

Bien y naturaleza: algunas coincidencias entre Robert Spaemann y Charles Taylor

María Paz Keymer Opazo*

Resumen: el artículo intenta mostrar algunas semejanzas de fondo entre el concepto de bien y de naturaleza (núcleo de la identidad), presentes en Spaemann y Taylor. La distinción de los bienes o acciones que hacen justicia a la naturaleza del hombre (entendida en sentido teleológico), que preservan su identidad, se realiza cultivando sentimientos que respeten el significado del yo y del resto de la realidad. Nosotros descubrimos este significado gracias a la racionalidad, que traduce el sentimiento en lenguaje. Es en el lenguaje donde se autodefine el yo y distinguimos aquellos bienes que son irrenunciables para llevar una vida plenamente humana.

Palabras clave: bien, naturaleza, teleología, racionalidad, lenguaje.

Abstract: This paper intends to show some fundamental similarities between the concepts of good and nature (nucleus of identity), present in Spaemann and Taylor. The recognition of goods and actions that do justice to human nature (understood in a teleological sense) and preserve its identity, is made by developing or cultivating feelings that respect the meaning of the self and of the rest of reality. We discover this meaning because of our rationality, which translates feelings into words. It is within language that the self is self-defined, and it is also within language that we recognize those goods which are indispensable to lead a fully human life.

Key words: Good, nature, teleology, rationality, language.

Résumé : l'article essaie à montrer certains similitudes profondes entre le conception de bien et celui de nature (le noyau de l'identité), selon Spaemann et Taylor. La distinction du bien ou des actions qui font justice à la nature de l'homme (compris dans un sens téléologique), et qui préservent son identité, se fait en cultivant des sentiments de respect vers la signification du «je» et du reste de la réalité. Nous découvrons cette signification grâce à notre capacité de rationaliser, qui traduit le sentiment en langage. Et c'est dans le langage que le "je" peut se auto-définir, et qu'on peut remarquer ces bonnes éléments indispensables pour vivre une vie vraiment humaine.

Mots clés : bien, nature, téléologie, rationalité, langage.

* Filósofa Universidad de Los Andes (Chile). Secretaria Académica, Escuela de Enfermería Universidad de Los Andes (Chile), San Carlos de Apoquindo 2200. Las Condes, Santiago, Chile. mpkeymer@uandes.cl

Recibido: 2007 - 03 - 14
Aprobado: 2007 - 10 - 25

En el presente artículo se expondrá brevemente el contenido de dos nociones centrales de la ética, bien y naturaleza, intentando seguir el pensamiento de dos autores contemporáneos: Robert Spaemann y Charles Taylor. En el caso del primer autor, la centralidad de estos conceptos, en especial el de naturaleza, queda manifiesta prácticamente en todos sus escritos. En el caso de Taylor, el concepto de bien parece ser el eje de todas sus elaboraciones. En uno y otro autor, más o menos explícitamente y con diverso lenguaje, se hace referencia a la íntima relación de ambos conceptos: el bien como fin o plenitud a la que el hombre tiende por naturaleza; el bien como aquello que preserva las condiciones de nuestra propia identidad, de lo que somos como hombres.

Spaemann: bien y naturaleza, dos nociones inseparables

Según Spaemann, lo justo (lo bueno) es lo “conforme con la naturaleza”, y lo natural es una cierta tensión hacia la satisfacción de la inclinación del ente. Un ente pleno, satisfecho en su necesidad, no se mueve, no se agita en busca de algo. El movimiento –no entendido a la manera naturalista–, la falta de reposo, es entonces signo de una cierta penuria en el ente y, al mismo tiempo, del carácter atractivo del bien¹. Spaemann entiende esta última noción como aquello en lo que, tras ser alcanzado, el ente encuentra su plenitud y satisfacción.

Así, todo lo que es, es con un cierto apetito, con una cierta naturaleza tendida hacia su propia plenitud, la que le corresponde como ser de tal naturaleza.

1 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990, XI 1059a, 35. Edición trilingüe de Valentín García Yebra.

Esta inclinación manifiesta una presencia del bien en el ente que se mueve, que no es totalmente actual, ya que si lo fuera, no se daría el movimiento *hacia*.

Este dirigirse al bien es, en el caso del viviente, automoción y se da por la atracción del bien que constituye su plenitud. La direccionalidad de los seres no conscientes hacia una cierta plenitud o satisfacción, no se equivoca; es inconsciente pero no errática; está incrustada en la estructura del ente y es, en no pocos casos, susceptible de adiestramiento². No se trata de tendencias guiadas por una extraña fuerza oculta, sino por una serie de procesos biológicos propios, aunque excluyentes de racionalidad. Para explicar esto, Spaemann comenta la famosa imagen de Santo Tomás del arquero y la flecha para ilustrar esta tendencia en el mundo de los seres irracionales: “Tomás ha entendido la analogía *mutatis mutandis*. El artífice terreno sólo puede subordinar secuencias externas a su fin. El Creador incrusta realmente en las cosas el ‘artificio’ teleológico”³, dotándolas de finalidad o significado⁴. Ciertamente, este *artificio teleológico* y su correspondiente *movimiento* es muy peculiar en los entes dotados de razón.

