



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.54933>

CONTEXTO Y PENSAMIENTO DE CHARLES TAYLOR SOBRE EL CONSENSO



CHARLES TAYLOR'S THOUGHT ON CONSENSUS

DORIS ELENA OSPINA MUÑOZ*
Universidad de Antioquia - Medellín - Colombia

.....
Artículo recibido el 2 de febrero de 2016; aprobado el 13 de abril de 2016.

* doris.ospina@udea.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Ospina Muñoz, D. E. "Contexto y pensamiento de Charles Taylor sobre el consenso." *Ideas y Valores* 66.165 (2017): 297-325.

APA: Ospina Muñoz, D. E. (2017). Contexto y pensamiento de Charles Taylor sobre el consenso. *Ideas y Valores*, 66 (165), 297-325.

CHICAGO: Doris Elena Ospina Muñoz. "Contexto y pensamiento de Charles Taylor sobre el consenso." *Ideas y Valores* 66, n.º 165 (2017): 297-325.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo sostiene que el consenso no es un tema de primer orden en la filosofía política de Charles Taylor, pero una lectura orientada al problema puede ofrecer los elementos para establecer una teoría sobre dicha noción e identificar los argumentos para su justificación. Además, se enfatiza en el contexto de discusión que permite introducir la filosofía de Taylor como un modo de pensar sobre el consenso, alternativo al constructivismo.

Palabras clave: Ch. Taylor, consenso, cosmopolitismo, política.

ABSTRACT

The article argues that although consensus is not a first-order issue in Charles Taylor's political philosophy, a reading oriented toward that problem can provide the elements for a theory of that notion, as well as for the identification of arguments to justify it. It also highlights the context of discussion that makes it possible to present Taylor's philosophy as a way of thinking about consensus and as an alternative to constructivism.

Keywords: Ch. Taylor, consensus, cosmopolitanism, politics.

Introducción

Luego de que las críticas al liberalismo político de John Rawls se centraran en las debilidades epistemológicas del constructivismo como estrategia teórica de fundamentación moral, se activó una discusión sobre otros recursos de fundamentación que permitieran salvar las dificultades que se hicieron evidentes con la fórmula del *consenso traslapado* como forma de estabilización social. La más importante de estas dificultades es la referida a la insuficiencia de los argumentos trascendentales (AT) para sostener un sistema normativo en un mundo plural, donde es evidente que lo que podemos llamar bueno o justo no se deja atrapar bajo una sola fórmula.

El conocimiento de este debate nos permite introducir la filosofía de Charles Taylor como una filosofía que, sin rechazar por completo los AT, intenta una nueva fundamentación del consenso, apelando a elementos de la teoría de la argumentación contemporánea o nueva retórica, tales como: la posibilidad de hacer filosofía basada en argumentos modestos, más anclados a la experiencia humana; la reivindicación de la argumentación *ad hominem* como un tipo de argumentación de la razón práctica que permite controvertir posiciones morales rivales y ofrecer argumentos racionales para sostener la base empírica de los argumentos modestos. La comprensión del lugar de estos recursos de la teoría de la argumentación en la filosofía de Taylor nos permitirá analizar su visión sobre el consenso.

El artículo consta de cuatro apartados. Los dos primeros plantean el contexto de discusión en el que se puede presentar el pensamiento de Taylor como un modo de hacer filosofía alternativo al constructivismo. El tercero presenta los recursos usados por Taylor para la fundamentación moral. El cuarto y último expone la posición del autor sobre el consenso en el mundo contemporáneo.

La ruptura con los argumentos trascendentales (AT) en la fundamentación moral del consenso

Según Massini, el constructivismo supuso, siguiendo a Hume, que el auténtico pensamiento moral se establece en su “desvinculación de toda referencia a la realidad de las cosas y, en especial, de cualquier referencia a la naturaleza humana” (1997 172), entendiendo el pensamiento moral como una condición artificial del ser humano, alejada de cualquier instancia de evaluación, regulación u obligación moral, o, en otras palabras, desprovista de cualquier influencia (divina o externa) que pudiera poner en juego la capacidad humana para autoregirse. A dicha condición artificial se le otorga significado o valor mediante la interacción humana, y se consolida por el hábito y la educación (cf. Villavicencio 29-40).

De ahí que las dos críticas más importantes al constructivismo se refieran, primero, a su apuntalamiento en la inmanencia de la razón humana (desvinculación de toda instancia de evaluación moral) para producir argumentos trascendentales, exentos de prueba, y segundo, a su excesiva confianza en los procesos del pensamiento para garantizar la objetividad de los argumentos trascendentales o principios deducidos. Esta situación resultó problemática, al observarse que no necesariamente de la validez de los procedimientos se puede deducir sin problema el contenido moral de las normas o principios, tal como hace el constructivismo político de Rawls o el procedimentalismo discursivo de Habermas. El primero intenta ofrecer contenidos para la política, la moral y el derecho, sin una referencia a los datos de la realidad o la experiencia humanas (cf. Massini 2004 18-19), lo que muestra, por ejemplo, los principios de justicia del liberalismo político como una imposición puramente racional alejada de la realidad, y de las construcciones humanas y sociales (cf. Walzer 12-19). El segundo, por su apelación a la fenomenología de la argumentación, se ubica en la línea del trascendentalismo débil; una corriente que no tiene que lidiar con pesadas discusiones sobre el sentido y la factibilidad de los AT que le den forma a la teoría del discurso, porque los principios que propone no tienen contenido normativo, en el sentido de que solo justifican emisiones y no motivan acciones, con lo cual evitan la objeción de circularidad que tradicionalmente se presenta a las teorías que usan AT fuertes, como la de Rawls. Sin embargo, al igual que Rawls, Habermas apela al procedimentalismo discursivo y a abstracciones artificiales, tales como el *principio de discurso* y el *de universalización*, que van en contravía de las búsquedas actuales de la filosofía en cuanto a bases objetivas de fundamentación moral (cf. Massini 2004 58-62).

De lo expuesto hasta aquí se deduce que el asunto que está en el centro de las críticas al constructivismo y al procedimentalismo es la controversia sobre la insuficiencia de los AT para sostener cualquier tipo de fundamentación, pues solo aquellos que compartan sus presupuestos quedarán convencidos por ellos. Los discursos sobre la fundamentación de las normas muestran que la debilidad de los AT está en que, al alejarse de la realidad humana y social, y ser mera abstracción del pensamiento, dejan las cuestiones ontológicas sin resolver, no dicen nada esencial sobre la naturaleza humana, la realidad o el conocimiento (cf. Defez i Martín 447- 450).

Para Massini (1997), la desconfianza de los contemporáneos en la capacidad fundante de los hechos y acciones de lo real es una reacción a un modo simplista e incompleto de comprender el intuicionismo racional, pues en este aún es posible establecer un vínculo metafísico entre las reglas objetivas del obrar humano y un “algo” diverso situado “más

allá” de la voluntad, subjetiva o intersubjetiva, de los individuos, que lo hace incompatible con la noción poskantiana de autonomía. Esta observación de Massini explica en parte la actitud revisionista que en los últimos años ha tenido el intuicionismo racional, y la revitalización del realismo moral; vía que nos confronta con la pregunta sobre el valor de verdad o validez de todos o algunos juicios morales (cf. Halbig 7). Esta pregunta adquiere una dimensión bastante compleja cuando se la intenta responder manteniendo como marco el reconocimiento de la pluralidad de valores del mundo contemporáneo, donde se ve claramente que la estructura de lo moral no se deja atrapar en una única forma que sirva como marcador de verdad.

A pesar de dicha tendencia revisionista, el modelo filosófico predominante sigue siendo el antirrealismo, y no se acepta la explicación del realismo moral, respecto a que al menos algunos juicios morales tienen valor de verdad. Sin embargo, como muestra Habermas, hoy parece imposible adelantar cualquier tarea de fundamentación moral sin, al menos, aceptar la premisa de que los juicios de valor tienen un contenido cognitivo o un potencial de razones, vinculante de la voluntad, susceptible de ser explicado racionalmente y, por consiguiente, juegan un papel determinante en la fundamentación moral (cf. 1999 29).

Según Habermas, la tarea de la fundamentación moral postmetafísica exige, siguiendo el modelo metafísico, la identificación de tres elementos: uno que haga las veces de lo trascendente, del cual se obtiene la fuerza vinculante de la voluntad; otro asertórico, que será la fuente para la generación de los contenidos de la norma; y por último, las concepciones de libertad, obligación, principios y autonomía que son los conceptos que garantizan la fundamentación (cf. 1999 30-33). Así, en el campo inmanente, la intersubjetividad parece ser, hasta ahora, el único recurso capaz de alcanzar la trascendencia o fuerza que requiere la fundamentación moral; primero, porque los discursos, cualquiera sea su grado de voluntad hermenéutica –es decir, el nivel de aceptación que tienen del *saber moral* empleado intuitivamente en nuestras relaciones cotidianas–, confían en la fuerza de la argumentación como vía para el convencimiento mutuo o la vinculación de la voluntad por razones intelectivas (cf. Habermas 1999 31). Y segundo, porque se reconoce que los AT son insuficientes para sostener la fundamentación de una moral universalista, pues al fin y al cabo solo pueden ser aceptados por quienes comparten sus premisas y, en definitiva, lo único que pueden probar es algo sobre la autocomprensión que tenemos de nosotros mismos y sobre cómo vemos el mundo (cf. Defez i Martín 2002).

