

El diálogo filosófico entre Charles Taylor y Jürgen Habermas.

Un intento por superar una concepción restrictiva de la moral y la modernidad¹

Javier Gracia Calandín

Resumen

En este ensayo planteamos buena parte del intercambio filosófico entre Habermas y Taylor. Partimos del "desafío" que Taylor plantea a la concepción restrictiva de la moral. A continuación examinamos las críticas de uno y otro lado en vistas a ver si sería posible un entrecruzamiento entre ambos: ¿son atinadas las críticas que mutuamente se vierten? ¿En qué medida desarrollar este diálogo filosófico puede mejorar nuestra concepción de lo moral? Y atendiendo a sus últimos escritos acerca de la sociedad secular, ¿se puede hablar al fin y al cabo del ensanchamiento de una concepción restrictiva de moral

Abstract

In this article I present the philosophical exchange between Jürgen Habermas and Charles Taylor. We start from the "challenge" that Taylor issues to the restrictive view of the moral. Then, we analyze the criticisms from both sides in order to ask if it would be possible an interweaving of them: which criticisms are right? In what sense can help this philosophical dialogue to improve our conception of the moral? And considering their last writings about a secular society, is it possible to speak of a widening of a restrictive moral view?

Palabras clave: Charles Taylor, Jürgen Habermas, moral, modernidad, hermenéutica.

Key words: Charles Taylor, Jürgen Habermas, Moral, Modernity and Hermeneutics.

El diálogo filosófico entre Charles Taylor y Jürgen Habermas se remonta, por lo menos, a los años 80 en el modo de entender la acción comunicativa y lo moral². Ya entonces Taylor había incidido en

¹ Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

² En 1984 fue invitado como conferenciante en la *J.W. Goethe Universität* de

cierto «desafío» para rebasar los límites de una ética procedimental y superar el encorsetamiento de la moral presente en buena parte de la filosofía actual y en especial en lo que él llamó la «teoría de la acción obligatoria».

1. Lo moral en Taylor

Las razones que Taylor aduce para llevar a cabo la superación del acotamiento restrictivo de lo moral a las cuestiones normativas son fundamentalmente de tipo hermenéutico y genealógico. Inscrito en su proyecto por definir cuáles son las «fuentes del sí mismo (*self*)» considera un error y deficiencia moderna ocuparse del carácter normativo de la acción moral excluyendo el horizonte valorativo y los compromisos sustantivos que dan sentido y desde los cuales se comprende la acción moral en profundidad. Es a este horizonte valorativo y sustantivo al que Taylor se refiere de diversos modos (lenguaje de contrastes, trasfondo de significado, marcos de referencia ineludibles, fuentes morales, evaluaciones fuertes, bien e hiperbien) y a lo que yo me referiré como «presupuestos hermenéuticos de lo moral».

Lo primero que llama la atención del concepto de moral de Taylor expuesto en las primeras páginas de *Fuentes del yo* es la estrecha relación que guardan las cuestiones morales y las espirituales. En definitiva, porque se trata de recuperar las fuentes de sentido que hacen que nuestra vida sea significativa. De modo que en ese trasfondo (*background*), que es también un subsuelo (*underground*), interactúan los aspectos de la vida que tienen realmente un significa-

Frankfurt. En 1986 Taylor publica dos interesantes artículos: «Die Motiven einer Verfahrensethik» editado en Suhrkamp por Wolfgang Kuhlman en *Moralität y Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik* (a partir de ahora citaré: TAYLOR, Ch.: «Die Motiven einer Verfahrensethik») y «Sprache und Gesellschaft» editado en Suhrkamp por Axel Honneth y Hans Joas en *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, (A partir de ahora citaré: TAYLOR, Ch.: «Sprache und Gesellschaft»). Toda esta reflexión en torno a la moral y a la ética del discurso quedaría reflejada en 1989 en su obra *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (publicada en castellano en 1996 por Paidós. A partir de ahora citaré: TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*). La réplica de Habermas aparecería dos años más tarde en sus *Aclaraciones a la ética del discurso* (publicado en castellano por Trotta en el 2000. A partir de ahora citaré: HABERMAS, J.: *Aclaraciones*). En 1996 volvería a Frankfurt a impartir las conferencias Max Horkheimer. En los últimos años, Habermas y Taylor han sido profesores invitados en el departamento de la *Northwestern University* (Illinois, EEUU).

do para nosotros y que conforman nuestra acción propiamente moral. De él se nutre la vida moral. Al operar de este modo, el propio Taylor es consciente de estar desafiando los límites de lo que en los círculos académicos angloparlantes –lo cual podemos extenderlo también al ámbito hispanoparlante– se considera moral:

«Me propongo considerar toda una gama de puntos de vista más ampliamente de lo que, por regla general, se suele describir como “moral”. Además de nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, quiero examinar nuestro sentido de lo que subyace a nuestra propia dignidad o las cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas y plenas [fulfilling]».³

Una primera aproximación a lo moral en Taylor pueda, quizá, generar cierta perplejidad, puesto que relaciona las cuestiones morales en torno a la justicia y el respeto a los demás con un ámbito de cuestiones un tanto elusivo y vago como son las que normalmente denominamos espirituales. Quizá haya que advertir ya –siguiendo en esto a Habermas– que ni Taylor propone una vuelta a estadios pre-reflexivos del bien o la vida buena, lo cual contradiría el contexto moderno en el que entronca la empresa del filósofo canadiense, ni tampoco se abandona a ámbitos teológicos en detrimento de la articulación filosófica. El planteamiento de Taylor hay que considerarlo más bien cómo un intento por recuperar una ética de bienes en el marco reflexivo y autocrítico de la modernidad⁴. No se produce menoscabo de reflexividad sino más bien la exploración que busca hallar las fuentes que alimentan y constituyen dicha reflexividad. Se trata por ello de una ampliación del yo reflexivo y por lo tanto de una ganancia en hacerlo inteligible.

³ TAYLOR, Charles: *Fuentes del yo*, p. 18. Líneas más abajo precisa su definición de «moral» en base a tres ejes. También cf. TAYLOR, Ch.: «Sprache und Gesellschaft», p. 29.

⁴ Habermas, por ejemplo, se ha encargado de llamar la atención sobre este aspecto en su terminología de «pensamiento postmetafísico». Cf. HABERMAS, J.: *Aclaraciones*, pp. 183-192, en especial la nota al pie 58 (60 en la edición castellana). Rainer Forst ha diferenciado la filosofía de Taylor de la de MacIntyre, precisamente porque a pesar de que ambos se presentan como críticos de la Ilustración, Taylor, siguiendo a Hegel, cree en la posibilidad de una «eticidad posindustrial» y por lo tanto en la validez del proyecto moderno. Cf. FORST, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 326-329.

1.2 Distinción habermasiana entre uso ético y uso moral de la razón práctica

El propio Habermas, sin embargo, en su ensayo «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica»⁵ plantea la pregunta acerca del objetivo de la razón práctica y establece una triple clasificación aduciendo razones de la separación entre los tres tipos de usos. Nosotros vamos a dejar de lado las críticas de Habermas a las deficiencias del uso pragmático que en lo fundamental coincidirían con las que Taylor realiza a las «evaluaciones débiles» por reducirse a un tipo de racionalidad mesológica consistente en encontrar medios, técnicas o estrategias convenientes de acuerdo a unos fines ya dados. Por el contrario, nos vamos a centrar en las deficiencias que Habermas encuentra en el uso ético-existencial y la necesidad de distinguir un «uso moral» de la razón práctica.

En primer lugar, hay que decir que Habermas reconoce en el planteamiento ético de Taylor el doble componente descriptivo y normativo al que alude como el rostro jánico de la identidad. Por un lado, respecto a la génesis biográfica que él caracteriza como «descriptiva» y por el otro la «normativa» que regula cómo se quiere ser⁶. (Me pregunto si no es en el énfasis e intereses por distinguir tajantemente ambos planos, el caso de Habermas, o no hacerlo, el caso de Taylor, donde se juegan las diferencias y propósitos fundamentales de cada una de las propuestas).

