

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POST GRADO

**Identidad y comunidad en el pensamiento filosófico de
Charles Taylor**

TESIS

para optar el grado de Magíster en Filosofía

AUTOR

Segundo Leonardo Ramos Lalupu

Lima-Perú

2009

Con mucho cariño a mis padres,
hermanos y maestros.

I N D I C E

IDENTIDAD Y COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE CHARLES TAYLOR

Introducción.....	5
-------------------	---

Capítulo 1

PRESUPUESTOS TEÓRICOS DE TAYLOR

1. La influencia de Aristóteles, Hegel, Kant y John Rawls.....	11
1.1. Aristóteles.....	11
1.2. Kant	14
1.3. G.W.F. Hegel	15
1.4. John Rawls.....	18
2. Individuo y sociedad moderna.....	25
3. Posición de Taylor.....	32

Capítulo 2

IDENTIDAD Y COMUNIDAD EN TAYLOR

2.1. Individuo e ideal de autenticidad.....	39
2.2. Individuo y reconocimiento.....	43
2.3. Individuo y lenguaje.....	47
2.4. Identidad y bien.....	55
2.5. Identidad y comunidad.....	61
2.6. Individuo y libertad.....	67

Capítulo 3

EL INDIVIDUO EN EL LIBERALISMO Y COMUNITARISMO

3.1. Debate liberalismo-comunitarismo.....	76
3.2. El individuo en la concepción liberal.....	82
3.3. Autonomía del individuo y neutralidad del estado.....	86
3.4. Individuo y democracia liberal.....	91
3.5. El individuo en la concepción comunitarista.....	95
3.6. Individuo y democracia comunitarista.....	96
3.7. La virtud cívica como espina dorsal de la democracia.....	98

Capítulo 4

EL COMUNITARISMO COMO OPCIÓN HISTÓRICA

4.1. Movimiento comunitarista..... 103

4.2. El multiculturalismo, política de la diferencia y el papel de las minorías... 106

4.3. Lazos comunitarios en la sociedad moderna..... 112

CONCLUSIONES..... 114

BIBLIOGRAFÍA..... 120

Introducción

La identidad humana es uno de los aspectos relevantes de nuestra condición de personas con capacidad moral. Carecer de identidad es como no saber quiénes somos, dónde estamos, ni a dónde vamos. Los seres humanos vamos configurando nuestra identidad a través de los procesos de desarrollo personal-social en un contexto determinado. Tener identidad nos permite saber quiénes somos y dar cierta direccionalidad a nuestras vidas. Saber responder a la pregunta ¿quién soy?, es fundamental, pues se trata de la pregunta acerca de la constitución de nuestra identidad. Los hombres de nuestra sociedad contemporánea globalizada, materializada, preocupados por su bienestar y realización personal, parecen estar perdiendo el interés por el sentido y la constitución de la identidad de sus vidas. Desde esta perspectiva, respecto de nuestra identidad, nuestra investigación tiene por objeto analizar críticamente los presupuestos teóricos que ofrece el filósofo canadiense Charles Taylor respecto de la configuración de la identidad humana. Con el autor canadiense analizamos la crítica al atomismo social de la sociedad pos-moderna, la que puede servirnos de referencia para construir un marco adaptado a nuestro contexto y comunidad. La razón fundamental que motiva nuestra investigación filosófica es la de reflexionar críticamente acerca del fuerte individualismo inserto en nuestras sociedades y que nos lleva al aislamiento y a destruir nuestras formas de vida comunitaria. Con ello esperamos revalorar el sentido *fuerte* de comunidad, como espacio común de realización personal-social. La hipótesis que nos planteamos en esta investigación es la siguiente: el lugar que ocupa la comunidad en nuestras vidas es relevante en la configuración de nuestra identidad en el pensamiento de Charles Taylor. Para tal fin utilizamos el método hermenéutico, asumiendo una interpretación crítica que toma como objeto de

análisis los presupuestos filosóficos de Taylor para comprender la razón del “comunitarismo” en nuestra sociedad actual.

Charles Taylor es un eminente filósofo canadiense y uno de los principales pensadores políticos de la filosofía contemporánea. Se caracteriza por tender puentes entre corrientes a menudo enfrentadas como el liberalismo y comunitarismo. Sus escritos se centran en cuestiones antropológicas y éticas, que giran en torno a la constitución moral de la identidad del sujeto. Nuestro autor es un destacado crítico de lo que llama “individualismo atomista” de ciertas corrientes del pensamiento y de la sociedad occidentales. Reprocha las teorías morales contemporáneas por ser abstractas, procedimentalistas y sin vida. En ellas la verdad de los principios morales aparece desconectada de la cuestión de en qué consiste para los seres humanos una vida buena. Por tanto olvidan la pregunta fundamental por el sentido de nuestras vidas, ¿cuál es el fin de nuestra existencia?, ¿a dónde iremos?, ¿qué significa vivir una vida buena?. Como señala el profesor Polo, “Taylor busca repensar el proyecto moderno y revalorar algunas de sus ideas centrales como la de autenticidad” (2006, p.148). El pensador canadiense no es un filósofo antimoderno, por el contrario, podríamos considerarlo como un autor liberal, pues comparte con los liberales ideas modernas como el valor de la libertad, la autonomía, la autenticidad, etc, pero adopta posturas comunitaristas. La investigación teórica de Taylor no se agota en ella, sino que se combina con la intervención pública en diversos problemas que afectan a su sociedad quebequense y con una continuada actividad política, de modo que sus propuestas no se han restringido al ámbito académico sino que han servido de referente en la práctica. Por tanto, las investigaciones que realiza nuestro autor no se quedan en la discusión teórica sino que apuntan a criticar y modificar nuestra autocomprensión con fines prácticos.

Siguiendo una metodología fenomenológica y hermenéutica la filosofía de Taylor define una concepción del ser humano como ser social, ser de significados y expresivo que se autointerpreta dialógicamente en un lenguaje dentro de unos marcos contextuales. La hermenéutica del pensador canadiense intenta comprender la realidad humana y social desvelando el significado de las acciones, adoptando una perspectiva contextual que incluye los elementos lingüísticos portadores de sentido que se construyen en comunidad. La vertiente fenomenológica de la filosofía de Taylor nos descubre que el sujeto debe reconciliarse con su propia naturaleza autónomamente, y debe buscar su esencia como ser humano a la vez que explora los vínculos que le unen a su comunidad. Quiere “conciliar el valor supremo del individuo y el reconocimiento de su naturaleza social” (2005, 27).

Esta investigación sostiene la tesis de que el hombre sólo puede alcanzar su dimensión plenamente humana en el marco social y en la exploración conjunta de bienes que sólo pueden descubrirse en sociedad. De esta afirmación se deduce la obligación moral del ciudadano de contribuir al bienestar de la comunidad a la que pertenece. Por consiguiente, los vínculos que unen a los individuos con sus comunidades no pueden reducirse a meros intercambios instrumentales de intereses egoístas, al modo liberal, sino que existe la necesidad de efectuar una exploración conjunta de los bienes que se persiguen. Esta indagación y propuesta común descubre que los nexos entre los miembros de una comunidad son mucho más profundos, responsables y solidarios, que los que emergen de aquellas teorías que presentan imágenes atomistas de la sociedad. Taylor sitúa así el ámbito de la libertad humana en el contexto cultural y social, haciendo ver que los bienes del hombre sólo pueden lograrse haciéndolo consciente de su complementariedad con los otros. En el ámbito de la ética y la filosofía política destacamos el rescate que

Taylor hace de los planteamientos aristotélicos-hegelianos acerca de la dimensión social del hombre, la apertura al otro, el reconocimiento como necesidad humana vital, y su acercamiento al liberalismo político, especialmente a John Rawls. Taylor está interesado en el *balance* entre las fuerzas sociales y la persona, entre la comunidad y la autonomía, entre el bien común y la libertad, entre los derechos individuales y las responsabilidades sociales. El filósofo canadiense es enfático al sostener que ni la existencia humana ni la libertad individual pueden mantenerse fuera de las interdependientes y a veces solapadas comunidades a las que todos pertenecemos y que ninguna comunidad puede sobrevivir al menos que sus miembros dediquen alguna atención, energía y recursos a proyectos compartidos. La preservación de la libertad humana depende del activo sustento de las instituciones de la sociedad civil donde los individuos aprenden a respetarse mutuamente y a sí mismos. La condición básica es un justo equilibrio entre individuos y grupos, derechos y responsabilidades, entre las instituciones del Estado, la sociedad civil y el mercado. Para tal propósito hemos dividido nuestra investigación en cuatro capítulos, el primero presenta los antecedentes teóricos en los que Taylor se inspira a la hora de fundar sus reflexiones filosóficas, presupuestos que van desde Aristóteles con su concepción del hombre como animal político -el hombre llega a ser tal en su relación social, en sociedad el hombre configura su identidad y ejerce su libertad- hasta Rawls. El filósofo canadiense se acerca a Kant al valorar la autonomía de la conciencia moral, comparte la visión hegeliana del hombre como ser social, en su apertura al otro. Hegel señala que sólo existe un yo en relación a otro yo, una autoconciencia frente a otra autoconciencia. Nuestro autor se acerca al filósofo político John Rawls al valorar la libertad, la autonomía y la autenticidad del individuo, pero corrige la teoría liberal desvelando los peligros del

individualismo o atomismo social. En este capítulo presentamos también el análisis que Taylor realiza respecto de la sociedad moderna, los males que la aquejan y su posición filosófica respecto del “desencantamiento del mundo”; el lugar del sujeto en la comunidad y su posición respecto de las teorías acerca del sentido de la vida. El análisis que realiza respecto del malestar de la modernidad le lleva a identificar la pérdida de sentido por la vida buena, el individualismo, la primacía de la razón instrumental (como medio para dominar) y la pérdida de libertad política que se expresa –en términos de Tocqueville- en un “despotismo blando”. Taylor realiza su análisis con el fin de recuperar las fuentes olvidadas de la moral y nos sugiere que recuperemos y rearticulemos bienes sustantivos olvidados para que las fuentes de la moralidad adquieran nuevas energías. Un segundo capítulo ocupa el estudio central de nuestra investigación: el valor que Taylor da a la comunidad como configuradora de la identidad del sujeto. Analizamos el ideal de autenticidad de la modernidad, el individuo y la necesidad de reconocimiento social, Taylor considera que en parte la identidad humana se forja por el reconocimiento social. Estudiamos al individuo como animal de lenguaje que se autointerpreta de manera dialógica en una comunidad lingüística, para nuestro autor el hombre es básicamente un ser hermenéutico, interpretativo y un ser de significados. Examinamos la relación intrínseca entre el bien y la identidad, considera que la identidad humana se construye en relación con el bien a través de unos horizontes de sentido proporcionados por el lenguaje; el individuo y su relación con la comunidad en la que define su identidad y la libertad del sujeto y su relación con la comunidad. En el tercer capítulo desarrollamos la comprensión tayloriana del individuo tanto en el liberalismo como en el comunitarismo, el debate entre comunitaristas y liberales, la neutralidad del Estado liberal, se señala también el valor que Taylor da al

compromiso democrático expresado como virtud cívica, indicando que el Estado no debe ser neutral sino que debe tomar postura por la relevancia de la sustantividad de la vida buena. En el cuarto capítulo desarrollamos el comunitarismo como opción histórica y el movimiento comunitarista. El filósofo canadiense es considerado, conjuntamente con Walzer, como un comunitarista progresista, pues no propone un regreso a la tradición aristotélica, como es el caso de MacIntyre, sino más bien reorientar el proyecto de la modernidad, pues las muchas modernidades no tendrían camino de retorno y, en este sentido, nuestro autor puede ser considerado como un filósofo liberal. Taylor no propone directamente un modelo alternativo – comunitarista- pero sí rescata el valor que la comunidad tiene en la configuración de nuestra identidad y en el ejercicio de la libertad así como la relevancia de la vida común. En este mismo capítulo desarrollamos el problema del multiculturalismo, la política de la diferencia, la tolerancia cultural y el respeto por las minorías. El pensador canadiense busca rescatar el valor cultural de las diferentes comunidades o grupos menores -éstos serían portadores de cultura. Busca y propone la unidad en la diversidad cultural, sin exclusión ni marginación por motivos de raza, origen, sexo, religión, etc. Finalmente presentamos las conclusiones agrupadas en orden de importancia. Esperamos que nuestra investigación ayude a reflexionar acerca del valor de nuestras comunidades, en las que nos realizamos y configuramos nuestra identidad. Ante el fuerte individualismo se hace necesario re-pensar nuestra forma de vida y comprometernos con un fuerte sentido de comunidad en constante apertura a los nuevos modos de vida que se van sucediendo en nuestro mundo. No puedo finalizar esta introducción, sin antes agradecer a mi maestro y asesor de tesis Miguel Polo. Maestro que con su sencillez y cercanía compartió con nosotros sus lecciones filosóficas y guió nuestro trabajo.

Capítulo 1

PRESUPUESTOS TEÓRICOS DE TAYLOR

Iniciamos este primer capítulo presentando los antecedentes teórico-filosóficos en los que Charles Taylor funda sus reflexiones filosóficas acerca de la configuración de nuestra identidad como seres humanos. Por una parte Taylor se inspira en la visión aristotélica del hombre como ser social. Por otra parte en Kant, valora la autonomía de la voluntad; en Hegel, la conciencia racional en su apertura al otro y se acerca al filósofo liberal John Rawls al valorar la libertad individual pero poniendo de manifiesto los peligros del atomismo que fragmenta la vida comunitaria.

1. La influencia de Aristóteles, Kant, Hegel, y John Rawls.

1.1 Aristóteles

Taylor valora, al igual que el filósofo griego Aristóteles, la virtud de la prudencia como facultad para hacer frente a los problemas de la *polis*¹ y de la vida particular de los ciudadanos. La prudencia es para Aristóteles la virtud más importante que todo buen ciudadano debía cultivar y practicar para llevar una vida buena en la *polis*. La prudencia debía vivirse dentro de los límites de la comunidad política (1985, 5-6). Además de poseedor de la virtud de la prudencia, el filósofo griego concebía al hombre como un *animal político* por naturaleza. Que el hombre sea un animal político quiere decir que el hombre sólo se realiza plenamente (sólo alcanzará la felicidad) si vive solidariamente con los otros los valores que los congregan y si contribuye activamente a instaurar y mantener un orden institucional que los preserve. El hombre es un animal político porque sólo a través de la polis

¹ La *polis* es el nombre con el que se conocen las ciudades-estado de la antigua Grecia, fue en el marco de la *polis* donde se engendró y se expandió la cultura helénica hasta el período helenístico, posterior a Alejandro Magno cuando perdieron su carácter autónomo. Del término *polis* deriva "política" o arte de gobernar la polis. La imagen de la *polis* griega es la de una comunidad política armónica y escenario de la realización de las virtudes cívicas.

constituye su propia identidad como ser libre, separado y autónomo. Sólo en inmerso en una comunidad el ser humano adquiere y orienta su identidad moral. Para el pensador griego es esencial la dimensión social del hombre, en *la política* leemos: “El que no puede entrar a formar parte de una comunidad, el que no tiene necesidad de nada, bastándose a sí mismo, no es parte de una ciudad, sino que es una bestia o un dios” (1978, 7).

Aristóteles consideraba que el hombre sólo podía desarrollar su excelencia en el marco de una comunidad política,² señalando así la prioridad ontológica de la comunidad sobre el individuo:

Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades (1978, 28).

Según Aristóteles el hombre sólo puede alcanzar su felicidad en sociedad, nadie puede ser feliz aisladamente, por lo que la felicidad personal requiere de la felicidad social, es decir el bien personal necesita del bien social. Para el filósofo la conciencia del individuo de pertenecer a su comunidad es importante: “No es bueno que cada ciudadano se considere a sí mismo como cosa propia; todos deben pensar que pertenecen a la ciudad, porque cada uno forma parte de la ciudad” (1985, 29). El estagirita señala lo relevante que es la participación ciudadana en la política, los ciudadanos deben participar en la política con el fin de que estos tomen las riendas sobre la dirección de sus propias comunidades; la participación en la *polis* es el procedimiento más adecuado para conseguir el autogobierno. Aconseja que no

² Solamente en el ágora el hombre realizaba su propia humanidad, actualizando su condición de ciudadano, en tanto animal político. Practicando la deliberación pública se cumplía el *telos* de la vida humana. Fuera de la polis el ciudadano no estaría en capacidad de escuchar su propia voz, sólo en su espacio institucional podía constituirse como un agente distributivo y deliberativo competente. Fuera de la comunidad el griego, no podía reconocerse así mismo como agente en algún sentido relevante.

basta con dedicarse a la contemplación, a la vida teórica sino que además es preciso y bueno ocuparse de los asuntos públicos, asumiendo nuestro papel de ciudadanos. El ciudadano debía participar activa y responsablemente de los problemas y conducción de la *polis*.

Para el filósofo, la filosofía moral, la ética y la política están íntimamente vinculadas, es decir la ética y la política son dos caras de la misma moneda. Para Aristóteles ética y política se refieren al bien del hombre. El bien de la ciudad y el del individuo coinciden porque la felicidad del Estado es la felicidad total de cada individuo que integra la comunidad (1985, 27-29).

Para Aristóteles es relevante también la dimensión teleológica de la acción humana, los actos humanos tienden hacia un fin, tienen una meta. El filósofo griego presupone la unidad del fin y del bien, no llegando a considerar en ningún momento la posibilidad de conflicto entre fines y bienes. El filósofo considera que el bien supremo que persigue el hombre es la *felicidad*, la contemplación (será la sabiduría la que procure al hombre la verdadera felicidad): “Sobre el nombre del bien supremo casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (1985, 132).

Taylor inspirado en la visión aristotélica del hombre como ser social -para explicar lo que considera una vida floreciente- considera que el individuo se encuentra estrechamente vinculado a su comunidad. Según nuestro autor el hombre desarrollaría plenamente sus capacidades humanas –racionalidad, su condición de agente moral y su autonomía- en el seno de una comunidad. El filósofo canadiense rescata la importancia esencial que tiene la comunidad en la configuración de la identidad del individuo (como horizonte ineludible), del ejercicio de su libertad, de los

espacios comunes, de los horizontes valorativos y significativos que hacen posible su realización. Taylor considera relevante los lazos de una identidad colectiva para revitalizar el interés de los ciudadanos hacia la política con el fin de que éstos tomen las riendas sobre la dirección de sus comunidades (1996, 51-52).

Taylor desarrolla una concepción densa del bien, al estilo aristotélico, que interpela la vida buena. La vida buena debe posibilitar la adquisición y potenciación de diversas actividades que respondan a la compleja caracterización de la identidad humana. Señala la necesaria orientación del sujeto hacia el bien, pues es en relación con unos bienes determinados como el sujeto define su identidad. Valora con Aristóteles, la concepción teleológica de la acción humana: toda actividad tiende hacia un fin, la acción humana es propositiva, tiene una intencionalidad. La filosofía de Aristóteles escapa a planteamientos abstractos y más bien encontramos una atención a lo concreto, a lo particular. La teoría política aristotélica intenta partir de las prácticas políticas para dar estabilidad y dinamismo a las instituciones de la *polis*, y esa misma pretensión se percibe en los escritos de Taylor. Además reconoce la necesidad de atender a las circunstancias particulares de cada comunidad política si queremos resolver sus problemas, considera que la filosofía liberal abstracta no puede imponer un modelo teórico de régimen a una comunidad política (2005, 77-94).

1.2. Kant

La ética kantiana tiene como fuente de la moral a la conciencia misma del individuo como ser autónomo, libre. Si en la Grecia clásica era la comunidad (lo público) la que configuraba al individuo, le daba identidad, a partir de Kant, es el individuo mismo (lo privado) el que configura su identidad: “obrando de tal manera

que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal” (1962, 83). Kant en *Crítica de la razón práctica* se propuso fundar una ética autónoma que se apoyase sólidamente en la razón. Para Kant la ley moral es un hecho que no se desprende de nada, no tiene antecedentes, cada uno la encuentra a priori en su conciencia (1962, 86). En este sentido las éticas deontológicas de raíz kantiana, no tienen sus fuentes en Dios ni en alguna finalidad personal o social, sino tan solo en la conciencia racional autónoma. La autonomía, según Kant, “es la capacidad que posee idealmente el individuo de pensar y decidir por sí mismo (de darse así mismo su propia ley) pero eligiendo un marco de referencias (una ley) que haga posible el ejercicio de la autonomía de todos (incluyendo la suya)” (Giusti, 1999a, 34).

Taylor desde la visión kantiana, se propone recuperar el ideal de autenticidad, “para lo cual revaloriza la idea kantiana de autonomía, de libertad autodeterminada, donde la libertad está asociada con la noción de dignidad y no con la de honor” (Polo, 2006, 148). Sin embargo quiere corregir algunos errores del liberalismo de fundación kantiana. Así nos previene de los peligros del ideal de autenticidad de la modernidad: el individualismo. Ideal de autenticidad que consiste en ser fiel a uno mismo, es decir el sujeto construye su identidad a partir de su propia interioridad. Taylor hará ver que el ideal de autenticidad no puede ser individualista sino que implica atender a un contexto socio-cultural, es decir a los horizontes de sentido en los que configuramos nuestra identidad (1994, 75-76).

1.3 G. W. F. Hegel

Hegel representa para la historia de la filosofía una figura bisagra, significativa, cierra una época, la de la modernidad y la lleva a su culminación, la filosofía de la subjetividad autónoma, autosuficiente, confirmada por la revolución

francesa, donde el yo pienso se confirma por el yo puedo. Hegel nos lleva a un modo nuevo de pensar, nos abre a la relación con el otro. Hegel, considerando las etapas de la conciencia –desde la conciencia sensible, pasando por la autoconciencia hasta el saber absoluto que se sabe a sí mismo- valora la dimensión social del hombre. Hegel señala que sólo hay una autoconciencia, un yo, un sujeto frente a otra autoconciencia, a otro sujeto, a otro yo: “la autoconciencia en cuanto es un ser-para-sí, sólo lo es para-sí mediante otro” (1966, 295). Para Hegel el ser humano es todo en su otro y en la síntesis con su otro, es decir, en el pensamiento de Hegel “el ingreso del otro es esencial en nuestra vida como seres humanos en relación” (Taylor, 1983, 39). Hegel postula una concepción del hombre como ser social, los individuos son íntegros en la medida en que mantienen relaciones sociales, por ello el único contexto en el que el deber puede existir de hecho es en el plano social. Hegel considera que la pertenencia al Estado es uno de los mayores deberes posibles que cabe asumir al individuo. El Estado es de forma ideal la manifestación de la voluntad general, la más alta expresión del espíritu ético, el sometimiento a esa voluntad general es el acto propio de un individuo libre y racional. Hegel afirma que la limitación de la libertad por parte del Estado es inaceptable en el orden moral. Admira el ideal de vida del griego según el cual la vida del individuo está armonizada con su comunidad. Hegel, a diferencia del liberalismo procedimental, no fundamenta la naturaleza del Estado en el contrato, rechaza las teorías contractualistas, porque presumen que el estado proviene de algo artificial (Marías, J. 1974, 61).

El reconocimiento es uno de los temas centrales en el pensamiento de Hegel. En la *Fenomenología del espíritu* señala que el hombre no queda satisfecho con ser un sujeto consciente y libre sino que necesita ser reconocido por los demás. El

deseo de reconocimiento engendra lucha entre las conciencias por el reconocimiento. En esta lucha llega un momento en que el hombre se somete a otro hombre para evitar la muerte. Entonces se encuentran frente a frente un señor y un esclavo. El señor no reconoce al esclavo como sujeto libre; éste queda alienado, está sometido a la voluntad del señor, vive y trabaja para el señor. Pero el señor depende también del esclavo, porque no es señor sino para un esclavo que lo *reconoce* como tal y trabaja para él (1966, 294-8). Así Hegel señala que los deseos vitales del hombre le llevan a buscar el *reconocimiento* de los otros. El hombre no sólo necesita de los hombres para subsistir, sino que necesita del reconocimiento mutuo. Así pasa de la pura individualidad de su yo a poder decir “nosotros”. Hegel señala que cada hombre necesita ser reconocido por los otros no simplemente como un ser vivo que está atado por el afán de sobrevivir, sino como ser libre capaz de “jugarse” la vida vegetativa a favor de la afirmación de su libertad. La historia es el registro de la evolución de la libertad humana, porque la libertad humana es una progresión desde una libertad menor hacia un estado de libertad máxima (Rabade y Arce, 1979, 265-7). Hegel desarrolla también una concepción de la acción como expresión de nuestro mundo interior. Según Hegel las acciones humanas son actividades del espíritu humano que van cargadas de expresiones –valoraciones- cualitativas. Hegel llega a identificar al agente humano con su acción, al sujeto con su objeto, identificación en la que la meta del espíritu es una comprensión clara y consciente de sí mismo. Según Hegel toda la vida espiritual se encarna en dos dimensiones: es la vida de un ser viviente que piensa en donde el pensar de éste es en esencia expresión (1966, 564-8).

Buena parte de la filosofía de Charles Taylor se inspira en el pensamiento de Hegel. Nuestro autor desde una mirada hegeliana dirige sus escritos a la

consecución de la autonomía o la libertad humana, en sentido individual-social, atribuyendo importancia al horizonte valorativo-cultural que sitúa y hace posible la libertad. Taylor tiene una concepción del individuo muy parecida a la de Hegel, concibe al individuo como ser íntimamente social, relacionado y no como un átomo; es más, critica la concepción individualista liberal rechazando el atomismo. La comunidad será para Taylor el espacio de la realización de la autonomía y del ejercicio de la libertad humana. Ambos autores comparten el interés por el estudio de las estructuras reales, concretas y no abstractas. Taylor procura justificar la existencia de una moral que reconcilie al individuo con las normas existentes de su comunidad, rechaza los subjetivismos, las decisiones arbitrarias del individuo, como instauradoras del orden. Rechaza el sentimiento subjetivo y abstracto de las teorías liberales, la convicción particular, porque tienen como consecuencia la destrucción de la moral del orden público y de las leyes del Estado. Taylor recurre a los “horizontes de valor”, nos habla de un marco cultural de nuestra moral que hace referencia a una fuente normativa que no se puede instrumentalizar porque existe previamente al sujeto y representa el contexto que no puede dejarse de lado. La visión neohegeliana de Taylor acentúa el carácter holista de la sociedad y a su luz la identidad de los sujetos es analizada en su contexto de socialización, de surgimiento y de constitución (2005, 225-254).

1.4 John Rawls

John Rawls, filósofo norteamericano, es en la actualidad el representante máximo de la teoría liberal.³ El pensamiento de Rawls se remite explícitamente a la

³ El *liberalismo* procedimental lockeano postula la primacía a la justicia sobre el bien. Es la teoría del gobierno justo donde la igualdad tiene un valor central conectada con la legitimidad, un gobierno será legítimo sólo si trata a las personas con igual interés de lo contrario no se estará frente a un gobierno legítimo. Se debe tratar a las personas con igual interés y respeto. Ello implica otorgar y proteger ciertas libertades de las personas.

tradición contractualista⁴, que tiene en la filosofía social y política de Hobbes, Locke y Kant sus principales fuentes de inspiración. Rawls se propone fundar una teoría que elimine toda desigualdad social, identificando y corrigiendo toda asignación injusta de recursos entre los individuos, y en la que los principios de justicia son concebidos como *reguladores* de las relaciones entre los individuos como la asignación de derechos y el acceso al bienestar. Para erradicar tal desigualdad social Rawls crea una teoría de tres grandes elementos: una posición original, la elección de unos principios de justicia y la justificación de dichos principios. Fernando Vallespín, señala que el mérito esencial de la obra de Rawls radica en haber sabido establecer y desarrollar con claridad lo que constituye el problema básico de la filosofía política en la actualidad: *la fundamentación racional* de las bases de la convivencia social. Se trata del problema de la *legitimación* del orden político⁵. El problema del que se ocupa Rawls –dice Vallespín– “gira alrededor de la clásica cuestión de la filosofía moral y política, es decir sobre: ¿cuáles serían los límites y las condiciones de posibilidad de la justificación racional de las teorías políticas y de los presupuestos normativos sobre los que se asientan?” (Vallespín, 1989, V. 3, 580-81).

Para responder a esta pregunta Rawls recurre a la reformulación de la teoría del contrato social. Así presenta su objetivo en su famosa obra *Teoría de la justicia*:

⁴ El *contractualismo* como una teoría social surge como respuesta a la situación de extrema violencia provocada por las guerras de religión que tenían graves consecuencias políticas (anarquía). Frente a esta situación era necesario encontrar una solución fuera de los márgenes del problema del bien. Necesitaban un *criterio* universal normativo, neutral respecto del tema de los fines o del sentido de la vida que pudiese garantizar la existencia pacífica de individuos que suscribiesen creencias rivales sobre ética y religión. Locke sería uno de los gestores modernos de la libertad religiosa y de la separación entre la iglesia y el estado.

⁵ Fue Hobbes quien por vez primera suscitó el problema de la legitimación y la fundamentación racional del poder social de un modo moderno. Al romper con la visión connatural de sociedad y poder presente en toda la tradición aristotélica tomista necesitó “justificar” su nueva visión de sociedad. La descripción del estado de naturaleza como situación de anarquía cumple esa función: mostrar cuándo y por qué es legítima una determinada configuración de la autoridad pública.

Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses, aceptarían en una posición original de igualdad como definitorios en los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad (1995, 24).

La teoría de la justicia se encaminó entonces a suministrar la construcción de unos principios de justicia que pudieran servir de base para ordenar una sociedad, que según Rawls no está bien ordenada. Rawls “está buscando un principio procedimental para establecer y legitimar el orden social apoyado sobre la deliberación racional de sujetos libres e iguales determinando así qué sea lo justo para las sociedades” (1992, 185-7). El punto de partida básico, desde el que Rawls elabora su teoría, consiste en establecer “la prioridad absoluta” de la justicia. Para Rawls, “la justicia es la primera de las virtudes de las instituciones sociales” que ha de prevalecer sobre otros criterios (1995, 17). Una vez asegurada esta prioridad – señala Rawls- “una teoría de la justicia será más perfecta y preferible cuanto mejor sea capaz de satisfacer otras virtudes de la organización social” (1995, 582). Rawls sostiene su teoría desde la idea de la justicia como imparcialidad. Según Rawls cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar, en consecuencia, en una sociedad justa los derechos asegurados por la justicia no estarían sujetos a la negociación política ni al cálculo de los intereses sociales (1995, 17). Para Rawls la función principal de la justicia es ser la estructura básica de la sociedad y una sociedad será justa si es ordenada. En términos de Rawls: “El objetivo primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división

de las ventajas provenientes de la cooperación social” (1995, 20). Y una sociedad está bien ordenada no sólo cuando está organizada para promover el bien de sus miembros, sino cuando está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Rawls señala que para que una sociedad sea justa, necesita ciertos principios para resolver los conflictos y promover el bien de sus miembros. Y ¿cómo se obtienen esos principios de justicia?, Rawls recurre a un experimento mental, una abstracción: “la posición original” (un acuerdo justo, equitativo, en igualdad de condiciones, que en las teorías clásicas del contrato sería el estado de naturaleza) y “el velo de la ignorancia”. Rawls planteó que si las personas libres y racionales estuvieran colocadas en una “posición original”, no sabrían cuál es el lugar que les corresponde en la sociedad, ni sabrían acerca de su suerte respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, es decir estarían bajo el “velo de la ignorancia” (1995, 119-122). Rawls señala que detrás del “velo de la ignorancia” lo único que uno sabrá con certeza son las verdades sobre los acuerdos sociales, la historia y la tecnología. Es decir si fuéramos personas con iguales oportunidades que responden razonablemente ante los hechos de la historia humana y las verdades sobre los acuerdos sociales y si no supiéramos de antemano qué posición vamos a ocupar dentro de la sociedad elegiríamos reglas equitativas para organizar la sociedad. Una sociedad será justa si su estructura básica está orientada por aquellos principios que los individuos elegirían en una situación de igualdad y libertad. Se trata de una situación de absoluta imparcialidad, donde no existen privilegios ni conocimiento alguno que vicien los compromisos y convicciones de los individuos relativos a la justicia, es decir el “desconocimiento” de quiénes somos y de nuestro futuro nos fuerza a buscar aquello que beneficie a todos (1995, 119). La clase de acuerdo al que procuran llegar las partes es *instrumental* –hipotético y a-histórico- y es fruto de

una negociación entre sujetos de interés, que paradójicamente no conocen sus ventajas reales en materia de libertad y bienestar. Rawls cree que en esta situación de imparcialidad –“posición original” y detrás del “velo de la ignorancia”- todo individuo racional como elector imparcial, elegiría dos principios. El primero de ellos es el llamado principio de *igualdad*, que reza como sigue: “cada persona tiene el derecho irrevocable a esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos” (1995, 124). Este principio trata de promover un régimen de igualdad de derechos e inmunidades para todos, pretende asegurar la coexistencia de la libertad de cada uno de los demás. Pero este principio no es suficiente puesto que el ejercicio de las libertades requiere de ciertas condiciones socioeconómicas muy precisas. Sin la posibilidad de gozar de cierta calidad de vida, sin acceso a servicios básicos (nutrición, salud, educación, etc.), sin la posesión de los bienes primarios asociados con el bienestar y las bases sociales del respeto a sí mismo, el recurso a las libertades básicas, constituiría, según Rawls, una ficción. Además piensa que en una situación de radical desventaja económica y escasa estima social los individuos no están en capacidad de hacer uso de estas libertades. Se necesita un mecanismo de igualación que permita a todas las partes convertirse en auténticos agentes libres en la esfera legal. La igualdad de libertades y derechos requiere de la igualdad de oportunidades. Por ello Rawls formula un segundo principio, el de la *diferencia*: “Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en beneficio de los menos aventajados de la sociedad” (1995, 124). Lo que Rawls quiere destacar con este principio es que las

desigualdades deben beneficiar a los menos favorecidos. El filósofo liberal señala que el principio de libertad tiene prioridad absoluta respecto de cuestiones de bienestar económico o igualdad de oportunidades, por lo tanto las desigualdades serán toleradas sólo si contribuyen a mejorar la situación de los menos aventajados. Rawls advirtió que las diferencias económicas incentivan ciertas cosas y si uno permite que se produzcan algunas desigualdades se generará más riqueza y habrá más riqueza para que los pobres estén mejor que lo que estarían si la desigualdad no existiera con lo cual la desigualdad genera riqueza suficiente como para favorecer a los menos aventajados. Así las desigualdades sociales y económicas deben ser reguladas por estos dos principios: en tanto que representen el mayor beneficio para los menos aventajados y en tanto estén adscritos a cargos y posiciones abiertos a todos, es decir que exista igualdad de oportunidades. Según Rawls, existiendo libertad e igualdad de oportunidades, cualquier desigualdad que surja debería favorecer a los menos aventajados de la sociedad mediante la distribución de los beneficios. En otras palabras las desigualdades (sociales y económicas) serían justas si produjeran beneficios para todos, en especial para los menos aventajados. Así Rawls justifica la desigualdad entre ricos y pobres (1995, 24-6).

Más adelante pensará Rawls que sus principios de justicia, que en los años setenta creía poder recibir un apoyo racional y filosófico por medio del experimento mental del contrato social, son susceptibles de acuerdo de mínimos razonables en una cultura democrática (1992, 203). Por ello con los críticos de Rawls, el profesor Giusti señala en *Tras el consenso*, que Rawls ha efectuado un importante giro epistemológico. Según Giusti, Rawls modifica el estatuto epistemológico de su teoría de la justicia de forma que ésta ha de considerarse ahora como una teoría política y no moral. En la nueva formulación de Rawls no cabría privilegiar una teoría moral o

política concreta como núcleo de tal consenso, sino sólo indicar un mecanismo de tolerancia de pluralidades y diversidades, de resolución de conflictos, de acuerdo sobre mínimos ya aceptados. Para el profesor Giusti el giro se lleva a cabo con la finalidad de asegurar la “estabilidad” de la teoría es decir “la capacidad de generar un consenso *traslapado* con todas las doctrinas morales actualmente en conflicto” (1999b, 111-125). ¿En qué consiste este giro?, ¿Qué ha cambiado de la originaria teoría de la justicia y por qué fue necesario ese cambio?. Si nos atenemos a lo que Rawls afirma –dice Giusti- todos los intentos parciales y dispersos de reformulación de sus planteamientos iniciales habrían tenido por finalidad afrontar una inconsistencia central de su teoría: su incapacidad para resolver el problema de la “estabilidad”. Estabilidad significa la capacidad de una teoría de hallar para sus hipótesis un *fundamento* tal que pueda contar perdurablemente con el asentimiento de todos, sin que nadie deba verse obligado a renunciar a su propia posición. Una teoría será estable en la medida en que logre generar un consenso en el que convergen o coinciden, al menos en lo esencial, todas las posiciones a las que ella se dirige. Habrá de ser un consenso traslapado, un consenso en el que las partes involucradas llegan a sobreponerse o entrecruzarse unas con otras, Giusti lo llama “consenso abarcador”. Pero, ¿por qué cree Rawls que su teoría de la justicia no satisfacía tal exigencia?. Porque en ella la tesis central era propuesta en forma de una concepción moral con pretensiones absolutas y que se hallaba por ende en rivalidad con otras concepciones morales análogas, en lugar de tenderles algún puente conceptual capaz de motivar un consenso en cuestiones esenciales (199b, 111-125).

Bajo esta visión de la teoría liberal, fundada en la justicia, Taylor se acerca a Rawls en el sentido de que nuestro autor postula que se puede ser comunitarista y

liberal a la vez. Taylor valora con Rawls la autonomía, la libertad y el ideal moderno de autenticidad. Pero a diferencia de Rawls Taylor propone una autonomía, una libertad y un ideal de autenticidad no abstractas, sino encarnadas en un contexto puntual y comprometido. El filósofo canadiense apuesta por una antropología de la libertad situada en un horizonte de sentido. Está interesado en tender puentes de acercamiento entre comunitaristas y liberales busca un consenso, superando así los dos frentes del debate, (Llamas, 2001, 18).

2. Individuo y sociedad moderna

El análisis del yo moderno aparece desarrollado en *Fuentes del yo* como la narración histórica de cómo el ser humano llega a entenderse a sí mismo como un sujeto autónomo y racional. En esta obra Taylor describe el desarrollo histórico de la formación y constitución de la identidad moderna y de las formas complejas de subjetividad moral, dedica el cuerpo central de su obra a exponer cómo la interioridad, la afirmación de la vida corriente y de la naturaleza en sentido romántico se convierten en claves de comprensión de la concepción moderna de la identidad humana. Propone una revisión del estado de la ética moderna y una consideración de sus límites y de sus obstáculos. Señala que hablar de identidad moderna implica hablar de un conjunto de comprensiones -casi siempre inarticuladas- acerca de lo que es ser un yo, un agente humano. El filósofo canadiense se propone explorar el trasfondo que subyace a nuestra vida moral, desarrolla una ontología moral con la finalidad de recuperar las fuentes olvidadas de la moral que la filosofía moderna no ha comprendido adecuadamente (1996, 11-18). En su análisis de la ética moderna quiere mostrar la compleja continuidad del proceso mismo de creación de la subjetividad moral desde el giro internalista socrático, pasando por el agustinismo

(giro hacia la interioridad) y el renacimiento (humanismo) para llegar a la modernidad (Descartes, “Yo pienso”). Su propuesta es que la idea de sujeto moral tiene raíces históricas de largo alcance, complejas,⁶ y que la pretensión moderna –liberal- de haber creado de la nada al sujeto epistémico (de conocimiento, pero también político) se basa sobre la elisión de toda esa historia anterior en la que colaboran no una sino muchas tradiciones y momentos teóricos (Thiebaut, 1992, 86).⁷

Taylor al analizar la sociedad moderna, en su *ética de la autenticidad*, reconoce tres formas de malestar: un primer malestar se manifiesta en la *pérdida de sentido*, es decir en el abandono de la búsqueda de la vida buena y de los ideales que merezcan la pena vivir. La vida buena para los seres humanos “no debe buscarse ya en alguna actividad superior –sea ésta la contemplación, el ascetismo religioso o incluso la regulación ciudadana- sino en el centro mismo de la existencia cotidiana” (1997, 196). Esta pérdida de sentido, por la vida buena, se debe a lo que Max Weber ha llamado “desencantamiento del mundo”, se trata de la disipación del sentido del cosmos como orden significativo, el mundo ya no tiene un sentido espiritual que ofrecer. Este “desencanto” ha destruido los *horizontes morales* con los cuales antes la gente vivía sus vidas espirituales; en la modernidad el individuo se ha desligado de su marco cósmico y pasa a refugiarse en su vida privada. Esta pérdida de sentido surge de desvincular al ser humano del orden natural y social (1996, 41-43). Según Taylor, en la modernidad, la gente ya no se propone fines más elevados, algo por lo que valga la pena morir, “sufrimos una falta de pasión por vivir,

⁶ La idea global de Taylor es que habitamos *muchos* mundos morales que resuenan y se expresan en la pluralidad de nuestra subjetividad moral.

⁷ Taylor con Hegel parece querer invertir el proceso de la filosofía occidental: frente a Kant no podemos partir del hecho de nuestra conciencia moral sino de la realidad moral de un sujeto que es indisoluble de su historia. En el orden de la filosofía moral habría que concluir que no podemos suponer prioridad alguna a los mandatos de nuestra conciencia si ello supone olvidar el proceso educativo que ha conducido a formularlos.

los fines que deberían guiar nuestras vidas se ven eclipsados” (1994, 39). El individualismo moderno ha aislado al hombre de su mundo natural y social, lo ha llevado a “centrarse en su yo”, ha roto los horizontes morales y la consecuencia es la pérdida del sentido de la vida. En la sociedad premoderna los horizontes morales daban sentido al mundo y a las actividades humanas: “todo tenía su lugar en la cadena del ser” (1994, 38).

Un segundo malestar se haya en *el desenfreno y primacía de la razón instrumental*. Por “razón instrumental” “entiendo -dice Taylor- la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito” (1994, 40). Esto quiere decir que nuestras vidas son valoradas a partir de la eficiencia, la producción, de aquello que da satisfacción inmediata y económica: la afirmación de la vida corriente. Taylor señala que al suprimirse el orden cósmico y los horizontes de sentido, la razón instrumental se ha ampliado “inmensamente”, esto ha llevado a que las cosas dejen de tener sentido y sean tratados como materias primas o instrumentos para los proyectos humanos (1994, 40). Según el filósofo canadiense la concepción de la razón instrumental se deriva de la visión del yo desvinculado, si las cosas no son portadoras de identidad, de significado, cabe tomar ante ellas una actitud exclusivamente de uso, de dominio (2001, 40). La supremacía de la razón instrumental ha influido grandemente en la organización social de las instituciones de la sociedad limitando nuestras opciones morales (1994, 40).

La sociedad estructurada en torno a la razón instrumental lleva a Taylor a señalar un tercer malestar: *la pérdida de libertad de las personas y de los grupos*. Según Taylor el hecho de que la gente dé importancia a la vida corriente, a la

búsqueda de bienestar personal, al disfrute de su vida privada, los lleva a encerrarse en sí mismas y a caer en el individualismo. Señala Taylor:

El lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que empobrece el sentido de nuestras vidas y las hace perder interés por los demás y por la sociedad, esta pérdida de sentido toma formas individualistas como el narcisismo y la permisividad, cuya consecuencia son vidas más angostas y chatas (1994, 39-40).

Taylor señala que este individualismo es resultado de ciertas visiones erróneas de la formación de la identidad moderna y ha traído como consecuencia el distanciamiento de los ciudadanos de los asuntos políticos de tal manera que estos poco quieren participar en los asuntos del gobierno y por lo tanto estarían delegando al Estado un poder tutelar que controla sus vidas. Poder que ha sido denominado por Tocqueville “despotismo blando”. Despotismo que amenazaría con la pérdida de nuestra “dignidad como ciudadanos”:

Los mecanismos interpersonales pueden reducir nuestro grado de libertad como sociedad, pero la pérdida de libertad política vendría a significar que hasta las opciones que se nos dejan ya no serían objeto de nuestra elección como ciudadanos, sino la de un poder tutelar irresponsable (1994, 5).

Aun cuando esto es así, para Taylor, el peligro de la sociedad moderna no lo constituiría el despotismo blando como pérdida de libertad política, sino *la fragmentación*, el individualismo, vivimos en una sociedad cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo. La fragmentación aparece cuando la gente comienza a considerarse de forma cada vez más atomista, es decir los ciudadanos se sienten cada vez menos ligados a sus comunidades a proyectos y propósitos comunes, y no se comprometen para llevarlos a cabo (1994, 138).

En *Fuentes del yo*, Taylor resume la sociedad moderna en estos términos:

Es una cultura individualista: aprecia la autonomía; da un papel importante a la autoexploración, en particular del sentimiento; y sus visiones de la vida

buena implican, por regla general, un compromiso personal. Como consecuencia de su lenguaje político formula las inmunidades debidas a las personas en términos de derechos subjetivos; y, dada su inclinación igualitaria, concibe dichos derechos como universales (1996, 325).

Taylor señala que la sociedad moderna ha dado un paso notable respecto de la concepción de la sociedad misma, ha pasado de la justificación tradicional del orden social a una justificación racional fundada en la autonomía del sujeto. El hombre premoderno estaba atado al yugo del plan de Dios, a la estructura del cosmos, a los discursos acerca del *telos* inmanente de la naturaleza humana o a los dictámenes de la comunidad en la que éste se encontraba y a la que pertenecía. La deliberación acerca del orden cósmico tanto en su dimensión natural como social, pretendía asignarle un lugar a cada clase de ser, según su propia naturaleza, y asignarle una determinada función en la estructura de las cosas. El hombre, como las demás especies de la tierra, poseía un rol propio que había de cumplir a fin de actuar conforme a la “esencia” que le era propia. En la tradición seguir la naturaleza propia del hombre equivalía a que el individuo tuviese que observar rigurosamente el rol social que le correspondía. Rechazar los compromisos que exigía el propio rol, o pretender asumir alguno diferente equivalía a cambiar el orden de las cosas. Para el hombre premoderno la vida buena era aquella que se ajustaba al orden natural (Gamio, 2001, 4-15). En el pasado los individuos orientaban sus vidas, comprendían el mundo y se entendían en él a partir de una cosmovisión unitaria, en la modernidad aparecen diversos relatos acerca del bien que compiten por nuestra lealtad. Para la concepción moderna, el mundo ya no tendría nada que ofrecer, el hombre se ha “desencantado” de él. Ahora el mundo es un sistema de entes objetivados y susceptibles de cálculos dentro de los parámetros de la ciencia y de la racionalidad instrumental. A partir de la ruptura moderna del orden social tradicional el individuo logra construir un mundo de instrumentos que garantiza la posibilidad de moverse

socialmente en virtud de sus méritos y que protege ciertos espacios de inmunidad relativos a la vida, la libertad y la propiedad bajo la figura de derechos.

La modernidad empezó a considerar al hombre ya no en su sentido natural sino moral como algo distinto y opuesto a lo físico, no como un elemento de la naturaleza sino como alguien que está por encima de ella. El hombre, se va a decir ahora, no es un ser natural sino moral. El orden moral no es del orden de la naturaleza sino del orden humano. Entonces se comienza a cuestionar el orden natural y a repensar su legitimación en términos de contrato. Por tanto si no hay un orden moral y social dado para todos por la naturaleza es deber del hombre darse uno a sí mismo, construir su propia identidad (Martínez, 2000, 19-20).

El filósofo canadiense señala que aún cuando en la modernidad el hombre parece sentirse libre, separado de la naturaleza, con desarrollos y progresos no obstante su ideal de *autonomía* posee un aspecto negativo. Según Taylor si bien el principio de la subjetividad libre de la modernidad ha logrado generar nuevas formas de vida social y cultural fundadas en el respeto a la *dignidad* del individuo sin embargo abandonar las tradiciones implica *suprimir los lenguajes* de trasfondo con los que el hombre se autointerpreta -articula su interpretación- y dirige su vida en el seno de una comunidad. Justamente son esos lenguajes valorativos los que ofrecen la matriz de significados que permite que el agente pueda juzgar una vida como “buena” y “feliz”. En los discursos sobre los fines encuentra los recursos deliberativos para determinar su orientación en la vida. Tal orientación se convertiría en problemática para el hombre moderno “cuyo mayor temor no es la condenación de su alma o la exclusión del cuerpo político sino el sinsentido de su vida, la vaciedad” (1996, 33).

Taylor concluye su análisis señalando que la modernidad representa el final de una visión simbólica y sacralizada del mundo. El hombre moderno ha roto la visión holística de mundo y ha pasado a una visión en donde el mundo ya no es cosmos, ya no tiene un contenido espiritual que ofrecer, ahora la naturaleza es un conjunto de leyes al servicio del hombre que funcionan con autonomía total sin referencia alguna. De allí su propuesta de realizar una reorientación de la identidad moderna, desde sus supuestos, recuperar las fuentes de la moral omitidos por la filosofía moderna y revalorar el sentido fuerte de comunidad. De allí que compartimos con el autor la tesis de que sin un sentido fuerte de comunidad y de cohesión ciudadana, sin sentimientos de lealtad colectiva y respecto de las instituciones una sociedad no sobreviviría. Una concepción meramente procedimental como la del liberalismo no puede explicar virtudes fundamentales como el patriotismo, los valores cívicos y el sentido de comunidad que enriquece nuestras vidas.

En *Imaginarios sociales modernos* Taylor avanza en sus reflexiones acerca de las múltiples modernidades que han ido configurando un nuevo orden moral como la economía (de mercado), la esfera pública y el autogobierno de los pueblos. Reflexiona sobre la libertad soberana del pueblo, es decir no solamente el individuo moderno luchó por su libertad personal y buscó garantizarla a través del derecho sino que el pueblo en su conjunto sintió la necesidad de ser un pueblo libre y soberano. La libertad es también la esencia de toda expresión de convivencia democrática –común- que fortalece la identidad y la confianza de los ciudadanos en sí mismos y, por consiguiente, la identidad y el desarrollo nacional. Taylor en esta obra propone la idea de un imaginario social, es decir de un amplio entendimiento

entre un determinado colectivo sobre el modo de imaginar su vida social y vivir la libertad.

3. Posición de Taylor

En la sociedad contemporánea se postulan dos posiciones respecto de nuestros modos de vida, posiciones que nos sitúan frente a dos realidades cruciales: individualismo moderno o fundamentalismo tradicional. La posición del liberalismo procedimental con pretensiones de universalidad que suscribe el paradigma de la autonomía individual frente a los “comunitaristas” que rescatan el valor de los lazos de la sociedad fundados en la pertenencia a una comunidad.

El liberalismo procedimental,⁸ (cuyo gestor intelectual sería Locke y actualmente tendría a Rawls como su exponente más importante), cuya fuente reside en el contrato social, sostiene que dada la pluralidad de bienes en conflicto se hace necesario postular un conjunto de reglas de derecho, neutrales respecto a lo que sea una vida buena, pero justas, en tanto que sean principios que todo individuo racional elegiría en condiciones de imparcialidad y que nos permita asegurar la paz y la estabilidad social, además que sean capaz de suscitar un consentimiento racional de todos los individuos e independientes de sus tradiciones (Gamio, 2001,6-10). El principio central de esta teoría es el principio de la libertad del individuo, una libertad que se afirma sólo mediante el respeto de la libertad de todos. Para esta teoría la mejor manera de vivir es construir una sociedad justa, imparcial, para todos los seres humanos. Lo que se quiere poner en el primer plano “es la posibilidad de que la convivencia pacífica se funde en el respeto de la autonomía mediante la

⁸ La justicia liberal es procedimental porque no centra su atención en la búsqueda de la vida buena sino en la búsqueda de un *criterio* normativo universal y por ende abstracto y neutral respecto de la distribución de los bienes, busca el procedimiento justo equitativo y no el bien.

constitución de un orden social de imparcialidad” (Giusti, 2007, 40). Según Rawls la sociedad estaría marcada por el pluralismo de visiones de bien, relatos que aspiran a dar cuenta de la totalidad de la vida humana y su dirección y que “ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general” (1995, 45). Para la teoría liberal los principios de justicia se constituyen como parte de una regla que aspira a dar cuenta de la estructura básica de la sociedad en la que sus miembros se conciben a sí mismos como sujetos de derechos. El objetivo fundamental de esta perspectiva es el de asegurar la estabilidad del Estado y las leyes y desde esa estabilidad, garantizar la supervivencia de los individuos, su acceso al bienestar y a la libertad, en términos de la posibilidad de diseñar un proyecto de vida sin ninguna interferencia externa” (Gamio, 2007, 39). Para ésta teoría ética de la imparcialidad, que aspira a tener una validez universal, “el criterio normativo orientador de la conducta de las personas y la marcha de la sociedad debe buscarse en un *ideal imaginario* –abstracto, en tercera persona- de convivencia que promueva el respeto de la libertad de cada individuo sin distinción -ni compromiso- alguno” (Giusti, 2007, 27).

La segunda posición, de los llamados “comunitaristas”, (que tendrían por representante a Alasdair MacIntyre), se inspira en la ética griega de la felicidad y del bien común. Para esta posición la mejor manera de vivir es la de respetar y cultivar un sistema de valores propios de una comunidad. La fuente de esta teoría reside en el propio *ethos* de la comunidad. Esta teoría ética del bien común es concebida y formulada desde la perspectiva de la primera persona (en plural: nosotros). Que el ideal moral de la vida sea común significa que es considerado por sus adherentes como el ideal de un *nosotros*. Donde este *nosotros* es por naturaleza relativo siempre a la comunidad por tanto expresa una ética de tipo contextualista

(Giusti, 2007, 31). Los comunitaristas sostienen que frente al hecho del pluralismo moral, propio del mundo moderno, no es una solución legítima el declarar principios imparciales de justicia que permitan reglamentar el intercambio o distribución de los bienes sociales. Sostienen que la justicia procedimental no sería realmente neutral sino expresión de la tradición liberal. Los comunitaristas acusan al liberalismo procedimental de postular un atomismo político fragmentador de la vida comunitaria y de los horizontes culturales en los que configuramos nuestra identidad. MacIntyre sostiene en *Tras la virtud* que el proyecto moderno habría fracasado y que la única solución a la crisis de la modernidad, no sería estableciendo principios de justicia imparcial sino “formando pequeñas comunidades, al modo benedictino, a fin de preservar la sabiduría clásica en los tiempos de oscuridad que se anuncian” (2001, 230-254). Por su parte los liberales acusan a los neoaristotelismos contramodernos de defender una posición que exalta la figura del *ethos* de tal manera que convierte la ética de la tradición en represora de la individualidad y del respeto a sus derechos fundamentales como la autonomía y la libertad (Thiebaut, 1992, 19).

Nos encontramos frente a dos posiciones extremas que han elaborado un diagnóstico de la situación moral de la sociedad moderna a partir del discurso weberiano acerca del “desencantamiento del mundo” y la diversidad de concepciones rivales del bien. El centro de gravedad de la racionalidad práctica se desplaza o hacia la libertad individual o hacia la vida buena excluyéndose mutuamente. El profesor Gamio señala que “Taylor piensa que es preciso *sobrepasar* esta lectura weberiana del “desencantamiento del mundo”, para comprender en su complejidad y especificidad los problemas éticos que tiene que afrontar la conciencia moderna” (2001, 40-44). La lectura de la modernidad desde el “desencantamiento del mundo” resultaría insuficiente para explicar la adhesión de

los individuos con determinados valores que en buena medida constituyen su identidad: el respeto y la dignidad intrínsecas del individuo, la afirmación de la vida corriente, la importancia de la libre “expresión” de nuestra visión de la vida, son bienes que la civilización moderna estima de manera especial. Taylor sostiene que el compromiso moderno con tales valores sólo puede hacerse ineludible *desde la composición de una historia narrativa*, en donde la presencia de nuestra herencia cultural cristiana ilustrada y romántica resulta ineludible. Pero tal historia requiere para ser contada de manera coherente de una epistemología moral diferente al modelo procedimental que rechaza los lenguajes sustantivos en los que la vida adquieren sentido, la referencia a los fines y a las prácticas ordinarias de deliberación práctica son importantes. Por tanto la reconstrucción narrativa de los horizontes morales de la modernidad necesita recurrir a una fenomenología de la ética donde el tema de los bienes vuelva a ser nuevamente objeto de reflexión racional. Las éticas liberales del deber y del contrato suscriptoras ambas de una concepción procedimental de la racionalidad práctica fundan la validez de sus programas en la noción de dignidad, la comprensión de que el individuo humano es un ser racional cuya integridad y libertad debe ser respetada y promovida socialmente. Las concepciones subjetivistas asumen como un bien intensamente valorado el cuidado de la dignidad y de la libertad del individuo. Es interesante constatar en esta línea que si bien las éticas deontológicas y emotivistas difieren profundamente entre ellas en el plano de los fundamentos como en el normativo ambas inspiran su propio discurso en el valor del individuo: si esto es así entonces nuestro mundo no estaría totalmente “desencantado”, pues el valor de tales bienes sería reconocida por las diferentes posiciones. Entonces el recurso a bienes y fuentes morales constitutivas de la cultura moral moderna permitirían explicar de

manera más compleja las motivaciones y los objetivos fundamentales de estas visiones de la praxis e incluso someter a crítica sus propias falencias pragmáticas. Gamio señala que Charles Taylor pretende ubicarse en una “*posición intermedia*”, respecto a la valoración crítica de la sociedad moderna entre los defensores acríticos de la modernidad -que no reconocen ningún malestar de la cultura que parezca agravarse a medida que pasa el tiempo- y los detractores radicales de la modernidad que no perciben en nuestra civilización ideal moral alguno que se mantenga operativo u oculto entre nosotros. (Gamio, 2001, 40-44). Taylor busca conciliar la remisión a la sustancia ética (racionalidad práctica: red de instituciones y relaciones histórico-sociales que constituyen nuestro mundo vital) con el principio moderno de la subjetividad, el reconocimiento del derecho universal del individuo a la autonomía, la crítica y el bienestar. Taylor a diferencia de MacIntyre o los comunitaristas se negará a adoptar una posición frontalmente crítica frente a las éticas de la modernidad y a su patrimonio moral (como las ideas de dignidad, de igualdad o de respeto) y querrá considerar que también esas aportaciones forman parte irrenunciable de nosotros mismos. Argumenta que de hecho en esas aportaciones y en su crítica –romántica y moderna- se configura gran parte de nuestra actual identidad moral (Thiebaut, 1992, 68).⁹

Taylor considera que una lectura más atenta a las fuentes morales de la historia moderna puede hacernos caer en la cuenta de que existen genuinos valores subyacentes a esta tradición -como la defensa de la dignidad del individuo, o el

⁹ Thiebaut critica la posición de Taylor de quedar tocada de una cierta, inestabilidad, pues –se pregunta- ¿cómo remitirnos a una comunidad moral sin ser no obstante antimodernos, sin renunciar a nuestra identidad constituida en la crisis misma de la modernidad?, ¿cómo ser a la vez pos-ilustrados sin perder aquel asidero en la dignidad humana que la ilustración nos legó?. Cree que no que estemos aún en disposición de formular claramente los conflictos y riesgos a los que conducen posiciones como las de Taylor, y quizá podríamos considerar su libro –*Fuentes del yo*- como aquellos largos y lentos meandros de un río que no acaba de encontrar la salida del valle, tal vez porque tal salida esté ya cegada o tal vez porque nunca existió (1992, 68-69).

cultivo de la identidad -que permitirían explicar el sentido de nuestros males y quien sabe incluso corregir estos malestares sin salirnos del marco cultural y político del sistema liberal de derechos y las instituciones democráticas. Lo que Taylor quiere mostrar es que uno puede ser a la vez “sustancialista” (en lo que respecta al carácter de la racionalidad práctica) y “liberal” (en aquello que atañe más bien a las consideraciones propiamente éticas como la defensa de las libertades y los derechos de los individuos). Que el lenguaje sustancialista de los bienes resulta especialmente útil para dar razón de los valores que constituyen y orientan la cultura moral moderna. Taylor quiere mostrar cómo la retórica del “desencantamiento del mundo” y la subjetividad moderna desarrollada no pueden responder a la pregunta por la identidad (¿quién soy?), más allá de consideraciones meramente negativas. La pregunta indaga sólo parcialmente por la clase de ente que soy, apunta más bien a un quién a lo que me constituye como este individuo en particular. El filósofo quebequense considera que las preguntas relativas a la identidad no pueden desligarse de los compromisos que el agente contrae con los bienes aquello que hace que mi vida pueda ser evaluada por mí y por otros como significativa, plena, libre, etc., al interior de un horizonte de creencias interrogantes y debates y que mi identidad sólo puede ser configurada a través del reconocimiento social, vale decir a través de la interacción dialógica con los otros. Según Taylor dichos horizontes permiten apreciar los ideales democráticos y liberales bajo una nueva luz: la prioridad de la dimensión distributiva de la justicia, la promoción de los derechos fundamentales y la lucha contra la concentración del poder, son percibidas no sólo como estrategias procedimentales sino como fines colectivos, debates políticos, teorías filosóficas, motivos literarios y luchas sociales en el contexto de una historia procedimental ulterior. Uno de los aspectos más sobresalientes de esta

aproximación fenomenológica estriba en que nos hace más sensibles a la importancia de los contextos culturales en lo que respecta por ejemplo a las controversias actuales sobre la importancia de las diferencias en el tema de los derechos básicos o sobre los alcances de los programas de educación multicultural. Dado que el individuo liberal no puede ser concebido como un sujeto abstracto, los contextos en los que la identidad se forma tienen que ser tomados en cuenta para que los derechos que los amparan puedan ser realmente invocados y ejercitados. Taylor entiende que no podemos comprender la identidad si no vinculamos este problema con el tema de las *evaluaciones fuertes*, –cualitativas- las formas de deliberación práctica que nos remite a la pregunta por los bienes, a aquello que hace que una vida sea significativa. No obstante poner énfasis en el concepto de “vida buena” supone enfrentarse a posiciones dominantes en la ética moderna. Taylor quiere mostrar que no podemos hacer inteligibles nuestras consideraciones morales independientemente de marcos referenciales, horizontes de significación desde los que extraemos las distinciones cualitativas que ofrecen una pauta para nuestra propia orientación en la vida. Los marcos referenciales proporcionarían el trasfondo implícito o explícito a nuestros juicios y reacciones morales en el nivel de las obligaciones, de los fines de la vida y aún en lo que respecta a nuestra condición como seres humanos. La presencia de marcos referenciales sería condición trascendental de la racionalidad práctica en cuanto tal. La tesis defendida por nuestro autor choca abiertamente con la teoría weberiana de la modernidad y con la imagen atomista del hombre como *elector* racional sin trabas (Gamio, 2001, 45).

Capítulo 2

IDENTIDAD Y COMUNIDAD EN TAYLOR

En este capítulo presentamos los argumentos centrales del pensamiento de Charles Taylor. Desarrollamos los siguientes puntos: el ideal moderno de autenticidad, el individuo y la necesidad de reconocimiento, el hombre como ser de lenguaje, la orientación teleológica respecto al bien por el que se define la identidad, la relación identidad-comunidad, el hombre y el ejercicio de su libertad.

La concepción antropológica que postula Taylor es que el hombre es un ser de significados, un animal de lenguaje que define su identidad dentro de unos horizontes de sentido en una comunidad lingüística.

2.1. Individuo e ideal de autenticidad

El filósofo canadiense señala que el ideal constitutivo de la modernidad es el de la *autenticidad*. Ideal que nace a fines del siglo XVIII y que se erige sobre formas anteriores de individualismo como el individualismo de la racionalidad no comprometida de Descartes o el individualismo político de Locke. Según Taylor el ideal de autenticidad “es hija del período romántico que se mostraba crítico con la racionalidad no comprometida y con un atomismo que no reconocía los lazos de la comunidad” (1994, 61). Señala a Rousseau como el autor que ayudó a producir el cambio de este ideal: “Rousseau presenta, frecuentemente, la cuestión moral como la atención que le prestamos a una voz de la naturaleza que hay dentro de nosotros” (1993, 49). Sin embargo en su opinión, será Herder¹⁰ el principal articulador de la

¹⁰ Herder planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona –dice- tiene su propia medida. Hay cierto modo de ser humano que es mi modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro. Si no me soy fiel estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano y me estoy desaprovechando.

noción de autenticidad. Herder planteó la idea de que cada uno de nosotros es un modo original de ser humano, cada persona tiene su propia “medida” y por tanto debe vivir con su propia originalidad y no a imitación de ningún otro. La idea de Herder expresa la obligación de vivir con modo propio, lo que implica que cada individuo tiene un camino original que debe seguir (1994, 61).

Taylor argumenta que para el ideal moderno de autenticidad la fuente moral ya no es Dios o el bien sino la misma interioridad humana: el hombre debe buscar su identidad en sí mismo, en su propio modo de ser. Esta autenticidad consiste, en ser fiel a una manera original de ser humano que es sólo *mía* y que procede de mi voz interior. Ser fiel a sí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir; y al articularla también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad. En términos de Taylor:

Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio. En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, y de las metas de autorrealización y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos (1994, 65).

El ideal de autenticidad consistirá en ser fiel a uno mismo, en tanto que la fuente de la moral radica en la profundidad interior del individuo y no en un orden externo. La ética que propugna Taylor se articula a través de este concepto de autenticidad, según el cual el individuo escoge su propio modo de vida, ya que en la modernidad ha quedado claro que el sujeto es ante todo un sujeto racional de elección. Por consiguiente en la modernidad la autenticidad es un componente relevante de la identidad de cada individuo. Nuestro autor propone una autenticidad personal como alternativa moral, entendida en el marco de un planteamiento liberal no individualista. La adscripción de Taylor a esta noción declara su compromiso con

la modernidad y con una definición de persona caracterizada por la facultad de autonomía, creación y originalidad (1994, 74). Como señala el profesor Polo, "Taylor no pretende renunciar al ideal de autenticidad con su carga de originalidad y creación, más bien pretende recuperar el ideal de autenticidad, para lo cual revaloriza la idea kantiana de libertad autodeterminada, donde la libertad está asociada a la noción de dignidad y no de honor" (2006, 148). Taylor pretende reforzar el ideal de autenticidad considerando la necesidad de horizontes de significados compartidos. En este proyecto de recuperación del ideal de autenticidad, el yo no es el de un ser aislado de un contexto sino una forma de él.

Taylor hace ver que el ideal de autenticidad de la modernidad cobija en su seno formas de autorrealización erróneas que se enlazan con la crítica al individualismo liberal. La autenticidad alienta una comprensión puramente personal: la autorrealización. El desarrollo de la modernidad trajo consigo la aparición de una razón autónoma entendida como independiente de las tradiciones, donde la noción de autenticidad ha consistido en creer que el individuo debe buscar reglas nuevas al margen de su propia naturaleza, de su contexto. Las formas de autorrealización que olvidan los contextos resultan inadecuadas, son un modo de individualismo egocéntrico. Conjuntamente con la crítica al ideal de autenticidad de sesgo individualista, Taylor sostiene que la libertad de elección de las teorías liberales pervierte el ideal de autenticidad en tanto pretende que somos fieles a nosotros mismos cuando escogemos por sí solos el modo de vida que deseamos, pero se cae en la trivialidad cuando la única razón aducida a favor de la propia elección es la *elección* misma. Si sólo se escoge por motivos de preferencia meramente subjetivos e individuales, entonces la propia elección es una banalidad y la razón no ocupa ningún lugar en la elección ya que no puede argumentarse razonadamente a favor

de un determinado valor. Según nuestro autor la autenticidad parece definirse de forma que se centra en el yo, en la elección individual, que nos distancia de nuestras relaciones con los otros (1994, 78). Taylor quiere corregir este concepto de autenticidad, que alienta al individualismo, con la finalidad de recuperar su fuerza moral. La idea de que la identidad individual se genera a partir de la propia interioridad de cada persona se degenera cuando este se confunde con la idea de crear la propia identidad aisladamente sin tener en cuenta a los demás.

El pensador canadiense se propone recuperar la noción de autenticidad que sea moralmente válida, dado que algunos factores se han perdido, mientras que otros han adquirido un protagonismo excesivo. La autenticidad entraña originalidad pero esa originalidad debe darse desde la comprensión de lo común situándola en relación al lenguaje y a unos horizontes de sentido. El verdadero ideal de autenticidad revela que el sujeto puede encontrar su definición, el ideal de sí mismo y su propia realización, en un contexto social. Pero Taylor señala también, que este contexto u horizonte de sentido no basta, no es condición suficiente para que podamos hablar de autenticidad real. Para nuestro autor el individuo encuentra su identidad auténtica en relación al reconocimiento, por parte de la autoconciencia, de ciertos *finés* que lo *trasciendan* o que reflejan algún bien: en alguna causa política, social, en Dios, etc. La real autenticidad requiere de la posibilidad de elegir entre *finés*, y además *comunes*, que pongan de manifiesto la originalidad del sujeto, para que pueda expresar su autenticidad (1994, 76). Taylor señala que la recuperación del ideal de autenticidad lleva consigo aceptar tres cosas: primero aceptar la autenticidad como ideal válido y “digno de adhesión”, para hacer frente a los críticos de ella; segundo aceptar que se puede argumentar racionalmente sobre los ideales y la conformidad de las prácticas con tales ideales, con ello se supera el

subjetivismo; tercero aceptar que estas argumentaciones entrañan diferencias en la práctica, es decir que es incompatible con las imágenes de la modernidad como el capitalismo, la sociedad industrial o burocrática (1994, 59).

Además argumenta que el individuo sólo puede encontrar su propia identidad y ser fiel a sí mismo persiguiendo una meta que contenga un significado, un objetivo que sea elegido autónomamente y compartido en un contexto:

Sólo puedo definir mi identidad si existo en un mundo en el que la historia o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor tiene importancia que es crucial, puedo yo definir mi identidad para mí mismo que no sea trivial, la autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias (1994, 75-76).

Elegimos sobre un *trasfondo* de cosas que tienen importancia para nosotros y por tanto la significatividad no puede depender de mi elección, sino por el contrario, elijo en función de aquello que se me presenta como valioso, significativo. La elección que el individuo haga debe ser autónoma, libre, pero al mismo tiempo comprometida y responsable. Taylor ve la necesidad de considerar los horizontes como marcos de inteligibilidad ineludibles y significativos desde los cuales configuramos nuestra autenticidad. Sólo si se producen valoraciones en sentido fuerte, es decir cualitativas, las elecciones pueden resultar significativas. Nuestro autor se propone *recuperar* la importancia del contexto, el horizonte de significados. Cuando el sujeto intenta comprenderse a sí mismo y quiere llegar a su autodefinición, necesita un horizonte de significados acerca de lo que es importante o significativo para él (1994, 75-76).

2.2. Individuo y reconocimiento

Charles Taylor señala que el reconocimiento en nuestro mundo es universalmente manifiesto de una u otra forma, puesto que “en diversos aspectos la

política contemporánea gira en torno a la necesidad y, a veces, a la exigencia de reconocimiento” (1997, 93). Muchas instituciones “han sido el blanco de severas críticas por no reconocer la identidad particular de los individuos” (1993, 13). El pensador canadiense centra sus reflexiones filosóficas en la pérdida de reconocimiento que se da en la sociedad moderna, considera que no hay un reconocimiento social de la identidad de cada individuo. Argumenta que “existe una cierta conexión entre el reconocimiento y nuestra identidad y que ella (la identidad) está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia” (1997, 293-94). Según Taylor el ser humano necesita reconocimiento de los otros para poder afirmarse: necesita amor, respeto, solidaridad, etc. El reconocimiento no es sólo una cortesía, sino una necesidad humana vital. Si no se produce el reconocimiento, el ser humano sufriría un maltrato que podría dañar su identidad. La falta de reconocimiento podría convertirse en una forma de marginación; el falso reconocimiento no sólo muestra la falta del debido respeto, puede infligir una herida dolorosa. Además considera que el ser humano llega a ser tal en su dimensión social, por tanto se concluye en la necesidad apremiante del *reconocimiento* (1994, 77-87). Desde esta perspectiva del reconocimiento Taylor considera que los mandatos morales, como por ejemplo, el *respeto* a la vida,¹¹ la integridad y el bienestar no son imposiciones sino intuiciones morales, profundas, intensas y universales (1996, 18).

Taylor argumenta que en la modernidad con el llamado “desencantamiento del mundo” y el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor, se ha pasado a exigir el reconocimiento desde la *dignidad* personal y

¹¹ Occidente moderno formuló el respeto a la vida en función de derechos, pero a diferencia de los derechos premodernos, el derecho moderno de respeto a la vida hace prioritario al sujeto y a su libertad, no a la ley misma. Según Taylor el hecho de respetar la personalidad implica esencialmente, respetar la autonomía moral de la persona. Según Taylor la *dignidad* se refiere al sentido que de nosotros mismos tenemos como personas merecedoras de respeto.

colectiva como derecho contractual: “todos somos iguales y todos esperamos ser reconocidos como tales” (1996, 30). Hemos pasado de la ética del honor a la ética de la dignidad: “Frente a esta noción de honor tenemos la noción moderna de dignidad, actualmente usada en sentido universalista e igualitario, con la que nos referimos a la inherente “dignidad de los seres humanos” o “la dignidad ciudadana” (1997, 295). Señala que la idea intrínseca de dignidad del individuo moderno tiene como telón de fondo social, tanto el derrumbe del antiguo régimen, como a la afirmación de la vida corriente: la extensión de los espacios de la vida buena, el énfasis que se da al bienestar, al ámbito del trabajo, la producción, las relaciones familiares y sentimentales. Según Taylor una vez que tales jerarquías se vienen abajo se instaura un régimen político con pretensiones igualitarias y universalistas a instancias del pensamiento ilustrado cuya perspectiva ética se encarnó jurídicamente en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, se declara así la igualdad civil como principio rector de las relaciones humanas en la esfera pública. En la modernidad todos los hombres son reconocidos iguales ante la ley, poseen los mismos derechos en tanto personas, de modo que queda abolida cualquier consideración dirigida a distinguir entre ciudadanos de primera y segunda clase, ya sea por cuestiones de raza, origen, sexo o religión (1993, 77-87).

En la civilización premoderna, el paradigma del honor aludía al estado de cosas en donde el reconocimiento del valor de una persona dependía en gran medida de su status social, de su función pública, del lugar que ocupaba en el sistema jerárquico basado en la sangre, en una suerte de orden natural. En la modernidad, la categoría de reconocimiento se ha centrado en la noción de dignidad en términos de derechos olvidando la dimensión social.

Taylor considera que las formas de reconocimiento igualitario se han convertido en esenciales para la cultura democrática, han conducido a una política de reconocimiento igualitario, una exigencia de igual estatuto para culturas y géneros. Tal reconocimiento refiere a la comprensión de una identidad individualizada, que es particularmente mía y que puedo descubrir por mí mismo. Esta noción surgió junto con el ideal de la autenticidad, ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser (1997, 295).

Frente a esta igualación de derechos y merecimientos, nuestro autor quiere encontrar en la idea de una “política de reconocimiento” la base de una reconceptualización de la esfera pública que atienda a su vez a las demandas de igualdad de las democracias modernas y al reconocimiento de las *particularidades* de las tradiciones culturales y de las formas de identidad históricamente constituidas. Frente al supuesto moderno de dignidad como derecho, Taylor quiere entender esa noción desde la categoría de valor: “La dignidad es una capacidad que compartimos todos los seres humanos, un potencial humano universal que debe ser respetado igualmente para todos” (1994, 31). Para el pensador canadiense “con la política de la igualdad de dignidad se pretende que lo que se establece tenga un valor universal” (1997, 304).

Taylor señala que en el plano social la comprensión de la identidad personal se forma en diálogo abierto con otros y en el debido reconocimiento: “Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con los otros” (1994, 81). En este reconocimiento el lenguaje es relevante porque “nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad, a través de la adquisición de ricos lenguajes expresivos humanos” (1997, 299). De este modo argumenta que definimos nuestra identidad

siempre en diálogo con lo que los otros sujetos quieren ver en nosotros y en el reconocimiento mutuo. Taylor considera relevante el aporte de Hegel en la política del reconocimiento, puesto que Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos prosperar en la medida en que somos reconocidos. Toda conciencia busca el reconocimiento en otra conciencia y ello no es signo de falta de virtud. La lucha por el deseo de reconocimiento sólo puede hallar una solución satisfactoria, y ésta se encuentra en un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales (1997, 314).¹²

2.3. Individuo y lenguaje

Taylor considera que en esta necesidad de reconocimiento el lenguaje ocupa un lugar relevante. En la sociedad contemporánea diversos movimientos se interesaron por el lenguaje sobre todo en la significación, no sólo se interesaron por él como uno de los problemas de la filosofía sino que también fueron lingüísticos, en cuanto que la comprensión filosófica está esencialmente ligada a la comprensión del medio, del lenguaje. El lenguaje se ha convertido en un elemento central en la comprensión del hombre (2005, 34). Nuestro autor da cuenta de que en la comprensión de los seres humanos, a través del lenguaje se han dado dos concepciones antagónicas que implican una visión distinta del hombre y del conocimiento. La primera concepción surge con el Renacimiento y será compartida en sus rasgos fundamentales por autores como Hobbes, Locke y Condillac, es el modelo designativo. En ella se concibe al lenguaje como un *instrumento* (que puede

¹² Habermas ha criticado esta demanda de reconocimiento de Taylor, en dos direcciones: de un lado de introducir, en el debate, la categoría de "derechos colectivos" (reconocimiento), noción extraña a la tradición liberal y de otro lado de defender la supervivencia cultural de manera similar a la protección de especies en extinción. Habermas presiente una tendencia fundamentalista en las políticas del reconocimiento que parecen desconocer el dinamismo propio de las culturas que surgen y decaen por influjo de su potencial crítico-reflexivo, concluye que las exigencias de reconocimiento cultural pueden ser planteadas y satisfechas desde el paradigma de los derechos universales ("La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en *Daimón*, Revista de Filosofía, Nº 15, 1997, 25-47. Traducción: Cortés Rodas Francisco).

ser potencialmente inventado por los individuos) utilizado por el ser humano para construir y describir su imagen del mundo y ordenarlo en función de sus intereses. La segunda concepción, el modelo *expresivista*, nace en el período romántico, con Herder, Hamann, y Humboldt (recogida y desarrollada por Heidegger y Wittgenstein). Se gesta como oposición a la concepción instrumental del lenguaje. Esta concepción destaca la dimensión *expresiva* del lenguaje mostrando que la lengua es mucho más que una herramienta, es una dimensión *constitutiva*, un modo de “estar en el mundo” y consiguientemente trasmite una identidad diferente – en ella se expresa el ser y los sentimientos (1994, 21-22). No sólo se trata del medio en el que estamos sumergidos y en virtud del cual podemos describir el mundo sino también el que nos permite experimentar emociones y entablar relaciones mutuas específicamente humanas (2005, 60). Taylor considera que comprender y estudiar a las personas “es estudiar a los seres que sólo existen en un cierto lenguaje o en parte son constituidos por el lenguaje” (1996, 51). En la comprensión del hombre señala que las ciencias del hombre, de la vida y de la acción humana no se equiparan a las ciencias de la naturaleza, sino que la ciencia del hombre ha de ser una ciencia hermenéutica¹³ (Llamas, 2001, 50). El pensador canadiense concibe al hombre fundamentalmente como un ser hermenéutico, interpretativo, el hombre es un ser que se autointerpreta en un lenguaje valorativo: “somos en esencia animales que nos autointerpretamos a si mismos”, en primera persona (2005, 19). Para nuestro autor no cabe una ciencia de la vida y de la acción humana equiparable a las ciencias de la naturaleza, sino que ha de ser una ciencia hermenéutica que considere al hombre como un ser contextualizado y que sea al mismo tiempo consciente de su contextualización (Llamas, 2001, 50). El hombre es un animal de

¹³ Según Taylor el conocimiento ordinario humano no se ajusta al científico porque no parte de datos objetivos sino que éste implica una elaboración, una reflexión, una toma de conciencia de sí mismo que es constituyente y define un modo de ser.

lenguaje no sólo porque puede reformular cosas y hacer representaciones de manera dialógica sino porque “lo que consideramos preocupaciones propiamente humanas esenciales comparecen sólo en el lenguaje, y pueden ser sólo preocupaciones de un animal de lenguaje” (2005, 35).

Taylor señala que “siempre ha habido una tendencia, al menos en la tradición occidental, a definir a los seres humanos como animales de lenguaje” (1997, 13). Esta concepción del hombre parece ser una traducción de la idea aristotélica del hombre como un animal racional poseedor de lenguaje: cuando Aristóteles dice que el hombre es un animal que tiene razón (ser vivo que piensa) comprobamos que dice “animal poseedor de *logos*”, donde *logos* significa “palabra”, “pensamiento”, “razonamiento”, “exposición razonada”.¹⁴ Incluye una idea de la relación entre el discurso y el pensamiento” –puesto que expresamos nuestros pensamientos a través del lenguaje (2005, 36). Sin embargo desde el renacimiento, la comprensión de los seres humanos a través del lenguaje ha adquirido un nuevo significado: instrumental y expresivo (1997, 13). El expresivismo significó el desarrollo de nuevos modos de expresión: ser capaces de expresar nuestros sentimientos, de darles una dimensión reflexiva que los transforma, haciendo que sean las emociones de un ser capaz de esa clase de conciencia de sí, las hace humanas. Precisamente una de las conclusiones principales deducible de sus sugerencias –en *Fuentes del yo*- es que las formas básicas de expresión de nuestra subjetividad moral están marcadas fuertemente por esa matriz expresiva del pos-romanticismo literario y artístico (Thiebaut, 1992, 97).

¹⁴ En el libro primero de la *Política* Aristóteles señala que el hombre es el único ser que posee *loyos*, palabra o razón. Define al hombre como el único ser que tienen razón a partir de la cual valora el mundo, por tanto para Aristóteles esto que es propio del ser humano y relevante para el desarrollo de las virtudes le permite deliberar sobre lo significativo en orden a la felicidad (1986, 43. 1253a).

Nuestro autor señala que el hombre es fundamentalmente un ser *expresivo* cuyo pensamiento siempre y necesariamente se expresa a través de un medio (lenguaje). El lenguaje no es simplemente un conjunto de palabras sino la capacidad de expresar una cierta forma de estar en el mundo, el de la conciencia reflexiva. Expresión es articulación, formulación, constitución, de aspectos del sujeto y de la realidad, es decir el lenguaje es una actividad constituyente de nuestra conciencia de las cosas y de nuestra capacidad de expresarlas (Llamas, 2001, 97). Para Taylor “toda inteligibilidad humana es expresiva, porque es significativa y por tanto, es lingüística: conocemos en una articulación expresiva, porque sólo en ella se delimita la forma significativa en que nos es dado un significado” (Llamas, 2001, 99). El hombre es un ser de significados, puesto que el lenguaje va cargado de contenido, las palabras tienen significado, expresan cierta conciencia de nosotros mismos. Una expresión no puede explicarse sólo por su relación con otra cosa sino únicamente mediante otra expresión, es decir se expresa a través del lenguaje mismo (2005, 40).

El filósofo canadiense argumenta que el agente humano es un ser de significados, porque:

Las interpretaciones que hace el hombre *de sí mismo* y de los motivos de su acción están transidas de valoraciones y ponderaciones cualitativas no sólo algo es preferido por un motivo 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. Ese lenguaje, por lo tanto es esencial para comprender los actos, los motivos y la identidad del sujeto que los realiza y que los formula (2005, 16).

Desde esta perspectiva hermenéutica y expresiva Taylor considera que el hombre es un animal que se autointerpreta en un lenguaje dado. La interpretación que el hombre hace de sí mismo no se realiza de manera monológica sino de manera dialógica. Considera que buena parte de nuestra comprensión del yo, de la

sociedad y del mundo se lleva a cabo por medio de la acción dialógica (1997, 230).

En términos de Taylor:

A través del lenguaje permanecemos relacionados con los interlocutores del discurso tanto en los intercambios reales y vivos como en las confrontaciones indirectas. La naturaleza de nuestro lenguaje, y la independencia fundamental que nuestro pensamiento tiene del lenguaje hacen que la interlocución sea ineludible (1996, 54).

De ahí que Taylor se enfrente y critique al naturalismo epistemológico, en su intento de comprender al hombre, al modelo de las ciencias biológicas. El pensamiento científico pretende ser objetivo desde la perspectiva del observador (en tercera persona) olvidando los elementos de autointerpretación (en primera persona, la autocomprensión) que son elementos definitorios de la acción humana (1994, 15-16). Taylor señala que el lenguaje objetivista de las ciencias sociales modernas – que pretenden entender al hombre con modelos naturalistas, relegando la interpretación hermenéutica- y las teorías políticas liberales habrían oscurecido la visibilidad de las consideraciones ontológicas-sociales en la comprensión del ser humano. Este lenguaje habría contribuido a disolver los lazos comunitarios de los ciudadanos y la práctica de la participación democrática. Añade que la mejor explicación de nuestro comportamiento humano requiere que superemos los límites del naturalismo que intenta comprender lo humano con los moldes del modelo científico de las ciencias naturales (1997, 181-202). El hombre es un ser expresivo y “en sí misma la expresión es un fenómeno relacionado con los sujetos y por ende no puede dar cabida a una ciencia objetiva” (2005, 19).

Taylor hace ver contra la pretensión moderna de la posibilidad de un lenguaje privado, que las personas somos seres dialógicos, porque “nos convertimos en seres humanos en plenitud por medio de la adquisición de ricos lenguajes, en un espacio público en relación a otros seres portadores de significados lingüísticos, los

humanos somos agentes que compartimos un lenguaje con otros agentes” (1996, 57).

Para el pensador canadiense el agente humano construye su identidad a través de su dimensión dialógica, en una comunidad lingüística:

Los hombres hablan juntos y se hablan unos a otros. El lenguaje se modela en el diálogo, en la vida de la comunidad discursiva, en ella construyen su identidad. El lenguaje es forjado por el discurso y por ende sólo puede desarrollarse en una comunidad discursiva. El lenguaje que hablo, la red que nunca puedo dominar y controlar del todo, jamás puede ser sólo *mí* lenguaje: siempre es en vasta medida *nuestro* lenguaje (2005, 54).

Para Taylor una conversación no es la coordinación de acciones de diferentes individuos sino una acción común en sentido fuerte e irreductible, se trata de *nuestra* acción. Iniciar una conversación es inaugurar una acción común. Según nuestro autor “el paso del para-ti-y-para mí- al para-*nosotros*, al espacio público, es una de las cosas más importantes que ocasionamos en el lenguaje y cualquier teoría del lenguaje debe tenerlo en cuenta” (1997, 249-250).

Para el filósofo canadiense uno es un yo sólo entre otros yos, el yo jamás se describe sin referencia a quienes le rodean (1996, 51).

En términos de Taylor:

Cuando tú y yo hablamos sobre algo hacemos de ese algo un objeto para nosotros dos, es decir, no sólo un objeto para mí, que también es un objeto para ti, incluso si añadimos a ello el que yo sepa que es un objeto para ti y tú sepas lo que es para mí, etc. En un sentido fuerte el objeto es para nosotros. Los diferentes usos del lenguaje establecen constituyen espacios comunes (1996, 52).

Taylor considera que la mente humana es dialógica y que la identidad se genera en función de los lazos que nos unen a una comunidad lingüística: “nuestra identidad siempre se define en parte en la conversación con los otros o a través de la comprensión común que fundamenta las prácticas de nuestra sociedad” (2005, 254).

El lenguaje abre al sujeto a un mundo específicamente humano en el que los sujetos pueden hacer articulaciones y a través de las cuales obtienen una conciencia explícita de su mundo y de ellos mismos; también pueden a través del lenguaje exponer las cosas en un espacio *público* que queda constituido a través de sucesivos actos de habla. Taylor argumenta que no es posible ser un yo en solitario, somos yos sólo en relación con ciertos interlocutores, no habría manera posible de ser introducidos a la “personidad” sino fuera por la iniciación en un lenguaje. Por tanto, a través del lenguaje permanecemos relacionados con nuestros interlocutores en los intercambios reales y vivos como también en las confrontaciones indirectas. La naturaleza de nuestro lenguaje y la dependencia fundamental que nuestro pensamiento tienen del lenguaje hacen que la interlocución sea en cierta forma ineludible (1996, 55). Los lenguajes ayudan a definirnos a nosotros mismos, y además son dependientes de la comunidad: “Todos nos incorporamos al lenguaje por obra de una comunidad lingüística existente, aprendemos a hablar no sólo por el hecho de que nuestros padres y otras personas nos dan las palabras, sino también porque nos hablan y, por tanto nos asignan el estatus de interlocutores” (2005, 62). Para Taylor una palabra “sólo tiene significado dentro de un léxico y de un contexto de usos del lenguaje, vale decir en una comunidad lingüística, en último término el lenguaje está incrustado en un modo de vida” (1997, 133).

Para el pensador canadiense es relevante el lugar que ocupa la *comunidad* en el proceso de constitución del lenguaje y la identidad del ser humano, puesto que el lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística (1996, 51). El lenguaje “se forma en el habla de modo que sólo puede crecer en una comunidad de hablantes” (1997, 140). El lenguaje es una capacidad humana que se desarrolla a través de la comunidad y es condición de posibilidad para la expresión y

comprensión del sujeto ante otros sujetos. El agente humano sólo puede reconocerse a sí mismo como tal por referencia a una comunidad que permita la comprensión de los significados esenciales en la medida en que son lingüísticos. Según Taylor las relaciones entre el sujeto y su propia interpretación debe entenderse a la luz del vínculo entre el sujeto y la comunidad porque las interpretaciones son articulaciones que el sujeto efectúa a través de un vocabulario otorgado por la comunidad lingüística. El significado de los valores que el sujeto maneja se construye mediante la experiencia común, en una interlocución con aquellos sujetos que son esenciales para llegar a la autodefinición y a la autocomprensión. El lenguaje permite un espacio de significados comunes que dan un lugar relevante a la comunidad como conformadora de lenguaje: “nuestra identidad se perfila permanentemente a través del diálogo y la convivencia con los otros a través del lenguaje” (Gamio, 2001, 64). Taylor considera que el espíritu humano, es un humano entre humanos, “cuando la relación con el otro -a través del lenguaje- penetra en la intimidad más profunda de cada uno el lenguaje encuentra su peso gestual y por tanto su fuerza constituyente y, más allá, su verdadera naturaleza dialógica, cuando se consagra a pensar la encarnación” (2005, 12).

¿Qué llega a ser entonces el lenguaje?, Taylor considera que es un patrón de actividad mediante el cual expresamos y realizamos una cierta manera de *ser* en el mundo, el de la *conciencia reflexiva*, un patrón que sólo puede desplegarse contra un telón de fondo –un contexto- que nunca podemos dominar del todo y que tampoco puede dominarse por completo porque lo remodelamos constantemente. A través del lenguaje, cargado de contenido, expresamos nuestro mundo interior, nuestro ser, pasando por la conciencia reflexiva, en un horizonte y de manera dialógica: hablar es expresar significados (2005, 56). Así el lenguaje es constituyente

para el ser humano porque: constituye las cosas para el sujeto, junto con la conciencia que tiene de ellas, genera un espacio público y porque el mundo es significativo para él mediante su uso. El lenguaje forma parte de un horizonte inevitable del ser humano (Llamas, 2001, 104). Taylor afirma que las nociones éticas sustantivas de nuestra vida moral requieren de la concurrencia a nuevos lenguaje morales cargados de fuertes acentos expresivos (significativos), porque el hombre es un ser de significados, en el lenguaje nos expresamos. Estos nuevos lenguajes deberán atender a la pluralidad de bienes que compartimos en una comunidad lingüística en la que constituimos nuestra identidad de manera dialógica (Thiebaut, 1992, 66).

2.4. Identidad y Bien

Con la necesidad apremiante de reconocimiento, donde el papel del lenguaje tiene una función central, el filósofo canadiense argumenta, que la identidad personal tiene unas condiciones de posibilidad: el bien y la comunidad. Charles Taylor asume una concepción teleológica de la acción humana, los actos humanos tienden hacia un fin, la acción humana es propositiva e intencional, ello le permite afirmar una ética sustantiva de la vida frente a la ética procedimental de las teorías liberales. La acción humana es siempre intencional e intencionada, por tanto el bien será consecuencia de una elección humana inevitable en un planteamiento ético racional (2005, 120). El autor canadiense quiere destacar la relación intrínseca que existe entre el ser humano y el bien. El bien es fuente de identidad personal ya que unos bienes determinados configuran nuestra identidad. En *Fuentes del yo* Taylor argumenta que es “imposible sostenernos sin una cierta orientación al bien, por el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente “somos” (nos definimos a nosotros mismos) por el lugar en que nos situamos con relación al bien” (1996, 49).

Argumenta que para encontrar un mínimo de sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien (1996, 64). Taylor señala que el sujeto “es en esencia un agente *encarnado* comprometido con el mundo por tanto necesita orientarse en el espacio moral (en relación al bien) como una obligación ineludible” (2005, 125). Se trata de sostener que el bien es parte integrante y constitutivo de la experiencia humana y que siempre una concepción del bien subyace a toda concepción formal de la ética (sea esa concepción la justicia, la dignidad del sujeto moral o su autonomía) (Thiebaut, 1992, 69). Precisamente la tesis central de *Fuentes del yo* es que la identidad personal y el bien no se pueden separar sino que van “inextricablemente entretejidos” (1996, 99). La imagen que de nosotros mismos tenemos o la opinión de lo que es un ser humano va tejido y presupone una ontología moral, un trasfondo a partir del cual podemos tener una identidad. Taylor acude a un “*realismo apelativo*”: “esta realidad sería, algo así como una realidad que podemos permitirnos calificar de apelativa: la existencia incuestionable de variedades del bien a las que apelamos para juzgar, valorar y vivir” (Thiebaut, 1992, 75). Se trata del reconocimiento de la realidad de las formas de bien y de la vida moral que se deja ver en las apelaciones valorativas que constituyen nuestro vivir.¹⁵

El filósofo quebequense considera que las cuestiones relativas a la identidad humana son inseparables del examen de las *valoraciones fuertes* (cualitativas). Estas no pueden desligarse de los compromisos que el agente contrae con los bienes, aquello que hace que mi vida pueda ser evaluada por mí y por los otros como significativa, plena, libre. Considera que la identidad del sujeto se define por los compromisos morales que se *articulan* dentro de unos marcos de *valoraciones*

¹⁵ Thiebaut piensa que ese realismo es más un anti-subjetivismo y un anti-naturalismo que una tesis metafísica sobre la realidad en sí del bien o de los valores (1992, 77).

cualitativas, respecto al bien: “mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporciona el marco u horizonte desde el cual yo intento determinar lo que es menos o más valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o me propongo” (1996, 50). Nos sugiere que todo acto y toda valoración moral están insertos en una serie de marcos valorativos que constituyen el horizonte sin el cual no podrían realizarse. Esos marcos irrenunciables, de los que no podemos escapar, son de hecho la matriz de nuestra moral, el horizonte sobre cuyo fondo y a cuya luz se recortan e iluminan todos nuestros actos de valoración, de preferencia, de elección. Estos marcos constituyen una especie de espacio moral en el que nos movemos y sin ellos sería imposible la moral misma. Según Taylor ese espacio moral es “anterior” a toda elección, a todo criterio, a todo cambio cultural. Ese espacio previo es el reino de la diferencia y de la pluralidad y se resiste a toda simplificación, a toda reducción, a un único factor (Thiebaut, 1992, 73).¹⁶ Así, las evaluaciones fuertes insertos en unos marcos valorativos (necesarias e inevitables de la experiencia humana) designan la consideración de un bien que es más que una mera preferencia y elección: “hablaré de evaluación fuerte cuando los bienes presuntamente identificados no se consideran buenos por el hecho de que los deseemos o los elijamos¹⁷ sino más bien por constituir normas para el deseo, deseamos bienes intrínsecos porque son buenos” (2005, 15). Por tanto la elección

¹⁶ El sujeto moral tiene una historia valorativa en su trasfondo, y cuyo olvido ha provocado no pocas incomprendiones, como la del liberalismo, de tender a comprenderlo como un sujeto producto de vínculos formales y vacíos.

¹⁷ A diferencia de la perspectiva deontológica donde lo más importante no son los fines que elegimos sino la *capacidad* para elegirlos; capacidad que reside en un “yo” que debe ser anterior a los fines que elige. La prioridad del yo sobre sus fines significa que el sujeto es un agente activo, que puede diferenciarse de su entorno y es capaz de elección. Identificar cualquier conjunto de características con mis intereses, ambiciones, deseos, implica siempre algún sujeto, un “yo” detrás de ellos, y la forma de este “yo” debe estar dada con anterioridad a cualquiera de los fines o atributos que persigo: antes de que se pueda seleccionar un fin debe existir un yo que lo haga. Sólo en un universo desprovisto de telos es posible concebir a un sujeto apartado de sus propósitos y fines, y anterior a estos. Para Taylor por el contrario las decisiones y elecciones personales sólo tendrán sentido si se asume que ellas requieren unos valores previos al sujeto que decide.

de unos bienes y su posición respecto de estos, en una comunidad significativamente configurada, definen nuestra identidad:

Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporciona el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer. La gente puede percibir que su identidad está en parte definida por ciertos compromisos morales o espirituales. Ello le proporciona el marco dentro del cual determinan su postura acerca de lo que es el bien. Si perdieran ese compromiso quedarían a la deriva y entrarían a una crisis de identidad, una forma aguda de desorientación, de no saber quien se es. Saber donde nos encontramos orientados es saber responder quiénes somos, responder acerca de nuestra identidad (1996, 43).

Para nuestro autor no es posible ser un yo y configurar nuestra identidad sin hacer referencia a unos bienes que definen la vida del agente como significativa. La construcción de la identidad humana no puede ser autogenerada, es más bien el resultado de un proceso de interacción social al interior de un mundo significativo común. Taylor sostiene que la dimensión del bien es parte integrante y constitutiva de la experiencia humana, contra la tesis de la prioridad de la justicia sobre el bien de John Rawls (Baynes, 1990, 63).

La referencia al tema de los bienes resulta esencial para plantear correctamente la cuestión del yo -de la identidad- así como para desocultar algunos problemas importantes en lo que concierne a los conflictos entre las identidades colectivas y la cultura de los derechos (2005, 16). Nuestro autor considera que la identidad del sujeto depende de su orientación y vinculación al bien, pues “sólo somos yos en la medida en que nos movemos en un espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien” (1996, 50-57). El yo no consiste solamente en dirigir nuestras acciones a la luz de ciertos deseos o capacidades privadas, sino que ser un agente humano, una persona o un yo, implica tomar posición respecto del bien. El yo tayloriano consiste en existir en un espacio definido, en donde la orientación al bien es fundamental a la hora de decidirnos por

lo que es bueno o de suma importancia en nuestras vidas, porque “lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí” (1996, 50). La identidad del sujeto se construye sobre la base de la orientación moral hacia el bien, de manera que el agente humano queda definido por su ubicación respecto del bien.

El pensador canadiense considera que el desvelamiento de los bienes se produce a través de un proceso hermenéutico, es decir a través de la autocomprensión del sujeto como participante de una forma de vida, atendiendo al lenguaje y a la historia común que definen los significados. Taylor declara que los tipos de bienes a los que él se refiere sólo existen mediante un determinado tipo de *articulación* que explore el trasfondo a partir del cual algo se concibe como un bien; y explica que articular un bien constitutivo es esclarecer lo que está implícito en la vida buena a la que uno se adhiere: cada sujeto es libre para decidir qué bienes son esenciales para su ser moral, a qué bienes adherirse, de qué forma y con qué grado de adhesión. Esta diversidad de bienes puede resultar problemática para la convivencia, sin embargo Taylor la resuelve acudiendo a la superioridad de unos bienes sobre otros, donde los bienes de mayor valor se adhieren a otros de menor valor (Llamas, 2001, 199).

Para nuestro autor la identidad humana es inseparable del examen de las valoraciones fuertes (cualitativas). El yo se define en función de la adhesión a ciertos bienes en un contexto, es decir en un espacio espiritual en el que se plantean cuestiones relativas a los modos de vida valiosos. El planteamiento de la pregunta quién soy me permite ubicar el lugar donde me encuentro en relación al bien o los bienes que orientan mi vida, por tanto soy actor de mi historia personal. Las acciones que realizo pueden ser comprendidas en el marco de una historia mayor en

la que doy fe de los propósitos y creencias que le otorgan a tales acciones una narración. El hilo conductor de mi propia vida a su vez forma parte del tejido narrativo de otras vidas en el devenir de un nosotros culturalmente configurado (1996, 49-50). Por ende “para encontrar un mínimo de sentido a nuestras vidas, para tener una identidad necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa de lo incomparablemente superior” (1996, 64). La identidad del ser humano se define de acuerdo a su posición respecto de unos bienes que son cualitativamente articulados dentro de unos marcos valorativos que la hacen posible (1996, 49). Frente a la concepción liberal, que considera la prioridad del sujeto sobre los fines y que niega el carácter trascendente de determinados bienes, Taylor considera que sólo el reconocimiento, por parte de la conciencia moral, de aquellos bienes o hiperbienes que se descubren como último horizonte de la moralidad humana serían los que dotan de sentido último a la acción moral (Thiebaut, 1998, 101-103). Así en las reflexiones sobre filosofía práctica en el pensamiento de nuestro autor resulta ineludible la referencia a cierta matriz teleológica del pensamiento moral, la remisión a ciertos bienes resulta ineludible. En la misma línea las propuestas de retorno al mundo de vida moral, de querencia aristotélica, parecen suscribir también los supuestos según los cuales “no cabe pensar lo justo sino es como forma del bien, de que éste tiene una irremplazable referencia contextual y concluyen que las formas concretas del bien moral, en sus determinaciones históricas y sociales, son las que determinan de hecho el punto de vista ético” (Thiebaut, 1992, 39).¹⁸ En ese sentido toda noción de justicia remite

¹⁸ A diferencia del liberalismo que otorga primacía a la justicia antes que al bien, al procedimiento antes que a los fines. Pues considera que un sentido de esta prioridad es el “deber” moral que refleja el imperativo de respetar sobre todo la autonomía del individuo, de considerar al ser humano como el portador de una dignidad que está más allá de los roles que éste asuma y de los fines que pueda perseguir.

necesariamente a su contexto de surgimiento y toda idea de racionalidad moral estará vinculada a una comunidad concreta que la practica.

2.5. Identidad y comunidad

Charles Taylor considera que la pregunta por la identidad es propia del sujeto moderno, el hombre medieval no se planteaba la pregunta por la identidad, es el sujeto moderno quien ha adquirido una autoconciencia y una conciencia histórica que le permite reflexionar sobre sí mismo y buscar su propia autenticidad.

El problema central del debate que ocupa a liberales y comunitaristas¹⁹ es si la comunidad tiene un papel relevante en la configuración de la identidad del sujeto y no sólo en la satisfacción de las necesidades ordinarias, ya que sería perfectamente compatible con el pensamiento liberal “afirmar la necesidad de la comunidad y negar el carácter profundamente social del hombre” (Llamas, 2001, 16). Es decir que la sociedad tendría un papel inevitable pero meramente instrumental ya que puede ser necesario vivir en sociedad para el logro del interés propio. La pregunta en el fondo es “si la sociedad es un soporte necesario para la vida humana y en esa medida su fin es proteger los intereses del individuo o es que más bien necesitamos vivir en sociedad porque el desarrollo propiamente humano no es posible de otra manera” (Llamas, 2001, 17).

Se dice que un grupo de personas vive en comunidad cuando sus componentes se definen a sí mismos por su mutua pertenencia a un mundo de vida institucional, constituido en el tiempo a partir de una teleología moral determinada, es decir está constituido por un sistema de creencias y visiones compartidas acerca

¹⁹ Término que se reserva para posiciones vinculadas a una continuación progresiva, o reconducción del proyecto moderno (liberales, socialdemócrata), aunque también existan posiciones comunitaristas conservadoras.

de lo que es una vida buena (MacIntyre, 2001, caps. 14-15). Según Taylor la vida en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad o para transformarse en un agente moral o para convertirse en un ser completamente autónomo y responsable. El hombre sólo viviendo en sociedad desarrolla sus *capacidades característicamente humanas* – su racionalidad, su carácter de agente moral y su autonomía- como por ejemplo el derecho a profesar sus convicciones o a su libre elección del estilo de vida o a su profesión.

La tesis es que la identidad personal tiene unas condiciones de posibilidad sociales: “la identidad del individuo autónomo y autodeterminado, requiere de una matriz social” (2005, 254). La identidad humana sólo puede ser configurada a través del reconocimiento social y a través de la interacción dialógica con los otros. Taylor considera que el espíritu humano encarnado es un ser humano entre otros humanos en relación y, a través del lenguaje penetra en la intimidad más profunda de cada uno (2005, 12). El individuo llega a ser tal perteneciendo a una comunidad con la que se identifica y se compromete procurando su desarrollo, no al margen de ella (2005, 230). En la configuración de la identidad humana el individuo debe valerse de los significados densos que ofrecen los marcos valorativos de la comunidad. El marco referencial o trasfondo es aquello en virtud de lo cual encontramos y articulamos el sentido espiritual de nuestras vidas. Según Taylor vivir dentro de tales horizontes es constitutivo de la acción humana. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual, sufrir una crisis o pérdida de identidad:

A la luz de lo que comprendemos como identidad, la imagen de un agente humano libre de todos los marcos referenciales representa más bien a una persona dominada por una tremenda crisis de identidad. Una persona que no sabe dónde está con respecto a cuestiones de importancia fundamental, que carecería por completo de orientación sobre esas cuestiones y que no podría responder a ellas por sí mismo (1996, 47).

Los marcos referenciales incorporan un conjunto de distinciones cualitativas, que dan sentido a nuestras vidas. Según Taylor *articular* un marco referencial es *explicar* lo que da sentido a nuestras respuestas morales, cuando intentamos explicar qué presuponemos o cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna, ahí estamos articulando nuestros marcos referenciales. Taylor expone la idea de marco referencial como el contexto cultural dentro del cual pensamos, sentimos y juzgamos. Es la identificación de un marco valorativo lo que permite efectuar juicios morales racionales, dichos marcos valorativos no son contruidos por el sujeto, sino que les son dados, puesto que la pertenencia a una comunidad está ya dada y conforma la identidad del sujeto (1996, 41-43).

En términos de Taylor:

Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura (1996, 43).

El filósofo quebequense es consciente de la necesidad de acudir a estos marcos referenciales que dotan de sentido a nuestras vidas:

Yo defiendo firmemente la tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas (...). La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana (1996, 43).

Taylor considera que no existe un yo desencarnado de su contexto, independiente. El individuo se encuentra básicamente orientado hacia la comunidad.

El sujeto solamente es tal perteneciendo a una comunidad determinada:

Uno es un yos sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean...no es posible ser un yo es solitario, soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores: en cierta manera, a esos compañeros de

conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición (1996, 51-52).

Taylor argumenta que la comunidad ofrece los marcos valorativos morales donde desarrollamos nuestros lenguajes que dotan de sentido a nuestras vidas. De esta forma, la comunidad de sentido será la que ofrezca, a través del lenguaje, las significaciones densas que permitan al individuo hacerse inteligible frente a sí y frente al resto de los individuos de la comunidad. Considera que una de las tradiciones políticas más representativas de la modernidad, el liberalismo político, no ha tenido suficientemente en cuenta la relevancia de la comunidad. Es coherente con la idea de que lo propiamente humano solamente se da en forma de pertenencia a una comunidad entendida, no como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales, sino como el común espacio de significados y bienes compartidos. Es en la comunidad donde el ser humano alcanza su dimensión plenamente humana y ejerce su libertad. El filósofo canadiense tiene una concepción del individuo como un ser íntimamente social, relacionado y no como un átomo. Admira el ideal de vida del griego donde el individuo está armonizado con su comunidad, a la vez que crítica la concepción individualista rechazando el atomismo de las teorías liberales.²⁰ La sociedad en la concepción liberal es un medio para la consecución de fines particulares, el fin egoísta funda un sistema de dependencia del individuo con el resto. Taylor como Hegel están de acuerdo en que el individuo no es un átomo y que sus decisiones pueden y deben estar tomadas por ideales que sobrepasen la mera individualidad del sujeto. La vida del individuo puede expresar un plan racional superior relacionado con una mayor identificación a su comunidad.

²⁰ El término *atomismo* se utiliza para caracterizar las doctrinas del contrato social donde los individuos constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales. También se aplica a las doctrinas contemporáneas que vuelven a la teoría del contrato, aquellas que tratan de defender la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad o presentan una visión puramente instrumental afirmando la autosuficiencia del hombre.

Esto quiere decir que las decisiones del sujeto deben hacer referencia a la existencia de otros sujetos, de manera que el individuo no sólo no entorpezca la vida de los demás –como señalaba Rawls- sino que al tener en cuenta las acciones de los otros sujetos, adquiere relevancia fundamental el ideal de solidaridad. Los sujetos se configuran como tales al relacionarse unos con otros y, en consecuencia, deben tenerse la debida consideración a la hora de tomar sus decisiones. Las sociedades que resultan del contractualismo sólo asumen una cooperación con vistas a alcanzar o realizar un fin privado. Por tanto según la concepción tayloriana el ser humano realiza sus características plenamente humanas en el seno de una comunidad, en ella ejerce su libertad y configura su identidad. Es en una comunidad lingüística, de manera dialógica y dentro de unos horizontes morales donde el ser humano llega a ser plenamente tal (Llamas, 2001, 17).

Nuestro autor llega a establecer la necesidad de contextos dados al individuo que hacen posible para él el significado, contextos que recibe principalmente a través del lenguaje de la comunidad. Señala la necesidad de la comunidad como condición social en la configuración de la identidad humana. Parte del análisis fenomenológico de la acción humana que le permite mostrar su intrínseca significatividad, el hombre sería un ser de significados. El sujeto es un ser arraigado en una tradición cultural, dado que el horizonte o marco de valoración está compuesto por las condiciones culturales, históricas y sociales de todo comportamiento. Este horizonte contextualiza las elecciones individuales presentando nociones de vida buena, existentes con anterioridad a las propias decisiones individuales (2005, 235). El sujeto se constituye por las elecciones que hace pero estas elecciones no emergen de una deliberación a partir de un sujeto neutro y desvinculado sino de densos contextos portadores de valores que sostienen

los comportamientos de los sujetos. La identidad del sujeto depende de su orientación moral y, ésta a su vez se constituye en referencia a la comunidad lingüística en la que se encuentra inmerso. Por tanto la comunidad es un referente fundamental del propio sujeto para la configuración de su identidad. Taylor muestra que la identidad de un sujeto se forma como interlocutor gradualmente a través del diálogo e inserto en una comunidad. La pregunta por la identidad siempre remite a las relaciones que el sujeto establece con otros sujetos en el seno de la comunidad –sean relaciones políticas, religiosa, familiares, o laborales. Para nuestro autor pertenecer a un grupo nacional o cultural es esencial para nuestra identidad, es decir, nuestra adhesión a una comunidad nacional o cultural forma parte del horizonte último de nuestras valoraciones (Llamas, 2001, 19).

El sujeto aparece en la filosofía de Taylor relacionado dialógicamente a otros sujetos donde la comunidad es formadora de identidad humana. La identidad remite a la comunidad y al conjunto de valoraciones fuertes que el sujeto hace y que le demandan una respuesta. Nuestro autor pretende mostrar que el yo (mi identidad) no es un objeto sino un ser humano entre otros humanos que se reconocen mutuamente como tales. De modo que indagar acerca de la identidad humana nos lleva a explorar los espacios comunes de interlocución, de prácticas sociales y orientación hacia bienes compartidos. Según Taylor cuando el agente humano pierde el horizonte contextual que hace posible las valoraciones fuertes, el yo se desorienta y pierde la propia concepción de sí mismo, su identidad. El ser humano necesita vincular su vida a una realidad, historia o comunidad mayor, que se le impone en tanto es objeto de una fuerte valoración. Si el agente moral desecha los compromisos e identificaciones que le ligan a su marco valorativo, a la comunidad que le proporciona el horizonte desde el cual puede determinar lo que es valioso

quedaría a la deriva, no conocería el significado de las cosas. Dado que los seres humanos son animales que se autointerpretan, y los lenguajes que necesitan para comprenderse a sí mismos emergen en el seno de una comunidad lingüística, la comunidad se convierte, entonces, en el requisito estructural de la acción humana y de su identidad. La identidad personal está ligada a la comunidad (1996, 50).

Taylor sostiene contra la prioridad de justicia en las relaciones humanas, del liberalismo, que los derechos protegen capacidades característicamente humanas reconocidas como valiosas y que por eso demandan respeto -la libertad, la racionalidad o la autonomía- y que esas capacidades se entienden como bienes protegidos por la justicia y que sólo en algún tipo de comunidad puede el individuo aprender a ejercerlas (Llamas, 2001, 36). Para nuestro autor la atribución de derechos, presupone la afirmación de bienes a los que el sujeto tendría derecho y que han de ser protegidos. Señala que la comunidad constituye al sujeto en un triple sentido: en un nivel básico, por la transmisión de un horizonte de inteligibilidad de significados valorativamente articulados en el lenguaje. En segundo lugar a través del reconocimiento. Y, en tercer lugar, porque es el medio en que acontecen significados que el sujeto valora positivamente y que se refieren a la comunidad misma, significados que forman parte del horizonte significativo del sujeto (Llamas, 2001, 142).

2.6. Individuo y libertad

Charles Taylor señala que la civilización griega entendía la libertad como la libertad ciudadana, la libertad del participante activo en los asuntos públicos. El ciudadano era "libre" en el sentido de tener voz y voto en las decisiones en el dominio público (1997, 253). La libertad moderna aparece como una liberación que

sobrevino del desplome del orden jerárquico natural que tenía su reflejo en el orden social. La libertad moderna “se logró cuando conseguimos escapar de horizontes morales del pasado” (1994, 38). Taylor desde una visión hegeliana argumenta que “el hombre sólo alcanza su autoconciencia, su autonomía racional, al separarse de la naturaleza, de la sociedad, de Dios y del destino; solo conquista su libertad interna disciplinando el impulso natural que hay en sí mismo” (1983, 38). O como señala Llamas “en la modernidad, el sujeto es independiente, no forma parte de un orden superior dado y por tanto no está obligado a someterse a él” (2001, 30). En la modernidad, la democracia liberal y el mercado han condicionado la sociedad a formas extremas de individualismos, poniendo en cuestión la libertad de los ciudadanos. Para el liberalismo moderno el individuo es un sujeto abstracto, sujeto de derechos, considerado en cuanto capaz de autonomía. El individualismo moderno y la razón instrumental han hecho que la gente se vaya aislando y encerrándose en su propio mundo. Según Taylor la gente en el mundo moderno da más importancia a la cotidianidad, la “afirmación de la vida corriente”:

Pienso que la afirmación de la vida corriente aunque puesta en entredicho y frecuentemente presentada en forma secularizada, se ha convertido en una de las ideas más potentes de la civilización moderna...Dicho sentido de importancia de la cotidianidad de la vida humana, a la par que su corolario sobre la importancia del sufrimiento, colorea nuestra comprensión de lo que en verdad significa el respeto hacia la vida y la integridad humanas (1996, 28).

Los hombres de la sociedad moderna viven preocupados por su propio bienestar dejándose arrastrar por sus deseos egoístas, en su afán de autorrealización, desvinculándose de su comunidad y poniendo en peligro su libertad. El peligro está en que la gente termina convirtiéndose en individuos que están encerrados en sí mismos buscando su propio bienestar. Este modo de vida en que cada individuo se centra en la búsqueda de su propia felicidad y autorrealización lleva a que pocos quieran participar activamente en los asuntos del gobierno,

preferirán quedarse en casa y gozar de las satisfacciones de su vida privada, mientras el gobierno les proporciona los medios para el logro de esas satisfacciones y las distribuye de modo general. Con ello se abre las puertas al peligro de una nueva forma específicamente moderna de despotismo, el que Tocqueville ha llamado “despotismo blando”. No será una tiranía del terror y opresión como los tiempos pretéritos. El autogobierno será suave y paternalista, pueda que mantenga incluso formas democráticas, con elecciones periódicas. Pero en realidad todo se regirá por un inmenso poder tutelar, sobre el que la gente tendrá poco control. La única defensa contra ese “despotismo blando” será una vigorosa cultura política en la que se valore la participación de los ciudadanos, tanto en los diversos niveles de gobierno como en asociaciones voluntarias. Pero el atomismo individualista milita contra esto, cuando disminuye la participación, cuando se extinguen las asociaciones laterales que operan como vehículo de la misma, el ciudadano aislado se queda solo frente al vasto estado burocrático y se siente con razón impotente, acentuándose así “el despotismo blando”. En la sociedad moderna hemos llegado a identificar dos tipos de pérdida de libertad, uno de ellos es impuesto por la razón instrumental que nos encierra en una “jaula de hierro” y no nos deja salir, es decir el sistema nos impone un modo de vida, que nos lleva a una pérdida de libertad personal y colectiva. La otra es la del “despotismo blando” consecuencia del individualismo que nos lleva a encerrarnos en nuestro mundo egoísta del bienestar personal desligando nuestra participación activa y comprometida en los asuntos públicos de modo responsable (1996, 44-45).

Taylor, situándose en el contexto de la concepción de la libertad de los modernos y siguiendo a su maestro Isaiah Berlin -en su famosa obra *Cuatro ensayos sobre la libertad*- define de libertad en dos sentidos: una negativa y otra

positiva. La libertad negativa sería aquella que nos permite hacer lo que queramos, el poder elegir sin restricción alguna:

La libertad negativa se refiere a la libertad definida exclusivamente en términos de la independencia del individuo con respecto a la interferencia de los otros, se trate de gobiernos, corporaciones o personas particulares, es decir aquí se concibe a la libertad como la mera ausencia de obstáculos materiales o jurídicos externos (2005, 257-58).

La noción de libertad negativa fundada en el concepto de oportunidad, según Taylor atribuye gran importancia al hecho de garantizar el derecho de cada persona a autorealizarse a su manera sin ninguna restricción, puesto que cualquier obstáculo podría interferir mi autorrealización, mi libertad. La modernidad ha definido la libertad en sentido negativo, en tanto ausencia de impedimentos externos, donde lo importante es elegir y no *qué* se elija. La libertad moderna es entendida como ausencia de impedimentos, es entendida como exclusivamente individual de modo que los otros y las instituciones constituyen auténticos límites para las aspiraciones o los planes de vida de los sujetos, salvo cuando los pactos pueden repórtales algún beneficio, como diría Rawls: "La mera existencia de los otros lo impide" (1995, 119). Se trata de una libertad meramente individual, que sólo puede gozarse en solitario, los lazos con las instituciones o con valoraciones que expliciten creencias comunes son considerados meros impedimentos para la voluntad libre. En la modernidad el sólo hecho de que nada se interponga en nuestro camino, basta para ser libres, así el individuo es libre pero no sabe para qué. Aquí la libertad tiene que ver con la capacidad de hacer lo que queramos, de desarrollar la personalidad al gusto de la persona, sin encontrar obstáculos en el camino, no es una capacidad que debamos realizar, está desligada de cualquier situación vital particular (1996, 26). Como señala el profesor Gamio:

La consideración común que describe la modernidad como “desencantamiento del mundo” concluye con un diagnóstico interesante e inquietante: el hombre de las sociedades tradicionales –medievales- dispone de una orientación, de “mapa” espiritual en el que reconoce su posición, así como su propia meta y dirección, el hombre “sabe” quién es y en qué consiste su felicidad; no obstante no es libre, está sujeto a la naturaleza. En cambio el hombre moderno es libre frente a la naturaleza, ya no está ligado a ella, no tiene restricciones de ningún tipo, es libre (libertad negativa) pero no sabe para qué (2001, 42).

Esta concepción de libertad negativa no sería una verdadera libertad sino sólo aparente, abstracta, vacía, ya que no puede encarnarse en una forma de vida concreta. Por el contrario la libertad positiva es una *capacidad* que debemos realizar, un ejercicio que exige discriminar entre nuestras motivaciones, implica una *evaluación fuerte*, cierto grado de conciencia de sí, discernimiento moral y autocontrol, aquella libertad que nos *compromete*, elegimos el bien libre y racionalmente -cualitativamente- y no de manera sentimental desde la mera subjetividad. Las doctrinas de la libertad positiva se interesan en una visión de la libertad que implica en esencia el ejercicio del control sobre la propia vida. Según esta visión el hombre es libre en la medida en que se ha autodeterminado efectivamente y dado forma a su vida. En este caso el concepto de libertad es un concepto de ejercicio, una capacidad.

Taylor distingue estos dos significados del concepto de libertad que se relacionan entre sí: libertad como *hacer lo que uno desea o quiere* por tanto subordinada a la voluntad y al deseo y libertad como *capacidad de elección*. Querer y elegir son las caras con las que se presenta en nuestros tiempos la libertad en nuestra cultura occidental. La libertad en el sentido moderno –negativa- está sustentada en el deseo, los gustos, la voluntad, es decir en la subjetividad. Mientras que la libertad positiva –como capacidad- se funda en la racionalidad, en el *ejercicio* responsable de nuestras decisiones:

Lo primero nos traslada de una noción de la libertad según la cual uno hace lo que quiere a otra que discierne motivaciones y asimila la libertad al hecho de hacer lo que realmente queremos, obedecer a nuestra verdadera voluntad o ejercer un gobierno concreto a nuestras vidas (2005, 265).

Taylor propone una libertad en sentido positivo, la libertad entendida como la *capacidad* efectiva para obrar conforme a las propias valoraciones y convicciones. La elección para ser un ejercicio efectivo de la libertad ha de consistir en la capacidad para hacer discriminaciones sobre un trasfondo de sentido (obstáculos internos). El hecho de hacer lo que quiero, en el sentido de seguir mis deseos más fuertes, no es condición suficiente para establecer que soy libre. El ejercicio de la libertad es importante porque somos seres con propósitos y la libertad se funda en la capacidad del sujeto para reflexionar sobre sus propios deseos, para orientar su vida hacia los fines que se propone (2005, 253). Las acciones se miden en función de lo que se atiende, es decir de los objetivos que motivan la conducta en tanto son percibidos por el sujeto como aspectos significativos que se convierten en fines deseables. Somos seres con objetivos, por tanto nuestras atribuciones de libertad tienen sentido en un marco de objetivos significativos. Nuestro autor sostiene que puesto que somos seres con objetivos, la libertad negativa, como mera ausencia de obstáculos externos es insostenible porque también hay barreras internas (2005, 280). Taylor concibe la libertad en sentido dialógico en comunidad dentro de unos marcos valorativos. La libertad se ejerce a través del lenguaje en ese intercambio de significados con los miembros de la comunidad. Sostiene que el individuo solamente configura su identidad y hace ejercicio de su libertad perteneciendo a una comunidad (1994, 68). Muestra que la comunidad es condición indispensable y conformadora de libertad y realización del sujeto. Si la identidad se genera en un marco social, la comunidad presentará diversas opciones de vida buena al sujeto y éste podrá elegir libremente entre ellas. Quiere hacer de la libertad y de la

naturaleza las fuentes interiores del movimiento hacia la realización moral del sujeto (2005, 252). Para Taylor el lugar que ocupa el sujeto en el ejercicio de su libertad es central, así como lo fuera para los griegos, donde libertad consistía en la posibilidad de realización del ser humano como agente moral desplegando sus potencialidades en el espacio público de acciones y deliberaciones. Los griegos entendían la libertad en el marco de un espacio público de acción y discurso, el hombre moderno, por el contrario, se concibe como un ser autónomo, libre de lazos sociales, orientado exclusivamente en la esfera privada, fuera de la comunidad política (Gamio, 1999, 68-69).

Nuestro autor sostiene que el individuo ejerce su libertad perteneciendo a una comunidad configuradora de identidad y no aisladamente. La libertad tiene que ser un ejercicio comunicativo, interpersonal, abierto al diálogo y al encuentro de las diferencias. En la posición individualista-instrumental es libre el sujeto que permanece siendo él mismo frente a otro representado como objeto a quien se le impide el auténtico ingreso a su espacio vital, por el contrario en la perspectiva del agente encarnado, uno puede ser uno mismo en el contacto con los otros. Taylor postula una teoría de la libertad *situada*, es decir encarnada en una comunidad concreta. El individuo libre solamente puede mantener su identidad dentro de una sociedad/cultura de cierto tipo, por tanto debe preocuparse del tipo de sociedad /cultura de modo global. No debe preocuparse únicamente de sus elecciones individuales y las asociaciones formadas por estas elecciones en detrimento del marco en que estas elecciones pueden ser abiertas o cerradas, ricas o escasas. Es importante que ciertas instituciones y actividades florezcan en esa sociedad, incluso es importante el tono moral de la sociedad porque la libertad y la diversidad individual sólo pueden desarrollarse en una sociedad en la que se reconozca

globalmente su valor (2005, 251). Para realizar nuestras características propiamente humanas se requiere de un sano equilibrio entre el individuo y la comunidad. Nuestro autor apunta a ubicar la libertad personal en un marco social que valore los caracteres fundamentales de la identidad humana. La comunidad libre que propone tiene que ver con un proceso común que involucra a todos los individuos considerando sus capacidades y dignidad. Postula una teoría de la acción humana mostrando su carácter intrínsecamente intencional, punto de partida, de una doctrina teleológica de la identidad. La acción se define por significados que se constituyen en bienes para el sujeto lo que supone la negación del conductismo y el determinismo cultural que responden a esquemas mecanicistas. Esta teoría sustantiva de la acción y la motivación le lleva a un análisis del bien que se presenta como fin. Taylor apuesta por una antropología de la libertad "situada", esto significa que los seres humanos estamos "encarnados" en la naturaleza y en la sociedad, lo cual no contradice la posibilidad de ser libres. Toda aspiración a la libertad debe partir del reconocimiento de las condiciones físicas, culturales y sociales en las cuales nos situamos (1993, 45). Muestra la inevitable relación individuo-comunidad, pues es en la comunidad donde el sujeto ejerce su libertad, en ella configura su identidad a través del lenguaje como ser de significados dentro de unos horizontes de sentido. En la comunidad el individuo vive su ideal de autenticidad y recibe reconocimiento o rechazo. El pensador canadiense rescata el valor que la comunidad tiene en la realización de nuestros ideales y en el logro de la felicidad. Sobre la libertad de los modernos considera que el concepto de libertad negativa - proyectado sobre la vida social- conduce a lo que llama una libertad carente de situación: libertad que sería un vacío en que nada valdría la pena hacer, nada merecería contar para nada (más allá del obrar negativo). El ego ha llegado a la

libertad apartando todos los obstáculos externos, no tiene carácter y por lo tanto carece de propósito definido por mucho que éste quede oculto por términos como racionalidad o creatividad. Taylor señala que es preciso ir más allá de la visión negativa de la libertad para dar cuenta del ejercicio de la subjetividad libre, queriendo mostrar que el moderno énfasis en el individuo está lleno de bienes. Así supera la parcialidad de los dos frentes del debate haciendo ver que la comunidad es condición indispensable y conformadora de la libertad, al mismo tiempo que afirma que la realización plena del sujeto va más allá de la comunidad como condición (Llamas, 2001, 18). Para Taylor las corrientes liberales individualistas que comparten una noción de derechos subjetivos inalienables y formulados en forma de contrato, fomentan una comprensión de la libertad entendida como independencia y conducen a formas de vida personal achatadas en tanto acaban sumidas en el subjetivismo. Nuestro autor denuncia la libertad liberal en tanto ofrece una visión reduccionista de la libertad al presentarla como meramente negativa. La tradición liberal tiene una concepción individualista de la persona, una especie de sujeto hobbesiano encerrado en su propio ser que sólo se quiere y se busca así mismo. Las modernas teorías contractualistas ofrecen una visión del individuo en la que éste por su propia naturaleza jamás renunciará a sus deseos para ceder a los deseos de los otros. Para Taylor el atomismo está asociado, moral y políticamente, a una concepción solamente negativa de la libertad (1993, 46). Además en la modernidad, la libertad y el bien parecen ser opciones que se excluyen entre sí, la libertad moderna requiere para hacer su ingreso, por un lado, pagar el precio del desarraigo de las visiones compartidas de la vida buena y por otro, echar raíces en la tradición implica renunciar al desempeño autónomo de la propia vida y al ejercicio de la reflexión crítica.

Capítulo 3

EL INDIVIDUO EN EL LIBERALISMO Y COMUNITARISMO

En el presente capítulo examinamos la concepción del individuo tanto en la teoría liberal como en el comunitarismo. Presentamos al modelo liberal que concibe fundamentalmente a la sociedad en términos atomistas donde la función del estado es proteger libertades, proyectos e intereses particulares de los individuos, mientras el comunitarismo por su parte asume la relevancia de la dimensión social del ser humano. Charles Taylor buscará tender puentes de acercamiento entre liberales y comunitaristas llegando a superar los dos frentes del debate.

3.1. Debate liberalismo-comunitarismo

En la actualidad se postulan dos modelos acerca de cómo vivir nuestra vida en sociedad. De un lado tenemos al modelo liberal que da primacía a la justicia, un modelo ético vivido en tercera persona, racionalmente objetivo, formal y autónomo respecto del valor de la vida buena y con pretensión de valer para todos los hombres. De otro lado tenemos al modelo comunitarista que nos remite a la ética de inspiración griega, vivida en primera persona, ligada a un sistema de creencias y valores morales compartidos que atan a los hombres a sus comunidades históricas y culturales, vale decir, contextualmente situadas.

Taylor señala que el debate entre liberalismo y comunitarismo sería un encuentro entre posiciones atomistas que consideran a los individuos, a sus creencias y sus comportamientos, como aquello en lo que debemos centrar nuestra atención para comprender los mecanismos sociales y, las posiciones holistas (comunitaristas) que se fijarían en la totalidad de la sociedad para esta comprensión (Thiebaut, 1992, 149). Señala que el debate se da entre tradiciones filosóficas

diferentes. En cuanto al liberalismo señala la existencia de una familia de teorías liberales: un primer grupo de familias de estas teorías liberales, concibe la sociedad como integrada por individuos poseedores de derechos, en donde el objetivo de la sociedad es la de defender esos derechos. Un segundo modelo concibe a la sociedad como un instrumento -común- por medio del cual los individuos reunidos pueden alcanzar ciertas metas que no podrían alcanzar aisladamente; según este modelo la sociedad sería un medio para el logro de fines individuales. Un tercer modelo concibe a la sociedad fundamentalmente como una sociedad democrática, destacando la naturaleza instrumental de un gobierno liberal. El pensador canadiense considera que quienes han participado del debate contemporáneo, postulan la concepción de una sociedad dedicada a defender los derechos de los individuos (1997, 245-266). Los comunitaristas por su parte no pertenecen a escuelas, “no tienen propiamente un acervo común de teorías compartidas entre ellos, sin embargo tienen en común la intención de enfatizar el papel que juega la *comunidad* en la construcción de la identidad humana” (Llamas, 2001, 14-16).

Encarna Llamas señala cinco ejes que ocupan al debate: Un primer eje se refiere a la concepción del *bien*: de un lado los liberales presuponen la distinción entre el sujeto -con identidad definida previa a su elección- y su concepción de bien, del otro lado los comunitaristas insisten en subrayar que hay una conexión intrínseca entre la identidad de una persona y la concepción del bien,²¹ puesto que unos bienes determinados configuran la identidad del individuo. Un segundo eje se refiere a la vinculación de la persona con su comunidad: el comunitarismo señala el aspecto social de las concepciones de bien del sujeto, de manera que la identidad de la

²¹ Sandel piensa, por ejemplo, en la imposibilidad de separar los contenidos de bien a la hora de comprender las prácticas de justicia en una sociedad. A diferencia de la deontología que considera que lo justo es anterior a lo bueno, señalando que primeros somos individuos distintos y luego escogemos fines.

persona se desarrolla en una determinada comunidad, mientras que para los liberales la relación comunidad-individuo se da exclusivamente en el logro del interés propio. Un tercer eje se refiere a la cuestión del universalismo: entre los liberales hay una pretensión de universalidad, la afirmación de la igualdad, base de la neutralidad. Los comunitaristas señalan que el liberalismo moderno ha impuesto el concepto de dignidad pretendiendo la igual dignidad para todos. Todos somos iguales en dignidad y por tanto merecemos respeto, es decir se exige el reconocimiento universal de la dignidad y además en términos de derecho. Para los comunitaristas la igualdad se funda en la igual dignidad para sostener la afirmación de la diferencia particular. Un cuarto eje se refiere a la cuestión de la bipolaridad subjetivismo-objetivismo, entre los liberales hay una pretensión de objetividad desde la epistemología naturalista mientras que los comunitaristas acentúan el valor de los horizontes hermenéuticos. Finalmente un quinto eje de la discusión se refiere a la concepción de la vida: De un lado el liberalismo pretende prescindir de toda concepción sustantiva de la vida buena para el hombre en pro de la afirmación de su libertad y su autorrealización, el estado es protector de libertades y en consecuencia ha de ser neutral (respecto de las concepciones de vida buena); de otro lado el comunitarismo afirma la inevitabilidad de la sustantividad de la vida buena y su relevancia política (Llamas, 2001, 15-16).

Thiebaut, por su parte, señala cuatro observaciones que hacen los comunitaristas a los liberales, una primera es que los comunitaristas rechazan el modelo deontológico de la racionalidad práctica moderna y quieren mostrar la superioridad de los modelos teleológicos; una segunda observación es que los comunitaristas subrayan la primacía de las formas de la *sensibilidad* moral frente al acento en la racionalidad del cognitivismo ético moderno; en una tercera es que

ponen en primer plano el carácter imprescindible del juicio y de su carácter *contextual* y finalmente, una cuarta observación acentúan el carácter material, histórico y cultural de los *valores y criterios* de valoración morales (1992, 27). Para Thiebaut los comunitaristas sostienen que los programas filosóficos de la modernidad basados en la idea de razón práctica no alcanzan a definir ni a determinar la esfera moral humana: Propondrán que toda definición de bien ha de realizarse internamente a la acción humana misma que de cuenta de su pluralidad y complejidad y no desde fuera de la acción. Los límites de la filosofía moderna racionalista sesgan nuestras concepciones de la vida moral hasta extremos distorcionadores y hacen de nuestra idea de “moralidad” un conjunto de mandatos y obligaciones.

Las posiciones comunitaristas aparecen como aristotelismos renovados, algunos de tendencia conservadora y de crítica frontal a la modernidad como el que lidera MacIntyre, cuya propuesta es volver a la ética aristotélica y a las comunidades pre-modernas, otros insertos en un esfuerzo *de reconducción* del proyecto moderno desde sus supuestos, como el de Taylor y Walzer (Thiebaut, 1992, 23). Estas posiciones -comunitaristas y neoaristotélicas- comparten determinados supuestos metodológicos en su crítica a los programas modernos liberales. Señalan la prioridad de las nociones de bien sobre los acuerdos de justicia, critican al yo sin atributos del pensamiento atomista liberal y señalan la inevitabilidad de los contextos históricos. A la vez que critican la concepción liberal del sujeto abstracto, desencarnado de su realidad, y de hacer de nuestra idea de moralidad sólo un conjunto de mandatos y obligaciones, proponen el rescate de la historia y de las tradiciones antes que la argumentación racional (1992, 26-41). Si tiene razón la crítica comunitarista a la comprensión liberal del individuo que la tacha de formal,

desencarnada y abstracta, necesitamos comprender la subjetividad moral como si estuviera siempre ligada a contextos valorativos y culturales previos en los que tienen lugar los procesos de socialización. Las posiciones comunitaristas insisten en que “el hombre es un ser intrínsecamente social que sólo puede constituirse como ser humano existiendo en sociedad” (Llamas, 2001, 48).

Carracedo señala que, como efecto de sus críticas, el comunitarismo ha conseguido una suavización y una cierta apertura de las teorías liberales de justicia, sus críticas sobre el formalismo, la abstracción y la estrechez del concepto de justicia han sido certeras y de hecho han provocado una cierta rectificación: “ha sido acertada su denuncia del sujeto liberal sin atributos (sin vínculos, ni ataduras, ni referencias comunitarias, que elige fuera del mundo y con desconocimiento de su lugar) así como la necesaria reivindicación de la comunidad compleja frente a la sociedad homogénea liberal” (1996, 113). Rawls, principal blanco de las críticas comunitaristas, ha sido el más sensible, llegando incluso a proponer a partir de 1985 una restricción del alcance de su teoría al sólo ámbito político, aunque manteniendo firmemente la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Dworkin por su parte ha reconocido una necesaria conciliación del punto de vista de los derechos individuales con el de la solidaridad mediante el concepto de “comunidad liberal”. Se trata de un cierto “liberalismo comunitario” que busca conciliar los derechos personales en relación con la comunidad, ya no solamente desde la mera individualidad (1992, 2006-223). Los liberales acusan al aristotelismo contramoderno de defender una posición que exalta la figura del *ethos* a tal punto que convierte la ética de la tradición en opresora de la individualidad, la libertad y los derechos fundamentales.

Para Cecilia Tovar a partir del debate liberalismo-comunitarismo, sobre lo bueno y lo justo, se pueden sacar dos conclusiones: la primera es que el estado no puede imponer una idea de la vida buena, pero sí debe garantizar estructuras sociales justas y, el ciudadano no debe encerrarse en la búsqueda privada de su bien, está llamado a participar activamente en la vida pública. La segunda es que es razonable distinguir entre las éticas de la vida buena –éticas de máximos- y éticas de la justicia -éticas de mínimos- porque éstas últimas plantean mínimos de justicia irrenunciables que deben cumplirse para que la vida social o política sea digna del ser humano (2002, 68-71).

Por su parte Charles Taylor ha hecho ver ciertos equívocos del debate, como por ejemplo el confundir las cuestiones ontológicas (cuestiones últimas respecto de la explicación) con las cuestiones de defensa (la postura moral que se pretende asumir). El análisis que Taylor hace de las formas de malestar de la sociedad moderna le llevan a cuestionar la validez de la comprensión liberal del ser humano. Su propuesta se presenta como una vía de solución a la polémica entre liberales y comunitaristas. Las dos facetas que tiene la identidad en la filosofía de Taylor, su posibilidad social y su configuración libre se relacionan con las tesis comunitaristas y liberales. Propone a lo largo de su *ética de la autenticidad* un liberalismo no individualista, que reconozca el papel de la comunidad, con la autenticidad personal como ideal moral, subrayando la necesidad de referencias externas al individuo. Taylor valora el ideal de autenticidad del sujeto moderno pero lejos de fundarlo en la autonomía, en la mera elección racional, la funda en la autenticidad como *reconocimiento* de la conciencia de ciertos bienes, que son además, comunes. Son unos bienes comunes los que definen nuestra identidad, por tanto el bien es anterior a la justicia, los fines son anteriores al sujeto porque la

justicia misma es un bien (Llamas, 2001, 32). MacIntyre por su parte ha señalado que el proyecto moderno del liberalismo político habría fracasado en su intento racionalista de dar cuenta del punto de vista moral como punto de vista deontológico centrado no en los contenidos particulares de las formas plurales de bien sino en los problemas de justicia. Fracaso que debe conducirnos a la búsqueda de un paradigma ético que recupere la noción clásica de virtud que nos permita comprender en esos términos nuestra pertenencia social (en Thiebaut, 1992, 44-45).

3.2. EL individuo en la concepción liberal

Para el pensamiento liberal el fundamento del orden público no puede ser alguna forma de *ethos* sino la voluntad universal, la elección de los individuos racionales.²² El modelo individualista liberal surge en su intento de aspirar a solucionar el problema de la pluralidad de bienes en conflicto que aseguren la estabilidad social. Pensaron que la única salida para tener una sociedad estable era estableciendo reglas de derecho que sean neutrales respecto a cualquier relato acerca de la vida buena y que pudiera suscitar consenso por la totalidad de los individuos.²³ Por eso Locke y sus discípulos encontraron en la hipótesis del contrato -entre individuos libres e iguales- la fuente retórica de la sociedad. El esclarecimiento de las libertades subjetivas, la supervivencia y la propiedad tiene desde entonces su origen en este procedimiento. En el pensamiento de Hobbes y Locke, el contrato

²² El liberalismo es la teoría del gobierno justo que consiste en dos ideas: primero que la *igualdad* es un valor central que está conectada con la legitimidad; un gobierno será legítimo sólo si trata a las personas con igual interés de lo contrario no se estará frente a un gobierno legítimo. Y en segundo lugar tratar a las personas con igual interés y respeto, lo implica *otorgar y proteger* ciertas libertades de las personas. Para el liberalismo la sociedad compuesta por una pluralidad de individuos donde cada uno tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien.

²³ Los autores liberales pensaban que un orden social libre y seguro debía estar sostenido por principios políticos imparciales, donde habría de privilegiar los criterios de justicia por sobre el bien.

“marca el paso de un estado natural a un estado de convivencia social basado en el sometimiento a la ley fruto del consentimiento de las partes a las que se asignan derechos y acceso a determinados bienes y recursos” (Gamio, 2007, 40). Hobbes y Locke consideraban que la asociación es una especie de mal necesario, la única forma de protegerse eficazmente de la violencia o la incertidumbre propia del estado natural. El asociarse puede resultar difícil, supone una pérdida de libertad pero constituye una operación justificable en tanto implica una garantía física y económica. Locke pensaba que el temor a la depravación humana era lo que obligaba a los hombres a entrar en sociedad a fin de asegurar -mediante la asistencia mutua- sus propiedades. Pensaba que era preferible el tener hasta el más tirano de los gobiernos a no tener nada, pues la sociedad caería en un caos y penuria permanentes. Kant por su parte afirmaba que cada persona es valiosa en sí misma y a la vez capaz de decidir por sí misma, por tanto merece respeto y no puede ser tratada como un medio. Para la concepción liberal los lazos sociales son puramente instrumentales, la relación comunidad-individuo se cifra exclusivamente en el logro del interés propio (Llamas, 2001, 15). La teoría liberal tiene una concepción del ser humano que sólo ve el lado egoísta e interesado de las personas sin esperar otras actitudes. El interés egoísta – ya que los seres humanos son individuos egoístas que actúan según sus propios fines- es el móvil de las acciones en la economía, en la moral y en la política; interés que es suficiente para crear y conservar el estado de derecho como la riqueza. La crítica que se hace a la perspectiva liberal es su base individualista, concepción que lleva a restar importancia a los lazos sociales y la preocupación por los demás. Se le acusa de no ver las injusticias que crea el libre juego de intereses egoístas y de no dar importancia al papel del estado, olvidando que es la voluntad humana la que debe

establecer el orden mediante las instituciones. Esta perspectiva atomista, que concibe la sociedad como una suma de individuos aislados y mutuamente indiferentes que aceptan vivir en sociedad de protección, habría cobrado popularidad en las sociedades donde ha florecido una ética individualista. El liberalismo asume un concepto de individuo que no toma en cuenta la relación fundamental con los otros significantes y con el horizonte cultural. En estas teorías el individuo redescubre sus derechos fundamentales: derecho a la vida, a la libertad y a la posesión de bienes y recursos materiales. El hombre tendría derecho a la vida porque es dueño de su cuerpo del cual nadie puede disponer más que él. Tengo derecho a la libertad porque soy dueño de mis creencias y valores de modo que no puedo ser víctima de persecución por causa de mis convicciones. Tengo derecho a la libre posesión de aquellos bienes económicos que haya adquirido libremente (Gamio, 2007, 41). Para el profesor Gamio la sociedad liberal entiende al sujeto como un elector racional, en función del cálculo entre medios y fines. La sociedad es entendida a manera de mercado como un gigantesco escenario libre y neutral para la competencia, la producción, el intercambio y el consumo individual. Un sistema de organización social en el que los individuos –atomizados y diferentes entre sí– pugnan por el logro de su realización personal, bajo un trasfondo de reglas que garantizan la autonomía privada: “el marco público-legal busca asegurar la coexistencia de la libertad de cada cual con la libertad de los demás” (2007, 231). Para Encarna Llamas en el liberalismo el individuo en sociedad es un sujeto abstracto, un sujeto de derechos, concebido exclusivamente en cuanto capaz de autonomía y de acción productiva (2001, 34). Según Thieubaut “una de las acusaciones centrales al programa moderno es que incurre en un formalismo que lo hace inútil para dar cuenta de los problemas morales y sociales reales” (1992, 180).

Por tanto la concepción del hombre que subyace en el liberalismo político es la de un ser individualista; el yo moderno es autónomo, sin atributos, desvinculado del mundo y de la sociedad y, agente transformador mediante el uso de su razón, se entiende a sí mismo como un ser no intrínsecamente social y corpóreo (Llamas, 2001, 42). El individualismo liberal lleva a entender la sociedad como medio necesario para la consecución del interés propio mediante la atribución igualitaria. Esa atribución presupone ya una valoración positiva de la libertad, la racionalidad y la autonomía humanas, que no son neutrales (Llamas, 2001, 36). Los lazos colectivos y los vínculos comunitarios son concebidos por el individualismo liberal como obstáculo o determinaciones sociales que en el mejor de los casos pueden ser utilizados instrumentalmente. En las sociedades modernas el individuo no suele integrarse a comunidades –grupos sociales en donde el vínculo entre los miembros remite a una historia compartida o la pertenencia a un propósito común de vida- sino que tiende a formar “enclaves de estilo de vida”. Se trata de asociaciones que tienen que ver con el ámbito de la vida privada, se trata de “asociaciones individualistas” (Gamio, 2007, 33).

Para Taylor el individualismo liberal exalta la libertad individual por encima de cualquier otro valor, basando su argumentación en la premisa de que el individuo es libre para ser feliz a su manera, pero olvida que la preservación de esa libertad individual requiere la existencia de la sociedad. El ser humano llega a ser tal gracias a su participación en una comunidad que hace referencia a lo justo y a lo injusto, al bien y al mal; por tanto no podría haber prioridad del derecho individual sobre el bien. El pensador canadiense muestra lo absurdo de pretender partir de la prioridad de los derechos naturales a partir de deducir de ellos el conjunto del contexto social. Pues sólo en un cierto tipo de sociedad es posible la existencia de un individuo libre,

capaz de elegir sus propias metas y objetivos (Gamio, 1996, 404-409). Lo que el liberalismo político busca es la construcción de una concepción política de la justicia -imparcial- una teoría consistente de la razón pública (la fundamentación de la estructura básica de la sociedad) a fin de que las libertades y derechos elementales gocen del consenso de todos los individuos, sin afectar sus visiones particulares de la vida (Gamio, 2007, 42). Taylor critica²⁴ la visión liberal moderna del sujeto despojado de significado inherente, la acusa de “atomista”, independiente, abstracta y desencarnada, pues afirma el carácter autosuficiente del individuo, constituyendo un real empobrecimiento de su ser social enfrentándose a la concepción premoderna (aristotélica) del hombre como animal social, que no podía realizar su naturaleza humana fuera de la comunidad. La crítica al sujeto desencarnado, abstracto y sin atributos, del proyecto ilustrado y liberal, recibe en los análisis de Taylor un acento especial: en primer lugar ese sujeto tiene una historia –una intrahistoria- y en segundo lugar esa historia concluye en una creciente pluralidad que se expresa con los lenguajes expresivos del arte y la literatura (Thiebaut, 1992, 91). Sandel por su parte sostiene la tesis central en su *liberalismo y los límites de la justicia*, que el yo liberal supone un universo vacío de sentido. Desde su perspectiva, el yo siempre se constituye en un contexto, por tanto no podemos desentendernos de la “contextualización de la autocomprensión”. De ese modo la comunidad es el fundamento de la identidad y las elecciones personales (Polo, 2006, 136).

3.3. Autonomía del individuo y neutralidad del Estado

²⁴ Thiebaut señala que estas críticas no son patrimonio exclusivo del análisis de Taylor y que aparecen también en otras reflexiones contemporáneas y que nuestro autor se apoya en diversos momentos en algunos análisis de B. Williams en su tratamiento de la insuficiencia de los modelos de la filosofía ilustrada para dar cuenta de esa pluralidad de la noción de bien que opera en nuestros juicios morales.

En la sociedad contemporánea una familia de teorías liberales considera la sociedad como una asociación de individuos, en la que cada uno de ellos tiene una concepción de vida buena o de una vida que merezca la pena vivirse y un correspondiente plan de vida. La función de la sociedad debe servir para facilitar y realizar esos planes de vida de acuerdo con algún principio de igualdad (Taylor 1997, 245). Este facilitar no debe ser discriminatorio por consiguiente se sostiene que: “Una sociedad liberal no debe fundarse en una noción particular de la vida buena. La ética central de una sociedad liberal es una ética del derecho y no del bien. Es decir, sus principios básicos tienen que ver con la forma en que la sociedad debe responder y arbitrar las demandas en competencia de los individuos” (Taylor 1997, 246).

Los autores liberales, como Rawls, plantean que el Estado debe ser neutral con relación a la vida buena, es decir el Estado no debe asumir ninguna postura o concepción respecto de la vida, ni imponerla ni favorecerla frente a otras (por ejemplo tener una religión oficial o una ideología particular). Dworkin señala que “una sociedad liberal es la que no adopta ninguna concepción sustantiva particular acerca de los fines de la vida. Antes bien, esta sociedad está unida en torno a un sólido compromiso de procedimiento para tratar a la gente con igual respeto” (1997, 320). Si no existiera dicha neutralidad un sector de la población no podría sentirse reconocida por la esfera pública y podría invocar a la guerra civil; la justicia, según los liberales, no puede encarnar un credo sustantivo, sino un sistema procedimental de principios (un contrato social) que todos puedan reconocer como puramente racional. Así el liberalismo pretende prescindir de toda concepción sustantiva de la vida buena para el hombre en pro de la afirmación de su libertad y su autorealización: el Estado es protector de libertades y, en consecuencia ha de ser neutral, imparcial.

El Estado debe respetar el pluralismo de ideas y creencias y limitarse a asegurar las condiciones para que el individuo decida libremente sobre aquello que sea la vida buena para él, es decir el Estado debe asegurar las libertades civiles y políticas, como la igualdad de oportunidades. El liberalismo intenta prescindir de toda teoría acerca del bien para poder construir otra desde el punto de vista ético, justo e imparcial. La desigualdad en la distribución de bienes sólo se acepta en caso de favorecer a los menos aventajados. Por tanto es necesaria una redistribución de los bienes, de modo que todos puedan tener iguales oportunidades. El liberalismo aparece como un planteamiento que deja al margen de la cuestión pública los aspectos significativos de la vida humana. No cabe una defensa pública de ningún bien, prescindiendo de cualquier concepción sustantiva de la identidad en el espacio público (Llamas, 2001, 135). Según Llamas este tipo de política neutral tiene como consecuencia la menor identificación del individuo con el sistema, lo que plantea una crisis de legitimidad, que lleva a la disgregación social, a la menor participación política, y, especialmente a que no se desarrolle una dimensión relevante del cumplimiento de la identidad humana: su sentido de comunidad, la consecución de bienes que sólo socialmente pueden configurar su identidad (2001, 138).

Los comunitaristas y neoaristotélicos²⁵ discuten los supuestos privilegios de esa neutralidad liberal y argumentan que toda teoría está cultural y contextualmente determinada (Thiebaut, 1992, 11). El comunitarismo, por ejemplo, da más importancia a la tradición y a la cultura, lo que conllevan a una determinada concepción de la vida y a sostener la inseparabilidad de lo justo y lo bueno, señalando que la neutralidad del Estado no existe. Ponen énfasis en la pertenencia del individuo a una comunidad de valores que es la que le da identidad, resaltando

²⁵ Título que se usa más bien para identificar a los críticos de críticas antimodernas (MacIntyre por ejemplo).

las relaciones solidarias entre las personas (Thiebaut, 1992, 37). Se hace necesario, pues, arbitrar modos de vida que nos afecten públicamente, que sean relevantes sin perjudicar a las minorías que no las comparten, salvando sus derechos fundamentales (esta es la vía de solución al multiculturalismo social). Taylor propondrá una política liberal sustantiva, no neutral sino que tome postura por la vida buena atendiendo así a la dimensión teleológica del ser humano (Llamas, 2001, 137).

El filósofo canadiense señala que el liberalismo nos propone dejar al margen nuestros fines, para considerar en el ámbito público, únicamente el principio de igualdad (de igual dignidad autónoma) en la que cada persona determina para sí una idea de vida buena. Una sociedad liberal debe permanecer neutral acerca de la vida buena y limitarse a asegurar que los ciudadanos se traten entre sí equitativamente y el Estado los trate a todos por igual (1993, 320). Nuestro autor critica la vaciedad del deontologismo liberal al prescindir de los contenidos morales sustantivos por medio de los cuales nos constituimos en sujetos morales. Argumenta que “para los seres humanos es poco menos que imposible prescindir de alguna idea de valor intrínseco sustantivo en sus reflexiones morales” (2005, 15). Señala contra la supremacía de los derechos y la justicia procedimental del liberalismo contemporáneo que:

La afirmación de un derecho X es inseparable de la valoración de X, de su consideración bajo el aspecto de un bien. Nuestra posición sería incomprensible e incoherente si atribuyéramos derechos a los hombres con respecto a las capacidades específicamente humanas (como el derecho a profesar nuestras convicciones o a la libre elección del estilo de vida o la profesión) y negáramos al mismo tiempo la necesidad de desarrollar esas capacidades o consideráramos indiferente su realización o su supresión en nosotros mismos o en los otros. Los derechos humanos no están simplemente asociados a derechos o capacidades implican la valoración de estas como bienes (2005, 26).

Taylor argumenta contra la prioridad de la justicia en las relaciones humanas señalando que los derechos protegen capacidades característicamente humanas -la

libertad, la racionalidad o la autonomía- reconocidas como valiosas y, por eso demandan respeto, capacidades que se entienden como *bienes* protegidos por la justicia. Por tanto la atribución de derechos presupone la afirmación de bienes a los que el sujeto tiene derecho y que han de ser protegidos, es decir presupone una valoración positiva de la libertad, la racionalidad y la autonomía humanas, que no son en absoluto neutral. Por tanto no habrían bienes abstractos desligados de prácticas sociales determinadas y de comunidades que valoren y aprecien esas prácticas. Sólo en algún tipo de comunidad esos bienes se entienden como valiosos por encima de otras, y sólo en comunidad puede cada individuo aprender a ejercerlas (Llamas, 2001, 35-36). Por el contrario cualquier intento de aprender el bien fuera de esas prácticas (comunitarias, tradicionales, prácticos) conducirá a inútiles e ineficaces abstracciones y sólo la articulación de prácticas virtuosas le suministra el talante moral a una sociedad (Thiebaut, 1992, 38).

Nuestro autor señala que los valores sustantivos de las éticas deontológicas como la dignidad o la autonomía se configuran también como parte irrenunciable de nuestra propia identidad (Thiebaut, 1992, 27-29). Por tanto no es posible la neutralidad del Estado, porque no es posible prescindir del horizonte de inteligibilidad del mundo, de manera que el liberalismo no es tan neutro y universal como pretende serlo: “La autonomía y la libertad son valores primeros en la concepción liberal, en función de los cuales se realizan valoraciones de otros, lo que supone una configuración específica de la identidad” (1993, 324). La proclamada independencia del sujeto deontológico sería una ilusión liberal que interpreta mal la naturaleza fundamentalmente “social” del hombre. No hay ningún sujeto trascendental capaz de ubicarse fuera de la sociedad o de la experiencia (Sandel, 2000, 26). Taylor pone el ejemplo de los valores patrióticos como bienes definidos

en el plano de la comunidad, que no son bienes del individuo y, sin embargo, son irrenunciables para él. O frente a la violación de la ley hay casi siempre una respuesta común de la sociedad (1997, 259). Una sociedad definida por significados comunes fuertes, que establecen vínculos irrenunciables para el individuo, no se puede prescindir de ellos en las decisiones públicas (Llamas, 2001, 140). Taylor plantea que el Estado no debe ser neutral –de hecho no lo es, es expresión de la tradición liberal- sino que debe comprometerse con una determinada concepción de vida buena, según la comunidad, cultura o tradición propia, debe proponer metas colectivas, como por ejemplo asegurar la supervivencia de su cultura, respetando los derechos fundamentales de los ciudadanos. Tal compromiso ha de ser moral, debe ser ante todo compromiso con los derechos humanos; sólo cuando esta vinculación universalista queda garantizada cabe plantear una obligación especial de responsabilidad y solicitud para con los propios allegados. De la misma manera el ciudadano ha de comprometerse con los fines de la propia comunidad. De hecho nuestro autor precisa cuidadosamente que se trata de una definición parcial de la persona por la comunidad, lo que le permitirá su capacidad de autonomía y de autodirección. Taylor considera que la política liberal no puede ser culturalmente indiferente ni éticamente neutral, pues una sociedad sólo puede ser democrática, en un sentido fuerte, si lo que vincula a los ciudadanos es algo más que los lazos instrumentales y la preservación de sus libertades privadas. Los comunitaristas con Taylor afirman la inevitabilidad de la sustantividad en la vida humana y su relevancia política.

3.4. Individuo y democracia Liberal

La democracia política moderna se define como el sistema de gobierno en la cual los gobernantes son responsables de sus acciones en el dominio público, éstos representan a los ciudadanos, es decir los ciudadanos actúan indirectamente a través de sus representantes elegidos. El modelo de democracia liberal encuentra su centro de gravedad en los derechos individuales y surge a partir de la noción de autonomía y el progresivo declive del orden jerárquico natural y social. Este modelo –de democracia liberal- se gestó en Gran Bretaña en la segunda mitad del siglo XVII a partir de la lucha revolucionaria burguesa frente al despotismo monárquico vigente. Para su correcta comprensión dicho movimiento de conquista de libertades cívicas ha de encuadrarse en el marco de revoluciones que se sucedieron por mutua implicación a partir del Renacimiento: revolución comercial (con la ruptura del modelo feudal y distribución de bienes) que preparó e hizo posible las subsiguientes revoluciones religiosas (reforma protestante) y científicas (desarrollo de las ciencias naturales). La democracia liberal posee dos componentes fundamentales: de un lado el componente propiamente liberal (primado del individuo como átomo social autónomo, que exige su derecho de no ingerencia estatal ni social en sus asuntos privados y de los que él es único interprete autorizado) y, de otro lado, el componente propiamente democrático (necesidad de asociar la propia libertad de los demás mediante una decisión colectiva y el carácter igualitario y racional). Este modelo de democracia se centra en la protección de los derechos individuales, protege libertades e intereses egoístas. Conduce de modo natural a una democracia que no reclama participación porque no se puede exigir nada a los ciudadanos, tampoco espera el compromiso ciudadano en las decisiones colectivas (Carracedo, 2003, 52). En el mundo pre-moderno la autoridad –el rey- se constituía como el representante de Dios en la tierra, en el mundo moderno luego de la justificación

racional del orden social justo, debía suponer un abandono de los relatos tradicionales de derecho divino. Tal legitimidad del orden social debía corresponder al cuerpo legal que todos los individuos racionales elegirían en condiciones de imparcialidad, es decir a partir del uso de la razón. Así entraban en escena del pensamiento político los derechos universales, los principios normativos inalienables que van del derecho a la vida y a la propiedad hasta el derecho de la libre conciencia y a la desobediencia civil: todos apuntan a proteger la autonomía, el bienestar y la integridad de los individuos. Esto muestra que el liberalismo ha contribuido a dar forma a nuestro mundo social en esferas de vida en principio separadas y con pretensión de autonomía, esferas relativas a la economía, la vida académica, religiosa y política, etc. El énfasis liberal en la distribución del poder supone la mediación legal e institucional de la vida política y social (Gamio, 1999, 147-150). La democracia liberal surge estrechamente asociada a la lucha burguesa por las libertades individuales en el marco competitivo de la revolución comercial y se consolidada con la subsiguiente revolución industrial-capitalista. La democracia liberal surgió como cause del individualismo implacablemente competitivo del mercado en donde prima la libertad negativa como ausencia de interferencias estatales y sociales sobre la igualdad en la decisión colectiva. La estructura básica de la democracia liberal viene dada por cinco rasgos normativos: un primer rasgo estaría referido a “una política participativa”, el ciudadano ha de participar en la vida pública, pero ha de hacerlo a través de representación política, sobre la que ha de conseguir mantener un control suficiente. Un segundo rasgo se refiere a la teoría de la “obligación política”, el ciudadano ha de obedecer al poder legítimo, pero ha de quedar a salvo su autonomía racional: Un tercer rasgo se refiere a una “ciudadanía plena”, la democracia implica la existencia de ciudadanos activos en plenitud e

iguales en derechos individuales. Un cuarto rasgo se refiere a formar una “comunidad política” y no mera asociación de intereses, ha de encontrarse una auténtica conciliación de los intereses privados y públicos, de la sociedad civil y del estado. Finalmente un quinto rasgo se refiere a la “libertad individual” (que incluye el derecho a la privacidad que la sociedad política ha de respetar y promover). Esta estructura política conflictiva que incluye ciertas contradicciones básicas, hace que la democracia liberal haya de ser siempre constitutivamente imperfecta y limitada, habiendo de apoyarse en todo caso sobre equilibrios inestables y siempre cambiantes (Carracedo, 1990, 54-58).

La democracia liberal promueve el respeto y apertura a todas las culturas, pero las desafía a que abandonen sus ideas incompatibles con los ideales de libertad, de igualdad y de una sostenida búsqueda de la verdad y bienestar. La defensa del liberalismo es una defensa de un sistema mundial de los ideales modernos de libertad, justicia, economía (capitalismo salvaje) y política. Sistema que ejerce con fuerza ciega mecanismos y formas brutales de sometimiento y explotación (Thiebaut, 1992, 145). La gama de posturas dentro del campo del liberalismo oscilará desde quienes tienen concepciones no intervencionistas de esa esfera pública hasta quienes le confieran a esa esfera mayores capacidades de intervención; desde posiciones más estrictamente liberales hasta posiciones más social-demócratas, pero siempre en el mismo frente de defensa de la modernidad y de las libertades del individuo como centro de la autocomprensión moral y política de la modernidad (Thiebaut, 1992, 145-146). Entre las críticas que se hacen al liberalismo está la dinámica privatizadora y la separación entre lo público y lo privado. Esto puede llevar a que el individuo se dedique a la vida privada y dejar lo público en manos de unos pocos (de los tecnócratas). Esta “privatización” de la vida

puede llevar a considerar que algunos problemas -como la pobreza- puedan ser considerados como asuntos privados de cada individuo y no problemas públicos. Charles Taylor considera que no podemos entender la vida humana sólo en términos atomistas, porque “una gran parte de la acción humana sólo se da en la medida en que el agente se entiende y se constituye en una comunidad como parte integrante de un “nosotros” (1997, 230).

3.5. El individuo en la concepción comunitarista

El comunitarismo se define como la corriente de pensamiento, crítico al liberalismo político, que concibe a la persona como un ser eminentemente social relevando la noción de bien común sobre la mera individualidad. Los autores comunitaristas denuncian los excesos de las teorías liberales: el universalismo procedimental, abstracto y neutral como si fuera posible escapar de su contexto histórico-cultural determinado (Carracedo, 1996, 88). Los filósofos comunitaristas, a pesar de sus diferencias, tienen puntos en común: rescatar la historia y la tradición antes que la argumentación racional, la comunidad antes que el individualismo. Estos autores sostienen fundamentalmente que los derechos individuales han de ceder, en ciertos casos, ante los derechos de la comunidad. Rechazan el modelo deontológico basado en los deberes de la racionalidad práctica y la acción fundados en el interés egoísta. Frente a la pretensión de imparcialidad que define la autocomprensión de las teorías de la justicia de corte liberal, los comunitaristas y neoaristotélicos discuten los supuestos privilegios de esa neutralidad y argumentan que toda teoría está cultural y contextualmente determinada. Para el comunitarismo el individuo está orientado básicamente a la comunidad de sentido que hace posible su ser (Thiebaut, 1992, 12). Para los autores comunitaristas lo relevante del ser

humano es su condición social encarnado en su contexto vital compartido. El agente humano es un ser básicamente orientado a su comunidad, en ella construye su identidad como ser social, ejerce su ser, su libertad y sus capacidades propiamente humanas. Taylor adopta posturas comunitaristas al relevar la comunidad como condición ineludible en la configuración de la identidad personal-social. La comunidad cumple un rol fundamental en la vida del ser humano, es portadora de sentido moral. Así para nuestro autor como para la concepción comunitarista el individuo es ante todo en ser intrínsecamente social, la referencia a la comunidad en un horizonte compartido resulta ineludible. El pensador canadiense señala que la posición liberal no reconoce lúcidamente la forma cómo realmente construimos nuestra identidad moral. Lo que define nuestro yo es una urdimbre narrativa hilvanada por el diálogo con otros significativos al interior de un horizonte moral compartido. El agente humano es por esencia un ser social que llega a ser plenamente humano y realiza su ser perteneciendo a una comunidad.

3.6. Individuo y democracia comunitarista

La democracia comunitarista aparece como una reacción al modelo liberal y tiene sus fuentes de inspiración en la filosofía griega (aristotélica) y en la tradición cívica-humanista proveniente del Renacimiento. Este modelo encuentra su núcleo argumentativo en la noción de ciudadanía, en el ejercicio de las virtudes cooperativas y deliberativas. Evoca el modo de vida del ciudadano ateniense, aquel que, comprometido con su ciudad se volcaba al ágora para contribuir a la consecución del bien común interactuando con sus iguales. Este modo de vida supone un sentido de pertenencia a la comunidad política que no encontramos en la versión liberal. Si en el modelo liberal la autonomía tenía la prioridad en la

constitución del orden justo, aquí es el vínculo comunitario la base que articula la concepción y aplicación de la justicia en las instituciones democráticas. En este contexto los ciudadanos no entienden sus asociaciones como el resultado de un acuerdo voluntario fundado en la búsqueda de protección sino en un relato acerca del bien en el que se sienten mutuamente reconocidos y comprometidos, al tiempo que deliberan públicamente. Este modelo concibe al individualismo como corrosivo y generador de relaciones puramente instrumentales respecto a la esfera pública, cuya única función es garantizarle seguridad a los individuos -que pasan a entenderse así mismos como átomos sociales oscureciendo los vínculos de solidaridad entre ellos (Gamio, 1999, 150-152). La democracia es un sistema de decisión colectiva en un doble sentido: las decisiones recaen sobre todos y, en cierto grado, se toman con la participación de todos en ciertas condiciones de igualdad. Hay algún tipo de control popular sobre los procesos de toma de decisiones, control que se realiza desde alguna forma de igualdad de derechos. El individuo en la democracia comunitarista -si podemos hablar así- encuentra espacios de participación social o comunitaria, es decir, se une a la búsqueda del bien común. En la democracia comunitarista prima el bien de la mayoría o mejor el bien de toda la comunidad, promoviéndose la participación de todos sus miembros. Es un gobierno representativo, todos participan a través de la representación, los ciudadanos se sienten identificados y formando parte de su sociedad. Sin embargo uno de los peligros de esta representatividad es la democracia de "mercado" donde los futuros representantes ofrecen propuestas a sabiendas de que luego de ser elegidos no llegarán a realizarlas. Se requiere pues de un fuerte sentido de comunidad que exija a los gobernantes respetar los propósitos, necesidades e intereses de los gobernados. Para que una democracia sea realmente tal se requiere que sea

coherente con sus convicciones democráticas. Este tipo de democracia toma en cuenta la realidad (cultural) de los grupos y de las comunidades constitutivamente configuradas (Carracedo, 2003, 47). Esta democracia, como modo de vida, supone un sentido de pertenencia a la comunidad política que, como hemos señalado, no encontramos en el modelo liberal. Lo que queda claro en este modelo de democracia –comunitarista– es que si la vida democrática constituye la opción política que queremos defender, ella no puede ser entendida ni ejercitada al margen de los lazos comunitarios. En esta perspectiva Charles Taylor señala que toda sociedad se articula necesariamente en base a una determinada idea de bien común que se comparte con los miembros de esa sociedad (1996, 169).

Estamos ante dos interpretaciones rivales acerca de lo que significa vivir en una sociedad democrática. Una que concibe la racionalidad democrática desde un sistema de derechos orientado a garantizar el desarrollo de los proyectos de vida individual, como manera de preservar la autonomía de las personas, las instituciones políticas y las distintas esferas de vida privada a partir de un sistema procedimental-legalista. Otra que entiende la vida social a partir de la mutua pertenencia a una comunidad ética, modelo que encuentra su núcleo argumentativo en la noción de ciudadanía, vale decir en el ejercicio de las virtudes cívicas. Estas dos corrientes de pensamiento discuten si la ética cívica debe centrarse en la justicia o si más bien debe proponer una manera buena de vivir o de ser feliz (Gamio, 1998, 33).

3.7. La virtud cívica, espina dorsal de la democracia

La actitud y el comportamiento de los ciudadanos son de suma importancia para el bienestar y prosperidad de una sociedad, puesto que sin un compromiso y participación de los ciudadanos no podrían sostenerse las instituciones públicas. Las

teorías políticas han propuesto dos instrumentos básicos para garantizar la estabilidad y el orden de las instituciones políticas: el recurso de las buenas instituciones (y a sus normas) y de la virtud cívica. La buena disposición de los ciudadanos a tomar parte activa en los asuntos públicos y mantener ciertas actitudes y conductas en el espacio público. Las políticas sociales como, por ejemplo, el cuidado del medio ambiente, la defensa de los derechos individuales (laborales) no podrían desarrollarse sin la colaboración activa de los ciudadanos, o la corrupción social sería difícilmente inevitable sin una ciudadanía vigilante (Carracedo, 2003,81). Frente a los abusos de poder de los gobernantes lo que causa indignación social no se encuentra ni en el egoísmo ni en el altruismo sino en una suerte de identificación patriótica. Para Taylor el patriotismo es una identificación común, una lealtad común con una comunidad histórica particular fundada en determinados valores. El patriotismo no ha sido sólo un importante baluarte de la libertad en el pasado, sino que seguirá siéndolo de forma insustituible en el futuro (Carracedo, 2003, 257-262). El patriotismo, es una de las virtudes cívicas fundamentales para una vida social sana, desde el punto de vista democrático. Ser patriota significa sentirse reconocido en la historia de la nación y en sus ideas, en los valores que gestaron esa historia, en el desarrollo de una cierta sensibilidad constitucional. Implica sentirse vinculado con quienes vivieron antes que nosotros y con los que vendrán. Sentirse responsable del vínculo ético conlleva actuar políticamente con otros a fin de preservar las instituciones en pro del bien común (Gamio, 1999, 44). Lo que se exige a los ciudadanos como miembros de una comunidad política es que respeten ciertos mínimos de justicia, sin embargo no se les puede exigir que se adhieran a una determinada cultura, religión o ideología. Es decir se les puede demandar que sean justos, pero no que sean buenos o felices de la misma manera que los otros, pues

eso depende de su libertad y conciencia; por eso no cabe exigir a un político que se comporte conforme a nuestra concepción de la vida buena, pero sí que actúe de acuerdo con la ética cívica. La ética cívica es fundamentalmente una ética de la justicia, esto no significa que las éticas de máximos no tengan nada que ver con la ética cívica, sino más bien son el terreno en el que se enraízan, le da solidez y la alimentando en contenidos. Es importante institucionalizar los contenidos fundamentales de la ética cívica por ejemplo los derechos humanos mediante leyes y normas que los garanticen y establezcan mecanismos de control. Del mismo modo deben existir normas que favorezcan la participación, la función pública y establezcan formas de control del uso de los fondos públicos y de rendición de cuentas. Pero las leyes y normas no bastan, se requiere las convicciones éticas personales y grupales, para no caer en el vacío y en el incumplimiento de las leyes. La ética cívica no se reduce a una ética estatal, es la ética de los ciudadanos, ellos le dan fuerza y vigencia real; son las personas que buscan realizarse y dar sentido a sus vidas, es decir, asumen una ética de máximos que inspiran su conducta por convicción, no por control externo. Se necesitan mecanismos de control y de sanción, normas y reglas, pero se requiere sobre todo la responsabilidad de los ciudadanos, un cambio de mentalidad, forjar una nueva cultura de respeto a la ley y a los derechos de los demás, para ello es fundamental el aporte de las éticas de máximos.

La democracia exige la ciudadanía como la ciudadanía exige la democracia, ambas son realidades y conceptos interdependientes: no es posible una democracia auténtica sin una ciudadanía plenamente asumida; a su vez la ciudadanía reclama la democracia y no puede conformarse con menos que una democracia real, aunque sea imperfecta. La educación cívico política se completa con la educación moral,

puesto que el ciudadano no nace, se hace. Se comprueba así una cierta interdependencia: la educación moral implica madurez cívica y personal, y ésta a su vez, no es posible sin la maduración del juicio y de la conducta moral. Además la ciudadanía como la democracia implican el respeto mutuo a los derechos humanos fundamentales de la personas. No hay ciudadanía ni democracia sin respeto y promoción a los derechos humanos (Carracedo, 2003, 9-13).

Charles Taylor sostiene que el patriotismo es una virtud compatible con el espíritu liberal y que una comunidad política libre no podría sobrevivir sin él. El patriotismo está más o menos entre la amistad o el sentimiento familiar por un lado y la dedicación altruista por otro. Nuestro autor es claro en señalar que si los ciudadanos no están dispuestos a ejercer sus derechos políticos entonces los gobernantes de turno pueden erigirse en déspotas -blandos o menos blandos- y vulnerar las libertades ciudadanas. Allí donde hay sentido de ciudadanía en una sociedad civil sólida los individuos pueden generar mecanismos de presión política (caso Watergate: es un ejemplo del sentimiento de indignación y protesta de un presidente que tuvo que dejar el gobierno) que logren preservar el sistema democrático y la observancia de los derechos.

El filósofo canadiense señala que los ciudadanos no son sólo destinatarios de la ley y del sistema de derechos sino son también sus autores. El ejercicio de ciudadanía en una sociedad es un derecho de todo ciudadano y una dimensión pública de la autonomía que el individualismo liberal no considera. Por tanto para la consecución de un auténtico sentido de democracia se requiere una auténtica educación en valores cívicos. La democracia se logrará en la medida que cada uno de los ciudadanos se comprometa personalmente a asumir un estilo de vida social donde se respetan las normas de convivencia cívica y se practiquen los valores

patrióticos (Gamio, 2001, p. 52). Nuestro autor sugiere una consideración del programa republicano clásico como una concepción articuladora en la que se reconozca un lugar a la dimensión comunitaria de bienes y valores que inducen formas también comunales de identidad (el patriotismo). También desde el campo liberal del debate se ha reconocido la necesidad de integrar la perspectiva comunitaria en el entramado de la consideración de los derechos individuales. Si la vida de una comunidad se limita a las decisiones políticas formales, si el éxito crítico de una comunidad depende, por lo tanto del éxito o del fracaso de sus decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales, podemos entonces aceptar la primacía ética de la vida de la comunidad sin abandonar o comprometer con ello la tolerancia liberal y la neutralidad respecto a cual sea la viva buena (Thiebaut, 1992, 156). Resulta indispensable una formación ciudadana y patriótica en valores cívicos para lograr una democracia participativa, comprometida e identificada con su sociedad.

Capítulo 4

EL COMUNITARISMO COMO OPCIÓN HISTÓRICA

En el presente capítulo presentamos las líneas centrales del comunitarismo y la postura de Taylor respecto al valor de la comunidad en la configuración de nuestra identidad personal y colectiva. Presentamos el multiculturalismo y la política de la diferencia defendida por Taylor y los lazos comunitarios en la sociedad moderna. Nuestro autor considera que existen grupos en nuestras sociedades con valores culturales propios, con los cuales se sienten identificados y que además son transmisores de esos valores culturales. El filósofo canadiense está a favor de la defensa de la diversidad cultural y la tolerancia de las minorías con sus identidades culturales.

4.1. Movimiento comunitarista

El término comunitarismo fue concebido como una marca para las críticas filosóficas al liberalismo que comenzaron a dominar la teoría política de los Estados Unidos durante la década de los ochenta. En particular los trabajos de Benjamín Barber (democracia participativa), Michael Sandel (ontología de la comunidad), Alasdair MacIntyre (filosofía de la virtud), Charles Taylor (antropología hermenéutica) y Michael Walzer (teoría particularista de la justicia) y los trabajos sociológicos de Robert Bellah y William Sullivan (bases republicanas de Estados Unidos). Fueron los que rápidamente recibieron ese título que se convirtió en la marca de uno de los polémicos debates entre John Rawls y sus opositores (Fondevilla, 2003, 85). En este movimiento podemos distinguir como tres tendencias: i) un ala conservadora –que acentúa las ideas de comunidad y tradición- liderada por los neoaristotélicos como MacIntyre; ii) un ala propiamente comunitarista, que critica la excesiva estrechez de

las teorías liberales de la justicia para reclamar una ampliación del ámbito de la ética a las concepciones del bien y de la solicitud (la responsabilidad), ala representada por Sandel, Bellah y Williams; iii) un ala más progresista - interna a los supuestos modernos de autonomía, libertad e igualdad, que busca una reconducción del proyecto moderno- de inspiración neohegeliana, capitaneada por Taylor y Walzer, autores que mantienen los ideales universalistas de la ética moderna, aunque critican la simplificación, la abstracción y el formalismo de las teorías liberales (Carracedo, 2003, 111). El comunitarismo tienen sus fuentes en el neoaristotelismo, en Hegel y su crítica a Kant centrada en la idea de la "eticidad sustancial" o la tradición del republicanismo cívico. Como hemos señalado, frente a la pretensión de imparcialidad de las teorías de la justicia, los comunitaristas y neoaristotélicos discuten los supuestos privilegios de esa neutralidad y argumentan que toda teoría está cultural y contextualmente determinada (Thiebaut, 1992, 11). Las críticas comunitaristas apuntan a una antropología insuficiente en el planteamiento liberal, afirmando la inevitabilidad de una configuración cultural de la identidad humana: "los autores liberales presupondrían en su teoría política una imagen del hombre demasiado esquemática, no considerando que hay aspectos esenciales del ser humano estrechamente vinculados a su vida comunitaria" (Llamas, 2001, 16). Thiebaut señala que el tono aristotélico y hegelianizante de las críticas al liberalismo, tanto de las estrictamente aristotélicas como las más comunitaristas, aparecen bajo el rechazo de formas de filosofía moral "que se entienden insuficientes para dar cuenta de la complejidad de la vida moral concreta por su sesgo estrictamente cognitivo y racionalista, por su reducción de lo moral a un único tipo de criterios deontológicos y por su intento de definir el punto de vista moral desde fuera de la perspectiva participante de primera persona" (1992, 36). El comunitarismo como el

neoristolismo no pueden concebir al sujeto al margen de sus roles sociales y políticos, sostendrán que somos el conjunto de los vínculos que nos constituyen como individuos. Frente a Rawls, que argüía kantianamente en oposición a las éticas teleológicas y su articulación de lo justo y lo bueno que el yo es previo a los fines que afirma; incluso un fin dominante ha de ser elegido entre numerosas posibilidades. Los filósofos comunitaristas, por el contrario, propondrán que nos definimos teleológicamente por nuestros fines y que pensarnos como algo previo a ellos es un peligroso error –basado en la concepción liberal del yo como entidad que elige valores y que no se identifica con ellos. Argumentan filosóficamente que “ninguna teoría de lo justo puede coherentemente articularse al margen de una teoría del bien y que consiguientemente no cabe definición de la identidad moral de los sujetos al margen de sus contenidos y fines valorativos” (Thiebaut, 1992, 48-49).

El profesor Giusti considera que el comunitarismo “se inspira en una concepción sustancialista de la ética en la que el eje conceptual es la visión común de la vida buena o la felicidad” (1999a, 202-203). Frente al liberalismo que se apoya en una visión contractualista, procedimental y deontológica de la ética, el comunitarismo está asociado a una concepción de la moral donde lo más importante es definir el sentido de la vida, explicar de qué manera podemos llegar a ser felices y vivir mejor. Para Giusti el comunitarismo es un movimiento de filósofos que aún proviniendo de contextos intelectuales desligados entre sí, “han coincidido en formular una misma crítica al liberalismo, denunciando principalmente los efectos de desintegración social y de encubrimiento ideológico que la concepción liberal habría producido en la sociedad norteamericana actual” (1999a, 201-208). Giusti señala tres grupos de críticas de los comunitaristas a las teorías liberales: el primero va en la perspectiva del *formalismo moral* del liberalismo, el proyecto liberal es formalista

no sólo porque concibe a los sujetos como entidades dialogantes *in abstracto*, sino porque evita deliberadamente pronunciarse sobre los asuntos concernientes a la valoración de la vida. El segundo, critica el *olvido de la raigambre comunitaria de los individuos*, el comunitarismo nos dice cuál es ese sujeto enraizado del que el individualismo hace abstracción y cuál es esa comunidad real de creencias que el formalismo ignora. Lo que encontramos no son individuos aislados con capacidad de elegir en principio cualquier cosa, sino miembros de colectividades que de hecho han elegido ya valores o fines comunes, es decir que comparten en su vida cotidiana e institucional, un sistema específico de normas morales. Se trata de una comprensión teleológica de la vida moral, en la que el sistema de fines está esencialmente ligado al sistema de reglas de acción, de modo que los individuos saben no sólo que deben actuar moralmente sino saben además qué hacer. Una tercera crítica apunta al problema de la *motivación moral* de los individuos, es decir por qué éstos pueden sentirse interpelados u obligados a comprometerse en la realización de un bien común. Problema que pone en aprietos a los teóricos liberales, pues si como ellos suponen, los individuos son libres en la medida en que tienen la capacidad de decidir en forma autónoma y arbitraria a qué valores o fines otorgan su adhesión, no parece luego posible hallar una explicación convincente del por qué estos mismos individuos habrían de sentirse motivados a defender una causa común (1999a, 209 -212).

4.2. El multiculturalismo, la política de la diferencia y el papel de las minorías

Una de las consecuencias que está dejando la globalización es la exclusión sociocultural y la pobreza. Globalización entendida como el proceso mediante el cual

los individuos o los grupos son total o parcialmente segregados de participación en la sociedad en la que viven. Esta exclusión social como la pobreza está condicionada por la dinámica económica mundial y las estructuras socioeconómicas y políticas de cada país. Una expresión viva y doliente de la exclusión es la pobreza y el no reconocimiento de la identidad de los grupos culturales menores, el excluido sencillamente no existe, está fuera. La globalización que se apoya exclusivamente en las fuerzas del mercado, profundiza el debilitamiento del poder de los sindicatos nacionales e internacionales y termina excluyéndolos. La globalización que se plasma en el neoliberalismo y la economía de mercado, otorga primacía absoluta a los derechos individuales frente al reconocimiento de los derechos de grupo; destaca el ideal de autonomía personal sobre los objetivos comunes, presuponiendo que los individuos son anteriores a cualquier sociedad o cultura. Taylor hace ver la demanda del reconocimiento social de la identidad cultural propia de las personas, pueblos y culturas. Si la identidad se construye dialógicamente entonces el reconocimiento público de nuestra identidad requiere una política que dé margen para deliberar públicamente acerca de los elementos que definen dicha identidad. El multiculturalismo exige reconocer la existencia de la multiplicidad de identidades, culturas y grupos (mujeres, migrantes, etnias, etc.) con sus valores y costumbres propias. Se trata de que todos reconozcamos por igual el valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor (exigencia). El multiculturalismo es la base de un intercambio entre culturas diferentes y entre contenidos múltiples dentro de cada una de ellas. Frente a la política de los nacionalismos, nuestro autor promueve una política de la tolerancia cultural. Pero también apoya un modelo de liberalismo que permita que los objetivos de un grupo cultural particular reciban el apoyo colectivo del gobierno en nombre de

la supervivencia cultural. Las culturas humanas son como formas de vida, que poseen un valor intrínseco al margen de cualquier cultura. Taylor propone una nueva actitud moral que incluya la consideración a todas las culturas y se atienda a sus derechos, se reconozca y respete la identidad cultural, no se excluya a ninguna cultura por ninguna condición y se reconozca el papel de las minorías. No debe imponerse una forma de pensar, ni un idioma, ni una cultura. Las democracias liberales no pueden considerar a la ciudadanía como una identidad universal general, porque primero cada persona es única, es un individuo creativo y creador de si mismo y las personas también son “trasmisoras de cultura”, y segundo las culturas que transmiten difieren de acuerdo con sus identificaciones pasadas y presentes. Nuestro autor no sugiere la abolición de la política de la dignidad igualitaria, más bien procura combinar ésta con las exigencias propias de la pertenencia (1993, 17-18).

Las posiciones políticas de Taylor en el movimiento nacionalista de Quebec se articulan filosóficamente, en la política de reconocimiento que acentúa la existencia de fines colectivos en la esfera pública, fines marcados por la defensa de la propia identidad cultural y que además son fuertes. Por ejemplo en el caso de su Quebec ha intentado mostrar cómo las luchas por ser reconocida como “sociedad distinta” no implican reprimir al individuo en las libertades básicas. Afirma que la población de Quebec practica los bienes de la ciudadanía participando activamente en el debate público de modo que no parece constituir una amenaza de fragmentación política y deserción cívica que aqueja a la sociedad estadounidense. Las políticas que defienden la supervivencia buscan activamente crear miembros de la comunidad asegurándose que las futuras generaciones continuarán identificándose como tales (1993, 323-24). Según el pensador quebequense el

sistema de derechos debe entenderse desde el punto de vista de los compromisos de una cultura ética compleja con bienes compartidos, compromisos que aseguren un trato igualitario entre las diversas sub-culturas. No es que sea posible o deseable subordinar los derechos básicos a alguna forma de cultura nacional “superior” o elegir entre individualismo o fundamentalismo como fundamento de la vida social (1997, 316-332).

La sensibilidad de las instituciones democráticas frente a las diversas culturas sólo puede garantizarse a través de una lucha política para que los espacios relativos a la esfera pública y económica estén siempre abiertos a la participación de todos los ciudadanos. La posibilidad de una convivencia en la diversidad cultural pasa por el compromiso político que garantice la protección social de los más desfavorecidos: los sin techo, los que viven en guetos, los sin papeles, los desocupados permanentes, los abandonados económica y culturalmente, los emigrantes, todos ellos son resultado del sistema universal capitalista. Pero, al mismo tiempo, la globalización, en tanto encarnación del neoliberalismo económico, ha llevado al aumento de las desigualdades en el interior de los países desarrollados. De esta forma la integración socioeconómica y cultural de los inmigrantes se ve dificultada, perfilándose un escenario con muchas sombras para la convivencia multicultural y la justicia social.

La tolerancia es otra de las virtudes por las que apuesta de la democracia comunitarista y que se hace necesaria frente al fenómeno de la globalización. La tolerancia ha sido vista de dos modos: una tolerancia negativa que consistiría en aceptar con resignación la diferencia (convivencia resignada) y otro tipo de tolerancia vendría a ser la tolerancia positiva aquella abierta al diálogo entre culturas en pie de igualdad. Habría que pasar de la tolerancia negativa a la tolerancia

positiva. La primera visión de tolerancia nos previene de uno de los adversarios de las democracias liberales: el fundamentalismo. Pero no puede revelarnos a su segundo enemigo: la indiferencia. El efecto de la intolerancia, el fundamentalismo, concibe un solo camino legítimo hacia el cumplimiento de la vida buena, pero también el exceso de tolerancia, aquella actitud que admite toda clase de diferencias tiene también sus peligros. Es en el ejercicio del diálogo donde podemos aspirar a regular nuestros conflictos en lugar de intentar eliminarlos a través de la violencia. En esta línea de reflexión, tolerante es aquel que está dispuesto a exponer sus convicciones en el libre encuentro de argumentos y creencias ético-espirituales. Una sociedad realmente inclusiva no puede considerar como interlocutor político a quien rechaza sin más las reglas de juego que permiten el intercambio comunicativo. La suscripción de estas reglas elementales constituye la premisa básica de una convivencia social razonable (Giusti y Tubino, 2007, 52-55).

Taylor apuesta por la defensa de la identidad de las diversas culturas a la vez que demanda la tolerancia de las minorías, la necesidad de concebir el funcionamiento de las sociedades como un sistema de cooperación en el cual los vínculos de todo tipo entre los individuos son tales que dichos individuos están integrados en el cuerpo social de maneras diversas. Nuestro autor señala que con la política de la *diferencia* se nos pide que reconozcamos la identidad única de un individuo o grupo, por el hecho de que sea diferente de todos los demás. Está de parte de la defensa cultural de los derechos individuales y de grupo: “Debe respetarse la identidad cultural de los grupos menores y de los individuos poseedores y trasmisores de cultura” (1997, 304).

El reencuentro con las comunidades va en el sentido de que el proyecto popular parte del reconocimiento de la diferencia y reivindica el poder del pueblo o

comunidad. En los Estados multiculturales, constituidos por una diversidad de nacionalidades y etnias, el multiculturalismo supone el reconocimiento de la diversidad de culturas y la capacidad de autogobierno de cada una de ellas. Nuestra política podría ser la de recuperar los valores de la comunidad, fomentarlos, y transmitirlos entre los pueblos. Pero a la vez, procurar la transformación de las comunidades tradicionales para que incorporen libremente a sus valores, los de la asociación para la libertad: respeto a los derechos individuales, igualdad y libertad para todos en el marco de la fraternidad. Los pactos de autonomía serían la garantía de incorporar a los usos y costumbres de las comunidades existentes, la plena realización de la igualdad y la libertad de los individuos, sobre todo en los países en vías de desarrollo, donde la vida comunitaria ya se ha perdido en la mayoría de su territorio. La política democrática se dirigiría entonces a reproducir espacios locales de encuentro, donde por ejemplo, en una comunidad pudiera surgir de nuevo los comités de barrio, las asociaciones sindicales, gremios de profesionales, asociaciones múltiples, consejos de obreros en los lugares de trabajo, etc. El fin último, alcanzable en el largo plazo, sería la reducción del Estado-nación a un lugar de comunicación y de coordinación de los espacios de poder locales. De esta manera nuestro autor se inscribe en las filas de los defensores de la política del multiculturalismo, es decir, de la tolerancia por la diversidad cultural. El liberalismo político de la neutralidad centrado en el aspecto procedimental y universal es “ciego a las diferencias”. Taylor piensa que este liberalismo no sólo es “ciego a las diferencias” que presentan los múltiples grupos que conforman la sociedad sino también es ciego frente a las articulaciones de valor a través de los cuales los ciudadanos se comprometen con la comunidad política a la que pertenecen para hacer efectivas sus libertades.

4.3. Lazos comunitarios en la sociedad moderna

La idea general del comunitarismo pos-moderno es que la existencia de los seres humanos depende de comunidades éticamente integradas y que el proceso de modernización de las sociedades postindustriales destruye los lazos comunitarios poniendo en peligro las formas tradicionales de la vida social. El ideal es una comunidad en la cual los miembros se relacionen entre sí, no a través de relaciones jurídicas, sino mediante orientaciones y valoraciones éticas comunes (Fondevila, 2003, 87). Una sociedad que quiera fundarse en individuos que se encuentran aislados unos de otros, atomizados y que sólo persiguen sus propios intereses socava sus propios fundamentos. La concepción liberal que en su momento tuvo consecuencias liberadoras frente al viejo orden jerárquico medieval desactiva en la actualidad toda forma de compromiso ciudadano y desalienta el desarrollo de la virtud ciudadana (Fondevila, 2003, 88). Fondevila señalará que es imposible pensar a los hombres fuera del marco de sus comunidades en las que se encarnan, éstas tienen una función esencial en la formación de sus identidades. El “yo”, la identidad moral se configura necesariamente en el marco de pertenencia a una comunidad. La sustitución de una “política de derechos” por una política del bien común del comunitarismo pretende reemplazar una concepción jurídica basada en los derechos individuales por otra cuya finalidad es la realización de la vida buena. Sandel señalaba en su momento que necesitamos una teoría que conciba la noción de comunidad abarcando no sólo al objeto sino al sujeto de la motivación, y según la cual la comunidad no sea sólo un sentimiento, sino un modo de autocomprensión que sea constitutivo de la identidad de los sujetos (Thiebaut, 1992, 54).

Con Taylor valoramos y apostamos por la recuperación de una moral comunitaria que nos permita hacer nuestras vidas más fructíferas y mejor

compartidas. El individualismo moderno parece estar fracasando no sólo porque destruyen nuestros lazos comunitarios sino porque nos deshumaniza y nos lleva a un mundo sin rumbo. Por ello consideramos relevante re-valorar el sentido de la comunidad que nos permita vivir más unidos en la diversidad y afrontar en común nuestros problemas. Desde la perspectiva de la construcción social de la identidad es claro que el reconocimiento social es una “necesidad humana vital”, que puede ser o no satisfecha de acuerdo con el tratamiento que demos a los individuos. Y como señala Thiebaut sólo podremos encontrar remedio al individualismo pos-moderno en la noción de comunidad, en la recuperación del nexo que vincula la reflexión presente con el pasado, es decir, en la idea de una tradición intelectual que oriente la reflexión presente a un catálogo de cuestiones y de maneras de hacer de probada solvencia histórica y sobre todo, que oriente de nuevo al hogar al sujeto que había perdido amarras y sentido tras la revolución industrial y liberal (Thiebaut, 1992, 68). Las sociedades democráticas actuales requieren de un sentimiento fuerte de comunidad que en el caso de la conciencia política moderna, implica asumir compromisos concretos con la defensa de los derechos individuales de las personas. Solamente en los contenidos sustanciales de la comunidad las personas encuentran la matriz ética de su identidad y la fuente de sus compromisos con el futuro.

CONCLUSIONES

Nuestras conclusiones las agrupamos siguiendo el orden de importancia en el desarrollo de nuestra investigación.

1. Charles Taylor realiza el análisis de la sociedad moderna con el objeto de recuperar las *fuentes* olvidadas de la moral, unas fuentes que la filosofía moderna no ha comprendido adecuadamente. La filosofía moral y política de la modernidad nos han alejado tanto de nuestra estofa moral que hemos quedado ciegos, incapaces de explicarnos quienes somos y de resolver los problemas que de hecho tenemos. Nuestro autor propone una revisión del estado de la ética moderna y una ponderación de sus límites y obstáculos. Para el filósofo canadiense nuestras fuentes morales deben ser revisadas pues todo acto, toda valoración cualitativa, por el que articulamos y definimos nuestra identidad, deben ser interpretados en el contexto de unos *marcos* valorativos irrenunciables, por tanto existe la necesidad de realizar una ontología moral.

2. El autor canadiense en sus reflexiones filosóficas sobre la configuración de la identidad humana se inspira en la visión aristotélica del hombre como animal político. El hombre es un animal político porque sólo a través de la sociedad constituye su propia identidad como ser libre, separado y autónomo. En presencia de una comunidad el ser humano adquiere y orienta su identidad moral. Todo individuo llega a ser tal y desarrolla plenamente su naturaleza humana en una comunidad. La obra de Taylor se inspira también en la filosofía hegeliana de la conciencia reflexiva racional en su apertura al otro, en cuanto que Hegel considera que sólo existe un sujeto o una conciencia frente a otro sujeto u otra conciencia. Pero también considera relevantes ciertos valores que nos ofrece la modernidad

como la autonomía, la dignidad y la libertad kantianas, en las que el individuo moderno ha constituido su identidad.

3. Señala que el ideal moderno de *autenticidad* por el que el hombre busca ser fiel a su propia identidad como ser único e irrepetible, ha desembocado en un individualismo que pretende renunciar a los marcos valorativos y a los lenguajes en los que articulamos nuestra identidad. En la modernidad la fuente de la identidad moral ya no es Dios o el bien sino la misma interioridad humana: el hombre debe buscar su identidad en sí mismo, en su propio modo de ser. La autenticidad permitiría ser fiel a una manera original de ser humano que es sólo *mía* y que procede de mi voz interior. Ser fiel a sí mismo, a la propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir; y al articularla también estoy definiéndome a mí mismo. Taylor advierte y busca corregir los peligros atomistas del ideal moderno de autenticidad que fragmentan nuestra vida comunitaria. Considera que el verdadero ideal de autenticidad es aquel que reconoce la relación contextual de los individuos, pues la identidad humana en parte está definida por el *reconocimiento* como necesidad humana vital.

4. Según Taylor la identidad humana se articula a través del *lenguaje*, el hombre como animal de lenguaje se autointerpreta dialógicamente en una comunidad lingüística que hace posible los lenguajes. Somos por naturaleza seres dialógicos y nos ejercitamos dialógicamente. Las ciencias del hombre han de ser interpretativas puesto que el hombre es un ser que se autointerpreta de manera dialógica. Nuestro autor señala que todo lenguaje va cargado de ponderaciones valorativas, de contenidos significativos que permite entendernos unos con otros. Considera que el lenguaje no puede ser privado, como pretende la filosofía moderna, sino que tiene

un carácter social, nos entendemos en un lenguaje en cuanto que los significados no son sólo para mí y ni sólo para ti sino son para *nosotros*.

5. Para Taylor la identidad humana se define teleológicamente en relación con unos *bienes* determinados que son además comunes. Los actos humanos tienden hacia un fin, la acción humana es propositiva e intencional, ello le permite afirmar una ética sustantiva de la vida frente a la ética procedimental de las teorías liberales. La acción humana es siempre intencional e intencionada, por tanto el bien será consecuencia de una elección humana inevitable en un planteamiento ético racional. Quiere destacar así la relación intrínseca entre el ser humano y el bien. Configuramos o definimos nuestra identidad en orientación a ciertos bienes valorados cualitativamente en unos horizontes de sentido. Por tanto nuestro autor considera que el bien es fuente de identidad moral en la constitución de nuestra identidad. Sostiene que es imposible sostenernos sin una cierta orientación al bien, por el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente “somos”, nos definimos a nosotros mismos por el lugar en que nos situamos con relación al bien.

6. Para el pensador canadiense, el hombre como ser social, sólo viviendo en sociedad desarrolla sus *capacidades característicamente humanas* –su racionalidad, su carácter de agente moral y su autonomía. La *comunidad*, tiene un lugar *relevante e ineludible* en la configuración de la identidad humana. Taylor señala que sólo existe un yo entre otros yos, jamás existe un yo en solitario. El yo (mi identidad) no es un objeto sino un ser humano entre otros humanos que se reconocen mutuamente como tales. De modo que indagar acerca de la identidad humana nos permite explorar los espacios comunes de interlocución, de prácticas sociales y

orientación hacia ciertos bienes compartidos. Considera que el espíritu humano encarnado es un ser humano entre otros humanos en la relación y, a través del lenguaje se llega a la intimidad más profunda de cada miembro de la comunidad. Su tesis es que la identidad personal requiere de una matriz social, la identidad humana sólo puede ser configurada a través del reconocimiento social, de la interacción dialógica con los otros.

7. La filosofía de Taylor no consiste exclusivamente en una crítica al liberalismo, su propuesta va más allá de los presupuestos liberales, busca un fundamento sólido para una concepción liberal del hombre en el sentido más radical: una filosofía del hombre como ser libre, postula una antropología de la libertad situada. El ser humano desarrolla su libertad perteneciendo a una comunidad dentro de unos marcos valorativos. Taylor propone una libertad en sentido positivo, la libertad entendida como la *capacidad* efectiva para obrar conforme a las propias valoraciones y convicciones. La elección para ser un ejercicio efectivo de la libertad ha de consistir en la capacidad para hacer discriminaciones sobre un trasfondo de sentido. El hecho de hacer lo que quiero, en el sentido de seguir mis deseos más fuertes, no es condición suficiente para establecer que soy libre. El ejercicio de la libertad es importante porque somos seres con propósitos y la libertad se funda en la capacidad del sujeto para reflexionar sobre sus propios deseos, para orientar su vida hacia los fines que se propone en un contexto dado.

8. Frente a la neutralidad del estado liberal respecto a la vida buena, Taylor piensa que el liberalismo no sólo es “ciego” a las diferencias que representan los múltiples grupos que conforman la sociedad sino también es “ciego” frente a las articulaciones de valor a través de los cuales los ciudadanos se *comprometen* con la comunidad a

la que pertenecen para hacer efectivas sus libertades. Está a favor de una lectura sustancialista de sociedad política por la vida buena, comprometida con ciertos bienes vitales (el pluralismo, la justicia, la lealtad comunitaria, patriótica) y ciertas fuentes morales que la visión atomista ha opacado (el humanismo cívico, el patriotismo). Nuestro autor defiende la tesis de que es preciso, en ocasiones, darle prioridad a los bienes culturales, puesto que tales bienes constituyen la materia y los lenguajes en los que se forja la identidad. Hace ver que la democracia liberal no ha diseñado proyectos comunes poniendo en cuestión la libertad de los ciudadanos, y quiere mostrar en suma que uno puede ser a la vez “sustancialista” (en lo que respecta al carácter de la racionalidad práctica) y “liberal” (en aquello que atañe más bien a las consideraciones propiamente éticas como la defensa de las libertades y los derechos de los individuos). Defiende los derechos e identidad de las múltiples culturas, ya que nuestros pueblos son trasmisores de una identidad cultural, de unos lenguajes, de unos modos de vida particulares que resultan siendo excluidos por los modelos liberales (globalización, neoliberalismo). Postula una política de respeto por las diferencias, y una tolerancia por las minorías.

9. Taylor considera relevante la consideración de la virtud cívica de los ciudadanos para el ejercicio de la democracia moderna, señala que el patriotismo es una virtud compatible con el espíritu liberal y que una comunidad política libre no podría sobrevivir sin ella. Es claro en señalar que si los ciudadanos no están dispuestos a ejercer sus derechos políticos entonces los gobernantes de turno pueden erigirse en déspotas -blandos o menos blandos- y vulnerar las libertades ciudadanas. Sólo en una sociedad civil sólida donde hay sentido de ciudadanía los individuos pueden

generar mecanismos de presión política que logren preservar el sistema democrático y la observancia de los derechos.

10. Taylor se inscribe en una posición comunitarista, frente a los filósofos liberales que han destacado la preeminencia de la justicia procedimental, los derechos individuales y la neutralidad del estado sobre la concepción del bien, apunta a una ética nuevamente sustantiva subrayando la necesidad de la participación en la vida pública. Se ubica en un contexto de crítica progresista ante la falta de radicalidad de los programas éticos y políticas liberales, está a favor de algunos ideales que han sido encarnados históricamente por los liberales, como la libertad, la tolerancia, la dignidad. Piensa que no se puede volver a la premodernidad, pues las muchas modernidades no tendrían camino de retorno. Su intención es corregir algunas de las incoherencias del liberalismo, entre las que destaca su visión parcial de la naturaleza humana y el malestar generado por una ética de la inarticulación. Propone un liberalismo no individualista que reconozca el papel de la comunidad, con la autenticidad personal como ideal moral, subrayando la necesidad de horizontes culturales. En la sociedad moderna el individuo es un sujeto abstracto, sujeto de derechos, egoísta, considerado en cuanto capaz de autonomía. El individuo ejerce libertad y se realiza perteneciendo a una comunidad configuradora de identidad. Necesitamos de un sentido *fuerte* de comunidad al tiempo que necesitamos de las nociones de dignidad, autonomía, de tolerancia y libertad que nos ofrece la modernidad.

Finalizo mi investigación compartiendo con Taylor la necesidad apremiante de promover lazos fuertes de comunidad -en nuestras instituciones y sociedad- donde se valoren las diferencias culturales.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Taylor

- Taylor, Charles (1983) *Hegel y la sociedad moderna*. México, Fondo de cultura económica.
- Taylor, Charles (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México. Fondo de cultura económica.
- Taylor, Charles (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona. Paidós.
- Taylor, Charles (1996) *Fuentes del Yo: la reconstrucción de la sociedad moderna*. Barcelona, Paidós.
- Taylor, Charles (1997) *Argumentos filosóficos*. Barcelona. Paidós.
- Taylor, Charles (2005) *La libertad de los modernos*. Madrid, Amorrortu editores.
- Taylor, Charles (2006) *Imaginario sociales modernos*. Barcelona, Paidós.

Obras sobre Taylor

- Llamas, Encarna (2001) *Charles Taylor: una antropología de la identidad*. Barcelona, Ediciones Universidad de Navarra.
- Gamio, Gonzalo (2001) *Identidad y racionalidad práctica: reflexiones sobre el pensamiento ético de Charles Taylor*. PUCP.

Bibliografía general

- Abugattás, Juan (2005) *Indagaciones filosóficas sobre nuestro futuro*. UNMSM – Lima, EAP de Filosofía.
- Martínez Alarcos. F. (2000) *Para vivir la ética en la vida pública*. Navarra, Editorial Verbo divino.
- Aristóteles (1978) *La política*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1954) *Ética a Nicomaco*. Madrid, Gredos.
- Berlin, Isaiah (1996) *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza Universidad.
- Baynes, Kenneth (1990) "The liberal/communitarian controversy and communicative ethics", en Rasmussen D.,

- Universalism vs. Communitarianism*. United States of America. Library of congress Cataloging-in-Publication Data.
- Camps, Victoria (1989) *Historia de la ética*. T. 3. Barcelona, Editorial Crítica.
- Carracedo, José (1990) *Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)* Barcelona, Editorial del hombre.
- Carracedo, José (1996) *Educación moral, posmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Madrid, Trotta.
- Carracedo, José (2003) *Educación para la ciudadanía, perspectivas ético-políticas*. Madrid, Revista Internacional de Filosofía.
- Dworkin, Ronal (1992) "Liberal community", en Shlomo A. y Avner, *Communitarianism and individualism*. New York, Oxford University Press Inc.
- Fondevila, G. (2003) "Política de derechos-política de "bien común". Tres críticas posibles al comunitarismo". En *Diánoia*, Revista de Filosofía, México, N° 48, 85-108.
- Gamio, Gonzalo (1996) "Taylor, Charles: Ética de la autenticidad", En *Areté, Revista de Filosofía PUCP*. Vol. VIII, N° 2, 404-409.
- Gamio, Gonzalo (1999) "La sustancia ética Vida buena, libertad subjetiva y sociedad moderna", en *Democracia, sociedad civil y solidaridad. Ensayos sobre filosofía política y ética social*. Instituto de Ética y Desarrollo de la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya.
- Gamio, Gonzalo (2007) *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica*. Lima. Instituto Bartolomé de las Casas.
- Gamio, Gonzalo (2004) "Ética y eclipse de Dios". En *Sullull*. Revista de Filosofía, UNMSM N° 02, 72-89.
- Gamio, Gonzalo (1998) "La democracia como cultura ética. Vida comunitaria y sociedad moderna". En *Revista Páginas*, revista del IBC, N° 149, 33.

- Giusti, Miguel (1999a) *Alas y raíces, Ensayos sobre ética y modernidad.* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad católica del Perú.
- Giusti, Miguel (1999b) “Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico político de John Rawls”. España, en *Isegoría Revista de Filosofía Política.*, Nº 14, 111-125.
- Giusti, Miguel (1994) “El comunitarismo ¿enemigo principal del liberalismo?”, en *Hueso Húmero*, Nº 31, 83-94.
- Giusti, M. y Tubino F. (2007) *Debates de la ética contemporánea.* Lima, PUCP.
- Hegel, G. W. F. (1996) *Fenomenología del espíritu.* México, Fondo de cultura económica.
- Hegel, G. W. F. (1968) *Filosofía del derecho.* Buenos Aires, Claridad.
- Hegel, G. W. F. (1994) *Filosofía de la historia universal.* Barcelona, Altaza.
- Hegel, G. W. F. (1972) *La razón en la historia.* Madrid, Seminario y ediciones.
- Kant (1962) *Crítica de la razón práctica.* Buenos Aires, Editorial Losada.
- MacIntyre, A. (2001) *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica.
- Marías, J. (1974) *Historia de la Filosofía.* España, Manuales de la Revista de occidente.
- Polo, Miguel (2006) *Los lenguajes de la ética. Un panorama de las éticas contemporáneas.* Lima, Editorial Mantaro.
- Rabade, S. y Arce, J. (1979) *Historia de la Filosofía.* Madrid, G. Del Toro.
- Rawls, John (1995) *Teoría de la justicia.* México, Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (1999) *Liberalismo político.* Barcelona, Gedisa.
- Sandel, Michael (2000) *El liberalismo y los límites de la justicia.* