

Taylor y Foucault en discusión: sobre la posibilidad de la evaluación moral^a

Taylor e Foucault em discussão: sobre a possibilidade de avaliação moral

Taylor and Foucault in discussion: on the possibility of moral evaluation

Mauro Javier Saiz ^[a] 

Buenos Aires, Argentina

^[a] Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA)

Como citar: Saiz, Mauro Javier. Taylor y Foucault en discusión: sobre la posibilidad de la evaluación moral. *Revista de Filosofía Aurora*, Curitiba, v. 38, e202632835, 2026. DOI: <https://doi.org/10.1590/2965-1557.038.e202632835>

Resumen

En este artículo se busca recuperar el debate entre las filosofías morales de Charles Taylor y Michel Foucault. Este diálogo, apenas esbozado por ambos intelectuales y poco recuperado por la literatura posterior, se justifica tanto por algunas similitudes relevantes entre sus propuestas como por las diferencias cruciales que caracterizan los respectivos sistemas. A través de una recuperación de sus presupuestos ontológicos, se analiza las posibilidades que cada pensador ofrece para la evaluación y comparación moral, sosteniendo que allí radica una de las razones de mayor peso para defender el esquema tayloriano.

Palabras clave: Taylor. Foucault. Ontología. Comparación Moral. Libertad. Racionalidad.

^a UNTREF PROYECTO ACREDITABLE, "Foucault, las estructuras de poder y la libertad: lecturas críticas" Código 80120230100036TF

Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Congreso Internacional sobre Democracia, organizado por la Universidad Nacional de Rosario, noviembre de 2024.

El autor desea agradecer a los evaluadores anónimos por su contribución a mejorar la calidad de este artículo.

[a] Doctor en Ciencias Políticas pela Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), e-mail: maurojsaiz@gmail.com

Resumo

Este artigo busca recuperar o debate entre as filosofias morais de Charles Taylor e Michel Foucault. Esse diálogo, pouco esboçado por ambos os intelectuais e pouco recuperado pela literatura posterior, justifica-se tanto por algumas semelhanças relevantes entre suas propostas quanto pelas diferenças cruciais que caracterizam seus respectivos sistemas. Por meio da recuperação de seus pressupostos ontológicos, são analisadas as possibilidades que cada pensador oferece para avaliação e comparação moral, argumentando que esta é uma das razões mais convincentes para defender a estrutura taylorista.

Palavras-chave: Taylor. Foucault. Ontologia. Comparação Moral. Liberdade. Racionalidade.

Abstract

This article seeks to revive the debate between the moral philosophies of Charles Taylor and Michel Foucault. This dialogue, barely sketched by both intellectuals and little explored in subsequent literature, is justified both by some relevant similarities between their proposals and by the crucial differences that characterize their respective systems. By recovering their ontological presuppositions, the article analyzes the possibilities each thinker offers for moral evaluation and comparison, arguing that this is one of the most compelling reasons for defending the Taylorian framework.

Keywords: Taylor. Foucault. Ontology. Moral Comparison. Freedom. Rationality.

I. Introducción

Charles Taylor y Michel Foucault se encuentran entre los más reconocidos intelectuales y filósofos de la segunda mitad del siglo XX. Ambos hacen gala de una vasta producción, una amplia cobertura de temas y fenómenos de interés, así como un atractivo enfoque difícil de encasillar disciplinariamente, con elementos de filosofía, historia, antropología, ética, psicología y política, entre otras dimensiones. Más significativamente para mis presentes propósitos, ambos han constituido a la cuestión de la identidad y la subjetividad moderna en un objeto central de sus respectivos análisis. Curiosamente, a pesar de estas y varias coincidencias más profundas —que algunos de sus lectores han reconocido (Connolly, 1985, 367)—, así como algunas marcadas oposiciones, prácticamente no ha habido diálogo entre sus obras, al menos de manera explícita y articulada.

La instancia más clara que encontramos de una referencia cruzada entre ellos tuvo lugar entre los años 1984 y 1985 en las páginas de la revista *Political Theory*. Allí, Taylor publicó un primer artículo crítico de la obra de Foucault. A éste siguió, al año siguiente, una réplica de William Connolly, intérprete y seguidor de la propuesta foucaultiana, acompañada en el mismo número de una respuesta de Taylor. Si bien no se trata de un intercambio directo entre los dos autores principales de este estudio (ya que Foucault había fallecido recientemente al momento de dichas publicaciones), estos trabajos constituyen el tratamiento más extenso que Taylor ofrece de las ideas del intelectual francés. En el resto de sus obras importantes, publicadas en su mayoría años o décadas más tarde, el filósofo canadiense menciona sólo ocasionalmente a Foucault (Taylor, 1991, 60; 1994, 70; 1999, 115; 2007, 373), generalmente para ilustrar una posición filosófica más general de la que desea diferenciarse, y englobándolo con otros autores afines. En todo caso, su postura crítica no parece sufrir variaciones relevantes respecto de los argumentos volcados en aquellos primeros artículos. Por su parte, Foucault prácticamente nunca aborda explícitamente el pensamiento de Taylor en sus obras, mayormente volcadas a estudios históricos (en el sentido y uso peculiar que este autor daba a la historia).