Así las cosas, si por la vía que Habermas llama “el punto de vista moral” (1999 55) no ha sido posible hallar un criterio de fundamentación objetivo, que satisfaga las exigencias de la crítica posmetafísica,

porque tiende a reducir la solución a un único principio universal sobre el cual se sostendría el ordenamiento social, entonces quizá vale la pena explorar la vía de fundamentación ética, la cual fue descartada por Habermas, pues, al estar centrada en posiciones substantivas, no cumple con los criterios de universalización. La vía de fundamentación ética avanza mediante los discursos de autocomprensión, lo cual parece esperanzador, pues al fin y al cabo la autocomprensión parece ser lo único que pueden sostener los AT. Es en esta vía donde la filosofía de Taylor ocupa un lugar destacado.

La posición de Taylor frente a los AT

Taylor (2005c) no discute la validez de los AT. Con Watt, reconoce que alguna carga de verdad deben tener, con el propósito de poder usarlos exitosamente en la esfera del discurso, y admite que ellos aún tienen una función en la filosofía: responder a los escépticos sobre la necesidad de ciertos conceptos *a priori* para poder pensar o experimentar algo (cf. Taylor 1997; Stroud 1968). Sin embargo, Taylor (2005c) sugiere no solo una nueva forma de asumirlos, sino también una reflexión sobre cómo ellos operan, su naturaleza, su finalidad, y sostiene el carácter revisable de dichos argumentos.

La posición de Taylor frente a los AT se inscribe dentro de su crítica al modelo representacionista en epistemología, y se sustenta en el reconocimiento de que este modelo no ha podido ser superado, a pesar de las críticas recibidas por autores tan importantes como Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein. Dice Taylor que estos autores siguen compartiendo con Kant lo que se denomina “argumentación desde condiciones trascendentales” (1997 28), o aceptación de principios *a priori* que se dan por autoevidentes y exentos de prueba.

A partir de la crítica al modelo representacional en epistemología, Taylor se alinea con la crítica más fuerte que se plantea a los AT. De ellos se dice que tienen una demostración circular, pues, aunque parten del pensamiento y la experiencia, la conclusión a la que llegan es de carácter no psicológico; se trata de una premisa que debe ser aceptada como verdadera para poder obtener una representación del pensamiento y la experiencia. De tal modo se concibe la mente como algo independiente de los objetos físicos o, en otras palabras, se incurre en una negación de la realidad, que desconoce que la única vía legítima de tales argumentos sería llegar por sí mismos a una conclusión sobre cómo se dan el pensamiento y la experiencia (cf. Brueckner 265-266).

Siguiendo a Taylor, los AT son “cadenas de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad que conciernen a la experiencia y tienen de ese modo un anclaje indiscutible [en la experiencia]” (2005c 133). Sin embargo, requieren demostración, lo cual parece paradójico. Esta demostración se

da por medio de un argumento regresivo, que lleva a que la conclusión más fuerte deba ser dada por cierta para que el hecho indubitable de la experiencia sea posible. Asimismo, esta demostración deja la conclusión como una convención que debemos asumir para poder pensar los asuntos prácticos, hallar el mundo y nuestras experiencias inteligibles en términos diferentes a los empíricos.

Al proceder de este modo, según Taylor, los AT dejan escapar cuestiones ontológicas sobre el sujeto de la experiencia; por tanto, quedan siempre abiertos a un debate incesante. Esto se corregiría si se aceptara que tales argumentos, más que en la experiencia, se basan en la explicación de un discernimiento de nuestra propia actividad cognoscente. Desde ahí se nos autorizaría a hacer algunas afirmaciones apodícticas de indispensabilidad que mejorarían la coherencia del AT, a saber, que para que haya experiencia, el sujeto debe tener algún grado de inteligibilidad de lo que hace, de lo cual se deduciría un nivel mínimo de conciencia y comprensión sobre lo que hace –es decir, de autoconciencia–. Este grado de conciencia le permitirá saber cuándo se cumplen las reglas para poder hablar explícitamente de experiencia, reconocer las condiciones de fracaso y hacer preguntas (cf. Taylor 2005c 123-130).

Así, Taylor plantea que los AT no deben asumirse como una afirmación terminante sobre los seres humanos, sino como una aseveración de mayor anclaje empírico. Es decir, que no es la búsqueda de pruebas objetivas, sino más bien la de respaldo en algún tipo de argumentación más profunda. A este tipo de argumentación profunda de la razón práctica la llama Taylor *ad hominem*: capaz de presentar consideraciones (fines morales) con potencial para determinar al intelecto y, por tanto, susceptible de ser usada para arbitrar entre posiciones rivales (cf. 1997 62).

En el campo de la diversidad moral, la argumentación *ad hominem*, a diferencia de la apodíctica, es un tipo de argumentación profunda que, basada en la “evaluación fuerte”¹, parte de la idea de que los auténticos fines morales, aquellos que van más allá de la deseabilidad y que están vinculados con la obligación, o al menos con orientaciones hacia el bien y lo correcto, son compartidos, desde el principio, por los contrincantes. Así, este tipo de argumentación asume los desafíos racionales a la moralidad, porque está dirigido, no a describir el mundo, sino a decir cómo debería ser el mundo, y saca a la razón de la aparente impotencia en asuntos morales, pues en estos asuntos, más que de presentar hechos o principios incontrovertibles, se trata de argumentar desde la

1 Taylor habla de “evaluación fuerte” cuando se refiere a juicios sobre la significación de los deseos puestos en relación con el alcance de la libertad (metas más significativas y objetivos que repudiamos) (cf. 2005a 277). Dichos juicios o atribuidores de importancia para la libertad se forman a partir de la identidad, entendida “como el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido” (1994 70).

base, profundizando en las premisas básicas que generan las divergencias, desenmascarando los pretextos con que se intentan justificar una determinada posición moral, y mostrando los puntos de error, de contradicción y también de convergencia (cf. Taylor 1997 60-61).

Taylor sugiere que la manera de lograr esto es llevando la argumentación *ad hominem* hasta un punto donde se pueda identificar una *transición* en la biografía del sujeto que permita la superación del error, clarificar la confusión o resolver la contradicción que le impedía coincidir con su contrario. En esta forma de argumentación, la transición de x a y no se ve como una ganancia, como en el caso de las argumentaciones apodícticas (comparativas o decisivas), que dicen cómo es el mundo pero no cómo debería ser, sino como un crecimiento moral (cf. Taylor 1997 81), en el sentido de una creciente conciencia de sí mismo y de la capacidad para imaginar su pertenencia en relación con entidades cada vez más grandes e impersonales, como pueden ser el Estado, el movimiento social o la comunidad humana.

Para hacernos una idea de lo que puede ser un argumento *ad hominem* y su estructura, podemos ir a *La ética de la autenticidad* (1994), donde Taylor, argumentando a favor de la recuperación y articulación del ideal de autenticidad, desarrolla su idea de por qué la autorrealización debe comprenderse como un ideal auténtico que, más allá de todas sus variantes egocéntricas, inaugura una época de responsabilización que “nos convoca a elaborar por nosotros mismos nuestras opiniones y creencias” (1994 105), en aras de incrementar la libertad. Este panorama de búsqueda del ideal de autenticidad crea la imagen de una lucha continua, en la que la gente puede degradarse o también elevarse, precisamente porque el resultado de la lucha está siempre por decidir (cf. Taylor 1994 110).

El argumento *ad hominem* que Taylor desarrolla en esta ocasión comienza con una defensa del ideal de autenticidad apoyado en la refutación de las ideas contrarias a este ideal, para pasar luego a cuestionar la pertinencia de las críticas según las consecuencias a que conducen. Una vez que se alcanza la refutación, Taylor pasa a afianzar la defensa de este ideal, motivando el cambio de prácticas o nuevas interpretaciones, e ilustrando la manera en que nuevos intentos se han desenvuelto en la historia. Esto permite ver que:

La naturaleza de una sociedad libre estriba en que será siempre escenario de una lucha [permanente] entre formas superiores e inferiores de libertad. Ninguno de los bandos (detractores y defensores) puede acabar con el otro, pero pueden desplazarse sus líneas, nunca de forma definitiva, pero al menos sí para algunas personas durante cierto tiempo, de una forma o de otra. Por medio de la acción social, el cambio político y la captación de corazones y mentes, pueden ganar terreno formas mejores,

al menos durante algún tiempo. [...] sugiero que no nos dediquemos a buscar la Tendencia, cualquiera que esta sea, de auge o declive, sino que rompamos con la tentación de discernir tendencias irreversibles, y consideremos que se libra una lucha cuyo resultado está continuamente por decidir. [...] En la consiguiente polarización entre detractores y defensores, lo que se pierde es precisamente la rica comprensión de este ideal. En cierto sentido, ambos conspiran para identificarlo con sus más bajas y egocéntricas expresiones. Contra esa conspiración ha de realizarse la labor de recuperación, que en cierto sentido he venido bosquejando. (Taylor 1994 108-110)

Con el recurso de la argumentación *ad hominem*, Taylor pone la demostración de la validez de los AT en el campo de la mejor *explicación posible*, con un trasfondo moral que supone ser compartido por todos los seres humanos (cf. 1994; 2005d). Esta posición está lejos de ser relativista, como a veces se la ha considerado (cf. Gracia 12; Thiebaut 15), pues la búsqueda de la *mejor explicación* posible en aras de la comprensión mutua es el antídoto al “todo vale” del relativismo y a su principio de inconmensurabilidad (cf. Lazo 31).