A juicio de Habermas, el planteamiento ético-existencial de las valoraciones fuertes de Taylor⁷ adolece principalmente de tres elementos: En primer lugar, la incapacidad para la resolución de conflictos de modo imparcial. En segundo lugar, posibles derivaciones egocéntricas del planteamiento atado al telos biográfico. Y en tercer lugar, en la incapacidad para una fundamentación definitiva de la racionalidad práctica con visos de universalidad.

Desde la óptica habermasiana podríamos destacar como déficit del planteamiento ético la incapacidad para regular imparcialmente conflictos. El énfasis de la crítica recae en el «imparcialmente» que señala el modo como deben resolverse los conflictos. La ética del

⁵ Cf. HABERMAS, J.: *Aclaraciones*.

⁶ Cf. HABERMAS, J.: *Aclaraciones*, p. 113.

⁷ Habermas se refiere al ensayo de Taylor «The concept of a Person». Cf. TAYLOR, Ch.: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 97-114.

discurso se reconoce nuevamente de inspiración kantiana como una ética cuya vocación se muestra en la regulación de los conflictos.

La segunda crítica de Habermas consiste en el peligro de que el punto de vista ético existencial derive hacia planteamientos egocéntricos. Habermas atisba en el tipo de justificación anclado en el contexto autobiográfico una derivación hacia el egoísmo, de modo que un planteamiento como el de Taylor no es capaz de garantizar totalmente que el sujeto se preocupará de asuntos que en principio no inciden directamente en sus propios intereses. Es decir, Habermas achaca al planteamiento ético la posible ceguera selectiva de asuntos de los que el sujeto sólo se ocupa porque le incumben y sólo porque le incumben y gozan de importancia en el marco de su biografía los considera dignos de atención. Por el contrario, lo que importa no se ha de reducir a la significatividad de los asuntos para mí; ha de trascender, a juicio de Habermas, el filtro de mi biografía.

Aunque Habermas le concede a Taylor cierto «modo de buscar fundamento» e incluso llega a afirmar que «es posible fundamentar valoraciones fuertes por vía de la autocomprensión hermenéutica», este tipo de fundamentación no se consolida sobre la égida de una universalidad libre de contextos biográficos particulares. En este sentido Habermas reclama una «intersubjetividad de más alto nivel», que permita la inclusión de todos y cada uno de los afectados. Para ello, a juicio de Habermas, es imprescindible una «ruptura con el contexto biográfico»⁸, para poder imbricar (*verschränken*) la propia perspectiva con las perspectivas de todos. Así es menester llegar a lo que en esta tradición de la ética del discurso se ha incidido reiteradamente, a saber, la actitud performativa que me vincule con el resto de afectados; el vínculo propiamente moral, es decir, el que resulta de haber adoptado ese punto de vista moral.

Examinemos una a una las críticas de Habermas para ver si realmente alcanza al planteamiento de Taylor

1.2.1 Objeciones de Taylor a las pretensiones de neutralidad de la moral

Las pretensiones de neutralidad son uno de los puntos de inflexión de la crítica principal de Taylor a una gran mayoría de las éticas herederas de la modernidad. Es cierto que para el filósofo quebequense las pretensiones de imparcialidad de ciertas éticas se ponen

⁸ HABERMAS, J.: *Aclaraciones*, p. 121.

en cuestión sobre todo cuando adoptan la forma de «neutralidad»⁹. Se ponen en cuestión precisamente porque, en primer lugar y en contra de lo evidente que nos resulta desde la modernidad, las pretensiones de imparcialidad son ideales fuertemente valorados que no están libres de condicionamientos culturales, con lo cual la supuesta imparcialidad ha de ser revisada a tenor de los intereses en cuestión y por lo tanto sabiéndose radicada en intereses y valores. En su ejercicio hermenéutico-genealógico Taylor identifica el valor de «neutralidad» con el naturalismo con el que las ciencias de la naturaleza han imbuido a la filosofía moderna. Uno de los principales aportes de la filosofía de Taylor ha sido recuperar e incidir en el carácter valorativo y culturalmente condicionado de nuestras «inclinaciones naturales». Considerar que la imparcialidad es una evaluación fuerte de nuestra actitud moral y que como toda fuente moral necesita ser articulada ha pasado desapercibido para muchos de sus defensores. Fruto de estas pretensiones de neutralidad se derivaría la pérdida de horizontes significativos del agente¹⁰.

El segundo aspecto consiste en llamar la atención sobre las características y presupuestos hermenéuticos de nuestro razonamiento práctico. La hermenéutica adopta aquí el carácter eminentemente experiencial (más que existencial como prefiere Habermas) porque el razonamiento práctico se concibe incardinado en la experiencia y reacción moral. Las razones y argumentos morales que aducimos son articulaciones de pretensiones implícitas en nuestras reacciones¹¹. No se puede prescindir por completo de nuestras reacciones adoptando una posición neutral donde los hechos se independicen absolutamente de las reacciones. Estas son precisamente las pretensiones de la ciencia natural que desvincula al sujeto del hecho que se pro-

⁹ También Adela Cortina ha realizado una crítica similar a Habermas, lo que considera «desafortunado» e «innecesario para la meta que se propone». Cf. CORTINA, A.: *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*, Nobel, Oviedo, 2007, pp. 89-91 (a partir de ahora citaré: CORTINA, A.: *Ética de la razón cordial*)

¹⁰ Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, p. 50.

¹¹ A ello se refiere Taylor como «argumento *ad hominem*» en contraposición con un «argumento apodíctico». Véanse «Explicación y razón práctica», en TAYLOR, Ch.: *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 59-90 y el capítulo 7 «Modelo de razón práctica en Taylor» de nuestro trabajo de tesis doctoral: GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*. Universidad de Valencia, Valencia, 2009. (A partir de ahora citaré: GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos*).

pone explicar, de modo que las teorías científicas quedan en una posición neutral respecto al «hecho bruto»¹².

Sin embargo, que no sea posible adoptar un punto de vista neutral en cuestiones morales no implica que no podamos superar la parcialidad y podamos alcanzar un punto de vista más inclusivo. Según Taylor es posible aspirar a una especie de «objetividad moral»¹³. Esta objetividad moral es posible mediante la neutralización de algunas reacciones morales que nos impiden atender a las demandas de los demás. Así en la posición de agentes implicados es posible liberarse del egoísmo y demás sentimientos cegadores para descubrir las razones y argumentos que permiten articular nuestras reacciones contra la opresión y el oprobio de seres humanos. En la articulación de este tipo de reacciones morales encontramos «respuestas morales más profundas» como el respeto del que es valedor todo ser humano. La argumentación que sustenta este respeto no se encuentra allende nuestra propia reacción. Más bien consiste en la articulación de ésta. Podríamos expresarlo diciendo que el argumento no surge desde fuera, sino que entrañado en la reacción moral del agente resulta posible que lo mueva a actuar en dicha dirección. Son, por lo tanto, estas «respuestas morales más profundas» las que nos permiten acceder al mundo moral. Por ello, el meollo del razonamiento práctico es precisamente la transición que supera el punto de vista particular y permite crear un nuevo punto de vista compartido, fruto de la reducción de algún error. En este sentido cabría recordar las reflexiones en torno a la universalidad de determinadas «intuiciones que son particularmente profundas, intensas y universales» como son «el respeto a la vida, integridad y el bienestar, incluso la prosperidad de los demás» que, a juicio de Taylor, es posible encontrar en todas las sociedades humanas¹⁴. Este es, si se me permite la expresión, el germen de universalidad que late en la ética de Taylor.

En tercer y último lugar, desde un prisma holista cabría considerar que el enfoque hermenéutico de las evaluaciones fuertes es más inclusivo que el punto de vista moral. El punto de vista moral desarrolla su potencial como ideal regulativo para la acción; pero, ¿signi-

¹² Creo que el modelo de razón práctica que propone el planteamiento realista de Taylor es especialmente fecundo para las éticas aplicadas y en la tradición hermenéutica pone de relevancia la «efectividad» de una razón situada y un sujeto encarnado.

¹³ Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, p. 22.