Más allá de esta relativa escasez de fuentes primarias, podríamos esperar encontrar múltiples trabajos de investigación que subsiguientemente hubieran retomado aquel diálogo y contraste. Sin embargo, también aquí hallamos una literatura secundaria notablemente limitada. Existe un puñado de artículos, empezando por los de Connolly (1985; 1993; Shapiro, 1986; Patton, 1989; Fillion, 1995), que buscan neutralizar las críticas tayloreas, defendiendo y explicando la posición foucaultiana —aunque no necesariamente coinciden en su lectura y en la estrategia argumental. Todos ellos giran en torno a los planteos iniciales de Taylor en los artículos previamente mencionados, incorporando su propuesta más amplia después de la publicación de *Sources of the Self*, en 1989.

Dejando de lado aquella polémica, apenas algunos trabajos más recientes han intentado realizar una comparación constructiva entre ambos pensadores. A los efectos de la dimensión que me interesa desarrollar en este trabajo, cabe mencionar un estimulante artículo de Allison Weir (2009), en el cual se busca complementar sus perspectivas para lograr una imagen más completa de lo que la identidad moderna es y puede llegar a ser como proyecto ético social. Asimismo, una tesis doctoral presentada por Gordon Carkner (2006) recoge las ideas de Foucault acerca de la libertad y las integra con la concepción moral de Taylor y de un conjunto de teólogos para lograr una noción más completa y satisfactoria.

Como resulta evidente, existe una cantidad ingente de estudios, comentarios, extensiones y aplicaciones de las obras de nuestros dos intelectuales, considerados aisladamente. Con todo, parece claro que el diálogo y discusión entre ellos constituye un vacío teórico difícil de explicar. El presente trabajo pretende ser una pequeña contribución a remediar esta carencia.

Desde luego, una comparación a gran escala entre dos pensadores de semejante envergadura exigiría un espacio muchísimo mayor del que aquí dispongo. En cambio, en las páginas que siguen me concentraré en analizar las críticas originales de Taylor a las que ya me referí más arriba, así como los argumentos esgrimidos por los autores identificados con la posición foucaultiana. Este ejercicio, a casi cuatro décadas de distancia y contando con un enorme desarrollo posterior de la obra del canadiense puede adquirir un cariz diferente y ofrecer respuestas novedosas. La hipótesis principal que intentaré defender es que, sin desconocer otras aristas importantes de la discusión, el conflicto de fondo entre sus sistemas de pensamiento radica en el plano de los presupuestos ontológicos (esta afirmación resulta poco controvertida) y que Taylor ofrece una concepción de la comparabilidad de culturas o modos de vida que resulta atractiva —aunque no definitivamente vindicada— frente a la relativa pobreza de herramientas de Foucault a tales efectos.

II. Las críticas de Taylor a Foucault y sus raíces

Parece razonable abordar en primer lugar las críticas que explícitamente formula Taylor en “Foucault on freedom and truth” (1985a). Simplificando un tanto el desarrollo, la afirmación principal podría enunciarse diciendo que Foucault, a pesar de sus grandes contribuciones en orden a desenmascarar las relaciones entre regímenes de poder y de verdad, no reconoce suficientemente la relación fundamental existente entre los dos bienes de la libertad y la verdad. El propio autor esquematiza sus argumentos en tres líneas de análisis; en cada una de ellas parece existir una preferencia implícita por una posición sobre otra, pero ésta no puede ser articulada debido a su convicción nietzscheana de negación de cualquier verdad externa a un sistema de poder, lo cual lo conduce a la incoherencia.

La primera dimensión donde esto se puede apreciar es en la idea de poder sin sujeto. El canadiense acepta de buena gana que el poder no lo ejerce exclusivamente un individuo sobre otro, de manera unidireccional, sino que hay una cierta multidireccionalidad y una circularidad entre contextos micro y macro. No obstante, la idea de que puedan existir estrategias del poder completamente desvinculadas de las acciones motivadas y los propósitos de los agentes humanos le resulta incoherente, y es un error que atribuye a las corrientes estructuralistas francesas de donde Foucault se nutre.

Un segundo aspecto consiste en que, para Taylor, no tiene sentido hablar de poder, con su contracara de resistencia y liberación, si se desecha la noción de verdad. Si se desenmascaran las imágenes falsas o distorsivas que el poder impone, la verdad resulta subversiva y liberadora; pero, para que esto sea así, debe ser tenida por genuinamente verdadera.

Finalmente, Taylor no cree que sea necesario recaer en la posición nietzscheana relativista que sostiene la inconmensurabilidad de cualquier modo de vida, dado que todos ellos son diferentes imposiciones arbitrarias de poder. Él, por el contrario, considera que es posible realizar evaluaciones de ganancia/pérdida entre dos formas de vida, aun cuando seamos capaces de reconocer tanto ganancias como pérdidas en el pasaje de una a otra.

Tanto Connolly —probablemente el más agudo entre los interlocutores que participan en esta discusión— como otros académicos que fueron añadiendo nuevos aportes al debate coinciden en algunas respuestas recurrentes. En primer lugar, suelen marcar las coincidencias implícitas entre ambos pensadores: su perspectiva histórica, el rechazo a la epistemología naturalista moderna, el cuestionamiento del sujeto individual como instancia última y universal de decisión y moralidad, la idea de que existe un fondo prediscursivo nunca plenamente articulable en el discurso humano (Connolly 1985, 367; Fillion 1995, 663). Por otro lado, esgrimen la acusación de que Taylor está distorsionando los propósitos y la naturaleza de la obra foucaultiana al pretender que esté planteando una teoría completa de la verdad o una ontología universalista del ser humano (Connolly, 1985, 372-373; Shapiro, 1986, 320-323; Patton, 1989; 274-276; Fillion, 1995). Normalmente este argumento conduce a invertir el peso de la prueba: es Taylor quien, por asumir injustificadamente su marco ontológico y moral realista, encuentra incoherencia en Foucault, sin advertir (u ocultando intencionalmente) la frágil posición en la cual la genealogía foucaultiana lo deja. Ésta está diseñada precisamente para dejar al descubierto cómo dicha concepción realista moral y cualquier noción de verdad no son más que el producto de un régimen de poder-verdad-subjetividad, históricamente variable, arbitrario e infundado.

Interesantemente, tanto en los textos que estamos analizando como en otras muchas publicaciones dedicadas al pensamiento de Foucault (Bernauer y Mahon 1994; Simons 2016) se afirma, simultáneamente, que de hecho en su obra sí se puede hallar una concepción ética positiva. Algunos la derivan directamente desde la actitud y tarea genealógica: reconocer que la verdad es siempre efecto del poder (no sólo cuando se la oculta) implica ya una actitud política hacia ella (Allen, 1991, 434-439); esa crítica genealógica amplía la libertad no al revelar algo más auténtico y verdadero, sino al habilitar nuevas formas de subjetividad (Patton, 1989, 264-266); al revelar la trascendentalización de lo contingente, se deja al descubierto la violencia de cualquier sistema de normalización y nos abre a una actitud más tolerante con otras posibilidades e identidades (Connolly, 1993). Otros ponen el acento sobre la idea de una ética basada en las prácticas del cuidado o cultivo del yo, que Foucault comienza a formular en sus últimas obras (Foucault 2008a; 2008b) y deja subdesarrollada a su muerte. Mientras que unos ven este último paso como un necesario complemento a su etapa previa, genealógica, otros simplemente encuentran una explicitación de impulsos éticos ya contenidos desde el principio. En todo caso, debemos reconocer que, aunque no es contradictorio afirmar simultáneamente que Foucault no pretende establecer una teoría de la verdad o del bien en su trabajo y que de éste se desprende sin embargo una noción de verdad, libertad y una postura ética, existe al menos alguna tensión en cuanto a qué tan satisfactoriamente puedan cumplirse ambos objetivos sin obstaculizarse recíprocamente.

Lo que todos los comentaristas hasta aquí mencionados dejan en claro es que, en gran medida, la oposición entre Taylor y Foucault deriva de sus respectivas ontologías y epistemologías. Este parece ser el punto fundamental de desacuerdo, del cual brotan todas las diferencias en cuanto a qué constituye una identidad, la necesidad (o no) de una definición del bien, el lugar de la libertad, las características propias del ser humano y la realidad/verdad de los juicios morales.

En una primera síntesis, por fuerza excesivamente simplista, se podría caracterizar sus posiciones de la siguiente manera. Taylor considera que todos los seres humanos inevitablemente

construimos nuestra identidad sobre una expresión auténtica de nuestros horizontes morales, a partir de “evaluaciones fuertes” que tomamos como expresivas de algo real, verdadero, más allá de nuestra propia voluntad. Foucault, en la estela nietzscheana, descarta cualquier posibilidad de expresar un valor moral como algo “verdadero”, más allá de las dinámicas de poder social; su actitud ética consistirá en hacer de la propia vida “una obra de arte”, a través de pequeñas transgresiones y resistencias, abriendo la posibilidad a formas de subjetividad hasta ahora imposibles, inconcebibles o excluidas por el régimen de subjetivación existente (que las rechaza como depravadas, criminales y/o anormales).

Si lo dicho hasta aquí es suficientemente evidente, el siguiente paso es mucho más problemático. ¿Hay alguna forma de resolver o al menos abordar racionalmente esta oposición? Podría suponerse que el constatar que las diferencias señaladas entre ambos pensadores son consecuencias o corolarios de sus concepciones filosóficas fundamentales no tiene, por sí mismo, otro efecto que clausurar el debate, dejándolo irresuelto. Efectivamente, así parece haber sucedido en el intercambio que vengo considerando: varios de los autores citados reprochaban a Taylor que su propia teoría de la verdad o del bien no estaba más fundamentada o demostrada que la foucaultiana que buscaba atacar —esto, adicionalmente, explica la aridez posterior de la reflexión comparativa entre ellos y los contados intentos de hacerlo que reseñaba en la sección anterior—.

