

Identidad y autenticidad: entre armonía individual y conflicto social. Una aproximación desde Charles Taylor

Sonia Ester Rodríguez García
Becaria FPI de la UNED

Introducción: una cuestión ético-antropológica

La ética es la disciplina filosófica que se encarga de reflexionar sobre la vida moral, es decir, sobre los principios morales que subyacen en nosotros y que determinan nuestro modo de ser y nuestra conducta. El término procede del vocablo griego *êthos* que originalmente significaba “morada”, “lugar donde se habita”, y que evolucionó metafóricamente hacia “lugar interior desde el que se vive”, es decir, la disposición del hombre en la vida, su modo de enfrentarse y afrontar las circunstancias, su *carácter*. La palabra griega fue traducida al latín por *mos* (costumbre, hábito), hecho que produjo que la reflexión ética se deslizase paulatinamente del *carácter moral* a la *norma* que rige nuestros actos.¹ De este modo, a lo largo de la historia del pensamiento, *ética* y *moral* se han confundido llegando a presentarse y utilizarse como sinónimos. Esta —en apariencia inofensiva— dualidad de términos y significados, resultado de la inexactitud de la traducción, prepara el terreno para lo que, según Taylor, será uno de los mayores problemas de la filosofía moral contemporánea, a la que acusa de centrarse en *lo que es correcto hacer* (el contenido de la obligación moral) en vez de en *lo que es bueno ser* (la naturaleza de la vida buena). Este cambio en el foco de atención estrecha y limita muchas cuestiones morales, pues la ética no debe ocuparse única y exclusivamente de las obligaciones hacia los demás sino que debe atender, en primer lugar, las exigencias y obligaciones para con uno mismo: la realización plena del individuo, la configuración del *carácter*. Es la misma naturaleza moral del ser humano la que impone al hombre una doble exigencia a la que no debe —ni tan siquiera puede— escapar: primero, consigo mismo; después, con los demás.

Baste recordar al respecto las diferentes dimensiones de la moral expuestas por el profesor Aranguren.² Junto a las conocidas *moral como estructura* y *moral como contenido* aparece la —en ocasiones injustamente olvidada— *moral como actitud*. Consecuencia de la naturaleza deficitaria, abierta y siempre inconclusa del ser humano, en cada decisión, en cada acto, el ser humano se hace a sí mismo, configura su identidad, forja su *carácter moral*. Ahora bien, la formación del carácter moral es una tarea lenta y laboriosa que ocupa toda la vida:

La moral consiste no sólo en el ir haciendo mi vida, sino también [...] en la vida tal como queda hecha: en la incorporación o apropiación de las posibilidades realizadas.³

¹ C. Gómez, “El ámbito de la moralidad: Ética y moral”, en Gómez y Muguera (eds.), *La aventura de la moralidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 19-23.

² Aranguren, J. L. L., *Ética*, en *Obras completas*, ed. de F. Blázquez, Trota, Madrid, 6 vols, 1994-1196, vol. II., pp. 159-502.

³ *Ibid*, p. 217.

Por ello, a medida que me voy realizando, configuro mi propio *êthos*, mi carácter; me *auto-* y *re-*interpreto desde la perspectiva histórica y narrativa que es mi vida. Nos hallamos, por lo tanto, ante una cuestión ético-antropológica.

Identidad y autenticidad: armonía individual

En 1927 Heidegger publica *Ser y Tiempo*,⁴ libro en el que realiza un análisis sobre el ser que se pregunta por el sentido del *ser*. Bajo la noción de *Da-sein* (el *ser-ahí*) nace una analítica existencial que ha influido notablemente en algunas de las reflexiones éticas más bellas de la actualidad. Pese a que en ningún momento sistematizó ni evidenció compromiso ético alguno, Heidegger resume el modo de ser propio del *Da-sein* en el existencial de la *Sorge*, que incluye la noción de *pre-ser-se*. Esta noción recoge la idea del carácter existencial de *Da-sein* como un ser arrojado en el mundo con una existencia que le ha sido otorgada de antemano (*pre-ser*) y en la que tiene que hacerse a sí mismo eligiendo entre múltiples posibilidades y proyectando su futuro (*ser-se*). Es la concepción del ser humano como un proyecto abierto que, ligado a su radical finitud y temporalidad, debe superar la angustia existencial y responsabilizarse de su *hacer por ser*, encontrándose a sí mismo e interrogándose por lo que puede llegar a ser. El imperativo categórico de Kant —que centraba su atención en el deber, abriendo el camino a las éticas deontológicas preocupadas única y exclusivamente por la norma moral y la acción justa— queda sustituido por el imperativo ontológico conocido como la máxima de Píndaro: “llega a ser el que eres”, que vuelve a enfocar a la reflexión ética hacia la naturaleza de la vida buena y lo que vale y merece la pena ser, es decir, intenta ser el hombre que podrías llegar a ser si realizaras tu naturaleza esencial.

