

¿LO JUSTO *VERSUS* LO BUENO? SOBRE «LO JUSTO» EN LA FILOSOFÍA DE CHARLES TAYLOR*

JAVIER GRACIA CALANDÍN
Universidad de Valencia

RESUMEN: En este artículo analizamos la célebre contraposición entre lo bueno y lo justo. Para ello comenzamos con el análisis de Charles Taylor de las diferentes significaciones del bien y su crítica a una concepción restrictiva y procedimental de la moral (como la que sostiene Jürgen Habermas o Will Kymlicka). A continuación, examinamos más de cerca el planteamiento de la ética de Taylor y llamamos la atención sobre la vaguedad e imprecisión en el uso de la expresión «lo justo». Ya por último ensayamos dos modos de complementar y superar las deficiencias deontológicas que encontramos en el planteamiento ético de Taylor.

PALABRAS CLAVE: lo justo, lo bueno, Charles Taylor, ética.

The right versus the good? On the right in the Philosophy of Charles Taylor

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze the famous confrontation between the right and the good. We start with the analysis of Charles Taylor about the different significances of the good and his criticism to a procedural and restrictive approach of the moral (such as Habermas and Kymlicka). Secondly, we review in depth the ethics of Taylor and we stress the vague remark of «the just» in the use of Taylor. Finally, we evaluate the deontological deficiencies of the ethics of Taylor and try to find other ways to complement it.

KEY WORDS: the right, the good, Charles Taylor, ethic.

Frecuentemente se nos presentan las teorías éticas en grandes bloques: liberales *versus* comunitaristas; universalistas *versus* contextualistas; (neo)kantianos *versus* (neo)aristotélicos; procedimentalistas *versus* sustancialistas... Estas divisiones no son equivalentes pero sí que guardan ciertos aires de familia entre sí. Mientras que los primeros (liberales, universalistas, kantianos, procedimentalistas) abogan por priorizar la justicia por encima del bien, los segundos (comunitaristas, contextualistas, aristotélicos y sustancialistas) destacarían la prioridad del bien sobre la justicia.

No niego que estas divisiones en parte sean bastante aclaradoras para situar el mapa de teorías éticas y que en los debates actuales sobre cuestiones éticas y políticas puedan vislumbrarse ciertas tendencias subyacentes a las posiciones adoptadas. Pero creo que resultan excesivamente simplificadoras y terminan haciendo flaco favor a la riqueza de las posiciones filosóficas en liza.

Hay autores, como es el caso de Charles Taylor, en el que se centra el presente artículo, que a pesar de ser encasillado por buena parte de sus comenta-

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

ristas en el bando de los comunitaristas, contextualistas, aristotélicos y sustancialistas, sin embargo, no responde —a mi juicio— al prototipo de ninguno de éstos. O dicho de otra forma, que manteniendo estas clasificaciones divisorias no se alcanza a comprender adecuadamente la perspicacia de su planteamiento, perdiéndose lo más característico e interesante de éste¹.

El sentido del interrogante que da título a este trabajo es precisamente cuestionar estos encasillamientos y examinar si realmente se da una contraposición tan tajante entre lo justo y lo bueno, tal y como a menudo se formula. Se trata, por tanto, de una interpelación, en primer lugar, a los que dan por sentado demasiado rápidas formulaciones clasificatorias sin detenerse a examinar los posibles sentidos contenidos en esta afirmación. En segundo lugar, se discute la prioridad misma de lo justo (*right*) sobre lo bueno. Pero, en tercer lugar, al hacerlo se pone en cuestión igualmente la prioridad del bien sobre la justicia.

1. TRES MODOS DE ENTENDER LA PRIORIDAD DE LO JUSTO (*RIGHT*) SOBRE LO BUENO

En la crítica de Taylor² a las éticas procedimentales, y más en general al modelo de razonamiento práctico emergente de la modernidad, se cuestiona la prioridad de lo justo (*right*)³ sobre el bien. Este postulado está estrechamente relacionado con el acotamiento de la moral a cuestiones relativas a las obligaciones con el resto de seres humanos propio de una ética deontológica. La prioridad de las cuestiones de justicia y la relegación a un segundo (y marginal) plano de las cuestiones de la vida buena subyace al convencimiento de que la moral ha de tratar exclusivamente las cuestiones referentes a cómo debemos actuar con relación a los demás.

Desde la perspectiva genealógica del zahoriar tras las fuentes morales que adopta Taylor, el carácter prioritario y fundamental de las cuestiones de la justicia sobre las de vida buena está constitutivamente motivado por una serie de valores que emergen y adoptan un protagonismo inigualable en la modernidad.

¹ Taylor ha llamado la atención sobre los «equivocos» en este tipo de confrontaciones. Cfr., por ejemplo, TAYLOR, 1997, pp. 239-267 y 335-374. También cfr. GRACIA, 2010a.

² En distintos lugares Taylor analiza la discutida sentencia que separa en dos bandos a las corrientes filosóficas en la actualidad. De todos ellos, en la Introducción de *Fuentes del yo*, encontramos el más extenso tratamiento de la cuestión a propósito de la recuperación de las distinciones cualitativas. Por ejemplo, cfr. TAYLOR, 1986; TAYLOR, 1997, pp. 240-243, y TAYLOR, 1996, pp. 105-106.

³ La expresión inglesa es más ambigua: «right vs. good». El término «right» es muy rico y la traducción puede variar atendiendo al contexto. En la discusión que abordamos se entrecruzan dos sentidos: el sentido de «lo correcto» y el de «lo justo». El segundo es más abarcante y pensamos que es más adecuado si nos referimos a la discusión en sentido genérico. Pero no habría que perder de vista el significado de «lo correcto» que de algún modo permanece en lo que Taylor llama «las teorías de la acción obligatoria». Es cierto que el inglés tiene otros términos más adecuados o directos para referirse a lo justo como «just» o «fair» que darían lugar a los términos más filosóficos de «justice» y «fairness». Sin embargo, también «right» hace alusión a lo justo en muchos contextos del habla coloquial.