Es aquí donde creo que vale la pena volverse hacia el punto que señalara al inicio: la posibilidad de comparación entre modos de vida, articulaciones de nuestras fuentes morales, tradiciones culturales, etc. Recordemos que esta era una de las debilidades que Taylor le achacaba a la obra foucaultiana. Si él pudiera ofrecer alguna respuesta más convincente en este punto, esto resultaría sumamente revelador, ya que no se trata simplemente de la capacidad de una teoría o sistema filosófico para juzgar otras posturas y prácticas, externas a sí misma, sino que el mismo procedimiento debería ser capaz de mediar en los conflictos entre esa misma teoría y otras, rivales. Dicho en otras palabras, si Taylor acusa a Foucault de resignar la posibilidad de comparación entre formas de vida, ¿puede ayudarnos a comparar su propia teoría con la de su adversario?

II. Los recursos éticos de Foucault y sus límites

Como podrá reconocer el lector, varias de las críticas que hemos visto en la sección precedente en boca de Taylor han sido formuladas de maneras similares por otros muchos intelectuales contemporáneos y posteriores a Foucault. Quizá el ejemplo más célebre sea el de Jürgen Habermas, quien, a pesar de sus propias diferencias significativas con Taylor, ocupa en este debate una posición cercana (Habermas 1989). Desde luego, muchos otros recorrerían el mismo camino, tanto para criticar como para defender la teoría foucaultiana (Honneth, 1991; Han, 2002; Allen, 2008, 2016).

Se hace imprescindible, a la hora de enfrentar esta oposición, ampliar un poco la presentación de los recursos que la obra del propio Foucault encierra de cara a la comprensión de la acción y decisión ética, tanto en su faz descriptiva o diagnóstica como en su aspecto prescriptivo. Querría evitar así una sobresimplificación distorsiva de la postura del autor francés que lo redujera a un mero abanderado del irracionalismo.

Como indicara más arriba, las fuentes más prometedoras para ofrecernos un aporte en este campo son las de la última etapa de su producción intelectual, cuando su atención se vuelca al cuidado de sí y las técnicas del yo como materia propia de la ética. Sin embargo, resulta imposible

omitir una mínima referencia a sus trabajos previos (y, en cierta medida, más conocidos o citados), durante los períodos habitualmente denominados “arqueológico” y “genealógico” (Foucault, 1968 y 2002, por citar solamente dos de las obras más famosas). Es en sus trabajos tempranos y del período medio donde más claramente puede visualizarse los compromisos ontológicos y epistemológicos del autor (aun sin ser el objeto principal de ninguna de estas obras la presentación de un sistema filosófico *per se*). Lo que su exposición y análisis de las epistemes en su especificidad histórica concreta, las interrelaciones y efectos de los diferentes regímenes de saber-poder y sus efectos sobre la subjetividad en cada época revelan es, ciertamente, un rechazo de las formas ordinarias tanto de trascendentalismo como de objetivismo o realismo en el campo epistemológico.

Resulta claro que en el núcleo de estos trabajos efectivamente existe un fuerte componente “comparativo”. Ahora bien, estas comparaciones no tienen un carácter evaluativo o normativo, sino que se limitan a cartografiar las diferentes configuraciones que han caracterizado a la sociedad europea u occidental en su desarrollo histórico con miras a identificar los límites que éstas imponen sobre lo pensable. En otras palabras, la comparación que el autor nos ofrece permite reconocer las particularidades de cada momento socio-histórico, sus conexiones, continuidades y transformaciones, pero nada que nos habilite a preferir una u otra. Esto no resulta por lo demás sorprendente, puesto que, al menos en la interpretación mayoritaria del pensamiento foucaultiano, una operación intelectual como esa resultaría sencillamente imposible. Comprender los modos de pensar y de ser a los cuales un determinado juego de fuerzas ha dado lugar en otro momento histórico no nos aporta respuestas para los dilemas que enfrentamos en nuestro presente inmediato.

Así lo expresa el propio Foucault en una entrevista relativamente tardía, en la que discute el trabajo de principios de los años '80, que darían lugar a los volúmenes dos y tres de su *Historia de la sexualidad*:

Yo no estoy buscando una alternativa; no se puede encontrar la solución a un problema en la solución a otro problema planteado en otro momento por otras personas. Verá, lo que deseo hacer no es la historia de las soluciones, y esa es la razón por la cual no acepto la palabra “alternativa”. Lo que querría hacer es una genealogía de problemas, de *problématiques*. Mi punto no es que todo es malo, sino que todo es peligroso, que no es exactamente lo mismo que malo [...] (Foucault 1983, 231; la traducción es mía.)

Es comprensible, en virtud de las premisas implícitas en los trabajos arqueológicos y genealógicos que mencionáramos más arriba, que más de un crítico le haya imputado abrazar una versión radical de la “muerte del sujeto”, según la cual éste queda disuelto en el juego de fuerzas y efectos de poder propios del régimen en el cual se haya inserto (y que lo ha constituido como tal), careciendo así de cualquier capacidad de agencia autónoma para desafiar los límites de dicho sistema (MacCarthy, 1991; Benhabib, 1992; cfr. Deleuze, 1988).

No obstante, el propio Foucault llega a afirmar que “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación” (Foucault, 1983, 209) y que él nunca rechazó la idea misma del sujeto, sino las teorías de un sujeto a priori, que sólo subsiguientemente adquiriera o desarrollara un conocimiento. Al contrario: las relaciones de poder siempre se dan entre sujetos con algún grado de libertad y esto hace posible las diferentes estrategias de resistencia (Foucault, 1997, 290-293). Hasta aquí, parece claro que la resistencia adquiere un lugar central como materialización de la posibilidad ética, de una forma de agencia frente a la imagen de una constitución “pasiva” del sujeto por parte del régimen de poder-saber.

En algunos pasajes, el autor es enfático al respecto. Así por ejemplo, en un artículo periodístico al respecto de la revolución iraní de 1979, cuyo registro le permite una retórica más exaltada:

¿Hay o no hay una razón para rebelarse? Dejemos la pregunta abierta. Hay revueltas y eso es un hecho. Es a través de la revuelta que la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da el aliento vital. Un delincuente pone en riesgo su vida contra castigos absurdos; un loco ya no puede aceptar el encierro y la pérdida de sus derechos; un pueblo rechaza al régimen que lo oprime. [...] Uno no necesita sostener que estas voces confusas suenan mejor que otras y expresan la verdad última. Para tener sentido escucharlas y buscar qué quieren decir es suficiente que existan y que tengan en su contra tanto, que está establecido para silenciarlas (Foucault, 1999, 133-134.)

No debemos exagerar el punto. Sería incorrecto afirmar que para el intelectual francés la verdad no tiene lugar o es irrelevante y sólo actuamos de manera puramente reactiva. Más apropiadamente, se puede decir que desea poner de relieve que las ideas, deseos y discursos que motiven la resistencia quedan limitados por el juego de posibilidades que cada episteme y cada régimen de saber-poder admite. Es desde dentro del mismo que la subjetividad intentará tensionar sus límites, ensayar su propia crítica y llevar adelante prácticas novedosas y subversivas del orden establecido (Allen, 2008, 43).

La elaboración más acabada en este sentido se halla en sus estudios del último período, cuando Foucault se vuelca más explícitamente al problema del cuidado de sí mismo a través del estudio de las prácticas y textos éticos de la Antigüedad griega, romana y temprano-cristiana. Es en estas obras donde toma forma su propuesta de una estética de la existencia o de constituir la propia vida en una obra de arte (cuyos ecos nietzscheanos siguen siendo evidentes, aunque no sea la fuente directa en estas investigaciones y las consecuencias prácticas tampoco sean exactamente las mismas).

Omitiendo, por razones de espacio, la discusión acerca de si esta perspectiva es coherente o no con la de sus investigaciones previas (Bernauer y Mahon, 1994; Allen, 2008), únicamente me interesa destacar que el problema fundamental para los propósitos de este artículo subsiste, aunque de una forma ligeramente diferente. Dicha estetización de la ética corre el riesgo de caer en un mero esteticismo. ¿Qué nos permitiría distinguir una configuración “externa” (o inauténtica, para utilizar un lenguaje distinto) de mi propia subjetividad, por oposición a la autocreación? ¿Y por qué debería preferir la segunda a la primera? Es claro que no puede existir, en el marco teórico foucaultiano, ningún criterio universal, ninguna respuesta única a estas preguntas — como veremos luego, tampoco la hay en Taylor—. Pero, incluso si admitimos que cualquier experiencia de cuidado y formación de sí mismo será necesariamente casuística y relativa al régimen general frente al cual (¿y en contraste con el cual?, ¿y en los márgenes del cual?) se desarrolla, persiste la idea de que esto es, en términos generales, algo deseable. Sea en los términos de resistencia expuestos anteriormente o en los de autocreación estética de uno mismo, parece acertada la acusación de una cierta criptonormatividad para la cual el pensador no llegó a ofrecer una justificación acabada.

En respuesta a la misma entrevista citada más arriba, sus interlocutores plantean la pregunta del siguiente modo:

Parecería que si Foucault quiere que abandonemos un conjunto de peligros por otro, nos debe un criterio respecto de qué hace a un tipo de peligro más peligroso que otro. Foucault es claro acerca de que no puede justificar su preferencia por apelación a la naturaleza humana, a nuestra tradición o a la

razón universal. Su silencio en esta materia, aunque consistente, es sin embargo una fuente de confusión. (Dreyfus; Rabinow, 1983, 264; la traducción es mía)

De todo lo dicho no se sigue que la propuesta foucaultiana no tenga potencial ético. Su fuerza diagnóstica y crítica, el reconocimiento de los límites y los condicionamientos dentro de los cuales nos movemos y los cuales indefectiblemente condicionan nuestras posibilidades intelectuales y morales, e incluso su formulación ética a través de las técnicas del yo han dado lugar a numerosísimas reelaboraciones posteriores, lo cual deja en evidencia su fertilidad. Al mismo tiempo, la pregunta es si resulta concebible alcanzar algún criterio más claramente articulado para respaldar racionalmente nuestras elecciones morales.