La apetencia de bien propia de los seres conscientes, según Santo Tomás, tiene fuerza descriptiva de la realidad y, además, carácter normativo. Esto significa que nuestro tender hacia el bien, nos dice algo de la realidad, acerca de cómo debemos comportarnos o qué debemos elegir⁵. Spaemann señala que las ac-

2 Las mismas pulsiones en el caso del hombre son susceptibles de educación.

3 R. Spaemann, “Teleología natural y acción”, en *Anuario Filosófico*, vol. XXIV, Pamplona, Eunsa, 1995, p. 276.

4 Para el tema de la estructura teleológica de los entes en general, y del hombre en particular, ver R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, p. 41, y *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 71. También ver del mismo autor *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991, p. 158.

5 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 94, a 2c: “Se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal”.

ciones que llamamos buenas no son meras valoraciones subjetivas, buenas para uno, malas para otro y, consideradas en abstracto, absolutamente indiferentes y, por tanto, sin carácter normativo⁶.

Si oímos –dice Spaemann– que unos padres tratan cruelmente a un niño porque se ha hecho *por descuido* en la cama, no juzgamos que esa manera de proceder sea satisfactoria y por tanto “buena” para los padres, y “mala” por el contrario para el niño; sino que desaprobamos sin más el proceder de los padres, ya que nos parece malo en un sentido absoluto que los padres hagan algo que es malo para el niño. Y si oímos que una cultura acostumbra hacer esto, juzgamos entonces que esa sociedad tiene una mala costumbre⁷.

Es necesario en este punto, además de señalar que el bien tiene un contenido con fundamento en la realidad, investigar cuál es éste. Santo Tomás, cuando comenta a Aristóteles, dice que “...no hay un único bien al que las cosas tiendan”⁸. El bien que hace pleno a un determinado ente, no es el mismo para todos. La diversidad de bienes depende de la “intención del arquero” que origina la diversidad de inclinaciones, de teleologizaciones, en fin, la diversidad de naturalezas. Así, lo natural para un ente determinado consistiría en la consecución del bien que le es proporcionado de acuerdo con su ser.

Es necesario profundizar en el concepto de naturaleza humana para determinar si existe algo que convenga naturalmente al hombre hacer o no hacer. Bien y naturaleza son dos conceptos que se aclaran mutuamente. Pareciera que Spaemann sostendría que esta dependencia explicativa es posible y, en sí misma, coherente.

No se puede exponer aquí a cabalidad la visión de Spaemann acerca de la naturaleza y del proceso de “desteleologización” que ésta

sufre⁹. Baste señalar que Spaemann sostiene que, hacia el término de la Edad Media, el fin de la naturaleza fue entendido como una realidad extrínseca a ella y no como principio rector final intrínseco; con la modernidad quedó reducido a un principio rector eficiente. Esta perspectiva mecanicista del mundo convirtió a la naturaleza en lo que Spaemann llama: “el reino sin trascendencia de seres que se mueven pasivamente, en los que se afirma aquello que ya es. La naturaleza se convierte en exterioridad que no es por sí misma”¹⁰. En este contexto se hace imposible comprender al hombre según el modelo aristotélico, como un ser que *naturalmente* habla y vive en sociedad, puesto que tal concepto de hombre es entendible sólo a partir de una noción teleológica de la naturaleza¹¹, es decir, a partir del fin íntimo que tensa al hombre y no desde la reducida visión que aporta la causa eficiente sin referencia a la finalidad.

En la concepción teleológica relativa a los seres racionales e irracionales, el fin es una realidad inmanente a ellos. Es un fin no sólo *de ellos*, sino *incrustado en ellos*, como dice Spaemann. Esto se explica en la perspectiva de la teoría de la participación: así como el acto de ser es comunicado a las criaturas y, sin embargo, el acto de ser es algo *suyo*, así también la finalidad le es comunicada como una perfección proporcionada al grado en que reciben el acto de ser¹². Todo ente despliega su obrar gracias a una *inclinatio*, consciente o no, hacia el fin que constituye su perfección.

En el hombre, dicha inclinación es consciente, y encuentra su plenitud en el ejercicio de aquello que pertenece más propiamente a su naturaleza: la inteligencia.

6 Cfr. R. Spaemann, *Ética, cuestiones fundamentales*, Pamplona, Eunsa, 1987, p. 23.

7 Idem., p. 23.

8 Santo Tomás de Aquino, *Exposición de la ética*, Libro I, cap. 1, Pamplona, Eunsa, 2000. Traducción de Ana Mallea.

9 Para este punto ver *Lo natural y lo racional*, ob. cit. En especial, para el tema del origen del proceso de desteleologización, ver “Teleología natural y acción”, p. 275. En este artículo Spaemann sitúa el origen del problema en la teología de la creación, aunque en ella se conserva, originariamente, la idea de una naturaleza teleológicamente entendida.

10 Spaemann, *ibíd.*, p. 32.

11 *Ibíd.*, p. 34.