El propósito de la genealogía de Taylor es recuperar las fuentes de sentido que permiten comprender más y mejor este tipo de éticas modernas⁴. Con ello lo que se produce, a la vez, es un cuestionamiento de ese carácter prioritario y fundamental a la luz de los fundamentos genealógicos hallados, en la medida que se descubre la ambivalencia de la *supersession* (superación-suplantación) de determinados hiperbienes⁵.

Podemos distinguir distintos sentidos en los que se habla de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. En contra de lo que pudiera pensarse en una clasificación de la ética de Taylor simplemente como una ética de bienes, él mismo reconoce una parte de verdad en atribuir prioridad a lo justo sobre el bien. Veamos.

En primer lugar, efectivamente, encontramos parte de verdad en el principio que atribuye prioridad a lo justo sobre el bien. Se trata de la crítica de Kant al bien como bienestar propio del utilitarismo en favor de la justicia. En este primer sentido, «la moral no puede concebirse exclusivamente en términos de resultado, sino que la obligación moral también ha de ser concebida deontológicamente». Esta primera atribución kantiana al principio está —afirma literalmente Taylor— «enormemente justificada» (*highly justified*)⁶. De hecho, el origen de la distinción entre lo justo y lo bueno avala y justifica la defensa de la primacía de la justicia frente a lo bueno. Los intuicionistas, artífices de esta distinción, a juicio de Taylor, buscaron distinguir las éticas utilitaristas de la ética kantiana. Así, pues, en este primer y original sentido se trataba más bien de una distinción dentro de los márgenes de la filosofía moderna. Es aquí donde el intento de Kant por independizar la voluntad de los «bienes *de facto*» de los utilitaristas cobra una relevancia especial y su empeño por distinguir la motivación propiamente moral cualitativamente superior (la acción *por deber*) de las meras inclinaciones *de facto*⁷.

Hay un segundo sentido de este principio que sostiene, a juicio de Taylor, una tesis errónea porque, restringiendo la moral exclusivamente a las acciones obligatorias, termina denostando cualquier concepción del bien. Es erróneo al menos en dos aspectos estrechamente conectados. El primero y más evidente es que para delimitar lo correcto ya estamos empleando nociones de lo que es bueno; la acción correcta es la que se busca porque es la buena. Lo correcto está, por tanto, entretejido con un lenguaje de discriminaciones cualitativas del bien, aun cuando la propia teoría de la justicia lo obvie. El segundo aspecto de la con-

⁴ Una clara exposición de esto puede encontrarse en RICOEUR, 2008, pp. 155-170; GAGNON, 2002, pp. 56-87, y ROSA, 1996, pp. 487 y ss.

⁵ Cfr. TAYLOR, 1999, y GRACIA, 2009.

⁶ TAYLOR, 1996, p. 105.

⁷ «Lo que me parece que queda explicado aquí es la superación-suplantación (*supersession*) de teorías del bien por teorías de lo justo. Pero de hecho, es evidente que estoy trazando esta distinción de modo diferente al modo usual de hacerlo; de hecho, de modo escandaloso. Estos términos fueron introducidos por los intuicionistas. Yo creo que en vistas a distinguir las teorías kantianas de las utilitaristas» (TAYLOR, 1994, p. 26). Efectivamente esto queda de manifiesto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde Kant caracteriza el bien moral como el bien en sí mismo. De este modo tanto la buena voluntad, en un primer momento, como la acción buena, son buenas no atendiendo a sus resultados o a las consecuencias que se derivan de sus prácticas, sino en sí y por sí mismas. Cfr. CORTINA, 2007b, pp. 386-387.

fusión consistiría en pensar que para defender y desarrollar una teoría de la justicia no es necesario más que «una teoría débil del bien». Esto, sostiene Taylor, es «engañoso» porque las nociones básicas de esta teoría quedan inarticuladas aceptando sin ulterior consideración o reflexión las intuiciones que los agentes ya aceptan⁸. Recuperar las distinciones cualitativas de una «teoría densa del bien» permite articular razones que avalen dichas intuiciones, dándoles un fundamento más sólido. Corrigiendo este segundo sentido podemos decir que lo bueno no se restringe a la defensa que de él hace una teoría consecuencialista, sino que lo bueno es aquello que una distinción cualitativa señale como superior; aquello que establece una gradación o salto valorativo. En este sentido, afirma Taylor, «lo bueno es siempre fundamental para lo correcto [right]»⁹.

Podemos señalar aún un tercer sentido acerca de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. En la esclarecedora nota al pie número 66 Charles Taylor señala que hay un tercer modo de entender la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Este tercer sentido avala la tesis de que lo que realmente es importante en la vida ética son las cuestiones relativas a las obligaciones con los demás, la equidad, la benevolencia y que esto tiene un peso incomparablemente mayor que los requisitos de la vida buena. Taylor reitera que este sentido, a diferencia del segundo, no se trata ni de un error, ni de una confusión, ni de algo engañoso, sino que presenta una «distinción real». Por ello mismo no la descarta, sino que la considera en su carácter real. Pero a continuación afirma: «Pienso que habría algo muy gravoso [*hubristic*] y autodestructivo en el intento de llevar consistentemente a cabo esta opción exclusivamente, un olvido del yo cuyas aspiraciones sobrepasan las facultades humanas»¹⁰.

Pienso que el énfasis de la crítica de Taylor a este tercer sentido radica en ese «exclusivamente». Tomar esta opción «exclusivamente» acabaría por ser gravoso sepultando al yo en el olvido. Cabe considerar, por tanto, que se trata de una crítica y rechazo en la medida que se centra «exclusivamente» en ese primer eje de la moral relativo a las obligaciones¹¹. En este sentido no es que Taylor renun-

⁸ Taylor se refiere expresamente a la «teoría débil del bien» que John Rawls plantea en su *A Theory of Justice*. Cfr. TAYLOR, 1996, p. 105. Entiendo que Taylor no está haciendo una crítica total a la teoría de la justicia de Rawls. Más bien su crítica va encaminada a recuperar la «metafísica» que la concepción política de Rawls ha relegado de las cuestiones importantes. Se trata, por lo tanto, de llamar la atención sobre el vacío de dicha concepción de la justicia si se soslaya el elemento articulador de las fuentes que confieren significado y sentido a los dos principios de la justicia que defendemos.

