con los otros es siempre ese sitio *desde el cual juzgamos*, no sólo juzgo yo, sino que juzgan los Otros sujetos-yo. Así, pensado en el contexto religioso, toda la comunidad es la que juzga un mismo ideal de vida como bueno y digno; en consecuencia, el *Yo* no es pensado como *ego cogito abstracto* y ajeno a los demás, sino que la vuelta sobre la identidad y los marcos referenciales exponen de forma contundente la manera en que la identidad se constituye en función con los demás individuos, en este caso, en función de los otros que cuentan con criterios de valoración similares a los míos:

Un yo es sólo un yo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean (...) Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestra concepción de «identidad» al ofrecer respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?» mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo. La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora (Taylor, 1996: 51/52).

En este orden de ideas, y en tanto que saber *quién se es* es estar en relación (explícita o no) con un marco referencial, la *identidad* aparece como un concepto correlativo al de orientación, esto, en el sentido en que se cuenta con un horizonte articulado a criterios de definición valorativa. Orientación e identidad son, en suma, una unidad con la idea de *bien*, no pensada dentro de los límites de los postulados platónicos de la *República* como una Idea trascendente que determina y encabeza la jerarquía de lo inteligible, sino como aquello

a lo cual tiende la vida y todo proyecto en función de ser considerado como digno. Hablar de *Yo*, dentro de los límites de la tradición moderna, invita a pensar esta noción desde la subjetividad. Con Taylor, en contraste, el *yo* se piensa, como hemos visto, desde la *identidad* orientada a un ideal de vida buena “Pero solo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien” (Taylor, 1996: 50).

Taylor nos ofrece, al menos hasta este punto en que se detendrá nuestro análisis, dos aspectos fundamentalmente críticos –como con seguridad anticipó ya el lector– en torno a la modernidad: en una mano aparecen las consideraciones en torno al concepto de *Yo*, que Taylor contrasta de manera contundente con la noción de *identidad*. Vimos que con Descartes, el proceso metódico de duda pasaba, de los aspectos orgánicos y del mundo mismo, hasta la afirmación del *Ego* como la única región de indubitabilidad y fundamento de la ciencia. Lo propio del *Yo*, dijimos, además de su carácter certero es ser una *res cogitans*, con lo cual se define esencialmente por su capacidad de pensar, entendiendo pensar por los distintos actos a través de los cuales se relaciona con los objetos posibles. En conclusión, tenemos con el filósofo francés un *Yo* desgajado del mundo, de toda realidad histórica y social, definido –por tanto– como pura ipseidad atemporal que no depende en lo más mínimo del *Otro* para ser sí mismo. En contraste con esto, cuando se piensa la noción cartesiana de *Ego* desde el concepto de *identidad* tayloriano, vemos que el *Yo* moderno no aparece sino como una forma desdibujada de la persona, en la medida en que, al ser ahistórico, no depende en sentido alguno de marcos referenciales que funcionen como criterios de valoración de la vida. El *Ego* es un yo abstracto sin preocupación éticas (entiéndase ético en función del concepto de vida buena), sin proyecto de vida y sin inquietudes existenciales. En tanto abstracto, el concepto de respeto actitudinal cae fuera de sus límites: la pura región del *cogito* no tiene lugar para el *Otro* que define a la persona; así, y en tanto no se encuentra el otro, no hay cabida para que tenga lugar la posibilidad de que la persona encuentre referente alguno acerca de lo digna o no que es la vida que se vive.

Con la puesta en duda del mundo, caen con él las ciencias y demás formas tradicionales de comprensión de la realidad. Sin esto, necesariamente desaparecen los marcos referenciales,



es decir, el sustrato ontológico que brinda criterios de juicio valorativo. Ahora bien, sin marcos, tampoco tenemos al *Otro*, porque el *Otro* se anuncia precisamente en ese horizonte referencial compartido que permite juzgar sobre lo bueno y lo digno. Eliminado todo, podemos pensar desde Taylor que el *Yo* cartesiano es cualquier cosa menos un hombre en el sentido pleno de la expresión, porque en él (en el *Yo* cartesiano) se ven anulados –con la duda– los elementos constitutivos esenciales de lo que constituyen a la persona: hablamos de los marcos referenciales, de la orientación y juicio sobre lo bueno y lo digno, y la referencia a la alteridad.