12 La aparente circularidad que se percibe entre bien y naturaleza de todos los seres, y no sólo del hombre, se explica porque al ente le es comunicado, junto con el ser, la tendencia a la plenitud o bien que le corresponde por tratarse de tal tipo de ente.

Toda potencia intelectual tiene como fin conocer lo que es y, más radicalmente aún, lo que es de manera plena y perfecta. Sin embargo, el conocimiento del ser absoluto excede las posibilidades naturales de cualquier criatura, por lo que el hombre queda situado –especificado– por dos coordenadas: su natural vocación a conocer el ser y su incapacidad para responder a ella por sí solo¹³. El hombre es así el único ser natural que no está suficientemente dotado para alcanzar su perfección. Santo Tomás de Aquino aclara esta cuestión cuando afirma que el Bien supremo es el fin del hombre y señala que “Lo mismo que la naturaleza no falla al hombre en lo necesario, no le dio armas ni vestido como a los otros animales, porque le dio razón y manos para conseguir estas cosas; así tampoco le falla al hombre en lo necesario, aunque no le diera un principio con el que pudiera conseguir la bienaventuranza, pues esto era imposible. No obstante, le dio el libre albedrío, con el que puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. “Pues lo que podemos mediante los amigos, de algún modo lo podemos por nosotros mismos”, como se dice en el III Ethic¹⁴.

De esta manera, Santo Tomás logra explicar la pertenencia del hombre a la naturaleza y su estar tendido a un fin sobrenatural. Logra mantener la unidad entre el carácter intrínseco y propio, a la vez que gratuito, del fin de la criatura racional. Spaemann señala que esta unidad se perdería si el hombre tuviera, además de la inclinación, la facultad natural para alcanzar plenamente el conocimiento del Ser supremo¹⁵. Esto, porque la satisfacción de la inclinación ya no sería don gratuito, fruto de la amistad de Otro, y el fin quedaría reducido a un bien inmanente. Aparecería una naturaleza humana autosuficiente, completa y encerrada en sí misma. Lo que quedaría es un hombre que “ya no se define mediante un libre querer en sí que le trasciende. Vuelve a ser entendido como un *animal rationale* puramente intramundano”¹⁶.

13 Spaemann, *Lo natural y lo racional*, ob. cit., p. 41.

14 Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I-II, Q 5, a5, ad.1, Madrid, BAC, 1989. Traducción de Ángel Martínez Casado.

15 Cfr. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, ob. cit., p. 42.

16 *Ibid.*, p. 44.

Se elimina así de raíz aquello que define más específicamente la naturaleza humana: ser una anticipación¹⁷, por la que el hombre tiene un *dónde* hacia el que se dirige como a su fin o bien. Este *dónde* o bien no es el mismo que aquel al que se dirigen otros entes y, por tanto, funda una peculiar inclinación, la propia de los seres de naturaleza racional¹⁸.

Dicha inclinación se dice natural, entendiéndose por esto lo conforme a la naturaleza y no solamente lo espontáneamente natural¹⁹ (el segundo concepto remite a la génesis, el primero tiene un sentido normativo).

Puede así haber un acto natural en sentido genético que, a la vez, sea un acto antinatural en sentido normativo, es decir, puede darse lo *por naturaleza*, contrario a la naturaleza o *no conforme* a ella²⁰.

Sólo lo natural, entendido como lo *conforme a la naturaleza*, revela plenamente lo racional, porque realiza el *libre querer*, la interpretación del instinto (se entiende libertad como lo contrario a la necesidad, característica propia del instinto). En ello se encuentra un criterio moral que sirve para juzgar el comportamiento humano, ya que revela la norma de conformidad de nuestro obrar con respecto a lo que somos. El conocimiento de este criterio moral, según Spaemann, “... no se alcanza ante todo por el discurso, o la enseñanza, sino por la experiencia y la práctica”²¹.

Así, el bien del hombre es algo de contornos definidos, establecido según su naturaleza. El ser racional se encuentra tensado hacia aquello que lo mueve atrayéndolo y que le es

17 *Ibid.*, p. 46.

18 En este punto es conveniente recordar que en la realización de la propia naturaleza, proporcional al acto de ser, cada criatura encuentra su fin o bien. De modo que el bien o fin es, en cada ente, algo participadamente comunicado junto con el ser, proporcional a éste y presente en el ente como inclinación perfectible.

19 Spaemann, *Lo natural y lo racional*, ob. cit., p. 137.

20 Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, ob. cit., pp. 241-242. Para una comprensión más acabada del pensamiento de Spaemann respecto a la génesis del mal en el corazón del hombre, ver *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, ob. cit., pp. 40-41.

21 Spaemann, *Ética, cuestiones fundamentales*, p. 50.

proporcionado: debe llegar, libremente, a ser lo que por naturaleza le corresponde. Lo suyo es una libre tarea de adecuación.