⁹ Cfr. TAYLOR, 1996, pp. 104-105.

¹⁰ TAYLOR, 1989, p. 533 (1996, p. 553).

¹¹ En las primeras consideraciones de *Fuentes del yo* afirma: «En términos generales se podría intentar la elección de tres ejes de lo que podríamos llamar, en un amplio sentido, el pensamiento moral. Además de los dos ya mencionados: nuestro sentido de respeto y obligaciones hacia los demás, y lo que entendemos que hace que una vida sea plena, existe también un abanico de nociones pertinentes de la dignidad» (TAYLOR, 1996, p. 29). Taylor se refiere a un «desafío» a la moral porque «en la filosofía moderna ha habido una tendencia a definir lo moral mediante una especie de segregación, aún cuando la definición del acotamiento haya variado» (TAYLOR, 1996, p. 80). Exponente de este encorsetamiento deliberadamente buscado lo encontramos en la delimitación habermasiana entre el uso moral, ético y pragmático. Cfr. HABERMAS, 2000.

cie a esta prioridad de la justicia sobre el bien o no la considere necesaria (él mismo ha enfatizado que se trata de una «distinción real»), sino que considera indispensable atender a otro tipo de demandas relativas al bien y lo que hace que una vida merezca ser vivida y, por tanto, considerada como buena, para que la acción esté efectivamente motivada y no imponga obligaciones que desdibujen las posibilidades del agente. Por un lado encontramos la afirmación de Taylor de que «tampoco se puede simplemente renunciar a ese acotamiento delimitador»; pero ello no impide la exploración de los motivos que sustenta esta delimitación, evaluando los costes y escrutando a la luz del agente las exigencias que éstos imponen. A juicio de Taylor hay que recuperar las fuentes del yo. Y ello tanto referido al carácter motivador de las fuentes, como a su orientación al yo.

2. RESPUESTA DE TAYLOR A LA CRÍTICA DE KYMLICKA

En su réplica al comentario de Kymlicka, «The Ethics of Inarticulacy», Taylor replantea la pregunta por el lugar que ha de ocupar el bien y la problemática relación entre las cuestiones de vida buena y las cuestiones de justicia en las teorías éticas. Taylor insiste una vez más en el lugar prioritario que el bien ocupa en la ética. Pero no ya el bien como lo entiende Kymlicka en el sentido de los bienes que se persiguen en la vida, sino el bien constitutivo, según la distinción trazada en el cuarto capítulo de *Fuentes del yo* entre bienes vitales y bienes constitutivos¹². En esta segunda acepción el bien es el que dota de sentido último a los ideales y valores de cualquier teoría ética y de las concepciones de vida buena. La crítica que lanza Taylor es precisamente que el bien constitutivo, rector y que inspira las concepciones éticas, no encuentra espacio conceptual en algunas teorías éticas.

Pero además, en un segundo momento, la objeción de Taylor se dirige a la separación taxativa de Kymlicka, que presupone algo muy discutible, a saber, que las reglas y normas de la moralidad podrían ser establecidas bastante independientemente de la vida buena. Con ello Taylor cuestiona la pretendida independencia de la moralidad de los procedimentalistas. Porque los procedimentalistas creen que es posible dicha separación a partir de la prioridad absoluta que le conceden a los mandatos morales (lo correcto) sobre los asuntos de vida buena. No sin cierta perplejidad Taylor se pregunta cómo es posible ignorar el bien o, cuanto menos, conceder una prioridad ciega a la norma. A su juicio, esta prioridad en tanto que ciega es algo «gratuito e irracional» que trasciende los intereses y el quehacer propio de la moral.

Para poner en evidencia la presunta prioridad de los asuntos de justicia sobre los de vida buena, cabe considerar posibles casos en los que puedan entrar en conflicto. Así, sostiene que no es posible determinar que siempre los asuntos de justicia son igualmente graves y vitales y los asuntos de vida buena igualmente secundarios. Hay, por el contrario, una amplia gama en la que los asuntos de justicia se nos presentan como de una urgencia insoslayable mientras que otros

¹² TAYLOR, 1996, pp. 107 y ss. Cfr. TAYLOR, 1991.

únicamente consisten en alguna desigualdad nimia, sin mayores. Y algo similar encontramos en los asuntos de vida buena en los que algunos son de una significatividad vital y otros, sin embargo, sólo apuntan a un ligero enriquecimiento de lo que da sentido a mi vida.

A juicio de Taylor, la diferencia entre él y los «procedimentalistas» radica en una visión diferente de la condición humana. En el caso de Kymlicka la norma moral impele, aunque ello suponga «vivir más allá de nuestros significados morales», de modo que si la gente no cumple con las demandas de justicia, deberán ser coaccionadas por una instancia moral que está más allá de la significatividad para el agente. Taylor, sin embargo, apela a la hermenéutica y a un punto de vista holista, considerando que si la gente vive más allá de sus significados morales, habría que repensar algunas de las exigencias de dichos imperativos. De modo que la significatividad es también un elemento importante a tener en cuenta. Con lo que, puesto que los asuntos de justicia son de índole y gravedad diversa, así también habrá que sopesarse el coste en términos de vida buena. No es oportuno, por tanto, como piensa Kymlicka, responder de modo general y unívoco a todos los asuntos de justicia. Porque en ocasiones, en verdad que faltan razones para cumplir a rajatabla, tratándose de aspectos bastante irrelevantes; máxime cuando ello es a costa de la pérdida de bienes valiosos como son el espíritu comunitario, la amistad, la tradición o la identidad.