La noción de *hacer por ser* tiene relación tanto con aquel carácter abierto e inacabado del ser humano (que ya anunciábamos anteriormente) como con la idea romántica de un *yo*, entendido como una identidad que me determina, define y diferencia del otro: una identidad que me individualiza del otro. La naturaleza humana se revela siempre como proyecto con el que hay que responsabilizarse en la búsqueda de un autoconocimiento, autoconstrucción y autodesarrollo personal. Esta idea llega a nosotros a través de Ortega quien, con claras influencias heideggerianas, afirma que la vida es *quehacer* —“La vida es quehacer, y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual, consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa”—,⁵ es decir, la vida es un inexorable hacer a través de nuestros actos y por medio del carácter. Merece la pena detenerse, aunque sea brevemente, en las últimas palabras de Ortega. Ese rotundo “y evitar el hacer cualquier cosa” nos pone en la pista de lo que para Taylor constituye la *dimensión intrínsecamente moral* del ser humano,⁶ caracterizado como un

⁴ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

⁵ Comienzo del texto leído por Ortega para la colección “Archivo de la Palabra” en el Centro de Estudios Históricos de Madrid (1931-1933). Texto y audio disponibles en

<http://www.e-torredababel.com/OrtegayGasset/Grabaciones/Grabacion-ElQuehacerDelHombre.htm>

⁶ Gracia Calandín, siguiendo los planteamientos de N. Smith, distingue, en el seno de la antropología de Charles Taylor, cuatro dimensiones del ser humano: la moral, la dialógica, la auto-interpretativa y la narrativa. Por su parte, Jesús Conill prefiere distinguir tres rasgos fundamentales de la vida humana dentro de la filosofía de Taylor: el carácter dialógico, el horizonte de sentido y la necesidad de reconocimiento. Ninguna de estas determinaciones tiene pretensiones de exhaustividad, ni tampoco son incompatibles entre sí. El análisis independiente de cada una de estas dimensiones sería posible sólo en el plano teórico, pues en la realidad se entrecruzan para formar el tejido humano. Siguiendo a Gracia Calandín podemos precisar el perfil hermenéutico de la antropología filosófica de Taylor, mientras que las consideraciones del profesor Conill, más

ser capaz de “evaluaciones fuertes”. Como veremos a continuación, es esta capacidad humana la que nos permite discriminar entre diferentes modos de vida entre los que juzgaremos unos como superiores a otros y (nos permite) concebir al ser humano como un ser digno y capaz de una vida superior.

Nos acercamos, de este modo, al ideal de la autenticidad que ha inspirado una ética puramente moderna, nacida a la luz de ciertas concepciones que se remontan al Romanticismo y que se han visto fortalecidas por los planteamientos ontológicos de Heidegger.

El punto de partida es la idea dieciochesca de que los seres humanos estamos dotados de un sentimiento (intuitivo) moral y que este sentimiento es lo que debemos abrazar para convertirnos en *seres auténticos*, en verdaderos y plenos seres humanos. La fuente moral con la que debemos entrar en contacto reside en nuestro propio interior. Ya Rousseau había presentado la moralidad como seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior, aunque Taylor prefiere remarcar la importancia de la noción de *autenticidad* en Herder, quien consideraba que cada persona tiene su propia “medida”, su propia voz (moral) interior, con la cual debe entrar en contacto. Para unos y para otros es preciso una vuelta reflexiva hacia el *sí mismo* en la búsqueda de una armonía individual.