¹⁴ Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, p. 18.

fica eso mayor inclusividad? A mi modo de ver la imparcialidad no es equivalente de inclusividad –como parece sugerir Habermas. Al contrario, creo que el enfoque de las valoraciones fuertes es más inclusivo porque permite considerar y comprender la moralidad y vida ética en planteamientos que no han alcanzado el punto de vista moral. De manera que la recuperación de la dimensión de lo que hace que una vida sea plena, que comporta lo que hemos llamado de forma un tanto vaga sentido espiritual o podríamos considerar más genéricamente como horizonte de sentido, dota a nuestro planteamiento de un alcance mayor, porque para gran parte de gentes carecería de sentido preguntarse por las obligaciones que me unen con otro miembro de la comunidad si no es en base a este sentido de bien. Por el contrario, el concepto de inclusividad que propone Habermas¹⁵ se basa en el ideal regulativo del punto de vista moral, excluyendo, empero, todo aquello que no llegue a entenderse en estos términos. Yo, sin embargo, desde Taylor concibo la inclusividad en clave *holista*, partiendo del presupuesto de que la moralidad adopta diversidad de formas. En este segundo sentido, inclusividad implica no sólo reconocer la igual dignidad humana sino también reconocer la diferencia. La hermenéutica de Taylor permite, a mi modo de ver, considerar el tipo de inclusividad referida a toda persona –por paradójico que parezca– a partir del reconocimiento de la diferencia sustancial¹⁶.

Respecto a la capacidad de resolver conflictos creo que hay que reconocer el importante mérito de las éticas de raigambre kantiana en este aspecto a través de la abstracción de los contenidos particulares y parcialidades respectivas de los implicados. Sinceramente creo que esto constituye un excelente potencial aún por descubrir

¹⁵ Me refiero a su obra *La inclusión [Einbeziehung] del otro* (publicada en castellano por Paidós en 1999).

¹⁶ En esto consiste la ganancia de la lógica del contraste para pensar y vivir la diversidad profunda. A mi modo de ver, una transformación filosófica que comporta la hermenéutica intercultural: a) reconocer la identidad en la diferencia, b) reconocer la diferencia en la identidad. Ambas se buscan y necesitan mutuamente. Un nuevo horizonte que no es el de la *Aufhebung* (superación-supresora) sino el de la *Abhebung* (relieve, contraste). Si en Hegel (al menos ya en él) se operó una importante transformación filosófica «del yo al nosotros», la hermenéutica intercultural a través de «argumentos de *supersession*» aboga por dar un paso más «del para nosotros al *con nosotros*». Ya expuse en parte en qué consiste la lógica del contraste en GRACIA, J.: «El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor», en *Diálogo filosófico* n.º 64 (2006), pp. 77-94. Véase también GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos*, pp. 320-336.

en buena parte de las éticas de nuestro tiempo y aún más de las sociedades en las que vivimos. Con todo, pienso que el conflicto puede adoptar la forma de ceguera hacia las reivindicaciones culturales, de modo que sesgar los contextos particulares puede incubar el germen de conflicto incluso dentro del propio individuo, acallando sus aspiraciones y despertando una rabia destructiva hacia todo. No basta pues con el punto de vista moral para resolver conflictos porque el ser humano no sólo es racional sino sentiente y cultural y como tal busca el reconocimiento de su identidad (sea en la forma grupal o en la individualidad de la autenticidad). Negarla, obviarla o dejarla al margen no puede sino empeorar las cosas y generar un agudo «malestar». Acallar las voces de la propia expresión así como las diversas formas soterradas de parálisis práctica nos deja una insatisfacción intelectual y «mal cuerpo»¹⁷. En esta encrucijada, volver a las fuentes morales puede ser un modo de «devolver el aire a los pulmones del espíritu medio colapsados»¹⁸.

1.2.2 Crítica de Taylor al egocentrismo y etnocentrismo

En respuesta a la segunda objeción que Habermas presenta al uso ético de la razón cabría decir que Taylor se aleja radicalmente de una posible forma de considerar que somos individuos separados, egos aislados. Taylor alude explícitamente a las condiciones trascendentales de referencia a una comunidad. En este sentido las condiciones de intersubjetividad y la necesidad de reconocimiento son constitutivos de la propia individualidad. Centrarse en la conversación o urdimbre de interlocución como hace Taylor permite evitar el peligro egocéntrico y en cierto sentido superar también el subjetivismo e individualismo predominante en sociedades occidentales¹⁹.

¹⁷ Pienso que para este propósito la hermenéutica puede recibir de Nietzsche una importante fuente de inspiración. Cf. CONILL, J.: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

¹⁸ TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, p. 542. A mi modo de ver no es posible la solución *real* del conflicto si no es con y desde un «corazón reconciliado». Cf. GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos*, pp. 488-494.

¹⁹ En esto consiste el «deslizamiento hacia el subjetivismo». Un subjetivismo imbuído por el naturalismo que ha convertido el ideal moral de autenticidad en narcisismo. Taylor critica este subjetivismo y apuesta por una autenticidad entendida en términos morales de valoración fuerte donde la necesaria resonancia del significado en el interior del sujeto («el subjetivismo de manera») no conduce a una autoreferencialidad («subjetivismo de materia»). Cf. TAYLOR, Ch.: *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 37-47; 111-120.

El egocentrismo radical puede conducir al etnocentrismo en la medida en que es incapaz de distinguir el individualismo como una tradición cultural entre otras y considera que el individuo aislado es la forma humana de ser. Si se omiten las condiciones trascendentales de la interlocución es demasiado fácil incurrir en el error de confundir contenidos de tradiciones culturales particulares individualistas con rasgos constitutivos del ser humano²⁰.

Contra el egocentrismo de raigambre etnocéntrica (en concreto de la cultura occidental moderna), Taylor propone «trascender el yo a través de intentos de reconectar el yo a una realidad mayor». Esa realidad mayor que consiste en el «espacio común» de la intersubjetividad urdida a través de la conversación y el diálogo conduce a la apertura del yo al todo. Incluso afirma que es posible «percibirnos “desde la perspectiva del todo”». Descubrimos que el ideal de inclusividad que Taylor defiende, parte de un reconocimiento de la particularidad cultural para «concebir nuestra propia perspectiva entre otras»²¹.

Por otro lado habría que llamar la atención de que ese espacio común es concebido principalmente desde su ética de bienes. De manera que la realidad mayor que el egocentrismo no entiende es el bien que se alcanza entre seres humanos cuando ambos y sólo cuando ambos lo comparten. Son bienes que sólo se pueden entender y disfrutar a partir de más de uno de manera complementaria. Por ello hablamos de «bienes genuinamente comunes»²². Creo que se distorsionarían las posibilidades interculturales de la hermenéutica de Taylor si concebimos el bien restringido a una cultura particular. Es, más bien, un presupuesto intercultural de la hermenéutica que «desde la perspectiva del todo» podamos concebir la inclusividad a pesar de (o más bien gracias a) la inconmensurabilidad²³.

²⁰ Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, pp. 56-57. Taylor alude al célebre estudio *Habits of the Heart* de Robert Bellah y sus colaboradores acerca del individualismo predominante en la cultura norteamericana.

²¹ En la interesante nota 20 del apartado 2 «el yo en el espacio moral» de *Fuentes del yo* encontramos una interesante caracterización. Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, p. 548.

²² Véase TAYLOR, Ch.: «la irreductibilidad de los bienes sociales», en *Argumentos filosóficos*. y GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos*, capítulo 10 «Bienes sociales irreductibles» donde expongo este aspecto que es uno de los que mejor permite iluminar la hermenéutica de Taylor.

²³ Cf. GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos*, pp. 311-348.

1.2.3. Fundamentación de la moral

La tercera crítica que realiza Habermas al planteamiento ético hermenéutico de Taylor consiste en la incapacidad de una fundamentación última. Por mi parte creo que esta es la crítica más aguda y más difícil de rebatir que se realiza contra la hermenéutica de Charles Taylor. Aunque pienso que la propuesta de una «pragmática trascendental» de Apel consigue una mejor articulación que la de una «pragmática universal» de Habermas²⁴, no voy a entrar a indagar las diferencias entre una y otra sino la crítica de falta de fundamentación última que se le plantea a Taylor.

A mi modo de ver, el principal aporte de la ética del discurso consiste en incidir en la dimensión crítico-regulativa de la moral y la posibilidad de fundamentar racionalmente el discurso argumentativo. Convincentemente se argumenta desde esta tradición que no podemos renunciar a la validez universal que ofrecen los criterios formales de la ética del discurso y en este sentido la importancia de adquirir el punto de vista moral para justificar normativamente las relaciones con los otros. Básicamente por tres razones. La primera, porque abre un horizonte normativo que permite rectificar contextos normativos socialmente dados. La segunda, porque insta a un tipo de reconocimiento entre agentes autónomos y la tercera, porque justifica la validez de determinadas normas aunque vayan contra el propio interés²⁵.