Charles Taylor: bien y naturaleza con contenido metafísico

Para introducir el análisis de la noción de bien en el pensamiento de Taylor y sostener que, aunque sea indirectamente, afirma un concepto teleológico de naturaleza, se considerará una de sus tesis centrales: el hombre contemporáneo, aunque vive en una sociedad relativista, se mueve de acuerdo con ciertos aspectos de la realidad que tienen un significado fuerte: *strong evaluations*. Todos consideramos que hay algo en este mundo por lo que estaríamos dispuestos a realizar cualquier cosa. De hecho, hasta el más fiel devoto de la tolerancia y de un aséptico pluralismo acepta la existencia de algo que no está dispuesto a transar en la mesa de los consensos, ya que lo siente como parte de su identidad y de su dignidad. Este tipo de evaluaciones se denominan así por contraste con las *weake evaluations*, evaluaciones débiles, de las cuales se distinguen por una razón moral: el valor²².

Para distinguir el valor de cada tipo de acción, se puede decir que, así como existen acciones en las que nos jugamos nuestra orientación a la propia plenitud, hay otras en las que nos jugamos, simplemente, cierta mejoría en los resultados intermedios, una mayor utilidad concreta, etc. No es lo mismo seguir la carretera que abandonarla en dirección del barranco (evaluación fuerte). Y, aunque tampoco es lo mismo ir por el camino más corto que dar un rodeo (evaluación débil), ambas alternativas preservan lo fundamental: llegar al lugar donde vamos. En *Las fuentes del yo*, Taylor señala que:

reconocemos las distinciones cualitativas de segundo orden que definen los bienes superiores, sobre cuya base discriminamos entre otros bienes, les atribuimos un valor o importancia diferencial o determinamos cuándo o si nos

adherimos a ellos. Permítaseme llamar a los bienes de orden superior de esta clase “hiperbienes”, es decir, bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos²³.

Lo que Taylor llama “hiperbién” es aquello que estructura el ordenamiento del resto de los bienes. No se trata sólo de un bien superior, sino de una especie de referente de acuerdo al cual medimos el resto de los bienes y los elegimos o no. El hiperbién se descubre en un peculiar tipo de juicios, las evaluaciones o distinciones cualitativas que realizamos, que no proceden sólo de nuestros instintos sino también de un cierto propósito del propio querer:

Así, diríamos que nuestras reacciones morales en este ámbito tienen dos facetas. Por un lado, son casi como los instintos, comparables a nuestro gusto por la dulzura o nuestra repugnancia por las sustancias nauseabundas, o a nuestro miedo a caer; por otro lado, parece que implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos. Desde esta segunda faceta la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología dada de lo humano²⁴.

La realización de distinciones cualitativas presupone que existe aquello que consideramos básico para la conformación de una vida humana digna, aquello que tiene un cierto carácter arquitectónico respecto a la propia existencia, y que ordena, sin reducirlos a uno solo, la multiplicidad de bienes que componen la vida humana.

Afirmar la diversidad de bienes y una cierta gradación de su importancia se funda en la experiencia innegable de las distinciones que habitualmente realizamos entre un bien y otro. Éstas las hacemos con pretensión de verdad, es decir, al modo de una afirmación referida a la realidad.

22 Cfr. Ch. Taylor, *Philosophical Papers 1, Human Agency and language*, Cambridge, University Press, 1999, p. 17.

23 Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 79-80.

24 *Ibíd.*, p. 19.

Los bienes superiores *direccionan* las elecciones y el modo mismo de juzgar la realidad; los inferiores son valorados y preferidos o postergados siempre por referencia a aquéllos. En este sentido, según Taylor,

la vida buena ha de entenderse como aquella que, de alguna forma, combina el mayor grado de los bienes que perseguimos. Es cierto que no todos poseen el mismo valor y Aristóteles reconoce que algunos son de rango superior a otros (...) es preciso entender su supremacía como alta prioridad (...). Éstos atañen más directamente a lo que somos como vida racional y, por tanto, su ausencia vaciaría una vida de mucho de su valor. (...) Cabría afirmar que lo que desempeña el papel de un "hiperbién" en la teoría de Aristóteles es el "bien supremo" (*teleion agathon*), pero éste es la vida buena *en su totalidad*, es decir, todos los bienes juntos y en proporciones adecuadas²⁵.

Los bienes superiores, los que atañen a nuestra racionalidad, no son prescindibles a la hora de dar una explicación acerca de la propia vida. Pretender omitirlos resulta artificioso y carece de sentido para nosotros mismos. Sólo una narración que expresa lo que la primera persona quiere ser y lo que ve de sí misma puede dar cuenta de lo que somos. Este tipo de explicación no puede dejarse de lado porque no responda al modelo de las ciencias empíricas²⁶. Hacerlo sería caer en el error naturalista.

Explicar la propia vida es, necesariamente, hablar de ciertos bienes con los que nos hemos comprometido y que nos dan las pautas para juzgar nuestro rumbo²⁷. Hay un compromiso de nuestra parte con ellos, ya que definen nuestra identidad como personas y esto, *lo que queremos ser* (identidad), hace referencia obligada a una cierta finalidad de nuestro actuar²⁸.

Es necesario plantearse cómo se llega a formular la explicación o la articulación de la mo-

25 *Ibid.*, p. 82.

26 *Ibid.*, pp. 72-73.

27 *Ibid.*, p. 79.

28 La vida buena entendida como el orden armónico de los diversos bienes permite a cada uno dar la mejor explicación de la realidad, de lo que es y de lo que debe ser la propia conducta. Esto es lo que Taylor llama *best account*.

ral. Según Taylor ésta se realiza, principalmente, en el diálogo con los otros, en el lenguaje, en el núcleo mismo de la racionalidad. El lenguaje es el *dónde* de nuestras distinciones cualitativas, de la constitución de las convicciones morales y, por tanto, de la formación de la propia identidad moral. En él se hace posible el conocimiento de aquellos bienes que son condición necesaria de una vida plenamente humana.

Lo que Taylor llama lenguaje de contrastes, posibilita la interpretación racional que hace el hombre de sí y de la realidad. Esto es lo natural en él y es rasgo constitutivo de su plenitud. Si por el contrario, lo racional se entendiera como la *dimensión* cultural del hombre frente a lo instintivo, lo espontáneo, toda interpretación racional de la moral sería superflua y subjetiva. El obrar humano, cargado de pulsiones sensibles, sentimientos, etc., quedaría a las afueras del hombre, como un objeto más, para cuyo estudio es necesario aplicar los parámetros propios de las ciencias experimentales, es decir, de la razón instrumental. Producto de esto, el hombre abandonaría su autointerpretación racional y el lenguaje de contrastes sería palabrería inútil²⁹.

Al respecto, señala Taylor en *The diversity of goods*, que el lenguaje de contraste cualitativo (propio del hombre, aunque no exclusivamente referido a lo moral) se funda en nociones relativas al hombre que no caben en una explicación naturalista³⁰, en la cual el lenguaje de contrastes es solamente cuantitativo y explicativo, carece de referencia a lo real y se sustenta, para la determinación de lo que se considera como un bien, en fundamentos irrelevantes.

En el pensamiento naturalista se niega la preeminencia de ciertos bienes, en completa coherencia con la negación que se hace de los significados y de la teleología de la naturaleza: ¿por qué razón hacer "A" tendría que ser mejor que hacer "B", si no existe una finalidad propia del ente que elige entre ambas opciones? Recor-

29 Cfr. Ch. Taylor, *Philosophical papers 2, Philosophy and the human sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 242.

30 *Ibid.*, pp. 242-243.

demos que, si existe finalidad para el ente, inmediatamente se hace posible la comprensión de la diversidad de bienes y de la prioridad de algunos sobre otros.

Es así que, según Taylor, “sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien”³¹. Se podría decir que Taylor utiliza las palabras dándoles un claro contenido teleológico: “buscamos”, “encontramos”, “orientación”, etc., se dicen en un contexto en que cada una expresa una relación del sujeto con una cierta finalidad, relación que se realiza en y a través del lenguaje. Así se hace posible la autocomprensión, el *dónde estoy* del sí mismo (su escenario moral), determinado por marcos referenciales.

Taylor señala que “...vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana”³². Este núcleo de lo que debe permanecer “intacto”, parece hacer referencia a aquello que en el hombre debe ser respetado porque lo constituye como tal. Esto puede interpretarse, en el contexto del pensamiento de Taylor, como una alusión al menos indirecta a lo que la filosofía clásica ha llamado naturaleza.

Afirmar que la interpretación de la realidad se realiza por referencia a ciertos bienes que son parámetros de lo moral, puede entenderse como una afirmación de la estructura teleológica constitutiva del hombre. Dicha estructura es *hacia* algo y, por tanto, implica una búsqueda, una orientación del sí mismo, un querer. Así, puede afirmarse la existencia de un bien proporcionado al hombre, que hay que alcanzar, ya que no se posee actual y absolutamente. El hombre estaría *direccionado* hacia ciertos bienes, en cuya búsqueda y consecución encuentra el significado de sí mismo, “es yo”.

31 Taylor, *Fuentes del yo*, ob. cit., p. 50.

32 *Ibid.*, pp. 42-43.

Taylor establece una estrecha relación entre la constitución de la propia identidad, del yo, y el lenguaje. El hombre, en su plenitud como ser que habla y vive en comunidad con otros hombres (otros *yos*), debe llegar a ser aquello que está llamado a ser por naturaleza: un sí mismo pleno.

Esto que el hombre debe ser es plenitud de su racionalidad. Se podría decir que es plenitud de su carácter dialógico. El hombre, ser lingüístico³³, está hecho para una cierta comunicación de carácter pleno y perfectísimo, y su finalidad es el diálogo perfecto³⁴.

El descanso y la consumación de la búsqueda del propio significado no puede interpretarse como anulación de la actividad natural del hombre, es decir, como la supresión de la racionalidad, del diálogo. Si fuera así, el hombre pleno no sería tal y no habría alcanzado el objeto de su *inclinatio*. Descanso debe ser la plenitud del diálogo, de la capacidad lingüística, de lo propiamente humano: comunicación perfectísima y contemplación racional, en la cual el hombre se admira intelectual, moral y estéticamente, porque se encuentra de manera definitiva ante lo incomparablemente más alto.