Anteponer en todo momento las pretensiones de la justicia conduce a un grave deterioro de bienes sociales. No sólo en el sentido de posponer determinados bienes como la amistad o las relaciones fraternales, sino incluso de hacerlos desaparecer. El espíritu legalista que reclama en todo momento que se haga justicia e insiste en derechos claramente definidos conduce a la espiral negativa de deshacer vínculos más estrechos y generar tensión y distancia en las relaciones¹³. Parece que cuanto más aterrizamos en los casos prácticos de la vida humana; cuando ensayamos una política humana, más evidente parece que la aplicación de la norma, en contra de lo que parece señalar Kymlicka, no puede ser establecida como válida y vinculante independientemente de las condiciones de su aplicación. Hasta el punto que Taylor llega a recordar que en nuestro siglo (siglo xx), aquellos que olvidaron las consecuencias y condiciones contextuales, incurrieron en errores más graves de los que ellos mismo querían superar¹⁴.

Realmente, ¿se podría hacer justicia sin atender a los aspectos socio-históricos particulares de la sociedad en cuestión? ¿No habría que considerar que el

¹³ «De acuerdo con Hume, la justicia es una virtud importante cuando hay escasez y la gente no se mueve espontáneamente por lazos de afecto hacia la benevolencia mutua» (TAYLOR, 1997, p. 242). Contra la ceguera y carácter destructivo de esta justicia se dirige la consabida crítica de Michael Sandel al liberalismo. Cfr. SANDEL, 1982, p. 35. También cfr. MACINTYRE, 1987.

¹⁴ Un de los más encomiables aportes de la ética del discurso de Apel ha sido pergeñar un tipo de ética deontológica que no incurriera en el error que Max Weber imputa a la *Gesinnungsethik*. Atendiendo a la responsabilidad solidaria (o corresponsabilidad) referida a la historia se consiguen salvar las consecuencias indeseables del *fiat justitia pereat mundus*. Véase especialmente la crítica de Apel a «Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía» de Kant. Crítica que alcanza a Habermas. Cfr. APEL, 1991, pp. 177 y ss.

reconocimiento de la pluralidad de bienes no es subsumible en un principio de la justicia? Este problema aborda el interrogante acerca de la bondad de dichos bienes sociales: ¿en base a qué podemos calificar como buenos estos bienes? La relatividad de los bienes a significaciones determinadas abre un espacio de conflicto debido a la heterogeneidad de las estimaciones dadas. El verdadero sentido de la noción de conflicto, surge del problema de arbitraje atendiendo a los distintos bienes sociales que dan lugar, siguiendo la extendida expresión de Michael Walzer, a distintas «esferas de la justicia»¹⁵. El problema de fondo que subyace a una distribución justa entre las distintas esferas, pasa por la determinación de la significación de cada una de ellas. Lo cual, a su vez, implica reconocer el conflicto que surge del doble carácter histórico y cultural de la estimación de estos bienes y las pretensiones universalistas de éstos¹⁶.

Llegados a este punto quisiera plantear de forma retrospectiva y más crítica, la vaguedad que esconde el uso que Taylor realiza de «lo justo» (*the right*) y en qué sentido esta expresión queda indefinida y contiene gran parte de los malentendidos.

3. VAGUEDAD DE LA EXPRESIÓN «LO JUSTO» (*THE RIGHT*) EN TAYLOR

Hay un aspecto en la crítica de Taylor a la prioridad de los asuntos de justicia sobre asuntos de vida buena que parece quedar implícito y que, a mi modo de ver, encierra gran parte de los malentendidos entre los procedimentalistas y él. Se trata de la vaguedad que encierra la expresión (al menos en el uso que realiza Taylor): «the right» (lo justo). Efectivamente su crítica al procedimentalismo arroja mucha luz por lo que respecta a la importancia de los bienes constitutivos y al horizonte de significatividad. Pero en ningún lugar esclarece el significado de dicha expresión y habría que preguntarse si realmente las «desigualdades más nimias e insignificantes» se pueden calificar como asuntos de justicia. O dicho de otra forma, en clave hermenéutica (esta vez universal y normativa): si quizá no habría que considerar un horizonte de significatividad universal que diera sentido a las pretensiones de una «justicia universal» (sobre todo en su variante internacional) en tanto que seres humanos.

Se podría pensar que la acepción ambigua y, en el fondo, indefinida que emplea Taylor, quizá sirva de aldabonazo a las versiones más rigorigistas de las teorías de la justicia (aquellas que pretenden encarnar la máxima latina «fiat justitia pereat mundos» en sus versiones más devastadoras) para que conciban una deliberación más amplia, teniendo en cuenta otros bienes y valores, las consecuencias y (co-)responsabilidad acerca de la aplicación del principio de la justicia. Pero por otro lado, esta misma acepción incurre en cierto contrasentido puesto que habría ciertas cuestiones de vida buena que, *en justicia*, cabría preferir respecto a otras

¹⁵ WALZER, 1993.

¹⁶ Paul Ricoeur ha planteado este problema de la diversidad irreductible de bienes y la justicia distributiva con enorme agudeza. Cfr. RICOEUR, 1996, pp. 312-313.

se-dicentes «cuestiones de justicia»; o lo que es lo mismo, que ciertas exigencias de justicia carecerían de justificación. Yo dudo que una teoría coherente de la justicia defienda que las más mínimas desigualdades (que Taylor parece asimilar a lo justo o a asuntos de justicia) sean exigibles en justicia. Aunque bien es cierto que quizá ello dependa en gran medida de lo imbuido que se esté en relación a la pérdida de significatividad. Y en esto pienso que las pretensiones de Taylor por recuperar una deliberación más amplia que englobe y evalúe las cuestiones de vida buena y cuestiones de justicia es necesaria. Si bien con ello no renunciamos sino que integramos en una reflexión más amplia el punto de vista moral. ¿Es esto posible o es una posición internamente insostenible? A continuación voy a considerar de qué modo es posible concebir las cuestiones de justicia teniendo en cuenta argumentos inspirados en la tradición kantiana, que a mi modo de ver tienen suficientemente en cuenta las acertadas críticas de Taylor al procedimentalismo, pero que, a su vez, permiten concebir la complementariedad de ambas esferas.