En este sentido yo destacaría los importantes y meritorios esfuerzos de la ética del discurso por componer una humanidad más cargada de razón y la agudeza para distinguir entre lo vigente y lo racionalmente válido²⁶. En segundo lugar, su apuesta por una ética ante los desafíos

²⁴ Para este propósito cf. APEL, K.-O.: *Apel ver.sus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada, 2004.

²⁵ Especialmente iluminador es el artículo de Martin Löw-Beer sobre *Fuentes del yo* «Living a life and the Problem of Existential Impossibility», en *Inquiry*, 34, pp. 217-236 que llama la atención sobre el aporte fundamentador de la ética del discurso y la posibilidad de completar la propuesta de Taylor. También en este sentido las «éticas procedimentales» para «erradicar las patologías del expresionismo del sujeto» y «los lastres del intuicionismo emotivista scheleriano» que aqueja –en ocasiones– las éticas de la felicidad y de la vida buena. Cf. G. GÓMEZ-HERAS, J.M^a. *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 464 y ss.

²⁶ Cf. CORTINA, A., «K.-O. Apel sobre el tópico, “filosofía, ¿para qué?”» en *Antropos* n^o 183, marzo/abril 1999. Especialmente meritoria es la propuesta de Adela Cortina por superar el procedimentalismo y recuperar desde la tradición discursiva una racionalidad con corazón. Cf. CORTINA, A.: *Ética de la razón cordial*.

de la humanidad.²⁷ En tercer lugar, y creo que es su principal aporte, la recuperación de la pregunta por las condiciones de validez en clave intersubjetiva que permite superar el «carácter unilateral y vacilante que, en definitiva, desearía derivar su propia legitimación del “kairos” del destino del ser que acontece»²⁸. De este modo cabría incidir en la insuficiencia de quedarse únicamente en la «Erschlossenheit» (apertura de sentido)²⁹ y la necesidad de ese tipo de condiciones del comprender no reducibles al ser. Es decir, un tipo de justificación de las condiciones del comprender no reducibles al puro «acontecer del ser» o «destino del ser»: las «condiciones de validez». En esta línea, la aguda crítica de Apel a la hermenéutica gadameriana de que sólo se pueda comprender de modo diferente³⁰. A juicio de Apel, es necesario recuperar la perspectiva normativo-trascendental kantiana. Perspectiva que busca no sólo lo universal, sino lo universalizable a través de la argumentación postulatoria. De este modo, se descubre el aporte de Apel alertando contra el dogmatismo de la hermenéutica que considera la superioridad de lo interpretado sobre el intérprete³¹. E incide en la necesidad de una hermenéutica fundamentalmente crítica³². Aspecto que desde luego comparte con Habermas³³.

²⁷ Es especialmente significativo el enfoque de la ética del discurso en problemas bioéticos o ecológicos en el que son relevantes los aportes de Apel y autores de esta tradición como Dietrich Böhler. Cf. BÖHLER, Dietrich (ed.): *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. Mannheim: C. H. Beck, 1994. y BÖHLER, Dietrich: *Das Prinzip Mit-Verantwortung: Ethik im Dialog. Report des Hans Jonas-Zentrums*. Berlin: Oberhofer, 2000.

²⁸ Cf. APEL, K.-O.: *La transformación de la filosofía I*, Taurus, Madrid, 1985, p. 38. (A partir de ahora citaré: APEL, K.-O., *Transformación de la filosofía I*).

²⁹ E muy significativo el juego de palabras y tratamiento que hace Apel entre «Erschlossenheit» y «Eröffnung» para incidir en la deficiencia de la «apertura de sentido». Cf. APEL, K.-O.: *Transformación de la filosofía I*, p. 39 y ss.

³⁰ A mi modo de ver no hay que perder de vista donde se encuentra esta tesis de Gadamer que se inscribe crítica contra toda filosofía del espíritu que se arrogue el protagonismo de la historia universal. Gadamer argumenta, por el contrario, a favor de la radical finitud humana.

³¹ Habría que llamar la atención sobre la crítica de Apel a los problemas de la identificación gadameriana entre la «Verständigung» y la «Einverständnis». Cf. APEL, K.-O., *Transformación de la filosofía I*, pp. 53-54.

³² Apel reconoce que existe una «fe en la razón», pero no se trata «simplemente de una fe dogmática entre otras». También Cortina ha incidido en este aporte irrenunciable de la ética del discurso. Cf. CORTINA, A.: «K.-O. Apel sobre el tópico, ‘filosofía, ¿para qué?’ en *Anthropos* n.º 183 y CORTINA, A.: *Ética de la razón cordial*, pp. 13-15.

³³ Efectivamente, también Habermas ha criticado lo que él llama el «prejuicio de perfección» (y Gadamer llama «anticipación de perfección») que Habermas

Aunque de modo muy resumido estas serían, a mi modo de ver, las principales aportaciones de la ética del discurso. Efectivamente creo que el planteamiento ético de Taylor incuba la insuficiencia de una fundamentación última que permita determinar las condiciones de validez. Yo mismo pienso que estos aspectos son irrenunciables para la elaboración de una ética intercultural a la altura de nuestro tiempo y en este sentido mi esfuerzo iría encaminado en ir más allá de Taylor³⁴, intentando complementar su propuesta con la discursiva. O como yo prefiero decir, situándolas en un diálogo filosófico donde ambas se interpeleen mutuamente. Pero me resisto a hacer una simple complementación donde el apartado de la fundamentación fuera un aspecto que clausurara y rematara de una vez por todas el edificio de la moral. Mi intención es la de seguir de cerca las mutuas interpelaciones para entresacar las ventajas y lo valioso de ambos enfoques, incluso cuando sea difícil establecer una continuidad entre ambos.

Anticipando alguna de estas interpelaciones respecto a la «fundamentación última», ya el propio Apel llamó la atención acerca del «sentido hipotético de la misma». De modo que la formulación del principio de la ética del discurso no es sino revisable atendiendo a la diversidad de contextos de discusión. Apel reconoce que más allá (o más acá) de la necesidad extrema de la fundamentación última (basada en el carácter contradictorio y autodestructivo del falibilismo ilimitado en toda argumentación) hay que explorar la «posibilidad real» de dicha fundamentación última³⁵.

Por parte de la hermenéutica, creo que se puede realizar al menos otra interpelación a la fundamentación última en vista a la acción comunicativa si lo que en ella lo que se busca es la «búsqueda de seguridades». Creo que no le falta razón a Kuhlman cuando sostiene que la pragmática trascendental pone de manifiesto las condiciones de posibilidad de lo que supone estar en el camino de la ver-

contrapone a la «experiencia del antropólogo». Cf. HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, Madrid, 1987, p. 186.

³⁴ En respuesta a un interesante artículo de Martin Löw Beer encaminado a recuperar el legado pragmático trascendental de la ética del discurso para afianzar con más solidez la acción comunicativa al darle base normativa, Taylor sostiene que: «so it seems to me that I still do not quite agree with Löw-Beer, although I recognize that in ways I do not at present see, our arguments may collapse into each other». TAYLOR, Ch.: «Comments and Replies», en *Inquiry* n.º 34, 1991, p. 253.

³⁵ APEL, K.-O.: «¿Límites de la ética discursiva?», en CORTINA, A.: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 241 y 244.

dad, aún cuando ella no se alcance sino *in the very long run* (muy a largo plazo). Pero su planteamiento de la pragmática trascendental adopta un cariz excesivamente cartesiano cuando aboga por alcanzar fundamentos seguros y que «saber no es sólo *tener la verdad*, sino también la seguridad de que lo que tenemos es la verdad»³⁶. Por mi parte creo que tiene mucho sentido y no incurre en contradicción suponer que estamos en camino de la verdad y que para alcanzar la verdad no es ni mucho menos suficiente (y quizá tampoco deseable) la búsqueda de «seguridades» ni entender el saber como «seguro y definitivo». Máxime si se trata de una verdad que ha de hallarse en diálogo (!).

Más aún, tiendo a pensar que la «búsqueda de seguridades» puede fácilmente pervertir las relaciones humanas y el diálogo y la acción comunicativa es relación humana fundamental. No hay peor y más sutil ataque a la relación entre personas que aquel que siembra la duda y va infiltrando en nuestra vida cotidiana y modo de relacionarnos los unos con los otros la necesidad de certezas y seguridades. Despertadas las suspicacias la convivencia comienza a deteriorarse y descuidarse. Con ello no abogo por una filosofía expuesta al vaivén de los acontecimientos y al sino de la historia. Ciertos mínimos de seguridad son necesarios³⁷. Pero creo que *lo originario* del diálogo no

³⁶ KUHLMAN, W.: «¿Es la pragmática trascendental una forma filosófica de fundamentalismo?», en *Anthropos* n.º 183 (1999), pp. 58. Me parece muy sintomático que el excesivo celo por parte de Descartes de una certeza absoluta (evidencia) que le permita «caminar con paso firme y seguro en la vida» deja a la ética sumida en la indigencia de un saber provisional probabilístico que acaba perpetuándose. ¿Radica el problema del carácter definitivo de la provisionalidad irrebasable de la ética en un déficit de aplicación de la reflexión trascendental, que él mismo descubre como aspecto indubitable de la duda, la evidencia del cogito («cogito ergo sum»), pero que sólo aplica a la filosofía teórica? ¿O habría que recuperar inevitablemente el «término medio» aristotélico de las «opiniones más moderadas» conservando las propias costumbres que prescribe la primera máxima de la moral provisional cartesiana? O quizá —como yo pienso— aún exista un modo de no renunciar a lo incondicional (lo no provisional) de la moral que podríamos formular como el principio del ser humano como fin en sí mismo, reconociendo, a su vez, que no se trata de buscar seguridades sino de agudizar la sensatez y sabiduría práctica para descubrirlo en las propias costumbres. Una moral bien «provista» de estos elementos irrenunciables nunca desembocará en la provisionalidad. Como señala Gadamer habría que examinar si la operación cartesiana de duda y certeza no es un artificio que se desvanece ante la vida, ante una duda y certeza vital que reconduce a la moral en otras claves que no son las de la claridad y distinción de la búsqueda de seguridades. Cf. GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 300.

³⁷ No quiero con ello minimizar el importante papel que la seguridad desempeña en nuestras sociedades y lo irrenunciable de establecer mecanismos de

es la «seguridad» sino más bien la «confianza», la cual hay que «cuidar» y «cultivar»³⁸. Y aunque a menudo se confunden como sentimientos análogos ambos –pienso yo– son radicalmente distintos. El primero tiende al solipsismo, mientras que el segundo es radicalmente intersubjetivo. El primero se comprende desde los parámetros del control, mientras el segundo consiste en una «fianza» depositada en otro (confianza) y de modo recíproco. Una donación que no se entiende originalmente como una elección subjetiva, sino como una «necesidad vital». Por eso la confianza no parte de evidencias subjetivas y controlables por el individuo, sino de la sabiduría y firmeza aquilatada a través de la experiencia en la que siempre estamos empeñados por mor de nuestra facticidad. La fe en la razón –o como yo prefiero decir– la confianza en el diálogo («trasfondo de confianza») no sólo no es irracional sino que es lo más razonable, es decir, lo que mejor permite desarrollar la razón práctica. Efectivamente –se me objetará– que me muevo en el nivel del «mundo de la vida» y que la seguridad que aporta la evidencia performativa pertenece al nivel de la fundamentación. Sin embargo, veo que en dicho diálogo (del mundo de la vida pero no por ello menos serio) fácilmente puede infiltrarse la búsqueda de seguridades que terminen por despertar suspicacias y desconfianzas entre los interlocutores³⁹.

seguridad para una convivencia con garantías de paz. Estoy en deuda con las diferentes promociones de policías locales del *Instituto Valenciano de Seguridad Pública* a los que durante cuatro años he podido impartir la asignatura de «Ética policial» y de los que he aprendido, entre otras cosas, la necesidad de proteger y garantizar el libre ejercicio de los derechos y libertades del ciudadano y preservar la seguridad en la vía pública. Sería ingenuo e injustificable renunciar a ello. Sin embargo, haciéndome eco de la intervención de un oficial, alumno de uno de los cursos, debe ser la primera vía la del diálogo y se han de dilatar todos los esfuerzos para conseguir los fines buscados evitando el ejercicio de la violencia, no ocurriera que el mal ocasionado fuera peor que el que se pretende atajar. Lo cual nunca habría de ir en desmedro de la firmeza y eficacia de la actuación. Si además –proseguía el oficial– lo que pretendemos es corregir comportamientos y no sólo sancionar hechos, parece que la confianza del ciudadano en el agente y cuerpo de policía parece irrenunciable. Dudo que a través de la coacción sistemática o «descuido» de las relaciones entre ciudadano y agente pudiera adquirirse.

³⁸ Efectivamente, la raíz del término «seguridad» o «seguro», comporta este carácter negativo de «des-cuido» o «sin cuidado» («sine-cura»). Creo que gran parte de la incursión de los parámetros de las ciencias naturales sobre los asuntos humanos, se dejan ver en la extendida «búsqueda de seguridades» en dicho ámbito, que ha alcanzado al mundo de la vida.

³⁹ En uno de los pasajes, a mi modo de ver, más interesantes de *Fuentes del yo* acerca del «trasfondo de confianza» sobre el que se asienta la razón práctica,

2. Interpelaciones de Taylor al procedimentalismo habermasiano

En primer lugar, creo que la perspectiva genealógica de Taylor por recuperar las fuentes morales ha contribuido a que la ética del discurso se comprenda mejor y profundice en los intereses y valores que sostiene⁴⁰. Su exploración acerca de los «motivos de una ética procedimental» ha señalado con acierto cuáles son los ideales y valores fuertemente valorados desde esta tradición, a saber, libertad, crítica, altruismo y universalidad. Y creo también que Taylor lleva razón cuando incide en que la ética procedimental se vuelve una posición más consecuente cuando no pretende desatender cualquier aspecto sustantivo⁴¹. De modo que para ver los vacíos de una ética *puramente* procedimental basta con volver sobre las «preguntas radicales de la fundamentación»: ¿por qué comportarse o proceder conforme a una determinada norma racional? ¿Por qué ser moral?⁴² La interpelación de Taylor consiste, por lo tanto, en la necesidad de recurrir a un

Taylor critica la «búsqueda de criterios» para defender una «exploración genealógica», donde «argumentar significa rebatir las interpretaciones de lo vivido». Desde este prisma genealógico las razones se conciben como «ancladas en las intuiciones morales» y la experiencia moral como fundamento imprescindible. Así visto, se puede sostener que determinadas creencias se basan en una «confianza racional». Cf. TAYLOR, Charles: *Fuentes del yo*, pp. 88-92. Ver también especialmente su crítica a la fundación última característica de la epistemología moderna en TAYLOR, Ch.: «La superación de la epistemología», en *Argumentos filosóficos*, pp. 19-42; y su crítica al modelo apodíctico de razón práctica y a favor de un modelo *ad hominem* en TAYLOR, Ch.: «Explicación y razón práctica», en *Argumentos filosóficos*, pp. 59-90.

⁴⁰ Adela Cortina haciéndose eco de la crítica de Taylor, dentro de la tradición kantiana aboga por recuperar la dimensión teleológica, axiológica y antropológica, que «inyectaría en sus venas [las de las éticas procedimentales] –un tanto secas– una buena dosis de savia vital». Cf. CORTINA, A.: *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 73-97 y 219-238.

⁴¹ «Eine Verfahrensethik jedoch halte ich für inkonsequent. Selbst Kant ist, so glaube ich, zu einer substantiellen Ethik zurückgekehrt. Die Schwächen einer formalen Ethik werden sichtbar, sobald man sich den radikalen Fragen der Begründung zuwendet». Cf. TAYLOR, Ch.: «Sprache und Gesellschaft», p. 45. También A. Cortina ha criticado recientemente a Habermas la necesidad de recuperar los elementos sustantivos para responder a una «pregunta que resulta central en todo el proceso» en vistas a que las personas devengan realmente «sujetos morales» con capacidad para querer lo justo. Cf. CORTINA, A.: *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*. Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2008, p. 95.