Taylor no está seguro de que esta forma de argumentación *ad hominem* pueda llevarse al plano de las diferencias culturales. Sin embargo, partiendo de que el presupuesto fundacionalista, que considera las posiciones contrincantes como “sistemas cerrados explícitos”, no puede ser sostenido, entonces los argumentos de transiciones también serán posibles entre culturas (cf. 1997 81). De hecho, Taylor sugiere utilizar dos recursos para superar la distancia y la incompreensión entre culturas: a) hallar un *nuevo valor*, lo que puede ser entendido como “elaborar y desarrollar una idea que esté marginalmente presente en todas las culturas. En su forma desarrollada, este nuevo ideal planteará nuevas exigencias que transformarán los códigos morales de las culturas previas” (1997 85). Esta idea puede alcanzar la forma de una convicción difícil de negar. Y b) *herir las cosmologías*, puesto que estas contienen el sentido de muchas de las prácticas que deseamos desafiar. Por ejemplo, en algunas culturas

el sentido de la especial importancia de los seres humanos está encapsulado en concepciones religiosas o cosmológicas, y conecta puntos de vista de la vida social humana que la hacen ir en direcciones antitéticas a la doctrina moderna de los derechos. Así, parte de lo que hay de especial en los seres humanos puede consistir en el hecho de que son el auténtico alimento para los dioses, o de que encarnan principios cósmicos diferenciados entre hombres y mujeres, que imponen determinados papeles a cada sexo. (Taylor 1997 86)

Bajo la consideración de que las posturas rivales no pueden sostenerse como sistemas cerrados explícitos, y que la idea del respeto a los seres humanos (encapsulada o no) está presente en muchas culturas, podemos confiar en la posibilidad de llevar la argumentación *ad hominem* al plano intercultural.

Resumiendo, dos aspectos llaman la atención de la posición de Taylor respecto a los AT: por un lado, su coincidencia con el debate que desde los años sesenta –aún vigente (cf. Stern 1999; 2000; 2007)– discute el uso y la utilidad de los AT en filosofía, y su posible corrección mediante AT modestos (cf. Brueckner 265-267). Por otro lado, el uso del desacreditado concepto de argumentación *ad hominem*, como recurso para demostrar el mayor anclaje empírico de los AT.

Estos elementos del pensamiento de Taylor, sumados a su concepción dialógica de la identidad y la vida social, y a sus planteamientos sobre la validez de los juicios de valor, nos permiten ver los vínculos de su trabajo filosófico con la teoría de la argumentación contemporánea o nueva retórica, y considerarlo un pensador de la intersubjetividad; recurso que, en palabras de Habermas, es el único del campo inmanente o del pensamiento posmetafísico con potencial para convertirse en la base de la fundamentación moral de un consenso (cf. 1999 70-78).

No extraña que Taylor apele a una teoría de la argumentación, pues en las bases de su filosofía están la concepción aristotélica del origen social de lo humano, los trabajos de G. Mead sobre la interacción social y algunos recursos de la filosofía del lenguaje, especialmente desde Herder, von Humboldt y Wittgenstein. Este substrato teórico da lugar a una concepción dialógica de la identidad y de la vida social, que se consolida alrededor de la filosofía de Gadamer, especialmente en relación con la dialéctica de la conversación (cf. Taylor 2014d).

Bajo estas consideraciones, podemos sostener que Taylor es un pensador de la intersubjetividad que apele a una teoría de la argumentación, pero no desde un intercambio estructurado, como en la línea habermasiana, sino en el marco de un modelo conversacional y dialéctico, al estilo gadameriano, que revela su potencial en las dinámicas de la vida cotidiana y social, capaz de trascender al ámbito político. Así puede leerse, por ejemplo, en el informe sobre las acomodaciones razonables llevadas a cabo en Canadá con el propósito de armonizar las prácticas de reconocimiento de derechos en el contexto de las diferencias culturales (cf. Bouchard y Taylor 53-61). Dicho informe sopesa las ventajas y desventajas de una política basada en los acomodos razonables como práctica jurídica institucionalizada para la gestión de la diversidad, frente a otra política de vía ciudadana denominada *ajuste concertado*. Según Esquien, “esta última suele ser previa a la del acomodo razonable, ya que pretende que, de manera contextual, deliberativa

y consensuada, se llegue a acuerdos entre las partes interesadas, normalmente ciudadanos y la administración o sectores privados” (239), sin intervención de la corte.

Taylor y la nueva retórica

La teoría de la argumentación en el pensamiento de Taylor, sobre la que quiero llamar la atención, tiene como objeto de estudio las técnicas discursivas que provocan o aumentan la adhesión intelectual de los hombres a las tesis que se les presentan para obtener su acuerdo (*cf.* Perelman 1989). Esta teoría responde a esa

gran corriente de pensamiento que, desde mediados de la década de los cuarenta, reaccionó contra los excesos teóricos del empirismo lógico, de un lado, y contra las ideas retardatarias y absolutistas en la política europea del otro [...]. [El empirismo lógico], al haber dejado por fuera de lo racional las actividades prácticas, no pudo desarrollar una crítica válida a la forma atroz de hacer política [aquella que predominó en Europa durante la primera mitad del siglo xx]. (Monsalve 13-14)

El punto de partida de esta teoría fue, también, la reflexión sobre la validez de los AT en su forma de juicios de valor. Bajo la perspectiva positivista, estos últimos son considerados arbitrarios e inverificables, lo que dio cuerpo a la consigna de que es imposible razonar sobre los valores. Sin embargo, en la vida práctica se usan los juicios de valor para resolver asuntos de justicia, como, por ejemplo, la fórmula: “personas semejantes deben ser tratadas de manera semejante, requiere establecer qué es lo semejante frente a lo no semejante, y ello requiere juicios de valor” (Monsalve 13).

Siguiendo a Monsalve, en la tradición de las teorías de la argumentación, fue Perelman quien planteó la hipótesis de la existencia de una lógica de los juicios de valor que los fundamenta racionalmente (*cf.* 22). Para encontrar dicha lógica, sigue el método de Gottlob Frege, y llega a la conclusión de que solo la retórica, el arte de persuadir, puede dar una justificación a los juicios de valor, pues la persuasión puede considerarse como un modo de demostración. Más tarde vino a sumarse a la retórica la idea de la dialéctica como el arte de la discusión. Hoy, ambas, retórica y dialéctica, son consideradas facultades para proveer argumentos, y de ellas, más la lógica, surge la teoría que estudia las condiciones de admisión o rechazo de una tesis en discusión, y las condiciones de su presentación (*cf.* Monsalve 25-38).

Siguiendo a Santibáñez, en la década de los setenta, en Canadá, la nueva retórica o teoría de la argumentación contemporánea (*cf.* Walton 1998; Beuchot 1998; Marafioti 2008) obtuvo resultados de investigación importantes respecto al estudio del razonamiento, las falacias y el

argumento como un tipo de producto mental y social, y se hablaba de un movimiento en torno al razonamiento práctico y cotidiano que respondía a las demandas intelectuales de la época (cf. Santibáñez 2012 25). No puedo asegurar que Taylor conociera este debate, pero es sorprendente la coincidencia entre los argumentos. Tiendo a pensar, siguiendo a Lazo (cf. 31), que el trabajo de Taylor, sin perder unidad y sentido ético, pone a prueba los argumentos de los debates más actualizados, sin descuidar las consecuencias políticas. Lo cual reafirma su posición como un pensador de la línea del perfeccionismo moral racionalista: corriente de la filosofía moral que conjuga ideas del pensamiento de Cumberland, Herbert y Descartes sobre el papel del conocimiento en el desarrollo o evolución de la moral, a la cual le debemos algunos de los debates epistemológicos más intensos de la actualidad (cf. Schneewind 213-241).

De acuerdo con Stroud (1968), lo que se puso en juego, al cuestionar los alcances de los AT, fue la posibilidad de deshacerse del elemento metafísico que invalida su demostración. Strawson (1985) sugirió que, para deshacerse de dicho elemento, los AT solo tendrían que mostrar conexiones internas al propio pensamiento, aunque eso les hiciera perder su función como respuesta antiescética. Pero en aras de mantener esta función, en discusiones más recientes, Stroud (1994; 1999) propuso un tipo de argumentos trascendentales intermedios, al que él llama argumentos trascendentales modestos, los cuales permitirían obtener consecuencias metafísicas de premisas psicológicas. Esto se lograría mediante un análisis de nuestras creencias y su relación con un mundo distinto a estas.

Estos argumentos nos ayudarían a establecer conexiones dentro del pensamiento que mostrarán cómo algunas de nuestras creencias son invulnerables al ataque escéptico, no porque haya una demostración de que sean verdaderas, sino porque nos es imposible tener las creencias que tenemos y al mismo tiempo considerar que estas pueden ser falsas. Lo cual sigue manteniendo un vínculo con un mundo exterior, aquel donde las creencias tienen su origen. (Brueckner 1996 275)

La explicación de Stroud parece alineada con los argumentos antiescéticos de Davidson (teoría de la interpretación) que apelan a la consideración, bajo el principio de caridad, de que todas las creencias son verdaderas, al menos desde el punto de vista del intérprete, aunque ello no implique necesariamente tener conocimiento –o certeza– de ellas. El principio de caridad de Davidson es condición de posibilidad en la atribución de un lenguaje y de pensamiento a otros, e implica, en las tareas de interpretación, partir de la idea de que todos tenemos una visión esencialmente correcta del mundo.

Estas consideraciones introducen, en la tarea de la interpretación, el problema de la historicidad de la verdad, en el sentido de que sería la interpretación la que ofrecería la mejor explicación en el marco de un proceso histórico. Lo que nos enfrentaría a la cuestión de nunca encontrar juicios que sean válidos en todas las etapas de ese proceso. Es decir, todo juicio perderá en algún momento del desarrollo histórico su validez; no habrá, en el conjunto de nuestros conocimientos o ciencias, juicios que conserven su validez y permanezcan como estructuras invariables del conjunto del conocimiento en proceso de cambio, esto es, que permitan identificar a *x* como *x* a través del tiempo. Estas consecuencias son imposibles de asumir en cualquier tesis de fundamentación, ya que esta tarea requiere, al menos, salvar la identidad de aquello que cambia a lo largo del tiempo.

Una salida a esta dificultad sería reconocer la necesidad de establecer conceptos suprahistóricos que permitan otorgar validez a las interpretaciones históricas. Aunque es difícil aclarar cuáles podrían ser estos conceptos, pues sobre ellos recaerá la demanda de contenidos asertóricos; el otro elemento, además del trascendente, que requiere, según Habermas, toda tarea fundamentadora (*cf.* Rosas 49).

Según hemos visto, especialmente a través de la explicación de Habermas, la noción de trascendencia es indispensable en las tareas de fundamentación, pues de ella es de donde los argumentos obtienen su fuerza para vincular la voluntad. Si uno quiere preguntarse por cuál elemento jugaría ese papel en el pensamiento de Taylor, la respuesta es, siguiendo la interpretación de Baker (2007), la noción de bien. Esta es una noción compleja, vinculada al pensamiento religioso, y que causa detractores dentro de los lectores de Taylor, por considerar que detrás de ella se esconde una defensa del teísmo cristiano, específicamente católico. Sin embargo, más allá del reconocimiento de su lugar como una de las categorías centrales del pensamiento cristiano, se trata de una categoría anclada fuertemente a una antropología optimista, desde la que se supone que los seres humanos somos, ante todo, seres éticos, en busca de trascendencia. Esto se manifestaría en todas las dimensiones de la vida y la agencia colectiva (*cf.* Liakos 103-116).

La noción de bien, profundamente conectada a instintos morales extraordinariamente profundos, poderosos y universales, trasciende la existencia humana mediante una sucesiva transformación en el tiempo que, sin embargo, permite la conservación de su identidad, al menos, como idea de reducción de sufrimiento o respeto por el otro, lo cual es notable en las diferentes concepciones de vida buena o vida moral en cada tiempo y lugar (*cf.* Baker 109, 145). El concepto de sufrimiento está cargado de subjetividad y religiosidad, y no se deja atrapar en una forma exclusiva por la experiencia humana; sin embargo, puede

comprenderse como un universal antropológico, vaciado de religión, que jalona el crecimiento moral de la humanidad. Ese jalonamiento, en el campo inmanente, se consigue por medio de una argumentación profunda: *ad hominem*.

En la teoría clásica de la argumentación, el argumento *ad hominem* (AAH), o de ataque personal, es conocido como una respuesta inmediata y defensiva en una controversia, especialmente cuando los intereses son amenazados y las emociones están exaltadas. Los argumentos de este tipo hacen parte de tácticas comunes de campañas políticas y publicitarias. Los AAH son fáciles de lanzar, difíciles de refutar y tienen un poderoso efecto persuasivo sobre la audiencia, aun sin evidencia. Los AAH dañan la reputación y estigmatizan, porque tienen el poder de suspender las facultades críticas de la audiencia. En la historia de la lógica y la retórica, el AAH ha sido tradicionalmente considerado una falacia, pues con frecuencia es difícil identificar una estructura que permita verlo como argumento, someterlo a algún criterio lógico y objetivo que soporte la crítica racional, y evaluarlo como correcto o falaz. Sin embargo, investigaciones recientes en lógica y argumentación han mostrado que los AAH tienen una estructura lógica que permite usarlos fácilmente como una sofisticada táctica despectiva contra lo mejor de un oponente, o para atacar un argumento cuestionando la credibilidad del otro. Por esto cobran importancia en el campo de la pluralidad, donde se ha instalado la idea de que los juicios de valor son incontrovertibles. Igualmente, estas investigaciones pretenden enseñar a usar y replicar los AAH de forma racional, preferencialmente, en ámbitos conversacionales y contextos apropiados de diálogo, en los que no pueden ser considerados falacias (cf. Walton 1998 264-295).

Según Walton (1998), lo que estas investigaciones revelan es que los AAH han sido sistemáticamente confundidos con dos tipos distintos, pero relacionados, de argumentos: los argumentos de compromiso y los de ataque personal. Esta confusión ha impedido decir cualquier cosa significativa sobre los AAH. Luego de 1993, cuando se trazaron las dos raíces terminológicas del *ad hominem* desde Aristóteles, se hizo necesario clarificar la estructura de varios tipos de AAH y sus formas de inferencia. Asimismo, Walton (1999), en su ambicioso proyecto de lógica informal, sugirió que, para identificar y evaluar los AAH, era necesario usar un juego de esquemas de argumentación (formas de argumento) que revelara el carácter dialéctico de la argumentación en el marco de un contexto, y con el propósito de la interacción comunicativa entre los dos participantes en el diálogo.

Para Beuchot (1998), los AAH son los únicos que sirven a la controversia filosófica. Solo se consideran un argumento falaz cuando no van a lo esencial; pero cuando por el contexto se dirigen a lo esencial, son

válidos. Puede hablarse de dos clases de AAH, una que extrae consecuencias indeseables de la postura filosófica adoptada por un pensador, y que propiamente es un argumento *ex concessis*, o por las consecuencias de lo que se ha concedido o que se sostiene, y otro que es exactamente *ad personam*, y que alega alguna inconsistencia entre lo que el pensador dice y lo que hace, y es la versión más delicada del argumento, por lo que es la que más corre peligro de incurrir en falacia.

Según Walton, para evaluar los AAH se usa el marco normativo dialéctico (cf. 2000 102-106). La argumentación *ad hominem* es el uso del ataque personal en un intercambio dialógico entre dos partes, donde una parte ataca el comportamiento de la otra como malo en algún aspecto, y luego critica el argumento usado. Un argumento falaz es un tipo especial de argumento usado por una parte en un intercambio dialógico, de modo que bloquea o interfiere la realización colaborativa del objetivo del tipo de diálogo en el cual se supone que los dos participantes están comprometidos. Así, hay una diferencia entre un argumento débil, abierto al cuestionamiento crítico, y uno falaz. Este último sería peor que uno débil, o que no alcanza a cumplir con la carga de la prueba. Un argumento falaz es una táctica tramposa, engañosa y sofisticada usada para tratar de obtener lo mejor de un discurso contra otro de una manera que es inapropiada como contribución colaborativa al intercambio dialógico.

Walton muestra que mucha de la confusión actual respecto a la valoración de los argumentos *ad hominem* parece tener que ver con la interpretación de un pasaje en *Un ensayo sobre lo concerniente al entendimiento humano*, donde Locke describe el argumento *ad hominem* como aquel que presiona a “un hombre con consecuencias que se derivan de sus propios principios o concesiones” (1998 21). Para Walton, este argumento siempre ha sido del tipo de “argumentos a partir del compromiso” (*id.* 23), que es una subclase del tipo de ataque personal del *ad hominem*. Así, concluye que hemos de estar prevenidos de que la confusión terminológica sobre el *ad hominem* sea y continúe siendo un problema serio (cf. *id.* 38-43).

No es difícil observar que la interpretación de Taylor sobre los AAH corresponde más a la del tipo de argumentos a partir del compromiso. Cuando sugiere que la argumentación *ad hominem* se puede llevar hasta un punto donde genera una transición en la biografía del sujeto, o en el plano intercultural, cuando se hieren las cosmogonías o se genera un nuevo valor que produce adhesión, está partiendo de la comprensión de los *ad hominem* como argumentos de compromiso; aquellos que hacen énfasis en las consecuencias de las posiciones que se sostienen y no como argumentos falaces.