4. RECUPERANDO EL MOMENTO DEONTOLÓGICO DE «LO JUSTO»

A mi modo de ver, la crítica de Taylor a buena parte de las teorías éticas de la actualidad es muy oportuna y enormemente enriquecedora. Pero existe un punto débil y es el de olvidar o relegar a un segundo plano las «exigencias de justicia» a favor del ser humano como tal¹⁷. Es cierto que Taylor considera que el «primer eje del pensamiento moral en sentido amplio» es el «sentido de respeto y obligación hacia los demás». Encontramos aquí el aspecto deontológico de la moral. Pero aunque reconoce que este primer eje es irrenunciable sus esfuerzos no van encaminados a desarrollarlo y aducir argumentos y razones a favor del ámbito propio de este primer eje. Por el contrario, sus esfuerzos se dirigen a conectarlo con los otros dos ejes y a criticar aquellas concepciones estrechas de la moral que encorsetan nuestra experiencia, atrofiando con ello el razonamiento práctico y terminando por dejar fuera los aspectos relativos al bien y a una vida felicitante¹⁸.

Yo creo que es importante y necesario incidir más de lo que hace Taylor en el «núcleo obligatorio» o «momento deontológico» de la ética. Creo que ello ayudaría a esclarecer cuál es el «sentido de respeto y obligación hacia los demás» y en qué sentido no podemos des-ligarnos del ser humano como tal ni de las exigencias de justicia que desde éste se reclaman. El «momento deontológico» o «núcleo obligatorio» de la ética no sólo constituye el mejor argumento ante todas las figuras del mal que se entrometen en la vida ética, sino que conforma el aspecto irrenunciable de la idea de humanidad como fin en sí mismo, la cual da sentido, razón y sostiene el respeto debido a las personas. Para este propósito, una ética de la argumentación como la de Paul Ricoeur se muestra especial-

¹⁷ Sobre este punto inciden algunos autores en su crítica a Taylor. Cfr. HABERMAS, 2000, pp. 110 y ss., y SMITH, 2002, pp. 107 y ss.

¹⁸ Cfr. GRACIA, 2010b.

mente fecunda para el diálogo con la ética hermenéutica de Taylor y contribuir a superar sus deficiencias¹⁹.

Por un lado, en la línea de Charles Taylor, que hemos perfilado, Paul Ricoeur reconoce la diversidad irreductible de los bienes («problema de la diversidad real de los bienes que hay que repartir»)²⁰ e incide en las limitaciones de la idea procedimental de justicia de Rawls a partir de la existencia de situaciones conflictivas en las que «la pura regla de procedimiento» no permite atender a la diversidad de bienes distribuidos. De este modo, ahonda en la «diferencia cualitativa» entre cosas por distribuir que queda anulada en la formulación del principio. Dicha formulación del principio de justicia, contradictoriamente no haría justicia a la diversidad de bienes como sí lo hace, por otro lado, la defensa aristotélica del tipo proporcional de justicia distributiva²¹. Pero, a pesar de todo, y aquí viene el aporte más significativo para lo que nos ocupa, Ricoeur reconoce que «es necesario someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma», de manera que adquiramos «una ética enriquecida mediante el paso de la norma y enraizada en el juicio moral en situación»²². Ricoeur no desdeña los intentos formalistas y procedimentalistas de la tradición kantiana; al contrario, reconoce «la grandeza de la moral del deber» en su vínculo establecido entre obligación y formalismo. Habría que incidir, por tanto, en la necesidad que tiene la ética de asumir los rasgos de la moral; la precisión de introducir el momento deontológico en el proceso del razonamiento práctico. La obligación radica en la existencia del mal, que Kant reconoció como el centro del libre arbitrio, y que el objetivo de la «vida buena» debe reconocer, asumiendo la prueba de la obligación moral. Ante todas las formas del mal, la moral se alza como instancia crítica²³. En este sentido no cabe sólo ocuparse del «bien», sino que la ética ha de abordar también la cuestión del «mal».

Este meritorio modo de plantear la encrucijada de lo moral supone, sin duda, una idónea interpelación al enfoque de Taylor, instando a dar un paso más en

¹⁹ El propio Charles Taylor en la nota al pie que cierra su ensayo «La conducción de una vida y el momento del bien» (TAYLOR, 2005, p. 302), reconoce la deuda contraída con Paul Ricoeur por haber recuperado y afinado el legado aristotélico sosteniendo la irreductibilidad e incommensurabilidad de los bienes. La deuda parece ser mutua. Cfr. especialmente CONILL, 2006, pp. 203 y ss.

²⁰ RICOEUR, 1996, p. 272. Cfr. RICOEUR, 1999, pp. 119-137.

²¹ De modo muy elocuente y afín a Taylor, Paul Ricoeur afirma: «La diversidad de las cosas que hay que repartir desaparece en el procedimiento de distribución. Se pierde de vista la diferencia cualitativa entre cosas por distribuir» (RICOEUR, 1996, p. 272). A continuación, su alusión a Aristóteles como precursor de este reconocimiento de la diversidad es inmediata. La definición aristotélica de justicia proporcional ya contendría este problema de la distribución: la distribución variará según los regímenes políticos. *Ética a Nicómaco*, 1131 a 10- 1131 b 24.

²² RICOEUR, 1996, p. 213. El capítulo 8 de *Si mismo como otro*, está dedicado a incidir en la necesidad del momento deontológico en las tres esferas tratadas en el capítulo anterior desde el punto de vista del objetivo ético. En la mencionada alusión de Taylor a esta obra de Ricoeur como representativa y ejemplar de su propia posición respecto al pluralismo de lo moral (TAYLOR, 2005, p. 302, nota al pie 7), el filósofo canadiense sólo cita los capítulos 7 y 9 de la obra de Ricoeur. Considero que se trata de una significativa omisión, en parte reflejo de su propia posición.