⁴² TAYLOR, Ch.: «Sprache und Gesellschaft», pp. 45-46. También en *Fuentes del yo* argumenta de modo similar contra la posición de Habermas: TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, pp. 103-104.

concepto sustancial de vida humana. Como argumenta Taylor, el propio Kant lo hizo aludiendo al concepto de «ser racional». Del mismo modo, desde el prisma de una hermenéutica que pretende dar razón de nuestra posición ética, la ética habermasiana requiere de una «*stärkere Begründung*» («fundamentación más fuerte»)⁴³.

En segundo lugar, Taylor critica a Habermas por haber desatendido los ideales vitales en vista a la consecución del fin de la acción comunicativa, esto es, el entendimiento racional. Creo que Taylor lleva razón en que considerar las cuestiones de vida buena como «cuestiones clínicas» alejadas de las cuestiones morales es contraria a la conciencia moral cotidiana y puede desviarnos del entendimiento racional buscado. En este sentido, Taylor propone considerar la importancia de virtudes como razonabilidad, apertura y solidaridad, pero a su vez conectarlas con otras como autenticidad, expresividad o gratuidad para la forja de una forma de vida que permita arribar a dicho entendimiento⁴⁴.

En tercer lugar, no es cierto que Taylor no sea capaz de justificar la superioridad del orden moral moderno, que sí que lo es. Distanciándose tanto de la vía de la justificación del método cientifista como del método procedimental, propone una tercera vía: «*super-session arguments*» (argumentos de superposición). Con ello reivindica recuperar la dimensión sentiente en nuestro razonamiento práctico. E insiste, más explícitamente, en que se trata de un camino que aúna tanto el carácter argumentativo que permite afirmar la superioridad de una posición respecto de otra, como el carácter histórico que la constituye como transición real⁴⁵. Así, recuperando la condición histórica y sentiente de la razón práctica no sólo permite

⁴³ TAYLOR, Ch.: «*Sprache und Gesellschaft*», p. 46.

⁴⁴ También en el seno de la ética del discurso han surgido voces autocríticas que reclaman algún tipo de recuperación de la dimensión valorativa. Especialmente significativo es su ética de la razón cordial donde los sentimientos sociales y la degustación de los valores desempeñan un papel central. Véanse capítulos 4, 6 y 8 de Cortina 2007. También en *Alianza y Contrato* los pasajes en torno a la «necesidad» de los «bienes de gratuidad». Ver capítulo 11 de Cortina 2001.

⁴⁵ En uno de los últimos intercambios entre Habermas y Taylor a propósito de la vigencia de Hegel y la vuelta a Kant, Taylor caracteriza sus diferencias con Habermas como «descuerdo sustancial». Cf. HABERMAS, J.: «From Kant to Hegel and Back Again», en *European Journal of Philosophy*, 7/2 (1999), Blackwell, Oxford, pp. 129-157; TAYLOR, Ch.: «Comment on Jürgen Habermas "From Kant to Hegel and Back Again"», en *European Journal of Philosophy*, 7/2 (1999), pp. 158-163.

motivar el razonamiento confiriéndole un magma que hace bullir la serie de razones proporcionándole asidero desde el que argumentar con vigor y solidez a lo largo de la historia sino que tampoco anula argumentos normativos de superioridad de una posición previa respecto a la anterior. Más bien, es la historia a través de las experiencias hechas la que permite solidificar como masa ígnea determinadas ganancias y así aprender y superar las posiciones previas. Sin embargo, este carácter de superioridad del argumento por superposición no constituye más que un lado de la cuestión. «supersession» implica, a su vez, la suplantación de otros bienes como son el heroísmo al que instan los escritos nietzscheanos y que termina ahogando la ética de la benevolencia; la comunión con la naturaleza que relega la industrialización como evoca el romanticismo; el sentido de la trascendencia; o la posibilidad de comunidad fuerte en una sociedad donde el individualismo deriva en atomismo social. Este segundo lado de la cuestión nos remite al carácter conflictivo de la modernidad. La tensión y lucha interna que abre el prisma estereoscópico de la modernidad de Taylor no anula, sin embargo, la «ganancia ética» del orden moral moderno respecto a otras épocas⁴⁶.

En cuarto lugar, perder de vista la imbricación de las pretensiones morales en las distintas formas de vida, desatendiendo las condiciones humanas para hacerlas efectiva, puede conducir a una «extraña contradicción pragmática»⁴⁷. De manera que las teorías inspiradas incluso

⁴⁶ Para profundizar sobre esta cuestión ver el mentado capítulo 7 «Modelo de razón práctica en Taylor» y el capítulo 11 «Modernidad hermenéutica», en GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos*.

⁴⁷ TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, pp. 105. En varios lugares Taylor llama la atención sobre la contradicción pragmática de la defensa de determinados ideales morales. Cf. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, pp. 538 y ss.; TAYLOR, Ch.: «A Catholic Modernity?», en HEFF, J.L.: *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 32-33. Sin embargo, yo me pregunto si realmente la contradicción es atribuible al ideal como fuente, o quizá aquí podría considerarse más bien cierta forma de «hipocresía interna» que aludiese más bien al modo pernicioso de entender el ideal. Sin embargo, cabría preguntarse si, en base a la concepción de las fuentes morales de Taylor es posible distinguir la interpretación o articulación del ideal de él mismo; o las exigencias de los ideales de justicia y benevolencia de los medios para conseguirlos. El problema de fondo es, sin embargo, el mismo: perder de vista la realidad en aras de una falsa idealidad. TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo*, p. 539. S. Bok y Adela Cortina por ejemplo se refieren a un modo de «hipocresía interna»: «El recurso al universalismo puede tener también el grave inconveniente de generar una indeseable, y muy extendida, hipocresía interna. Consiste la hipocresía interna en utilizar el lenguaje del amor universal como coartada para no amar a los seres humanos concretos,

por los más altos ideales morales como libertad, altruismo o universalismo, podrían conducir a su propia negación, si se desatienden las condiciones concretas de imbricación en las formas de vida y posibilidades humanas de realización. Taylor llama la atención de que la negación de dichas condiciones para la realización se encuentra en esos mismos ideales, (¿habría quizá que puntualizar más bien en el modo de considerarlos?). El argumento realista de Taylor pone en guardia de las aspiraciones idealistas que, olvidando las condiciones del agente sobrepasan las facultades humanas. La cuestión no es que estemos mirando el potencial humano, sino atendiendo a las condiciones para hacerlo efectivo. Por ello cuando aborda el «tema del instrumentalismo», que caracteriza como «la segunda zona de tensión de la modernidad», levanta un cargo experiencial (*experiential charge*) contra el naturalismo de la razón desvinculada que sigue manteniendo las elevadas exigencias de los parámetros de justicia y benevolencia, pero que a falta de una poderosa fuente termina por volverse contra el propio sujeto en la forma caracterizada por Nietzsche de la culpa. A este respecto la tesis de Taylor podría ser recogida del siguiente modo: elevados estándares necesitan fuentes vivas.

En quinto lugar y en conexión con lo anterior, Taylor insta a superar la compartimentación y radicalización de la separación entre facticidad y validez, que permita superar el subjetivismo en el que ha devenido la autenticidad y realización personal que ha terminado por desconectarla de cualquier tipo de consideraciones sobre la verdad o la validez. Dicho de otro modo, la carencia de fuentes vivas deja las cosas demasiado fáciles al emotivismo y contribuye a que acaben despreciándose los impulsos hacia la realización por ser estos vistos como obstáculos para conseguir las demandas de justicia. Creo que no le falta razón a Taylor al señalar el deslizamiento hacia el subjetivismo y hacia la pérdida de validez en los asuntos relativos a la realización personal. En este sentido creo que en gran medida hemos perdido el horizonte de significatividad que nos permite determinar el valor y con él, la pregunta por la validez de las formas de realización personal. Valor y validez no sólo irían de la mano, sino que permitirían superar el subjetivismo en el que ha desembocado la significatividad de la realización personal⁴⁸.

para no amar a los cercanos». Cf. CORTINA, A.: *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 126-127. Cf. BOK, S.: «From Part to Whole», en COHEN, J.: *For Love of Country*, Beacon Press, Boston, 1996, p. 53.

⁴⁸ Günter Figal ha destacado el aporte de Taylor en *Fuentes del yo* por recuperar una modernidad hermenéutica superando la compartimentación de las «es-

Por mi parte creo, sin embargo, que junto con esta recuperación intersubjetiva de la validez del valor, es importante y más aún necesario reconocer un horizonte de universalidad en la validez moral que desde la ética del discurso se pretende establecer. El problema sería, por lo tanto, ver de qué forma es posible esta complementariedad. Creo que no es posible renunciar a una validez universal como la que ofrecen los criterios formales de la ética del discurso; pero creo también que, en vistas a la efectividad del razonamiento práctico, resulta necesario recuperar un horizonte de significado intersubjetivo que nos permita incluir criterios sustantivos para abordar nuestra situación sin distorsión. Así pues, pienso que no le falta razón a Habermas cuando, por un lado, critica a Taylor por haber soslayado el elemento moral de la razón comunicativa. Pero, por otro lado, como además el propio Habermas reconoce la teoría de la acción comunicativa adolece del déficit de la «*welterschließende Funktion*» («función de apertura de mundo») del lenguaje, que la filosofía de Taylor ha desarrollado, entroncando con la teoría expresivista del lenguaje de Herder, Hamann y Humboldt y más recientemente en Heidegger y Wittgenstein. En base a este déficit, ¿sería posible hablar de otro concepto de *Verständigung* en función del lenguaje y su capacidad expresiva?⁴⁹ ¿Conduciría ello a una totalización de la función de apertura de mundo del lenguaje, como Habermas critica a Taylor? No puedo detenerme en este punto, pero considero que la impugnación de Habermas a la posición de Taylor como una totalización de la función expresiva del lenguaje no es correcta porque Taylor de ningún modo soslaya los elementos intersubjetivos que necesita el lenguaje, en contra de lo que parece indicar Habermas⁵⁰ y porque creo que

feras de valor» (*Wertsphären*) habermasianas y destacando la relevancia ética y política de la dimensión expresivista de la conducción de una vida. No es que Taylor no sepa distinguir entre génesis y validez, que a juicio de Figal sí sabe, sino que ve la necesidad de ampliar la reflexión en torno a lo correcto para, desbordando los cauces del procedimentalismo, ser capaz de considerar los proyectos de vida (*Lebensentwurf*) como algo más que la «mera compensación» de la racionalización y el desencantamiento moderno. Cf. FIGAL, G., «Hermenéutische Modernität», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44, 1996, p. 660.

⁴⁹ Jesús Conill, recuperando el legado nietzscheano ha ahondado en este punto. Cf. CONILL, J.: «Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras Nietzsche (Algunas virtualidades prácticas)», en *Actes del XV Congrès Valencià de Filosofia*. Bancaixa, Valencia, 2005, p. 130.

⁵⁰ HABERMAS, J.: «Entgegnung», en HONNETH, A. y JOAS, H.: *Kommunicatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 336.

Habermas no acaba de reconocer la fuerza expresiva a la vez que el potencial crítico-transformador que en la hermenéutica de Taylor desempeña la articulación. De manera que a través de la articulación, nuestras normas o fines pueden transformarse. A través de ella podemos o bien confirmar nuestra precomprensión; o expresarla de forma crítica⁵¹.

Estas serían algunas de las interpelaciones que podríamos plantear a la filosofía habermasiana desde el enfoque de Taylor. A continuación y ya para finalizar este ensayo voy a acudir a los últimos ensayos de Habermas y de Taylor donde abordan interesantes cuestiones acerca de la dialéctica de la sociedad secular que conectan con nuestro intento por superar el encorsetamiento de la moral y donde a mi modo de ver, Habermas rectifica algunos de sus principales planteamientos mejorando su propuesta discursiva.

3. *Dialéctica de la sociedad secular*

En concreto vamos a detenernos en escritos más recientes tanto de Habermas como de Taylor acerca de la sociedad secular. En ellos vamos a ver como Habermas ha dado un giro sustancial a su enfoque.

En «Saber y creer» y en «¿Fundamentos prepolíticos del Estado de derecho democrático?»⁵² Habermas reconoce los límites del Estado liberal al haber «profanado» («profanisiert») las fuentes de la tradición religiosa, de las que bebe el *common sense* ilustrado que aboca a la insuficiencia de la exigencia de fundamentación racional de la ilustración científica. Habermas se muestra especialmente sensible al recelo que suscita el Estado liberal al convertir la secularización occidental en exclusión de la religión. De este modo vemos cómo en sus escritos más recientes apunta a un modelo dialéctico de secularización que permite superar la unilateralidad de dicha exclusión. Un

⁵¹ Cf. GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos*, capítulo 4 «Articulación, potencial transformador y carácter narrativo de la hermenéutica de Taylor» y capítulo 5 «Realismo hermenéutico».

⁵² HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 129-146 (a partir de ahora: HABERMAS, J.: «Saber y creer») y HABERMAS, J.: «Vorpolitische Grundlage des demokratischen Rechtsstaates?», en HABERMAS, J. y RATZINGER, J.: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Herder, Freiburg im B., 2005, pp. 15-37 (A partir de ahora: HABERMAS, J.: «Vorpolitische Grundlage»).

modelo que es especialmente consciente de la necesidad de dar sentido a la sociedad secular. ¿Se aproxima con ello Habermas a la hermenéutica?⁵³ Creo indudablemente que sí. Y llama la atención que Habermas recupere precisamente el concepto de «fuentes»⁵⁴ e inste a «volver a las fuentes» para superar los peligros de una «falsa modernidad» (*zernirschte Moderne*) y una «secularización descarrilada» (*entgleisende Säkularisierung*)⁵⁵ que termine por secar las fuentes de las que bebe la sociedad democrática. En este sentido la novedad en Habermas de reconocer la indigencia del «punto de vista cognitivo» para explicar la sociedad democrática y pluralista y la necesidad de incorporar el «punto de vista motivacional»⁵⁶.

Habermas lleva más allá su crítica al Estado liberal considerando el «origen religioso de sus fundamentos morales». De este modo ensa-

⁵³ J. Conill reconoce en estos últimos escritos el mérito de Habermas de haberse percatado de la necesidad de revisar su propia posición y dar muestra de ser un pensador innovador y (auto-)crítico. Cf. CONILL, J.: «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», en *Pensamiento* vol. 63, número 238. Universidad de Comillas, Madrid. 2007, pp. 571-581. Es un tema discutido en qué sentido pueden verse distintas fases en el pensamiento de Habermas y si en ella es posible afirmar que se va aproximando a la hermenéutica. Jean Grondin considera que la «teoría de la acción comunicativa» y «pragmática universal» de Habermas constituyen un acercamiento a la hermenéutica de Gadamer respecto a la crítica de las ideologías. Jesús Conill, sin embargo, incide en que la clave del acercamiento no radica en el abandono del sentido crítico- emancipador o utópico-liberador. La clave, más bien, habría que encontrarla en «una mayor consideración de la experiencia vital, de la amplitud de la experiencia, y en este sentido, habría que seguir hermeneutizando la teoría de la acción comunicativa». Cf. CONILL, J.: *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Tecnos, Madrid, 2006, p. 196.

⁵⁴ Encontramos, por ejemplo, tanto el término «Quellen» (HABERMAS, J.: «Vorporlitische Grundlage», p. 16), como «wichtige Resource Sinnstiftung» (HABERMAS, J.: «Saber y creer», p. 139), donde puede verse nuevamente su raíz *Re-source*. Aunque ya en septiembre del año 2000 había incidido a propósito de Kierkegaard en el «Motivationsproblem» y a propósito de la eugenesia en la «Herausforderung des Freiheitsverständnisses». Cf. HABERMAS, J.: «Abstención fundamentada, ¿Hay respuestas postmetafísicas a cuestión de la recta vida?», en *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 19, 25. (A partir de ahora citaré: HABERMAS, J.: «Abstención fundamentada»).

⁵⁵ HABERMAS, J.: «Vorporlitische Grundlage», pp. 16-17 y 26. También en «Saber y creer», a propósito del atentado del 11 de septiembre del 2001, llama la atención sobre una «beschleunigte und radikal entwurzelnde Modernisierung» y la necesidad de reconsiderar el proceso de secularización en clave de «sociedad postsecular» como una «tarea cooperativa» que «no deje a la religión al margen». Cf. HABERMAS, J.: «Saber y creer», pp. 130, 138-139.