Recapitulando, podemos sostener que, en términos de fundamentación moral, Taylor es un teórico de la intersubjetividad, pero sin el

afán de generalizar la estructura unitaria de la conciencia individual a todos los sujetos, a costa de desencarnarlos mediante un esquematismo extremo (cf. Arias 35-37). Más bien echa mano de elementos de la teoría de la argumentación contemporánea, para sostener su crítica a los AT, y de manera específica a la validez de los juicios de valor. El recurso fundamental para sustentar la validez de los juicios de valor se refiere a que es imposible considerar las creencias falsas, pero ello no implica que no puedan ser controvertibles mediante argumentación *ad hominem*; un tipo de argumentación que ataca el comportamiento o la conducta, y presiona en relación con las consecuencias derivables de una postura filosófica o personal determinada (cf. Stern 1999, 2000). He aquí su potencial para ser usado en las controversias morales del mundo contemporáneo, en donde se ha impuesto la idea de la inconmensurabilidad entre concepciones de vida buena.

Adicionalmente, a la luz de los de los últimos ensayos publicados de Taylor (2014a), uno podría pensar que su apelación a una teoría de la argumentación se complementa con ideas de la filosofía del lenguaje, especialmente del expresivismo (cf. De Lara 16), que resalta el potencial del lenguaje para descubrir y crear (articular nuevos sentidos) (cf. Frápolli y Villanueva s.f; Alan 2012), y con el modelo conversacional de la filosofía de Gadamer, lo cual se concreta en su referencia al concepto de *fusión de horizontes*.

Este concepto connota un modelo de comprensión basado en la conversación con el otro, donde el otro es un interlocutor real o imaginario, semejante o diferente, presente o antiguo, con el cual es siempre posible la conversación directa o mediada, por ejemplo, a través del texto o de otras formas de manifestación del lenguaje. El lenguaje en sí mismo, más la apertura hacia el otro (que no se trata del principio de caridad sugerido por Donald Davidson), constituyen los dos elementos necesarios para la comprensión en la visión de Gadamer. Sin esto es imposible la captación del otro, pues esta requiere, por ejemplo, inmersión en otra cultura y transformación de nosotros mismos por sus experiencias, sus valores, sus normas y maneras de hablar.

La llegada a un modelo de comprensión encaja aquí con el corolario de la interdependencia, porque el lenguaje de una ciencia adecuada de los ys para los xs refleja a ambos xs y ys. [...] Es un lenguaje que vincula a conocido y conocedor. Esto es lo que Gadamer llama una fusión de horizontes. Los horizontes aquí son primero distintos; ellos son la manera que cada uno tiene de comprender la condición humana en su no identidad. La fusión viene sobre todo cuando uno o ambos sufren un cambio; [cuando] tenemos espacio para otra manera [de ver las cosas], y podemos además acomodar las creencias de muy diferentes culturas. Nuestro horizonte se ha extendido para tomar esa posibilidad, lo cual va más allá de sus límites previos. Pero es

mejor ver esto como una fusión, más que como una extensión de horizontes, porque al mismo tiempo nosotros estamos introduciendo un lenguaje para hablar sobre sus creencias que representa una extensión en relación con su lenguaje [...]. Así, en este nuevo lenguaje, otras creencias pueden ser sostenidas como cosas verdaderas; está abierto a amplios horizontes, extendiéndolos más allá de los originales y, en un sentido, combinado con ellos. [...]. Ellos [los horizontes] nos dividen, pero no son inamovibles; ellos pueden ser cambiados, extendidos. (Taylor 2014a 24-38; traducción propia)

Tres son las aspiraciones de este modelo. Primero, confrontar la idea de que los seres humanos y las sociedades pueden ser comprendidos bajo los mismos procesos de las ciencias naturales, es decir, es un modelo coherente con la crítica al representacionalismo epistemológico, en el que se gesta la idea de las infranqueables diferencias entre representaciones internas del objeto. Segundo, romper con el tradicional etnocentrismo occidental, que se hace evidente en los procesos de colonización inspirados por la idea de que toda la humanidad debe ser alineada bajo los mismos principios y valores, tal como aspira el liberalismo procedimentalista. Y, tercero, romper con el relativismo, que introduce la idea de la inconmensurabilidad entre culturas, rescatando las posibilidades del lenguaje y la comunicación.

En resumen, para Taylor, el ideal de la explicación más comprensible contiene una manera de comprender la diferencia y su superación: es el ideal del lenguaje que permite el máximo de comprensión mutua entre diferentes lenguajes y culturas a través de la historia. Este ideal nunca puede ser integralmente realizado, pero nosotros podemos lograr una comprensión que todas las culturas involucradas puedan aceptar, y dar lugar a un cambio cultural y a un nuevo punto de partida para otra fusión. Para Taylor, este modelo contiene un importante ideal epistemológico y humano. Epistemológico, porque una explicación más comprensiva dirá más sobre los seres humanos, y humano, porque el lenguaje, en términos ideales, podría permitir a más seres humanos comprenderse mutuamente sin distorsión (*cf.* 2014f 32).

[En la comprensión no se trata de una reparación de horizontes, de que uno, el mejor, se imponga sobre otro]: el horizonte es, mejor, algo dentro de lo cual nosotros nos movemos y algo que se mueve con nosotros. Los horizontes cambian para una persona que se está moviendo; un horizonte con contornos inmodificables es una abstracción. Los horizontes identificados por los agentes, cuyos mundos circunscriben, están siempre en movimiento. Los horizontes de A y B pueden así ser distintos en el tiempo t , y su mutua comprensión puede ser imperfecta. Pero A y B, por vivir juntos, pueden llegar a tener un único horizonte común en el tiempo $t+n$. (Taylor 2014e 32-33)

La posibilidad de argumentar de manera profunda *ad hominem*, no es producto del ingenio, de mentalidades carismáticas o poderosas; requiere mediaciones en las que la educación, en especial la universitaria, comprometida con el desarrollo del pensamiento crítico y la producción de nuevos conocimientos, juega un papel fundamental. La educación debe promover recursos para mejorar la argumentación, estrategias que implican la necesidad de cobrar nueva conciencia de la significación de la retórica y de su lugar en la cientificidad moderna. Pero hoy en día, la retórica sigue asociada con la argumentación no objetiva y falaz. Por ello es necesario devolverle su alcance original, referido a cualquier forma de comunicación basada en la capacidad de producir argumentos y sostener discusiones que den forma a la cohesión social. Sin hablar unos con otros, sin entenderse unos a otros, incluso sin entenderse cuando faltan argumentaciones lógicas concluyentes, no habría ninguna sociedad humana (cf. Gadamer 1998).

Lamentablemente, a pesar de los impresionantes desarrollos de la teoría de la argumentación contemporánea, esta área del conocimiento y sus posibles aplicaciones a las técnicas de investigación social no están suficientemente incorporados en los currículos de filosofía, ciencias sociales y lógica, en donde aún parece predominar el estudio de la retórica clásica o teoría de la argumentación antigua (cf. Santibáñez 2008 25). Lo que obviamente contribuye al desconocimiento de sus contenidos y al estancamiento de sus aplicaciones prácticas (cf. Harada 35-40). Por ejemplo, en el marco de una sociedad fragmentada y una cultura polimorfa, de “subjetivación”, donde las formas egocéntricas de autenticidad se imponen y se muestran insensibles a la argumentación moral, el *marco normativo dialéctico* que brinda elementos para evaluar los AAH y la forma de lidiar con ellos puede tener importantes efectos sobre la interpretación y el análisis de información que se obtiene mediante las diferentes técnicas de investigación en ciencias sociales y políticas (cf. Taylor 1994 90).

En una cultura centrada en el sujeto de innumerables maneras, las formas egocéntricas de la búsqueda de autenticidad se pervierten y tienden a centrar la realización en el individuo, convirtiendo los lazos personales en algo puramente instrumental; en donde se deslegitiman las exigencias que provienen de más allá de nuestros deseos o aspiraciones; de la historia, de la tradición, de la sociedad, de la naturaleza o de Dios (cf. Taylor 1994 92). Así, las cuestiones que consideramos de autoridad hemos de pensarlas por nosotros mismos (cf. *id.* 110); el desafío está en ser capaces de romper con el estilo de neutralidad que el naturalismo le ha contagiado a la argumentación en ciencias sociales, y ser capaces de establecer las diferencias entre las *maneras* y el *contenido* de las prácticas propias de la vida moderna, mostrando que mientras las

maneras son altamente subjetivas (relativas o preferenciales), siempre será posible establecer el *contenido* de la identidad moderna en temas de comprensión o conciencia pública, que tienen un significado superior e independiente de nuestros propios deseos (*cf. id.* 111-120).