En la otra mano tenemos la limitación moderna del uso práctico de la razón, reducida a aspectos normativos. Con esto, los aspectos propios de la ética aristotélica referidos a la vida buena quedan fuera de lugar. No obstante, y resulta esencial aquí aclarar que, aunque la reflexión moral excluya las inquietudes existenciales, los cuestionamientos significativos en torno al sentido mismo de la vida no son anulados; antes bien, la experiencia de la modernidad provocó la eclosión de las preguntas en torno al sentido o sinsentido de la vida. La experiencia de arrojo, de abandono y de proyecto vital acorralan al individuo, aunque la moral se encuentre reducida a la pura forma de la ley. Lo vital entendido como el sentido de la existencia, excluido por el orden moral, debe ser insertado nuevamente como un aspecto determinante de la racionalidad práctica, nutriéndose con esto la modernidad con aspectos propios de las éticas clásicas.

Indicamos previamente que la modernidad anuló el *kosmos* jerárquico propio del orden premoderno: caído el orden del Ser, del honor griego y puesta en duda la religión, el individuo parece encontrarse en un estado de indigencia existencial. Bien se dijo sobre el malestar de la modernidad, que la vida ya no tiene algo por lo que valga la pena morir: ya no hay un *telos*, un trasfondo que oriente y ayude al individuo a desarrollar criterios de elección. Sin marcos referenciales claros, la consecuencia es una vuelta sobre la esfera privada con el fin de satisfacer fines inmediatos y egoístas. Como ya hemos dicho: una vida sin sentido es una vida sin significado, una vida en la que nada vale lo suficiente como para que lo arriesguemos todo. Frente a esto, y recuperada la alteridad desde las nociones de *identidad* y *marco referencial*, es posible reponer al individuo el cordón umbilical cortado

de raíz por el individualismo moderno de origen cartesiano y lockeano. Persona no es un *Yo* pensante. Persona no es subjetividad (Descartes), ni es simplemente un yo concreto que actúa bajo principios de racionalidad en el entramado social (Locke), sino es el hombre históricamente situado que juzga en el mismo horizonte con los demás y que, en tanto que situado con los otros, es capaz de salir de la esfera privada en que fue recluido por posiciones filosóficas modernas como la cartesiana y la lockeana, en busca de construir proyectos colectivos y recuperar, con esto el espacio político perdido por falta de libertad.

## CONCLUSIÓN

El recorrido realizado en el presente artículo nos ha conducido por vía de la reflexión de Charles Taylor a una aproximación crítica de la modernidad. Dicha crítica ha sido desarrollada fijando, en primera instancia, los elementos desde los cuales ésta puede ser articulada, a saber: el concepto de subjetividad cartesiana y las consecuencias de la disolución de la jerarquía del Ser subyacente a la realidad. Respecto de la subjetividad cartesiana indicamos que ésta, al tornarse el pilar fundamental de la posibilidad del conocimiento científico moderno, en dicho proceso se constituyó como un *Yo* abstracto, es decir, como un puro *ego* ahistórico. Sin embargo, y en esto es vital la reflexión de Taylor, es menester destacar que el *Yo* de Descartes no funda únicamente la racionalidad teórica; antes bien, funda –a su vez– el carácter práctico de la vida humana, esto, en el sentido de que la constricción de las pasiones humanas tiene su fundamento en la *subjetividad racional*. Las interpretaciones de Grocio y Locke se mueven dentro de este límite, en la medida en que el hombre se concibe como un *actor/individuo racional* que busca cumplir objetivos particulares, a la vez que impulsa el cumplimiento de objetivos de los otros.

El acceso a la región de la subjetividad, logrado por el filósofo francés, entra de la mano en una coyuntura histórica determinada: la disolución del orden jerárquico/orgánico del universo. Taylor expone la manera en que, a diferencia de la premodernidad, en la que la realidad se encontraba articulada originariamente a un orden indisoluble de lo “superior” e “inferior”, la modernidad se inauguró con la ruptura de dichos esquemas que fijaban la realidad social a una jerarquía irrefutable, pero a la vez dadora de sentido. Resquebrajado el orden del Ser, el hombre se tornó individuo. Así, la interpretación filosófica cartesiana que ve en el humano una subjetividad desgajada se reflejó en los trabajos de pensadores modernos como Locke que, partiendo de la figura del individuo, conciben a la comunidad como una simple asociación que sirve para que cada cual de alcance a sus propias metas, ayudando a la par a los otros a conseguir fines individuales.