⁵⁶ Cf. HABERMAS, J.: «Abstención fundamentada», p. 19 y HABERMAS, J.: «Vorporlitische Grundlage», p. 16.

ya una autocrítica aludiendo al «nivel de articulación de la propia génesis»⁵⁷. En esta vuelta a los orígenes sería posible superar el lenguaje de mercado que atenaza las relaciones interpersonales («resaca del autointerés ilustrado») y recuperar el vínculo social y el reconocimiento mutuo. Las razones religiosas servirían como catalizador y reconstituyente de la anemia de sentido y cohesión de las sociedades secularizadas. Un bien que sería injustificado desperdiciar y desatender.

Creo que con este giro en su planteamiento Habermas supe buena parte de las críticas que desde Taylor se le habían dirigido. Es mérito del filósofo alemán llevar a cabo la revisión de sus propios planteamientos y concebir que es posible llevar a cabo una «*Radikalisierung der Vernunftkritik*» («radicalización de la crítica de la razón») ⁵⁸ a través de la autorreflexión sobre los propios orígenes religiosos y metafísicos de la filosofía. La filosofía, de este modo, se torna permeable a un diálogo fecundo con la teología. Diálogo de respeto y aprendizaje mutuo sin confundirse una y otra. «La razón que reflexiona sobre sus fundamentos y razones profundas descubre su origen [*Ursprung*] en un otro, cuyo poder sobre el destino debe reconocer; dicha razón no debe perder la orientación razonable incurriendo en el callejón sin salida de un mal apoderamiento de sí [*hybrider Selbstbemächtigung*]»⁵⁹.

En este sentido y aunque Habermas busca superar las aporías de la sociedad secular, yo creo que se podría trazar una distinción entre «la secularización en la sociedad postsecular» de Habermas y el «secularismo inclusivo» de Taylor⁶⁰. Efectivamente ambos filósofos a los que yo no dudaría en unirme en este aspecto creerían que una vuelta a sociedades premodernas teocráticas no es una alternativa posible, habida cuenta de la variedad y el mestizaje de las sociedades ac-

⁵⁷ Cf. HABERMAS, J.: «Creer y saber», p. 139.

⁵⁸ HABERMAS, J.: «Vorpolitische Grundlages», p. 28.

⁵⁹ HABERMAS, J.: «Vorpolitische Grundlages», p. 29. Ya en «Saber y creer», Habermas había incidido en los «wichtige Ressource der Sinnstiftung» que no se pueden desperdiciar.

⁶⁰ En «¿Cuál es el lugar de la religión en 'sociedades secularizadas'?» he desarrollado la concepción del secularismo inclusivo en Taylor frente a los peligros de dos tendencias contrarias de entender la sociedad secularizada: la cerrazón moderna a la trascendencia y las pretensiones totalitarias por parte de la religión. Cf. GRACIA, J.: «¿Cuál es el lugar de la religión en "sociedades secularizadas"?» en MURILLO, I., *Religión y Persona*, Diálogo filosófico, Madrid, 2006, pp. 751-761. En la introducción de su última y más importante obra sobre la sociedad secular Taylor ha incidido en el tercer significado de secularidad. Cf. TAYLOR, Ch.: *A secular Age*, Harvard Univeristy Press, Harvard, 2007, p. 3.

tuales⁶¹. Sin embargo, en el caso de Habermas se incide más en la adecuación de los principios de la justicia occidentales (rawlsianos) a contextos de fundamentación⁶². En el caso de Taylor, valiéndose de otra célebre expresión rawlsiana, el «consenso solapante» (*overlapping consensus*) no se basa en una justificación como el constructivismo político de Rawls. Antes bien, aunque existe una convergencia en los principios, no la hay en las razones o justificaciones que, quedando en el trasfondo nos conducen a ellos⁶³.

Por eso yo seguiría interpelando a Habermas: ¿«Abstención fundamentada»? ¿No necesitamos como el propio Habermas indica una «ética de la especie» que regule sustantivamente el comportamiento y ponga límites a la manipulación de la razón instrumental (pues «la sustancia de esta autocomprensión no puede seguir compitiendo con otras respuestas valiéndose de argumentos formales»)?⁶⁴ Con lo que pienso que la recuperación de la tradición y del punto de vista ético lleva al límite su empeño de seguir manteniendo una «abstención fundamentada». Por mi parte, estoy de acuerdo en que la filosofía contiene y es garante del punto de vista moral que precisamente se caracteriza por ofrecer una «respuesta independiente del contexto respectivo, es decir, una respuesta igualmente vinculante para todas las personas». Sí, pero no sólo. No puede quedarse aquí, ha de haber más. Así, la filosofía interviene entroncando con la tradición y recuperando el punto de vista ético. Y es aquí, en el planteamiento holista que incorpora las distintas dimensiones —me atrevería a decir— donde cobra realmente sentido el punto de vista moral. Mi interrogante a la «abstención bien fundamentada» de Habermas, busca interpelar a la búsqueda de ese sentido sin «abdicar» de la propia filosofía, como sugieren, por otro lado, los últimos escritos de éste. Este inte-

⁶¹ Cf. TAYLOR, Ch.: «Modes of Secularism», en BHARGAVA, R.: *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Delhi, p. 53. También cf. TAYLOR, Ch.: «What it means to be secular?», *Books and Culture*, 8/4, July/August 2002, pp. 36-37.

⁶² HABERMAS, J.: «Vorpolitische Grundlage», pp. 34-35. Aún cuando haya que revisar la posición excesivamente restrictiva del «uso público de la razón» en Rawls. Cf. CONILL, J.: «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», pp. 580-581.

⁶³ Cf. TAYLOR, Ch.: «Modes of secularism», p. 52. Para aquellos que habían dudado e incluso negado que Taylor fuera un pensador liberal pueden acudir al reciente informe de la comisión de consulta para el acomodo de las diferencias razonables. Cf. BOUCHARD G. y TAYLOR, Ch.: *Fonder L'Avenir: Le temps de la conciliation*. 2008, pp. 134-142, en la versión completa del informe (<http://www.accommodements.qc.ca/index.html>).

⁶⁴ HABERMAS, J.: «Abstención fundamentada», p. 28.

rrogante instaría a buscar las valoraciones fuertes sobre las que se asienta la abstención fundamentada y al hacerlo, permitiría resituarse su lugar con mayor precisión en el ejercicio de la razón práctica.

Pero, también interpelaría a Taylor, ¿no es acaso necesario también una justicia universal en determinadas cuestiones y problemas que afectan a buena parte de la sociedad y sin la cual una sociedad secular se vería a la deriva de determinados intereses partidistas? El enfoque holista de la justicia de Taylor, aunque de gran provecho en vistas a perfilar una justicia atenta a las circunstancias concretas, no desarrolla la cuestión de los criterios transociales de lo justo. Asimismo su intento por recuperar los lenguajes de contrastes perspicaces incurren en la vaguedad de la expresión «lo justo» (*the right*) que conduce a algunos malentendidos y deficiencias notables⁶⁵.

Mi apuesta es seguir criticando el reduccionismo de la moral detectando las causas naturalistas de éste, para lo cual la filosofía de Taylor es de enorme ayuda. Pero no desatender tampoco la indagación por las condiciones de validez que permita rectificar situaciones vigentes en base a una concepción de la justicia universal. En el fondo yo he aprendido de la ética del discurso la tesis kantiana de que el ser humano tiene dignidad y no precio y eso nos sitúa en un horizonte de universalidad irrenunciable. De modo similar creo que el diálogo filosófico de Taylor con Habermas ha sido fecundo por cuanto le ha llevado a reconocer al filósofo quebequense ciertas «constantes humanas» en el ámbito de la moral; que son una especie de constantes vitales para que la moral no devenga aniquilada⁶⁶

Recibido el 22 de septiembre de 2009
Aprobado el 15 de noviembre de 2009

Javier Gracia Calandín
IES Jaime I de Burriana (Castellón)
javier.gracia@uv.es

⁶⁵ Cf. GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos*, pp. 282-296.

⁶⁶ Cf. GRACIA, J.: *Presupuestos hermenéuticos*, pp. 330-335.