Es necesario profundizar, para descubrir y articular la identidad propia, pues la autenticidad puede desarrollarse de muchas maneras, pero no todas son igualmente legítimas, porque algunas olvidan una serie de exigencias de la autenticidad, centrándose de forma exclusiva en formas que descuidan la moralidad (*cf. Taylor* 1994 99). La autenticidad entraña creación y construcción, así como descubrimiento, originalidad y, con frecuencia, oposición a las reglas de la sociedad; incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también requiere apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia), y una autodefinición en el diálogo. La búsqueda de autenticidad pone estos elementos en tensión; por ello resulta erróneo enfatizar solo en la parte creativa, descuidando el entramado dialógico que nos liga a los demás (*cf. id.* 99). Lograr esta articulación de lo individual y lo dialógico en la búsqueda de la autenticidad, requiere mejorar la argumentación, llevarla a la forma *ad hominem*.

La fundamentación del consenso según Taylor

Habermas (1999) nos enseñó que toda tarea fundamentadora requiere la identificación de un elemento trascendente, uno asertórico y una posición frente a las nociones de libertad, obligación, imparcialidad y principios universalizables, que, articulados, garantizan la vinculación de la voluntad a las normas y también al consenso. A pesar de lo poco sistemático y enmarañado que resulta el trabajo de Taylor, y de que en él no existe una intención explícita de justificar su posición sobre el consenso, en esta exposición he intentado demostrar que todos los elementos del modelo de justificación son identificables en su producción intelectual, y por tanto, en el trabajo de Taylor, no solo existe una visión sobre el consenso, sino que esa visión está justificada, siguiendo la distinción de Habermas, desde el punto de vista ético (*cf.* 1999 55). El problema con este tipo de justificación es que ha sido desacreditada por la tradición filosófica predominante, y ha sido acusada de no ser capaz de superar los límites substanciales de las formas particulares de vida y, por tanto, ha sido incapaz de alcanzar los criterios de universalización que exige un modelo de justificación. Sin embargo, si se aceptaran las críticas que se le plantean al modelo representacional en epistemología, las posibilidades de la justificación ética avanzarían por mejor camino.

De Habermas (1999) aprendimos que en el campo inmanente, el único recurso capaz de jugar las veces de elemento trascendente, es decir, aquel del cual las normas adquieren la fuerza de la autoridad en el modelo

de justificación, es la intersubjetividad. En consecuencia, el elemento asertórico o la fuente para el contenido de las normas en el modelo de justificación se obtiene de *lo que todos quieren*, validado por algún tipo de procedimiento que garantice que las posiciones adoptadas no solo sean racionales, sino también razonables, y que garanticen la libertad y autonomía de los involucrados.

Según lo que rescatamos del pensamiento de Taylor en cuanto a su concepción dialógica de la identidad, la vida social y las nociones de autocomprensión y trasfondo moral compartido que sostienen su antropología, se puede sostener que se trata de un defensor de la intersubjetividad como eje rector del ordenamiento social, cuyo contenido normativo se obtiene, bajo la forma de la *mejor explicación* posible, por medio de prácticas deliberativas y de razonamiento práctico. Esto se da en el marco, por un lado, de una teoría de la argumentación que invoca el resarcimiento del sentido original de la retórica y de la dialéctica como recursos para formular argumentos capaces de vincular la voluntad o AAH; y, por el otro lado, un modelo de interacción conversacional, al estilo gadameriano, que es capaz de elevar el debate hasta alcanzar la *fusión de horizontes*; un fenómeno de la comprensión mutua que incluye la transformación o crecimiento moral de los que discuten, al provocar transiciones del pensamiento que revelan cómo una posición moral puede resultar errada o confusa y, por tanto, afectar la autocomprensión de quien la sostiene.

En Taylor, la refutabilidad de los juicios morales es posible, gracias a que, primero, el marco de nuestra existencia es un tiempo secular en el que predomina la sensación de autosuficiencia y la capacidad para imaginar el mundo en términos meramente humanos. Segundo, a que en ese tiempo secular se produce un giro epistemológico en las creencias, que sostiene que, aunque en principio deben considerarse como verdaderas, son susceptibles de cuestionamiento y pueden ser consideradas, en mayor o menor grado, como opcionales y no impuestas al sujeto. Tercero, gracias a una nueva concepción de la libertad, que integra lo mejor de la noción de libertad negativa con lo mejor de la noción de libertad positiva. para dar forma al concepto de libertad como autorrealización. En esta visión, la libertad se entiende como ausencia de límites externos e internos para la auténtica realización; una tarea que exige autocomprensión o conocimiento de las cosas que son realmente significativas, por encima de la misma deseabilidad, para alcanzar la autorrealización. Por último, a pesar de la relatividad de las creencias, puede sostenerse el supuesto de que los seres humanos comparten un trasfondo moral, más allá de las posiciones substanciales, contra el que se pueden contrastar las ideas de vida buena o de bien que ayudan a decidir qué hace valiosa una vida. Por ejemplo, para las sociedades modernas occidentales, Taylor supone

un trasfondo moral compartido estructurado alrededor de la tríada de valores liberales: libertad, igualdad y fraternidad; valores que inspiran el ordenamiento social, que pueden ser develados en otras sociedades por medio de estudios comparativos.

La idea de un trasfondo moral compartido también es defendida por el cosmopolitismo; una corriente de pensamiento político que concibe la posibilidad de hallar estructuras comunes a las culturas o *tipos ideales*, a partir de los cuales se pueden definir la vida buena y la garantía de las obligaciones morales básicas de respeto a la vida y a la dignidad de todos, incluyendo a los diferentes. Por eso hemos dicho que el cosmopolitismo constituye un marco de pensamiento político favorable al desarrollo de las ideas taylorianas sobre el consenso, y también al desarrollo del conocimiento transcultural, más sensible a las semejanzas, respetuoso de las diferencias y más comprometido con una práctica política acorde a los desafíos de la contemporaneidad.

En lo que sugerí como el *argumento de Taylor sobre el consenso*, no se observa un rasgo fundamental de su pensamiento, deducible de su crítica a la epistemología representacional, en especial de su posición frente a los AT. Este rasgo se refiere a que Taylor no comparte ese afán de la filosofía contemporánea de hallar principios únicos para orientar la organización social, y que hace de su filosofía una alternativa a los tradicionales intentos de fundamentación por la vía procedimentalista. Para Taylor, la idea de hallar principios únicos ordenadores de la vida social es una falsa aspiración de civilidad, que se sustenta en tres asuntos. El primero se ubica muy atrás en nuestra cultura. Se trata de un giro en el cristianismo que, durante la época de las reformas y la división confesional, dirigió sus esfuerzos para que la gente afanzara su creencia en el cristianismo; para ello buscó articular códigos e inculcar disciplinas, hasta que la vida cristiana llegó a ser identificada con estos códigos y disciplinas. El segundo se refiere a esa actitud política que ve el pensamiento religioso como una amenaza para la democracia. En esta actitud se ha apuntalado la idea de la neutralidad del Estado, manifiesta en la gestión de la libertad de pensamiento como no interferencia. El tercero tiene que ver con la creencia de que el pensamiento religioso es más débil, desde el punto de vista epistemológico, que el secular, por lo tanto, se generalizó la idea de que ese pensamiento siempre conduce a conclusiones falsas, solo aceptables por quienes ya profesan dicho dogma, y que las formas del pensamiento racional tienen mayor estatus epistemológico. De ahí que los modernos hayan efectuado la liberación, el aislamiento y la clarificación de cuestiones políticamente distintivas, poniéndolas aparte de especulaciones sobre su nexos divino (*cf.* Taylor 2014c 347-366). En consecuencia, intelectualmente hablando, en la Modernidad, la política habla en su propio reino (*cf.* Lilla Mark cit. en Taylor 2014a 327), limitada a proveer la paz y

aquello que resulte necesario para la dignidad humana, en un completo olvido de la teología política y, detrás de ello, negando la necesidad de búsqueda de trascendencia que tienen los humanos, que se mueve en una compleja red de relaciones entre lo religioso-secular-espiritual (cf. Courtney y Taves 1-32).

A partir de estas consideraciones, Taylor considera que la fórmula de los principios “fetiches” tiene varios problemas (2014c 347-366). El primero sería que esa fórmula, en general, depende de que la gente desarrolle un alto sentido de identidad y agencia colectiva, que le permita, bajo deliberación, alcanzar las normas que necesitan para funcionar legítimamente como un Estado. Se trata de una fórmula pensada en el marco de la relación nación-Estado, en la que la estabilidad requiere de un alto grado de confianza entre sus miembros, participación, identidad con la comunidad política, y un alto sentido de pertenencia, el cual es imposible sin identidad colectiva. Pero es evidente que las sociedades democráticas contemporáneas están cada vez más lejos de esa figura Estado-nación, propia del siglo XIX, y se abre paulatinamente a formas en las que confluyen diferentes identidades nacionales y culturales.