III. Realismo moral y comparación en la teoría tayloreana

Para poder abordar el problema de las razones para la decisión y acción moral, y el lugar que allí ocupa la comparación histórico-cultural se hace imprescindible, primero, profundizar un poco más en la peculiar concepción tayloreana. Importa notar aquí que en la época de los primeros intercambios discutidos en la sección II, la postura de Taylor se encontraba articulada de manera fragmentaria en una serie de artículos (algunos de ellos, con certeza, muy ricos teóricamente) y no completamente sistematizada. El canadiense ya ofrece una exposición más detallada en la primera sección de *Sources of the Self*, a la cual remiten muchos de sus objetores citados previamente. Así y todo, la imagen recién se completaría con trabajos muy posteriores, especialmente *Retrieving Realism* (2015, en coautoría con Hubert Dreyfus) y *The Language Animal* (2016). A continuación ensayaré una apretada exposición de los principales aspectos de dicha concepción, en cuanto sean relevantes a mis presentes propósitos.

He indicado en más de una ocasión que Taylor es un realista ontológico y moral (y así lo entienden también sus críticos foucaultianos). No obstante, se trata de un realismo sui generis, ciertamente distinto del que se le puede atribuir a corrientes científicas o naturalistas, pero también del realismo esencialista de la tradición clásica. En su obra con Dreyfus, da en llamar a esta posición “realismo robusto y plural” (Dreyfus y Taylor, 2015, 159-160). Éste admite que pueden existir diferentes caracterizaciones de la realidad, mutuamente incompatibles y simultáneamente válidas; por ejemplo, es lo que sucede entre una descripción científico-natural del mundo físico y su interpretación estética o simbólica. Un templo puede ser explicado en términos arquitectónicos, a partir de los materiales con los que está construido, la relación de fuerzas que lo sostiene, etc., pero también como un lugar sagrado de culto y de contacto con lo trascendente, o uno especialmente bello y que contiene un determinado mensaje artístico. Ninguna de las descripciones es falsa, pero tampoco podría ser expresada en los términos y en el registro conceptual de las otras.

Ahora bien, si dejamos de lado el realismo epistemológico respecto del mundo natural para concentrarnos en los significados y prácticas humanas, sobre todo morales, Taylor considera desde muy temprano en su trayectoria intelectual que es ineludible para todos los seres humanos intentar articular valores que entendemos como verdaderos. Esto está estrechamente asociado a su famoso concepto de “evaluación fuerte” y al rasgo inherente a todo agente humano de orientarse en un horizonte moral en relación al cual constituye su identidad. El punto crucial aquí es que los valores y bienes a los que nos referimos cuando evaluamos o cuando definimos nuestra identidad claramente no son objetos naturales externos. Solamente podemos aproximarnos a ellos en la medida que los

expresemos, los articulemos lingüísticamente y, en este sentido, nuestra expresión los constituye. Pero esto no es idéntico a afirmar que voluntaria o discrecionalmente construimos nuestro mundo moral. Al contrario, nuestra articulación o expresión se entiende como haciendo presente algo que captamos más allá de nosotros mismos, algo real independientemente de mi decisión o acción. Se trata de una operación compleja, por la cual nosotros nos definimos a nosotros mismos al tiempo que buscamos sintonizar con algún aspecto del mundo de una manera más armónica o plena y esto, para completar la imagen, siempre es una empresa colectiva, en constante interacción y afectación recíproca.

Aunque esta apretada síntesis del realismo epistemológico y moral, así como la antropología filosófica de Taylor puede darnos una imagen más completa del sistema que el filósofo desea (pr)oponer frente al escepticismo neonietzscheano de Foucault, todavía no resuelve el problema más acuciante. Quizá tenemos ahora una enunciación más clara de su teoría de la verdad y del bien, ¿pero nos ha ofrecido buenas razones para preferirla a la actitud genealógica? Es preciso considerar, entonces, cómo puede llevarse adelante una comparación entre dos descripciones o evaluaciones morales, o, en un plano más general, entre dos modos de vida (personales y comunitarios).

En la primera sección de *Sources of the Self*, el autor propone lo que denomina “principio BA” (por *best account*; Taylor, 1989, 56-58), según el cual una explicación de cualquier realidad humana deberá incorporar los términos a los cuales los agentes no pueden sino apelar para dar cuenta de sus acciones y dar sentido a sus vidas. Dicha regla está principalmente enunciada contra la epistemología naturalista, que buscaría explicar la conducta humana a partir de factores causales independientes de las interpretaciones y significados humanos, pero debe notarse que también se opone al no-realismo moral (como el nietzscheano/foucaultiano) en la medida que una interpretación de la conducta puede ser percibida por el agente como más fielmente expresiva de su experiencia vivida y, por lo tanto, más verdadera o auténtica que otras.

En sus trabajos posteriores, el filósofo no vuelve a utilizar la terminología del principio BA, pero lo que ya se puede apreciar en esta primera formulación (y que se mantendrá constante en toda la evolución subsiguiente) es que existe la posibilidad de comparar posibles interpretaciones de la realidad humana y de la evaluación moral, que estas interpretaciones alternativas son percibidas como superiores o inferiores (más o menos verdaderas, más o menos distorsivas) y que el criterio de la superioridad o inferioridad epistemológica no es la referencia a un método, sino la comparación misma en clave hermenéutica: sé que una interpretación es (más) verdadera precisamente porque la he comparado con una que lo era menos y logro percibir la ganancia en claridad y en autocomprensión.