La autenticidad tiene que ver con ese contacto interior, con esa forma de ser particular y original: Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad.⁷ La configuración de la identidad personal y el establecimiento de nuestro ser en la autenticidad, pasaría por la consecución de una armonía con la naturaleza esencial de *mi ser*; y su fuerza moral residiría en la fidelidad a uno mismo, en ese compromiso personal con la naturaleza esencial. Este ideal viene acompañado de un determinado modo de comprender la libertad humana: soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, sin ser determinado ni coaccionado por influencias externas.

Identidad y autenticidad: conflicto social

Este *individualismo ético-antropológico* no debe confundirse con la atomización ni el encierro egoísta en lo privado tan característicos en nuestra sociedad actual:

[...] el individualismo ético no admitiría ser entendido como sinónimo de “egoísmo racional” o cualquier otra de las formas de individualismo que en nuestros días proliferan al socaire de las tesis del auge de la privacidad.⁸

centrados en las obras de Taylor de 1989 y de 1991, nos acercan al planteamiento aquí expuesto de la configuración de la identidad y autenticidad humana en una constante tensión entre armonía individual y conflicto social. Para más información consultar: Gracia Calandín, J., “Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor”, en *Isegoría*, nº 42, 2010, pp. 199-213; Gracia Calandín, J. “Perfil hermenéutico de la antropología filosófica de Charles Taylor”, en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (eds.), *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 258-266; y Conill, J., “Ética de la autenticidad (Taylor)”, en Conill, J. *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, III parte, cap. 4, pp. 245-261.

⁷ Taylor, Ch., *The malaise of modernity*, House of Anansi Press Limited, NY, 1991. Trad. esp. de P. Carbajosa, *La ética de la autenticidad*, Introducción de C. Thiebaut, Paidós, Barcelona, 1994, p. 65.

⁸ Muguerza, J., “Ciudadanía: Individuo y comunidad (Una aproximación desde la ética pública)”, en *Revista Contrastes*, Suplemento 5, Málaga, 2000, p. 22

El individuo es siempre un individuo en comunidad, es un *individuo en relación*, y, como tal, debe mantenerse constantemente abierto a los demás, e interpelado por los otros.

En cierto sentido podríamos decir que el ideal de la autenticidad nos llega dañado desde su mismo origen, dando lugar a diferentes formas pervertidas del ideal, entre las que podemos destacar aquella libertad *autodeterminada* y *autodeterminante* que se centra única y exclusivamente en el individuo y considera la realización como algo que atañe sólo al *yo*. Hacer prevalecer el derecho a *ser yo* por encima de las exigencias morales con los demás, es decir, la *libertad para* hacerme a mí mismo según mi propia naturaleza, se transforma en la *libertad de* hacer lo que desee sin límites ni restricción alguna. Es la imposición de una voluntad de poder puramente nietzscheana que lo único que busca es su propia autoafirmación.

La libertad autodeterminante tiende a centrarse única y exclusivamente en el individuo, lo que lleva a convertir los lazos personales en algo puramente instrumental: los otros y mis relaciones con ellos sólo valen en la medida en que sea útiles para mi propia realización. Esta es la génesis del atomismo y del conflicto social. Considerar la autorrealización individual como algo que corresponde sólo al individuo aislado en la búsqueda de un contacto armónico con el *sí mismo* tiende a ignorar las exigencias que provienen más allá de nuestros deseos y aspiraciones, hace que el *yo* se vuelva impermeable a las grandes cuestiones que le trascienden y, finalmente, deviene en un solipsismo y antropocentrismo radical. La libertad autodeterminante que arrastra consigo el peligro del atomismo social y del antropocentrismo (también del egocentrismo) no puede ser confundido con el ideal de la autenticidad y la noción de fidelidad a uno mismo.

Cualquier reflexión ético-antropológica seria debe partir siempre de un individuo imperfecto y limitado que necesita de los otros para construir su identidad en el seno de una sociedad y que, al mismo tiempo, debe defender su individualidad. Algo que, como veremos, sólo se puede conseguir a través de la cooperación y el diálogo. La humanidad que todos compartimos, y que puede y debe decirse de muchas maneras, nos dice Victoria Camps, sólo es descubrible comunitariamente.⁹

En esta misma línea se encamina la reflexión ética de Charles Taylor, para quien individualismo ético y comunitarismo no son ajenos. Para este filósofo canadiense ética y antropología, individualidad y moralidad son temas que están estrechamente entrelazados. La subjetividad y el individuo siempre vienen mediados y se construyen socialmente: “Uno es un *yo* sólo entre otros *yos*. El *yo* jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean”.¹⁰ Pero, además, dado que el carácter dialógico del ser humano es el primer rasgo general de la vida humana que Taylor destaca —tal como coinciden en señalar Jesús Conill y Javier Gracia Calandín— nuestra identidad se configura a través del uso de un lenguaje abierto a cualquier forma de interrelación e intercambio con *los otros significativos*.