Los demás problemas de los principios “fetiche” son derivados de este. En el marco de las sociedades contemporáneas no puede sustentarse la existencia de algunos principios eternos, los cuales puedan ser determinados por la “sola razón” para resolver todo lo que se requiere en un sistema político pluralista; no existe una única manera de resolver las situaciones conflictivas, pues estas son diversas y no pueden resolverse sin considerar un trato diferenciado de los bienes puestos en juego en cada situación. Dictar estos principios a partir alguna supuesta autoridad superior viola el sentido de la fraternidad que debe reinar en la sociedad política, porque priva la voz y la participación de cierta familia espiritual en el funcionamiento del Estado. Finalmente, al existir diferentes maneras de balancear los problemas, la solución por principios únicos tiende a ocultar los dilemas reales en cada caso, que saltan a la vista desde un punto de vista más amplio, una vez que se reconoce la pluralidad de los bienes puestos en juego (cf. Taylor 2014f 303-325).

Así, la fórmula del consenso por medio de principios que tienden a la perpetuidad, le parece a Taylor tiránica y un obstáculo para el desarrollo de los regímenes seculares. Detrás de su aspiración a alcanzar un lenguaje universal, en el que todos podamos hablar, argumentar y ser convencidos, se esconde una negación de los esfuerzos históricos realizados en aras de balancear la libertad de conciencia y el respeto, que parece ser la mejor definición de secularización.

¿Cuál es entonces la propuesta de Taylor? Un consenso mundial voluntario sobre los valores profundos que sustentan los derechos humanos. Un consenso que se desarrolla a partir de la diferenciación entre

normas de conducta, formas legales y justificaciones subyacentes a las normas (*cf.* Taylor 2014d 105-123). Cada una de estas dimensiones representa fases del consenso en valores, no necesariamente secuenciales, pero sí interdependientes.

Lo primero que hay que aclarar, de acuerdo al carácter filosófico de Taylor, es que él no está buscando la definición de estos valores bajo la forma de principios universales. Lo que propone, más bien, es la apertura a un tratamiento distinto del conflicto, en términos de descubrimiento y articulación de lo que puedan ser esos valores en las sociedades contemporáneas, teniendo como referente la tríada de valores del pensamiento liberal: libertad, igualdad y fraternidad.

La actitud de poner en el centro de la reflexión los valores que sustentan los derechos humanos implica establecer la triple distinción entre normas de conducta, formas legales y bases filosóficas de justificación. Según Taylor, en Occidente esta distinción se ha fundido bajo las formas legales, y se cree ampliamente que bajo estas el reconocimiento de los derechos puede alcanzar su universalización.

La tradición occidental de los derechos existe de hecho en ambos niveles. En un plano, es una tradición legal, que legitima cierto tipo de acciones legales y empodera a cierto tipo de personas para hacerlas. Nosotros podremos, y algunas veces la gente lo hace, considerar la cultura legal como una candidata propia para la universalización, argumentando que su adopción puede ser justificada de varias maneras. Entonces, una cultura legal atrincherada en los derechos podría definir las normas alrededor de las cuales el consenso mundial podría, supuestamente, cristalizar. (2014d 106; traducción propia)

Sin embargo, también se han señalado varios problemas en relación con la predominancia del lenguaje legal que caracteriza el discurso sobre los derechos (*cf.* Giusti 2014; Arias Marín 2012, 2013). Para Taylor, los problemas más importantes son: el sesgo individualista en la concepción de los derechos en Occidente que socaba directamente las bases filosóficas de su fundamentación, la particular concepción de ser humano en la que se sustentan, y la noción de sociedad. Estos asuntos están recogidos en su crítica al liberalismo en general.

Para Taylor, el principal problema que tiene el discurso de los derechos es que el lenguaje moral no alcanza a ser reflejado de manera adecuada por el lenguaje jurídico. No es lo mismo decir: “es incorrecto matarme”, que decir: “yo tengo derecho a vivir”. El lenguaje jurídico evoca inmediatamente el control sobre las inmunidades y libertades que garantizan ese derecho, mientras que el moral parece ubicarnos en un lugar muy distinto de vinculación de la voluntad. Las imágenes que evoca el lenguaje jurídico sobre los derechos, obviamente alimentadas por la filosofía liberal

de base, suponen que los individuos poseen derechos, y son animados a actuar para hacerlos valer, aun por encima de sus responsabilidades con la comunidad y sus miembros, lo que lleva a un atrofiado sentido de pertenencia y solidaridad que mina la confianza entre los ciudadanos e incrementa el riesgo de violencia (*cf.* Taylor 2014d 107-108).

Estas imágenes contrastan con las de otras culturas que no tienen una concepción liberal de los derechos. A causa de esto, son varios los intentos de resistencia a los derechos en ciertos países que tienen profundas bases religiosas y comunitarias en sus sistemas normativos (*cf.* Rajagopal 2005; Rittberger y Hasenclever 2006). De ahí que a Taylor le parezca tan importante la distinción entre normas, formas legales y justificación moral.

Esta distinción puede ayudar a estructurar el pensamiento y a encontrar las normas que puedan ser aceptadas por todos y exigibles a todo tipo de gobierno. La aceptación dependerá del reconocimiento amplio de las bases filosóficas, y la exigibilidad tendrá que expresarse en formas legales. Para Taylor, una clara distinción entre estas dimensiones del sistema normativo implica imaginar las distintas maneras en que los conflictos pueden ser resueltos, preservando las normas esenciales involucradas en las demandas de derechos. Es posible que este ejercicio de imaginación implique ir, por ejemplo, a los fundamentos de las religiones mayoritarias, para buscar allí criterios de justificación de los derechos y de la democracia misma como sistema generalizado de gobierno (*cf.* Taylor 2014f 303-325).

Para ilustrar este ejercicio de imaginación, Taylor usa ejemplos y análisis históricos, en los que se muestran casos de solución por innovación jurídica y otros por justificación de las demandas de derechos o reivindicaciones, y permite ver cómo todos ellos implican una revisión de la justificación filosófica de los derechos tal como la conocemos, y una mejor expresión de esa justificación en las declaraciones de derechos existentes (*cf.* 2014d 105-123). En ese sentido podrían ser mejor preservadas y aceptadas en un grupo más amplio de sociedades.

Estos ejemplos ponen a prueba el planteamiento de Taylor respecto a los cambios en el orden moral o las transiciones morales que tienen lugar como resultado de un proceso histórico que entrelaza lo teórico, la autocomprensión y lo normativo. A lo largo de la historia es posible identificar casos en los que ciertas prácticas discursivas se han infiltrado (parcialmente o por niveles) en la autocomprensión de la gente, lo cual, a su vez, se proyecta en el ámbito normativo, y da lugar a un orden moral nuevo, ya sea realizado o no, pero que permanece en el imaginario social alentando diversas prácticas individuales y sociales. Foucault es uno de los autores que ilustra y enriquece brillantemente en sus obras

esta hipótesis de la infiltración de los discursos en la constitución del sujeto y en el ordenamiento del mundo.

Otro aspecto importante en la revisión de la justificación moral de los derechos tiene que ver con la asignación de responsabilidades en cuanto a la interpretación. En el sistema occidental, son los jueces y operarios judiciales quienes gozan del prestigio y están empoderados para ejercer la tarea de la interpretación, y ofrecer las soluciones que amerita cada conflicto de acuerdo con las reglas generales y el estándar que ofrece el sistema. Ellos son quienes guardan el sistema jurídico. El interrogante de Taylor es si en aras de una comprensión de la justificación moral de los derechos el grupo de quienes guardan los derechos debe ser ampliado a otro tipo de autoridades, lo cual lleva también al interrogante sobre la formación ciudadana en relación con la comprensión de los derechos (cf. 2014d 112). Esto, sin lugar a dudas, es una tarea aún pendiente en la mayoría de los sistemas democráticos.

Los movimientos de la sociedad civil tienen una función importante en esta tarea de imaginar nuevas formas de pensar la democracia y la resolución de conflictos, e integrar elementos de la cultura popular que movilicen los sentidos comunitarios y simbólicos, de donde es posible extraer otros significados para el concepto de dignidad que se articulen mejor con la idea básica del respeto igualitario. A través de ellos existe la posibilidad de ruptura con la idea de la democracia gestada por los ilustrados, y que se impuso en Occidente. Desde esta perspectiva, los derechos ya no permanecen afuera como algo que se debe buscar y hacer valer, sino que se incorporan a la visión del mundo y las relaciones dentro de él.

Las reflexiones en estas esferas pueden dar origen a nuevas formas legales que reflejen mejor las diferentes bases de justificación posibles para los derechos y la democracia, pues, para Taylor, el sentido del concepto de democracia se ha perdido a lo largo del tiempo, de la mano con las interpretaciones liberales de la representación, y quizás sea necesario recobrar el sentido de su idea original bajo las dinámicas de una política deliberativa en los términos que propone Habermas (cf. 1998 363-406).

Así las cosas, Taylor (2014d) parece que quiere llevar la forma básica del consenso traslapado a otro nivel, diferente también del consenso pleno descrito por Rawls (1995). Esta fase superior del consenso solo puede ser alcanzada como una forma elevada de comprensión mutua: la fusión de horizontes.