Aclarado esto, se intentó orientar la crítica tayloriana a la modernidad occidental enfocándonos en ambos aspectos. De este modo, con relación al concepto de subjetividad

cartesiana, se señaló que la persona no puede ser reducida, indica Taylor, a la pura región del *Ego*, en la medida en que el hombre debe ser entendido desde su relación con los *Otros*, relación que se funda en un horizonte de valoración compartido. Hablamos de cómo la persona no juzga como bueno un ideal de vida de manera aislada, en la medida en que dicho horizonte es, de igual forma, el marco referencial de otros individuos. La respuesta a la pregunta por el *quién soy*, no se responde afirmando el *Ego cogito* ni dando un nombre. Decir quién se es, es decir qué cosas se consideran dignas y relevantes para la vida. Podemos extraer entonces, desde una orbita tayloriana, como crítica a la modernidad la forma desdibujada de la persona que se presenta en el trabajo cartesiano que fija al individuo desde sí, y no desde su relación con la alteridad y con el horizonte de juicio valorativo.

Sumado a lo anterior, vimos la manera en que la tendencia individualista moderna condujo a un repliegue del sujeto sobre la esfera privada. Con Locke, hablamos del énfasis en el individuo por encima de la sociedad, en tanto que esta última debe ser entendida y fijada en función de los intereses egoístas de cada cual, aunque todos se ayuden a alcanzarlos, es decir, que aunque todos los individuos se ayuden a lograr sus fines, el énfasis en el sujeto anula la posibilidad de desarrollar proyectos colectivos que tiendan a conseguir fines públicos. El despliegue de este orden moral moderno se refleja en el primer malestar analizado por Taylor, en la medida en que el imperio de la individualidad conduce al ensimismamiento de la persona y a la simple satisfacción de las necesidades y placeres inmediatos. La disolución del orden jerárquico del Ser, además de la puesta en crisis general de los marcos referenciales por parte de la modernidad, conduce a lo que Taylor llama el angostamiento de la vida, esto es, que no exista algo por lo que valga la pena vivir ni morir. En la presencia de marcos referenciales (explícitos o no), la vida adquiere un sentido, se orienta a un ideal de bien determinado. Cuando los marcos referenciales se anulan (Ser, honor y religión), cuando el énfasis es en la individualidad, lo que experimenta el hombre moderno es una pérdida de sentido de la vida. Sin una idea de lo que es bueno, sin una figura de aquella vida digna de ser vivida, lo único que queda es volverse sobre la esfera privada para obtener fines intrascendentes y banales.

Encontramos precisamente la riqueza de la propuesta de Taylor en este punto, en la medida en que exige la ampliación de la racionalidad práctica más allá de los límites del establecimiento de normas, incluyendo así los aspectos referidos a la vida buena y al bien, a través de las categorías de identidad y marco referencial, que se articulan –a la par– en función de poner en jaque el individualismo propio de la modernidad, heredado por las tradiciones cartesiana y lockeana. Pensar críticamente la modernidad con Taylor, es pensar el ámbito de las expectativas existenciales de la vida humana en relación con la alteridad y desde un horizonte histórico y cultural dado.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1985). *Ética nicomaquea*. Madrid: Gredos.

Descartes, René (1997). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.

Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura*. España: Taurus.

Kant, Immanuel (2006). *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tecnos:  
España.

Kant, Immanuel (2008). *Crítica de la razón práctica*. Argentina: Losada.

Habermas, Jürgen (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

Platón (1988). *Diálogos IV. "República"*. Madrid: Gredos.

Taylor, Charles (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles (2004). *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles (2005). *La libertad de los modernos*. Bs. As.: Amorrortú Editores.

Taylor, Charles (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles (2010). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México:  
Fondo de Cultura Económica.