Para Taylor la plenitud humana está constituida por cierto tipo de bienes de orden racional –los más altos– que armonizan y combinan todos los bienes que queremos, racionales y sensibles. La prioridad de los primeros no es anulación o desprecio de los segundos. Se trata de que aunque se goce de todos los bienes

33 Cfr. Taylor, *Philosophical papers 1, Human agency and language*, ob. cit., p. 73.

34 Es interesante, en este punto, conocer lo que dice Taylor respecto al diálogo de Dios.

En *Language and human nature*, el autor hace referencia a San Agustín, pensador cristiano, quien señala que el *Logos*, el Verbo de Dios se ha mostrado, se ha expresado en la creación, la que sería su discurso. Sin pretender forzar el pensamiento de Taylor, se puede decir que el hombre, hecho *imago Dei*, se expresa a sí mismo engendrando un verbo interior, un concepto, que es lenguaje. Se hace posible así, el diálogo de la criatura con el Creador.

En *Philosophical papers 1, Human agency and language*, ob. cit., pp. 222-223, aunque no es tema de este artículo tratar asuntos de fe, se puede hacer una referencia al diálogo perfectísimo y eterno que Dios sostiene consigo mismo. Señala la fe cristiana que desde siempre, Dios engendra por vía intelectual a su propio Verbo, conocimiento perfectísimo que desde siempre tiene de Sí mismo.

materiales no se puede tener una vida plena si se carece de los racionales. Éstos son los más propios y los que capacitan para descubrir el significado de los primeros y gozar de ellos sin que dañen, aún físicamente. A la inversa, ¿es pensable una vida humana plena sin bienes sensibles? Esto también es imposible, dada la naturaleza corpórea del hombre. Mientras la ausencia absoluta de los bienes materiales, o su aguda escasez, hace prácticamente inviable la existencia del hombre, la carencia de los bienes racionales, o la aguda falta de ellos, puede llevar a un modo infrahumano de vida lleno de vicio, crueldad, afán de poder, etc.

Aunque no de manera explícita, la noción de naturaleza finalizada parece estar en la base de la idea de Taylor acerca de la orientación del hombre dentro de un escenario moral, constituido por distinciones cualitativas.

Taylor entiende al hombre como un ser situado. Y no es posible estar *in situ* sin referencia a nada. ¿Cómo se constituye el horizonte de referencialidad? El contenido no puede ser la suma de bienes individuales, ya que esto haría imposible una postura auténticamente individual y personal. No es posible que el individuo actúe en un escenario y con un fin, constituido por una pluralidad de bienes, de fines que responden a los pasajeros sentimientos de una multitud de individuos, también pasajeros. Según Taylor, este horizonte se conoce a través de fuertes valoraciones que hace el individuo acerca de lo fundamental para el resguardo de la dignidad y respeto básico del significado propio y de las cosas. El “ser para algo” (significado) es clave. Y más o menos explícitamente, hace referencia al *telos* o fin, a lo natural entendido como una cierta finalización.

Como aclara Taylor, las valoraciones no definen el bien, sino que son precedidas por un descubrimiento: el del significado de las cosas. Si no fuera así, aquéllas tendrían un carácter omnipotente: determinarían lo que resulta bueno por naturaleza, considerado lo natural desde un punto de vista meramente genético: “si se origina en mi interior, dicha valoración es

constitutiva del bien”. Según Taylor, el subjetivismo pos-rousseauiano da este paso³⁵.

La moral, según Taylor, no se define por criterios interiores al hombre, sino por los bienes a los que deberíamos dirigirnos³⁶. “¿Qué entiendo por ideal moral? Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que ‘mejor’ y ‘superior’ se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear”³⁷.

¿Qué es lo que deberíamos desear? Según Taylor, ciertos bienes que, siendo independientes de nuestros deseos, constituyen el criterio de incomparabilidad entre unos deseos y otros. Estos bienes-parámetro tienen el estatus de fin. Por referencia a ellos consideramos ciertas acciones como buenas y otras como reprobables. Ante ellos el hombre dice: “estos son los bienes importantes para mí y, por tanto, son los que servirán de guía de mi obrar: lo que me aparte de ellos lo tendré por malo y reprobable. Lo que me conduzca a ellos, por bueno y deseable”. Intentar nivelar ambas alternativas, según los sentimientos de turno, dañará el propio yo, lo que se es.

Perder el sentido teleológico de la naturaleza lleva a despojar al hombre de su escenario moral y de su significado. Equivale a privarlo de la perspectiva, de su *estar situado en*, y dificulta la constitución de la propia identidad hacia la que se encuentra tendido. En este sentido, Taylor dice que:

(...) entonces el supuesto naturalista de que es posible deshacernos por completo de los marcos referenciales está equivocado de plano. Se basa en una imagen (...) de la acción humana en la cual es posible responder a la pregunta

35 Taylor, *Fuentes del yo*, ob. cit., p. 382.

36 Esto no significa que Taylor niegue la connaturalidad del hombre con la moral. Lo que deberíamos desear se entiende aquí no como un conjunto de realidades ajenas al hombre que le son impuestas desde fuera, sino como el conjunto de bienes por referencia a los cuales se mide la moralidad de nuestros deseos y actos.