²³ «Porque *hay* mal, el objetivo de la 'vida buena' debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: 'Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que *no sea* lo que *no debería ser*, a saber, el mal'» (RICOEUR, 1996, p. 231).

favor del reconocimiento del carácter crítico-normativo del punto de vista moral. Vemos con Ricoeur que, partiendo de tesis similares a las de Taylor, es posible recuperar el momento formal-universal en perspectiva hermenéutica. Lo cual quiere decir que recogiendo críticamente lo irrenunciable del segundo imperativo kantiano de la persona como fin en sí misma²⁴, lo incorpora a la sabiduría práctica y permite ahondar en la originalidad del respeto debido a las personas en su diversidad, es decir, en tanto que «visages» (rostros)²⁵. Una «hermenéutica del sí» que se condensa en una encomiable ética de la argumentación y que da buenas pistas para rebasar las limitaciones de contextualismos y universalismos²⁶. Se trata efectivamente de una «ardua dialéctica» entre ambos donde lo que se busca es extraer de las situaciones concretas el mejor argumento; alcanzar «un equilibrio reflexivo entre la exigencias de universalidad y el reconocimiento de las limitaciones contextualistas que lo afectan»²⁷. Pero, además, porque esta ética de la argumentación es una apuesta por «universales incoativos» o «universales en contexto», que expresan la dialéctica constante entre las pretensiones de universalidad de determinados valores y el carácter discutible de dicha universalidad. ¿No es esta una excelente afinidad, entre otras, de Taylor y Ricoeur que instaría a descubrir el «momento deontológico» (crítica y auto-crítica normativa) en la ética hermenéutica de Taylor?

La segunda guía que voy a señalar en la «vuelta» de los lenguajes de contrastes a la moral es la que ensaya desde la tradición kantiana de la ética del discurso Adela Cortina, especialmente en sus últimos escritos. Su modelo de «ética cívica» como una ética de mínimos (pero no minimalista) pienso que podría completar el enfoque de lo moral en Taylor. Sin renunciar a la extraordinaria riqueza y sentido vital de los «máximos de vida buena» es necesario incidir en

²⁴ En un segundo momento Ricoeur critica el uso restrictivo por Kant del criterio de universalización. Reducir la prueba de universalización a la no contradicción, da una idea muy pobre de la coherencia a la que puede aspirar un sistema moral. Frente a un tipo de deducción kantiana, inspirados en el modelo del razonamiento jurídico, sería posible, a juicio de Ricoeur, concebir el criterio de universalización según la concepción más constructiva de coherencia. A diferencia del uso kantiano, el énfasis recaería sobre el carácter constructivo (y no sólo conservador) de la razón. También Taylor había criticado en «Rationality» (TAYLOR, 1982) el sentido restrictivo de racionalidad, que hace del principio de no contradicción la «medida» de lo que es irracional. La racionalidad contenida en el tipo de razonamiento práctico entre incommensurables propia de la hermenéutica intercultural que defiende Taylor tampoco deriva del lado opuesto en una desmesura, como habría que criticar a Peter Winch. Cfr. GRACIA, 2006b.

²⁵ Encontramos en Ricoeur una lectura pluralista del imperativo categórico kantiano que es de enorme importancia incorporar para nuestra sabiduría práctica. En esto se condensaría el momento de aplicación propio de la sabiduría práctica. Cfr. RICOEUR, 1996, p. 235, y CONILL, 2006, pp. 230-232.

²⁶ «Quisiera sugerir, al término de este largo periplo, una nueva formulación de la ética de la argumentación que permitiese integrar las objeciones del contextualismo, al tiempo que éste tomase en serio la exigencia de universalización para concentrarse en las condiciones para *poner en contexto* esta exigencia [...]. Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convención, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación» (RICOEUR, 1996, p. 316).

²⁷ RICOEUR, 1996, p. 317.

los «mínimos comunes, válidos para todos», es decir, «en el conjunto de valores que comparten los miembros de una sociedad pluralista».

A mi juicio, se trata de una ética cívica que conecta especialmente bien con la ética hermenéutica de Taylor porque, en primer lugar, «es una *realidad social*, y no un constructo filosófico, forma parte de la vida cotidiana propia de una sociedad pluralista, porque consiste en el conjunto de valores y principios que ya comparten los grupos de esa sociedad que proponen modelos de vida buena». Pero además porque, recuperando lo más granado de las tradiciones liberales y republicanas, «vincula a las personas en tanto que ciudadanos». Y aún, en tercer lugar, porque se trata de una ética en perspectiva hermenéutica que se sabe «dinámica» y es la «*cristalización de los valores compartidos* por distintas propuestas de vida buena, lo cual significa que esos valores compartidos van descubriéndose progresivamente en el tiempo y cobrando mayor precisión»²⁸.

En vistas a perfilar una «ética hermenéutica» considero esclarecedor la articulación que Cortina lleva a cabo en el modo de relacionar la «ética cívica» (ética de mínimos) con la «ética de máximos»²⁹. Con mucha agudeza y perspicacia hermenéutica señala cuatro coordenadas: 1) relación de no absorción; 2) los mínimos se alimentan de los máximos; 3) los máximos han de purificarse desde los mínimos, y 4) evitar la separación³⁰. De este modo se hace posible esa fecunda interrelación entre ambos.

La ética cívica que perfila A. Cortina, empero, hundiendo sus raíces en la tradición kantiana de la ética del discurso permite profundizar y poner de relieve las exigencias universalizables de la justicia³¹. Aún reconociendo con Taylor el pluralismo moral y la diversidad de bienes y afirmando, a su vez, que la justicia constituye un bien, los «bienes de justicia», sin embargo, hay que trazar la distinción con otro tipo de bienes, «bienes de gratuidad» de valor igualmente incalculable, pero que, brotando «desde la abundancia del corazón», a diferencia de los primeros no son exigibles y, por tanto, no implican derechos o acaso algo que podamos reclamar en justicia (sea la ternura, el consuelo, la esperan-

²⁸ CORTINA, 2001, pp. 137-138.

²⁹ Cfr. CORTINA, 2001, pp. 142-144. Cfr. también CONILL, 2006.

³⁰ Un buen modo, a mi juicio, de ensayar la relación entre máximos y mínimos es la «tensión viviente» entre el Amor y la Justicia perfilada por Ricoeur. La inconmensurabilidad entre la «lógica de la abundancia» y la «lógica de la equivalencia» no impide, sin embargo, una «acción sinérgica del amor y la justicia». Tanto, del lado de la justicia, el principio de la moralidad (garantía de la garantía), que permite corregir las desviaciones no-morales e incluso inmorales de lo supramoral, que terminarían por arruinarse en infra-moral (desde el ejemplo de la cobardía en una interpretación desviada de Lucas 6, hasta —añadiría yo— las distintas manifestaciones de fanatismo que terminan por dar el salto fatal del amor al odio); como del lado del amor, es posible encontrar un «correctivo supramoral» de la Regla de Oro, que se impone como una interpretación necesaria para que aquélla no degenera en cálculo utilitarista del «do ut des» («doy a fin de que tú me des»). ¿Cómo hacer para que esta magnífica «acción sinérgica del amor y la justicia» constituya una «relación de no absorción»? O dicho en otros términos: ¿cómo preservar el diálogo entre el amor y la justicia, bienes de gratuidad y bienes de justicia, sin eliminar la inconmensurabilidad irreductible de ambos? Cfr. RICOEUR, 1993.

³¹ Ya en *Ética mínima* la autora apuntaba a una «Moral civil en una sociedad democrática» que permitiera el «sano pluralismo». Cfr. CORTINA, 1986, pp. 141 y ss.

za, el sentido o, en definitiva, la compasión). Pero los bienes de justicia son aquellos que pueden exigirse con toda autoridad y constituyen un «deber de justicia» hacerlos posibles a todos los miembros de la comunidad política. Son estos bienes los que una ética cívica permite iluminar³².

En vistas a la obtención de dichos mínimos, la pregunta clave que se plantea es: «¿desde dónde determinar lo que humaniza y deshumaniza?» Para lo cual, según la autora, la ética del discurso (aunque una versión de ésta revisada y con buena dosis de autocrítica) permite desentrañar los mínimos de justicia e intereses universalizables para la sociedad civil (multicultural) a través del diálogo intercultural. Efectivamente se trata en buena parte de una versión superadora de la ética del discurso ya que considera que dicho diálogo no se ententeje sólo con puros argumentos sino también fundamentalmente a través de las experiencias porque «sólo del diálogo intercultural, de la comprensión profunda de los intereses de las personas con distintos bagajes culturales, pueden surgir los materiales para construir una sociedad justa tanto política como mundial». De este modo superamos efectivamente los estrechos márgenes de un primer liberalismo excluyente para reconocer que «no surgen tales mínimos de una sociedad de una tradición política determinada, como la liberal, sino de una racionalidad impura, entrañada en el mundo de la vida de las distintas culturas a fines de este siglo xx [y comienzos del xxi]. De ahí que, para ir determinándolos sea necesario entablar diálogos reales entre las distintas culturas, y no imponerlos desde una cultura política determinada»³³.

Pero no sólo para las cuestiones del diálogo intercultural. Creo que esta «ética de la razón cordial» ayuda a perfilar con mayor precisión los rasgos de una antropología filosófica que es capaz de descubrir la dignidad humana en deficientes graves. Así a pesar de la falta de competencia comunicativa efectiva de dichos sujetos es posible seguir considerándolos sujetos morales³⁴.

³² «Los bienes que venimos comentando son exigibles desde una ética cívica, que no es 'minimalista', como algunos han creído o querido entender, sino una ética de mínimos de justicia en la medida en que dejar de proporcionar estos bienes implica caer bajo mínimos de moralidad. Como la ética cívica se expresa en distintas esferas sociales, son bienes de justicia los que dan sentido a cada una de las actividades sociales: las familias deben velar por los hijos, los profesionales han de proporcionar el bien de su profesión, la opinión pública debe poder expresarse libremente, la esfera económica debe crear riqueza para todos los seres humanos» (CORTINA, 2001, p. 167). Ver el capítulo 7, «Razones de la razón», y más especialmente su tránsito al capítulo 9, «Principios de una ética cívica cordial», a través del capítulo 8, «El reconocimiento cordial».

³³ CORTINA, 1997, p. 215, y CORTINA, 1998, p. 53. Como más recientemente ha afirmado la autora: «esto exige mucho más de lo que la ética del discurso en la versión de Apel y Habermas está dispuesta a reconocer» (CORTINA, 2007, p. 183). Ver también CONILL, 1991, y CONILL, 2002.

³⁴ Cfr. CORTINA, 2008, p. 29. Creo que aún está por desarrollar filosóficamente la razón cordial que permite incidir más en la dimensión emotiva que interpelando al racionalista (pero también al irracional) se pregunta por el tipo de diálogos que se persigue: ¿No será acaso posible una comunicación cordial en el nivel de los sentimientos *humanos* y no sólo virtual sino efectiva y muy real? Aun cuando la inteligencia esté paralizada, ¿no es posible movernos en el nivel de los sentimientos y las emociones humanas en la comunicación cordial? ¿No existe un núcleo o corazón moral que se aviva en el trato humano con «deficientes»? La experiencia —a los que la tenemos en esto— nos confirma que estos «deficientes» (por lo que res-

A esta sazón, ya para concluir, creo extraordinariamente fecunda la última reflexión desde esta ética cívica, que desbaratando las críticas que contra ella se vierten de ser una ética minimalista, encuentra que más profunda que el «deber» es la «ob-ligación» «que nace cuando descubrimos que estamos *ligados* unos a otros y por eso estamos mutuamente ob-ligados, que los otros son para nosotros ‘carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre’, y por eso nuestra vida no puede ser buena sin compartir con ellos la ternura y el consuelo, la esperanza y el sentido»³⁵. A tenor de estas últimas consideraciones, que sin renunciar a la distinción entre mínimos de justicia y máximos de vida buena, no obstante instan a rebasar la línea divisoria llegando a descubrir incluso en el «corazón de la justicia» el injerto de la prudencia: la *cordura*³⁶.