En Taylor el *yo* se halla vinculado esencialmente a la comunidad y esta sólo puede ser definida como una comunidad lingüística dadora de sentido. La persona sólo puede construirse en referencia a determinados marcos

⁹ Camps, V., *Parajodas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 41.

¹⁰ Taylor, Ch., *Sources of the self. The making of modern identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1989. Trad. esp. de A. Lizón, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 62.

cualitativos que sólo pueden instaurarse, mantenerse y adquirirse perteneciendo a una comunidad lingüística.¹¹ Ahora bien, no vivimos en un único marco referencial, sino que en el seno de la comunidad existe diferentes marcos cualitativos que identifican determinadas cosas como bienes o fines valiosos *en sí* por su significatividad.¹² A medida que la cultura y la sociedad se transforman los marcos referenciales también cambian, convirtiéndose en nueva fuente de tensión y conflicto.

Por todo ello, debemos afirmar con Jesús Conill que estamos ante “una identidad que se realiza siempre en diálogo y/o lucha”.¹³

La concepción ético-antropológica de Charles Taylor

Esta caracterización del ser humano como un ser que debe responsabilizarse con su existir y construir su identidad en una constante tensión entre armonía individual y conflicto social, nos ha permitido bosquejar algunos de los principales puntos de la concepción ético-antropológica de Charles Taylor, que a continuación pasamos a sistematizar y completar.

En 1989 Taylor publica *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, obra en la que escribe una historia de la identidad moderna, con el objetivo de repensar la modernidad y recuperar sus fuentes morales. Para rescatar estas fuentes morales olvidadas, Taylor se propone hacer una reconstrucción histórica de las mismas, centrándose en tres facetas de la identidad moderna para él cruciales: la interioridad humana —por la cual nos comprendemos como un “yo”—, la afirmación de la vida corriente y la naturaleza como fuente moral interior. Pero, antes de adentrarse en esta reconstrucción —que por cuestiones de espacio y tiempo hoy debemos dejar al margen—, Taylor dedica la primera parte de su libro, titulada “La identidad y el bien”, a explicar la relación existente entre el *yo* y la moral en base a una ética orientada por bienes.

El individuo —la identidad personal— y la moral —el bien— son temas para Taylor totalmente inseparables. Las cuestiones relativas al yo implican toda una serie de discriminaciones cualitativas acerca de lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, lo correcto y lo erróneo, lo justo y lo injusto, etc. Es decir, las interpretaciones y juicios que el ser humano hace sobre sí mismo y sus motivaciones están realizadas en un lenguaje valorativo idéntico al lenguaje de la filosofía moral. Estas distinciones cualitativas, lejos de depender de nuestros deseos y del modo personal de entender la vida, ofrecen criterios en base a los que juzgarlos. Nos encontramos ante lo que Taylor denomina *fuerte valoración*: nuestras distinciones cualitativas son independientes de nuestras apetencias personales y nos ayudan a valorar y juzgar nuestros actos y nuestras vidas en los mismos términos que juzgaríamos los actos y vidas de los demás. Estas valoraciones conllevan una idea profunda y compleja sobre la naturaleza y condición de los seres humanos; en concreto, sobre lo que supone una vida significativa y satisfactoria, una vida digna de ser vivida. Este segundo aspecto presupone una *ontología de lo humano*, una determinada concepción

¹¹ Pérez Barahona, S., “Comunidad y Nación. El problema de la identidad en Charles Taylor”, en *Revista REDUR*, nº 2, 2004, pp. 65-77.

¹² Los bienes y/o fines son un tipo especial de significados: “ciertos aspectos de la realidad que el sujeto percibe valorados positivamente y que reclaman de él una respuesta” (Llamas Pérez, E., Identidad humana como teleología en Charles Taylor”, en *Congreso Tomista Internazionale L’Umanesimo cristiano nel III millennio*, 2003, p. 4. Documento disponible <http://www.e-aquinas.net/pdf/llamas.pdf>).

¹³ Conill, J. *Ética hermenéutica*, op. cit, p. 249.

antropológica en base a la cual nos comprendemos a nosotros mismos como seres dignos de respeto y capaces de una vida superior; es el horizonte de sentido que nos permite comprender nuestra situación en el mundo circundante. A menudo este trasfondo de sentido permanece inexplorado, pues su articulación no está exenta de dificultades y nuevos conflictos: no siempre la base de nuestros juicios coincide con lo que públicamente estaríamos dispuestos a admitir, con *lo políticamente correcto*. A pesar de estas dificultades, esta ontología moral es la única base adecuada para entender y justificar tanto nuestras respuestas morales como nuestra concepción antropológica. Articularla lingüísticamente —articularla con un lenguaje de interpretación cargado de connotaciones valorativas— se convierte en una cuestión crucial: significa explicitar los marcos referenciales en los que nos movemos y en los que cobra sentido nuestra vida espiritual. Que los marcos referenciales permanezcan inarticulados —incluso inexplorados— no significa, en ningún caso, que no existan; según Taylor, es imposible deshacerse de estos marcos referenciales que son construidos por la comunidad: vivimos *en* marcos referenciales y *entre* discriminaciones cualitativas, valoraciones que otorgan sentido a nuestra vida y nos dan criterios para juzgarla.

Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano.¹⁴

Ahora bien, si los marcos referenciales nos dan el trasfondo para nuestras intuiciones y nuestros juicios morales y, al explicitarlos, hallamos los supuestos en base a los que juzgamos un determinado modo de vida como significativo, entonces la ética y la antropología abarcan cuestiones acerca de cómo vivir mi vida, qué clase de vida creo merecer, qué constituye una vida rica y significativa para mí y cuáles son las características que me hacen merecedor del respeto de los demás (lo que Taylor denomina respeto *actitudinal*). Calificamos un determinado modo de vida como más pleno, profundo o admirable, en la medida en que sentimos o entendemos que atiende a unos fines y bienes considerados valiosos y deseables por sí mismos. Estos bienes son determinados por el marco referencial en el que se inscriben y se convierten en los criterios últimos por los que juzgaremos nuestra vida. A medida que los marcos referenciales se desarrollan, las distinciones cualitativas evolucionan, cambian, y con ellas nuestras intuiciones sobre qué tipo de vida es mejor, cómo debo vivir mi vida —qué dirección debo darle—, cuál de las posibilidades vitales de entre las que se me presentan es la más acertada para la consecución de nuestros bienes, etc. Alcanzar la adecuada armonía entre elecciones individuales y marcos referenciales es fundamental en la configuración de la identidad personal y en la valoración de mi vida como existencia significativa.

Repitámoslo una vez más: mi identidad se define en base a estas distinciones cualitativas entre las que vivo y escojo, en base a ciertos bienes y fines espirituales con los que voluntariamente me comprometo —o que hemos descubierto en virtud de nuestra pertenencia a un determinado contexto social— y hacia los que oriento mi vida. Todo ello contribuye a dar sentido a mi vida y a configurar ciertas cosas como significativas para mí. Ahora bien,

¹⁴ Taylor, Ch., *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 42.

que algo sea significativo para mí, no quiere decir que yo como individuo aislado, siguiendo mis inclinaciones y apetencias, imponga a un objeto o a una idea una significación especial. El individuo no puede encerrarse en sí mismo y justificar sus orientaciones en base a deseos personales totalmente subjetivos y arbitrarios, pues las cosas sólo adquieren significación a través de un lenguaje de interpretación que he aceptado y aprehendido socialmente. Es decir, las cosas significativas para mí lo son en la medida en que socialmente se les ha otorgado una importancia, una significación, especial.

A través del lenguaje se establecen o activan los *espacios comunes*. El marco referencial sólo puede estar dotado de significación en el espacio común, el lugar en donde las cosas adquieren una significación no sólo para mí, sino para *nosotros*. El individuo debe orientarse en el espacio moral hacia aquellas cosas significativas que, como ahora comprendemos, vienen determinadas comunitariamente por un lenguaje de interpretación y valoración común, que nunca es neutral:

No sólo algo es preferido por un motivo dado sobre algo, sino que también los motivos de esa preferencia sólo pueden tomar cuerpo al materializarse en la expresión de los mismos en un lenguaje valorativo dado.¹⁵

El individuo configura su identidad en una determinada orientación al bien, pero la pregunta *quién soy yo* sólo encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes: yo defino quién soy al definir el sitio desde el que hablo. La completa definición de la identidad incluye tanto un posicionamiento personal en cuestiones morales y espirituales —lo que aquí hemos expuesto bajo la expresión *armonía individual*— como una referencia a una comunidad definidora cargada de marcos referenciales, fines y bienes contradictorios entre sí —constante fuente de *conflicto social*—; es decir: la individualidad está socialmente mediada, el individuo se construye siempre en el seno de una comunidad, en una permanente tensión entre *armonía individual* y *conflicto social*.

Cabría preguntar, llegados a este punto, cómo se resuelve dicha tensión, cuál es la forma de elección y determinación del individuo al hallarse inmerso en marcos referenciales e interpelado por bienes y/o fines valiosos en sí a la par que contradictorios. Según Taylor, pese a que vivimos en medio de muchos bienes, por lo general, algunos de ellos se nos presentan con más peso y relevancia que otros. Estos bienes, entendidos como bienes de *orden superior*, son llamados por Taylor “hiperbienes”, bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el que se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos.¹⁶ Puedo desear estar bien orientado en relación a todos los que reconozco como bienes, pero mi compromiso y relación con ese que reconozco como un *hiperbién* es de vital importancia para mí, en base a él rijo y dirijo mi vida. Si mi vida me aproxima cada vez más a él, experimento un sentimiento de integridad, armonía y plenitud; si mi vida me aleja de él, padezco un sentimiento desgarrador y abrumador. Anhelamos una buena orientación a dicho bien, pero este anhelo puede ser fuente de sufrimiento si lo vivenciamos como una exigencia que no somos capaces de realizar. Pese a ello, mi amor, fidelidad y compromiso con ese *hiperbién* es lo que me define y lo que me hará

¹⁵ Thiebaut, C. “Introducción”, en Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, op. cit. p. 16.

¹⁶ Taylor, Ch., *Las fuentes del yo*, op. cit., p. 101.

juzgar mi vida como fuente de satisfacción o de frustración.

Ahora bien, los hiperbienes, al igual que los marcos referenciales, son una nueva fuente de tensión y conflicto. Un hiperbién puede entrar en conflicto con otros bienes, en cuyo caso, estos últimos son desplazados o situados en un estrato inferior. Otros de los que reconocemos como hiperbienes pueden haberse constituido como tales tras la suplantación de otros precedentes —vivenciar esto es muy parecido a experimentar la *transmutación de valores* nietzscheana—. De ahí, la importancia de justificar por qué sentimos o entendemos cierto bien como un hiperbién, pues esta justificación contribuye también a definir mi personalidad: cuando ofrezco razones, cuando defino mi hiperbién, expongo mi identidad. Nuevamente, nos vemos obligados a afirmar que los bienes sólo existen en la medida en que son articulados lingüísticamente —no sin razón decíamos que Taylor caracteriza primariamente al ser humano como un ser dialógico— pues, en esa articulación, se ponen de manifiesto las discriminaciones cualitativas implícitas y los supuestos culturales de interpretación. La articulación de los bienes puede ayudarnos a comprender el bien como fuente moral, como un *bien constitutivo* sujeto a diálogo y debate en la esfera pública y susceptible de contar con el consenso de la comunidad. Pues, pese a que cada uno puede reconocer ciertos bienes como *hiperbienes*, parece que todos podríamos estar de acuerdo en reconocer algunos de aquéllos como *hiperbienes* —es el caso, por ejemplo, de la benevolencia universal o el altruismo, bienes que para Taylor son *universalmente* reconocidos en nuestra sociedad actual—. Desde esta perspectiva, mi identidad, determinada por una cierta orientación al bien, se configura y define en realidad por lo que son considerados *hiperbienes* en el espacio común. Mi yo se construye socialmente y la ética se abre desde mi propia individualidad hacia la de los demás, hacia la comunidad.