37 Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 51.

“¿quién?” sin aceptar ninguna distinción cualitativa, simplemente sobre la base de los deseos y las aversiones, los gustos y las antipatías³⁸.

La negación de los marcos referenciales, propia de lo que Taylor llama “talante naturalista”³⁹, considera que el bien o fin de la persona, en vez de hacer referencia a una cualidad real, es una mera proyección de un mundo moralmente neutro, ajeno y exterior al individuo mismo. Por esto, el bien tendría un carácter opcional y no puede exigir una adhesión de parte de otros individuos y de la sociedad⁴⁰. En este contexto surgen las ya clásicas expresiones: “para ti esto o aquello estará mal, pero para mí está bien”. Surgen también legislaciones vergonzosas para la dignidad de la persona, que se imponen en pro del respeto a las personales valoraciones morales.

Así, el destierro de los marcos referenciales, de hecho imposible al menos en su totalidad, da una idea errónea acerca de lo que debe ser el actuar del hombre y de la sociedad frente a bienes inestimablemente mejores –*hiperbienes*– y constitutivos del núcleo de la dignidad humana. Un *hiperbién* nos hace pasar de una situación que podríamos llamar “plana” a otra caracterizada por el reconocimiento y el amor o predilección. Este amor reordena los demás bienes que conforman nuestra esfera de valoraciones, por referencia a aquello que se ha constituido en guía y medida de nuestro actuar. Así se va conformando nuestra identidad y aquello que es básico para el respeto de nuestra dignidad⁴¹.

Algunos aspectos coincidentes entre Robert Spaemann y Charles Taylor

Taylor afirma que las distinciones cualitativas entre los diversos bienes nacen de considerarlos como indispensables para llevar una vida digna. Aquéllas se refieren a la realidad y

ofrecen un suelo común mínimo para establecer que ciertas acciones son básicas para la conservación del *sí mismo*. Spaemann, por su parte, señala que hay ciertos bienes que corresponden al hombre por el hecho de ser racional, que permiten establecer que hay acciones que, de manera absoluta, no hacen justicia a su naturaleza. De ellas se sigue de modo espontáneo el consecuente normativo: aquello no se debe hacer.

Dignidad y racionalidad son el punto de referencia obligado de las distinciones cualitativas y de las normas morales. Ambos autores apelan a un fundamento real: el *sí mismo* del hombre en el caso de Taylor, la naturaleza humana, en el caso de Spaemann.

La distinción entre diversos tipos de bienes se realiza a través de los sentimientos y las emociones. Ambos autores concuerdan en que es necesario tener sentimientos adecuados, fundamentados en razones objetivas: deben responder a la realidad, al significado de las cosas para hacerles justicia.

Afirmar que el hombre se mueve en un escenario moral, que se dirige a una cierta consumación o plenitud, es reconocer en él una estructura teleológica y su ser finalizado: el hombre tiene un significado, es decir, tiene un “para” y la plenitud de su vida es alcanzarlo.

La pérdida de esta visión teleológica se inicia, según los dos autores, con un problema teológico: la negación de las causas segundas. Si se considera la conciencia divina como el constante impulsor de los procesos naturales, ciertamente nuestros procesos (si se considera al hombre como continuidad de las realidades materiales), son causados por nosotros mismos sólo restrictivamente.

Spaemann señala que esto niega toda inclinación a la naturaleza, por considerar el *movimiento propio* como una característica exclusivamente divina y su aplicación a los seres creados, una usurpación⁴². Así, la creación

38 Taylor, *Fuentes del yo*, ob. cit., p. 46.

39 *Ibid.*, p. 37.

40 *Ibid.*, p. 69.

41 *Ibid.*, p. 86.

42 Spaemann, *Lo natural y lo racional*, ob. cit., p. 32.

queda *encerrada* en el ámbito de lo sin trascendencia, impulsada extrínsecamente por el artífice divino, sin movimiento propio y, por tanto, desteleologizada.

Si la naturaleza carece de fines propios, debe ser guiada o gobernada desde fuera y sus fines le deben ser impuestos. En este contexto el mecanicismo se entendió como *vindicatio divini numinis*⁴³, como un hacer justicia a la realidad, al reconocer una propiedad como exclusivamente divina⁴⁴. En esta concepción moderna de naturaleza, se puede ver que lo natural está en el origen, en el impulso inicial y no en el automovimiento hacia la perfección del propio ser. Los fines naturales serían procesos no autodirigidos, enjuiciables sólo extrínsecamente según su conformidad o no con el mantenimiento del mecanismo.

Al respecto Taylor señala que fue el nominalismo el que, defendiendo la omnipotencia divina, eliminó la idea de un orden de la naturaleza que permitiera descubrir la bondad o maldad de ciertas acciones por conformarse o no a lo natural. Esto habría dado un fuerte impulso al desarrollo del mecanicismo, que considera que el universo carece de una finalidad propia. Este defendido voluntarismo divino se trasladará más tarde al hombre que determinará qué es lo bueno y qué es lo malo.

Según Taylor, una manifestación moderna de esta visión es la ética de la utilidad que niega que, tanto el hombre como los demás seres de la naturaleza, tengan alguna finalidad propia. El papel de la ética sería definir el contenido de obligación y no el de la naturaleza de la vida buena. De esta manera se elimina del horizonte cualquier noción de bien con contenido y éste se reduce a lo correcto, a aquello determinable a través del cálculo de los beneficios en las diversas circunstancias. No habría compromisos con la realidad, reclamados por el significado de los entes, ni una concepción de lo que deba ser una vida humana que pretenda conservar una míni-

ma dignidad. Consecuentemente, si no hay un fin al que dirigirse, no hay ninguna acción que nos aleje de él. Teóricamente, se puede hacer cualquier cosa. Parafraseando al personaje de Dostoievsky, se puede decir que, si la finalidad no existe, entonces todo está permitido.

En relación con el contenido de la vida buena, Spaemann señala que el núcleo de la plenitud humana y su condición *sine qua non*, es la actividad propia de la razón. La racionalidad sería la base de la dignidad y el cultivo de los bienes que le son propios sería constitutivo de lo propiamente humano, de su vida lograda. A este tipo de plenitud, Taylor lo llama vida buena y consistiría en la consecución de los bienes que deseamos, dando una alta prioridad a aquellos de índole racional, sin los cuales la vida humana perdería mucho de su valor. Su alcance es el mismo: se trata de aquel tipo de vida que, en su conjunto y no sólo como sucesión de estados, puede dar una plenitud de sentido al hombre.

Tanto para Taylor como para Spaemann, lo que impide alcanzar esta vida es el conocimiento imperfecto de sus condiciones. Esto se refiere a un error en el obrar, ya que el conocimiento de las condiciones de la vida lograda se adquiere viviéndolas. Es necesario interpretar las propias tendencias, lo que no se da espontáneamente y, por tanto, no es natural en el sentido genético del concepto. Se requiere la intervención de la racionalidad que es lo natural en el hombre, en el sentido teleológico del concepto.

En este punto, Spaemann hace referencia a la educación, que es la que permite traducir el instinto a lenguaje, es decir, la que introduce el carácter racional en las pulsiones instintivas. La educación forma los hábitos necesarios para practicar y, obviamente, conocer las condiciones necesarias de la vida lograda.

Por su parte, Taylor señala que el yo sólo se autodefine en el núcleo de la racionalidad, en el diálogo con los otros, en el lenguaje de significados. En el diálogo es donde realizamos las distinciones cualitativas, que nos permitirán el conocimiento de aquellos bienes que son con-

43 Cfr. Taylor, "Teleología natural y acción", ob. cit., p. 276.

44 Cfr. Taylor, *Fuentes del yo*, ob. cit., p. 98.

dición necesaria de una vida plenamente humana. En la interlocución encontramos la posibilidad de determinar lo que es lo mejor para nuestra vida y en ella se constituyen también nuestras convicciones morales y, por tanto, la propia identidad moral. A través del lenguaje se hace posible la autocomprensión, que es el *dónde estoy* del yo (su escenario moral) determinado por marcos referenciales que dan una direccionalidad a la propia vida.

Ambos autores, con un lenguaje diverso, señalan que el descubrimiento del carácter finalizado de la naturaleza y de las condiciones de una vida plena se realiza a través de la racionalidad, la que se despliega en el conocimiento de los fines de las inclinaciones a partir de su carácter dialógico. Ambos autores reconocen un bien superior y la capacidad del hombre para descubrirlo: a partir de las propias inclinaciones y de la constitución de la propia identidad. ■

Bibliografía

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. Traducción de Julián Marías y Ana María Araújo.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990. Edición trilingüe de Valentín García Yebra.

García López, J., *Tomás de Aquino. El bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 27, Pamplona, 1996. Selección de textos, introducción y traducción de Jesús García López.

González, A. M., *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Pamplona, Eunsa, 1996.

Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.

Santo Tomás de Aquino, *Exposición de la ética*, Libro I, Pamplona, Eunsa, 2000. Traducción de Ana Mallea.

Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, Madrid, BAC, 1989. Traducción de A. Martínez Casado.

Santos Camacho, M., *Ética y filosofía analítica*, Pamplona, Eunsa, 1975.

Spaemann, R., "La naturaleza como instancia de apelación moral", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Vol. I, Rafael Alvira (ed.), Pamplona, Eunsa, 1992.

Spaemann, R., "Teleología natural y acción", en *Anuario Filosófico*, Vol. XXIV, pp. 273-288.

Spaemann, R., *Ética, cuestiones fundamentales*, Pamplona, Eunsa, 1987.

Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991.

Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989.

Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Pamplona, Eunsa, 2000.

Taylor, Ch., *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

Taylor, Ch., *Philosophical Papers 1, Human Agency and language*, Cambridge, Cambridge University press, 1999.

Taylor, Ch., *Philosophical papers 2, Philosophy and the human sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