¿No tenemos aquí, al igual que en Paul Ricoeur, buenos indicios de que la hermenéutica crítica permite rebasar las limitaciones en las que a menudo se encasilla y encorseta la moral (tanto del lado de los aristotélicos como de los kantianos)? ¿No conectan estas valiosas aportaciones con «lo moral en Taylor», complementándolo (no sin la crítica) y completando su enfoque?

CONCLUSIÓN

La máxima filosófica que contrapone lo justo y lo bueno es polémica y polisémica. Hemos visto al menos tres sentidos diferentes en los que ésta puede ser entendida. El análisis genealógico de Taylor contribuye a caracterizar la justicia en los términos de «bienes de justicia». Por otro lado, sin embargo, su acepción de «lo justo» es excesivamente vaga y queda sin delimitar, prestándose a equívocos respecto a su significado. El planteamiento ético de Taylor adolece de una imprecisión respecto a las cuestiones relativas a las obligaciones con los demás. A este respecto la ética de la argumentación de Paul Ricoeur y la ética cívica de Adela Cortina contribuyen a superar el déficit deontológico que la propuesta del filósofo canadiense presenta.

pecta a la inteligencia —se supone—, son sin embargo en muchas ocasiones «maestros» en las cuestiones del corazón y capaces de despertar a su alrededor lo que de más humano hay en las personas, a veces incluso hasta límites insospechados.

³⁵ CORTINA, 2001, p. 171. Ver muy especialmente el capítulo 8, «Reconocimiento cordial» de su más reciente *Ética de la razón cordial*, donde sin renunciar a la necesidad de una ética de la argumentación ahonda en la obligación original de toda comunicación. En él encontramos pasajes tan brillantes e iluminadores como el siguiente: «Es verdad que las dudas y los desacuerdos han de resolverse argumentando, pero no conviene cortar el cordón umbilical que une la acción comunicativa, en la que nos reconocemos como interlocutores válidos, con las formas de comunicación expresivas de las experiencias personales y colectivas, reveladoras de historias únicas en las que las gentes han vivido el abandono, la humillación, el olvido [...] la comunicación cordial —y no sólo la argumentación— es, pues, indeclinable» (CORTINA, 2007, p. 207).

³⁶ Creo que se trata de una reflexión que no tiene desperdicio. Yo la compararía, no para asimilarla, con los intentos de Ricoeur de poner en diálogo el amor y la justicia en pro de la «acción sinérgica del amor y la Justicia» (RICOEUR, 1993, p. 33); o con el penúltimo pasaje de *Fuentes del yo*, donde Taylor, aludiendo a la Madre Teresa y Jean Vanier, apunta a una modernidad alternativa que reconoce una nueva humanidad (TAYLOR, 1996, p. 539).

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K.-O. (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.
- CONILL, J. (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid.
- CORTINA, A. (1997): *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid; (1998): «Ética intercultural. Una aproximación desde Europa», en JUAN RAMÓN CALO (ed.), *Topografías del mundo contemporáneo*, Encuentro, Madrid; (2007a): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo; (2007b): «Lo justo y lo bueno», en CARLOS GONZÁLEZ y JAVIER MUGUERZA (eds.), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Alianza, Madrid, pp. 382-403.
- GAGNON, B. (2002): *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec.
- GRACIA, J. (2006a): «El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor», en *Diálogo filosófico*, n.º 64, enero-abril, Madrid, pp. 77-94; (2006b): «Charles Taylor, ¿universalista o relativista?», en *Actas del XVI Congreso Valenciano de Filosofía*, Bancaixa, Valencia, pp. 383-396; (2009): «Legado filosófico de Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 46, pp. 171-187; (2010a): «Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 42, pp. 199-213; (2010b): «Diálogo filosófico entre Charles Taylor y Jürgen Habermas. Un intento por superar una concepción restrictiva de la moral y la modernidad», en *Diálogo filosófico*, n.º 77, mayo-agosto, pp. 293-318; (2011a): *Ética y Política en Charles Taylor. Claves para una sociedad intercultural*, Editorial Académica Española, Saarbrücken; (2011b): *Antropología filosófica en Charles Taylor. Perfil hermenéutico del ser humano*, Editorial Académica Española, Saarbrücken.
- HABERMAS, J. (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid.
- KYMLICKA, W. (1991): «The Ethics of Inarticulacy», en *Inquiry*, n.º 34, pp. 155-182.
- MACINTYRE, A. (1987): *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- RAWLS, J. (1979): *Teoría de la justicia*, FCE, México; (1996): *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- RICOEUR, P. (1993): *Amor y justicia*, Caparrós, Madrid; (1996): *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid; (1999): *Lo justo*, Caparrós, Madrid; (2008): *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Caparrós, Madrid.
- ROSA, H. (1996): *Identität und Kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus, Berlin.
- SANDEL, M. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SMITH, N. H. (2002): *Taylor. Meanings, Morals and Modernity*, Blackwell, Oxford.
- TAYLOR, CH. (1985): *Philosophical Papers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press; (1986): «Die Motive einer Verfahrensethik», en *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Wolfgang Kuhlmann (ed.), Suhrkamp, Frankfurt, pp. 101-135; (1991): «Comments and Replies», en *Inquiry*, n.º 34, pp. 237-254; (1994): «Justice after Virtue», en JOHN HORTON y SUSAN MENDUS (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of A. MacIntyre*, Polity Press; (1996a): *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona; (1997): *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona; (1999): «'Comment on Jürgen Habermas', 'From Kant to Hegel and Back again'», *European Journal of Philosophie*, 7/2, pp. 158-163; (2005): *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires.
- WALZER, M. (1993): *Esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México.

Facultad de Filosofía y CCEE
 Universidad de Valencia
 javier.gracia@uv.es

JAVIER GRACIA CALANDÍN

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]