En trabajos más tardíos, Taylor toma de Gadamer la noción de “fusión de horizontes” para explicar cómo puede darse una comparación a gran escala, entre tradiciones culturales distintas y, en principio, inconmensurables. Aunque no dispongo aquí del espacio para exponer en detalle este proceso complejo (Saiz, 2020, cap. 7), importa destacar que se mantienen en lo fundamental algunos rasgos que veíamos ya en la formulación más simplificada del principio BA. Para cualquier intento de comparación entre culturas o sistemas morales será necesario buscar comprender al otro en sus propios términos, esto es, realizar un ejercicio hermenéutico de articulación de valores y significados que no pueden ser descritos desde afuera, en términos de un observador imparcial, pero que tampoco pueden reducirse a mera arbitrariedad o voluntad de poder, como podría leerlo un neonietzscheano. En la medida que la otra persona o comunidad entiende estar expresando algo real sobre el mundo moral, esta afirmación debe tomarse en serio.

Sólo una vez que uno haya logrado incorporar el horizonte moral del otro al propio, ampliando sus fronteras para lograr una imagen más completa y rica, podrá identificar en qué medida estas diferentes perspectivas logran explicar satisfactoriamente la experiencia moral vivida. Perfectamente puede llegarse a la conclusión de que la visión alternativa propuesta por la otra cultura o modo de vida resulta inaceptable o errónea; que la propia articulación del bien (quizá enriquecida por el encuentro) es preferible y expresa algo valioso sobre nuestro mundo moral que se perdería de vista en la formulación alternativa. Desde luego, también puede darse la situación inversa, donde uno descubra una articulación nueva y más rica que la propia, que permite ver y expresar bienes hasta ahora relegados. Lo fundamental aquí es que es el mismo ejercicio de comprensión y comparación el que me da la pauta para considerar mi expresión resultante como (más) verdadera. Esto no sería “demostrable” de manera absoluta e impersonal, pero tampoco sería posible ganar esta confianza en la verdad de mi visión moral si a priori estableciera escépticamente la imposibilidad de valorar cualquier juicio (moral o de otro tipo) como verdadero. Allí es donde descansa la más radical objeción tayloriana al esquema foucaultiano.

IV. Conclusión: las razones de la comparación

En el curso de estas páginas he intentado recapitular la acotada discusión que se dio entre Charles Taylor y Michel Foucault o, para ser más precisos, entre sus respectivos sistemas filosóficos y prácticas intelectuales, sus adherentes y detractores. Hemos visto cómo, sin excesiva dificultad, era posible rastrear las razones últimas de dicha tensión en los presupuestos ontológicos y epistemológicos de cada autor. Con un ánimo más polémico, he intentado mostrar que la teoría madura de Taylor, desarrollada a lo largo de varios años de trabajo, con posterioridad a la discusión original, ofrece una imagen más completa y defendible de su realismo moral y, de modo especialmente significativo, aporta algunas indicaciones y pautas (aunque no un “método” en sentido estricto) para la comparación y evaluación moral.

¿Logra esta caracterización derrotar las críticas y objeciones de los partidarios de la perspectiva de Foucault? ¿Permite demostrar la superioridad racional de la postura de Taylor? En cierto sentido, no. Es fácil ver que, de aceptar las premisas filosóficas foucaultianas, la operación comparativa y la fusión de horizontes defendida por Taylor resulta clausurada por los límites intrínsecos a cualquier ontología regional. Y sin embargo, no es baladí insistir en los puntos de acuerdo entre ambos. Los dos pensadores coinciden en la imposibilidad de adoptar el punto de vista “desde ningún lado”, del observador imparcial o de la “razón pura”. Están dispuestos a admitir que cualquier criterio de valoración, nuestra concepción de nosotros mismos e incluso los procedimientos para establecer la superioridad racional son propios de un marco socio-histórico específico (una episteme, una tradición cultural). Si el sistema de Taylor desea vindicarse frente al de Foucault, no podrá serlo en términos de una “demostración”, si por ello se interpreta una cuya certeza apodíctica resulte evidente para cualquier ser racional.

Con esto en mente, aquí he buscado mostrar que la mayor capacidad de Taylor para dar cuenta del ejercicio de comparación y evaluación moral entre alternativas constituye un punto a favor de la aceptación de su teoría. Este razonamiento evidentemente puede ser acusado de circularidad: comparar ambos sistemas en términos de cuál de ellos explica de una manera más fiel la experiencia de la

evaluación moral únicamente es un argumento relevante si aceptamos en primer lugar que la comparación se debe hacer de ese modo y que un sistema filosófico puede representar mejor o más adecuadamente dicha dimensión de la fenomenología humana, es decir, solamente si ya hemos aceptado los presupuestos ontológicos y epistemológicos de Taylor. Paradójicamente, sólo en la medida que aceptemos el procedimiento y realicemos el ejercicio de comparación contaremos con buenas razones para confiar en la mayor verdad y potencial epistémico y moral de un sistema por sobre otro.