Esto quizá nos da una idea de lo que un consenso mundial voluntario sobre derechos humanos podría parecer: un acuerdo sobre normas, sí, pero también un profundo sentido de la diferencia, de la poca familiaridad con los ideales, las nociones de excelencia humana, los tropos retóricos y los puntos de referencia por los que estas normas llegan a ser

objeto de profundo compromiso para nosotros. Puesto que nosotros solo podemos reconocer acuerdos con gente que comparte el paquete completo, y que es movida por los mismos héroes, el consenso, cualquiera que sea, nunca llegará, o tendría que ser forzado. Esta es la situación al final, en cualquier caso, cuando el consenso sobre algunos aspectos de los derechos humanos pueda, de hecho, ser obtenido. Después, un proceso puede seguir del mutuo aprendizaje, moviéndose hacia la “fusión de horizontes”, en términos de Gadamer, en la cual el universo moral del otro nos resulta menos extraño. Después de esto vendrán ulteriores captaciones y la creación de nuevas formas híbridas. (2014c 115-116; traducción propia)

Según Taylor, el consenso traslapado representa solo una fase inicial de los acuerdos; fase que, si no es trascendida creativamente a una fase de mutua comprensión y apreciación de la base espiritual de los implicados, siempre permanecerá frágil. Esto por dos razones: la primera es que el acuerdo nunca está completo, debido a que necesariamente las diferencias en las bases de justificación llevan a prácticas diferentes en cuanto al cumplimiento de la norma. La segunda es que en él son frecuentes una variedad de conflictos particulares que exigen ser negociados y renovados a partir del respeto mutuo. Este último es imposible, si existe una tendencia a considerar que la base espiritual de una de las contrapartes en conflicto es ridícula, falsa, inferior o indigna; lo que a la larga va generando, por un lado, enojo, resentimiento y desprecio en quienes no resultan reconocidos en la solución del conflicto, y, por el otro, apuntala el sentido de rectitud y superioridad de los grupos dominantes, y esto genera la dificultad para ver la cultura propia como una entre muchas (2005b 199-222).

Bibliografía

- Alan, T. “A review of Charles Taylor, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*.” *Notre Dame. Philosophical reviews* (2012): Web 1 Jan. 2012. <https://ndpr.nd.edu/news/28186-dilemmas-and-connections-selected-essays/>
- Arias, A. “Tesis sobre una aproximación multidisciplinar a los Derechos Humanos.” *Revista Derechos Humanos México* 4.12 (2009): 35-54.
- Arias, A. “Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima.” *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 36.4 (2012). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18126450009>> ISSN 1578-6730
- Arias, A. “Contribución a una teoría crítica de los Derechos Humanos.” *Revista de Derecho UNED* 13 (2013): 97-114.
- Baker, D. P. *Tayloring Reformed Epistemology. Charles Taylor, Alvin Plantinga and the de Jure Challenge to Cristian Belief*. London: SCM Press, 2007.
- Beuchot, M. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos, 1998.

- Bouchard, G. y Taylor, C. *Construir el futuro. El tiempo de la reconciliación*. Zarautz: Ikuspegi, 2010.
- Bruecker, A. "Modest Transcendental Arguments." *Philosophical Perspectives* 10 (1996): 265-280. <https://doi.org/10.2307/2216247>
- Courtney, B. and Taves, A., eds. *What Matters? Ethnographies of Value in a not so Secular Age*. New York: Columbia University Press, 2012.
- De Lara, Ph. "La antropología filosófica de Charles Taylor." Introducción. *La libertad de los modernos* por Charles Taylor. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. 13-29.
- Defez i, Martín. A. "Escepticismo y argumentos trascendentales." *Publicat en Pensamiento* 58.222 (2002) 437-459.
- Esquien, J. "Reseña de *Construir el futuro. El tiempo de la reconciliación*." *Migraciones* 30 (2011): 238-241.
- Frápolli, M. J., y Villanueva, N. "Frege, Sellars, Brandom: Expresivismo e inferencialismo semánticos." *Perspectivas en la filosofía del lenguaje* 14.21 (2013): 583-617.
- Gadamer, G. *Verdad y método*, t. II. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- Giusti, M. "Los derechos humanos en un contexto intercultural." *Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura*. Web. 14 marzo de 2014. <http://www.oei.es/valores2/giustiz.htm>
- Gracia, J. "Identidades complejas y dinámicas. Redescubriendo el potencial hermenéutico de la filosofía política de Charles Taylor." *Revista Española de Ciencia Política* 28 (2012): 11-30.
- Habermas, J. "Política deliberativa." *Facticidad y validez*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998. 363-406.
- Habermas, J. "Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral." *La inclusión del otro*. Trad. Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1999. 29-81.
- Halbig, C. "Intuitions in Moral Realism." *Acta Philosophica Fennica* 76 (2004): 7-19.
- Harada, O. (2009). "Eduardo. Lógica informal y teorías contemporáneas de la argumentación." *Eutopía* 11. (2009): 33-40.
- Lazo, P. "Charles Taylor: pensador de los cruces culturales." *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 40.121 (2008): 29-43.
- Liakos, D. Overcoming Transcendence: "Charles Taylor and Nihilism". *Philosophy Honors Papers*. Paper 3 (2012). <http://digitalcommons.conncoll.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=philhp>
- Marafioti, R. *De las falacias: argumentación y comunicación*. Eds. Cristián Santibañez y Roberto Marafioti. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Massini, C. "Los dilemas del constructivismo ético. Análisis a partir de las ideas de John Rawls." *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 36.1 (1997): 167-219.

- Massini, C. *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2004.
- Molsalve, A. *La teoría de la argumentación. Un trabajo sobre el pensamiento de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1992.
- Perelman, C. *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Trad. Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Editorial Gredos, 1989.
- Rajagopal, B. *El derecho internacional desde abajo: El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo*. Trad. Carlos Morales de Setién Ravina. Bogotá: Ilsa, 2005.
- Rawls, J. *Liberalismo político*. Trad. Sergio René Madero Báez. Ciudad de México: UNAM; Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Rittberger, V., and Hasenclever, A. "Las religiones en los conflictos." *Ciencia y ética mundial*. Eds. H. Küng, y K. J. Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid: Trotta, 2006. 141-174.
- Rosas, A. "Argumentos trascendentales y la refutación kantiana del idealismo." *Ideas y Valores* 39.82 (1990): 33-50.
- Santibáñez, C. "Falacia naturalista y teoría de la argumentación." *De las falacias: argumentación y comunicación*. Eds. Cristián Santibáñez y Roberto Marafioti. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Santibáñez, C. "Teoría de la argumentación como epistemología aplicada." *Cinta Moebio* 43 (2012): 24-39.
- Schneewind, J. B. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. Trad. Jesús Héctor Ruíz Rivas. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Stern, R. *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Stern, R. *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the question of Justification*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Stern, R. "Transcendental Arguments: A Plea For Modesty." *Grazer Philosophische Studien* 74 (2007): 143-161.
- Strawson, P. F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. London; Methuen; New York: Columbia University Press, 1985.
- Strawson, P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Cambridge, 1966.
- Stroud, B. "Transcendental Arguments." *The Journal of Philosophy* 65.9 (1968): 241-256.
- Stroud, B. "Kantian Argument, Conceptual Capacities, and Invulnerability." *Kant and Contemporary Epistemology*. Ed. Paolo Parrini. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. 231-251.
- Stroud, B. "The Goal of Transcendental Arguments." *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. Ed. Robert Stern. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Taylor, C. *La ética de la autenticidad*. Trad. Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1994.

- Taylor, C. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento el lenguaje y la Modernidad*. Trad. Fina Birulés Bertrán. Barcelona: Paidós, 1997.
- Taylor C. “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” *La libertad de los modernos*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005a. 257-281.
- Taylor, C. “Comprensión y etnocentrismo.” *La libertad de los modernos*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005b. 199-222.
- Taylor, C. “La validez de los argumentos trascendentales.” *La libertad de los modernos*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005c. 123-140.
- Taylor, C. “La interpretación en las ciencias del hombre.” *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005d. 143- 198.
- Taylor, C. *Dilemmas and connections. Selected essays*. Boston: Harvard University Press, 2014a.
- Taylor, C. “Die Blosser Vernunft (Reason Alone).” *Dilemmas and connections. Selected essays*. Boston: Harvard University Press, 2014b. 326-346
- Taylor, C. “Perils of Moralism.” *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Boston: Harvard University Press, 2014c. 347-366.
- Taylor, C. “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights.” *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Boston: Harvard University Press, 2014d. 105-123.
- Taylor, C. “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes.” *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Boston: Harvard University Press, 2014e. 24-38.
- Taylor, C. “What does Secularism mean?” *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Boston: Harvard University Press, 2014f. 303-325.
- Thiebaut, C. “Introducción. Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor.” *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994. 11-34.
- Villavicencio, L. “El constructivismo kantiano según Rawls como fundamento de los derechos humanos.” *Frónesis* 17.1 (2010): 23-52.
- Walton, D. *Ad hominem Arguments. Studies in Rhetoric and Communication*. The University Alabama Press, 1998.
- Walton, D. *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*. Nueva York: Cambridge University Press, 1999.
- Walzer, M. *Las esferas de la justicia*. Trad. H. Rubio. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Watt, A. J. “Transcendental Arguments and Moral Principles.” *The Philosophical Quarterly* 25.98 (1975): 40-57.