Ahora bien, ¿en qué sentido puede afirmarse que se trata aquí de una limitación de la propuesta de Taylor? Sólo si esperamos el tipo de demostración universal, impersonal y definitiva en materia moral (o más generalmente, ontológica) propia de las filosofías fundacionalistas. Esto es algo que ninguno de nuestros dos interlocutores podría esperar ni reclamar al otro; ambos rechazan este tipo de fundamentación última e indiscutible. Significativamente, parecería que Foucault no podría exigir más prueba que la experiencia (Foucault, 2008a; Han, 2002, cap. 5) de una práctica que aportara, a aquellos que la pusieran en acto, la convicción de estar haciendo de sí mismos y de su vida algo alineado con su perspectiva moral. Sería excesivo (y falaz) decir que el modelo tayloriano se ajusta perfectamente a estas expectativas, pero vale la pena observar las afinidades señaladas y descartar así objeciones impropias. Quizá sea más modesto sugerir que resulta concebible que una concepción donde la comparación y evaluación de los marcos morales propios y ajenos se hagan bajo el signo de la búsqueda de algún tipo de verdad sea simultáneamente auténtica y libre.

Así, permanece abierta la discusión entre realistas morales y neonietzscheanos, pero la propuesta tayloriana al menos busca ofrecer una guía tentativa, una experiencia intelectual y moral que puede llegar a convencer de su potencial epistemológico, si no a todo el mundo, al menos a quienes la vivencien.

Declaración de disponibilidad de datos

El foco principal de este artículo son contribuciones de naturaleza teórica o metodológica, sin el uso de conjuntos de datos empíricos. Por lo tanto, de acuerdo con las directrices editoriales de la revista, el artículo está exento de ser depositado en SciELO Data.

Referencias

- ALLEN, Barry. "Government in Foucault". *Canadian Journal of Philosophy* 21 (4): 421-440, 1991.
- ALLEN, Amy. *The Politics of Our Selves*. New York: Columbia University Press, 2008.
- ALLEN, Amy. *The End of Progress*. New York: Columbia University Press, 2016.
- BENHABIB, Seyla. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.
- BERNAUER, James y Michael MAHON. "The ethics of Michel Foucault". En *The Cambridge Companion to Foucault*, editado por Gary Gutting, págs. 141-158. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CARKNER, Gordon. "A Critical Examination of Michel Foucault's Concept of Moral Self-Constitution in Dialogue with Charles Taylor". Tesis doctoral presentada en la Universidad de Gales, 2006.

- CONNOLLY, William. "Taylor, Foucault, and otherness". *Political Theory* 13 (3): 365-376, 1985.
- CONNOLLY, William. "Beyond Good and Evil". *Political Theory* 21 (3): 365-389, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2ª ed. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1983.
- DREYFUS, Hubert y TAYLOR, Charles. *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- FILLION, Réal. "Foucault contra Taylor: Whose Sources? Which Self?" *Dialogue* 34 (4): 663-674, 1995..
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968.
- FOUCAULT, Michel. "Afterword: The Subject and Power". En *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2ª ed., editado por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, págs. 208-226. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1983.
- FOUCAULT, Michel. "The Ethics of Concern for the Self as a Practice of Freedom." En *Ethics, Subjectivity, and Truth. Vol. 1 of The Essential Works of Michel Foucault*, editado por Paul Rabinow, págs. 281-301. New York: The New Press, 1997.
- FOUCAULT, Michel. "Is it useless to revolt?". En *Religion and culture*, seleccionado y editado por Jeremy Carrette, págs. 131-134. New York: Routledge, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008b.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- HAN, Beatrice. *Foucault's Critical Project*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- HONNETH, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- KITCHEN, Gary. "Charles Taylor. The malaise of modernity and the moral sources of the self". *Philosophy & Social Criticism* 25 (3): 29-55, 1999.
- LAITINEN, Arto. *Strong Evaluation without Moral Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*. New York: Walter de Gruyter, 2008.
- MCCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

MEIJER, Michiel. *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation. Ethics and Ontology in a Scientific Age*. London: Rowman and Littlefield, 2018.

OKSALA, Johanna. *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PATTON, Paul. "Taylor and Foucault on Power and Freedom". *Political Studies* 37: 260-276, 1989.

SAIZ, Mauro. *El diálogo entre tradiciones y culturas. El pensamiento de A. MacIntyre y C. Taylor*. Buenos Aires: Teseo, 2020.

SHAPIRO, Michael. "Charles Taylor's Moral Subject". *Political Theory* 14 (2): 311-324, 1986.

SIMONS, Jon. *Foucault and the Political*. Londres: Routledge, 2016.

TAYLOR, Charles. "Foucault on freedom and truth". En *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, págs. 152-184. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a.

TAYLOR, Charles. "Connolly, Foucault, and Truth". *Political Theory* 13 (3): 377-385, 1985b.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

TAYLOR, Charles. "The Politics of Recognition". En *Multiculturalism*, editado por A. Gutmann, págs. 25-74. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, Charles. *A Catholic Modernity?* Oxford: Oxford University Press, 1999.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, Charles. *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

TAYLOR, Dianna (ed.). *Michel Foucault. Key Concepts*. Nueva York: Routledge, 2014.

WEIR, Allison. "Who are we? Modern identities between Taylor and Foucault". *Philosophy & Social Criticism* 35 (5): 533-553, 2009.

Editores responsáveis: Léo Peruzzo Júnior e Jelson Oliveira.

RECEBIDO: 24/04/2025
APROVADO: 04/02/2026

RECEIVED: 04/24/2025
APPROVED: 02/04/2026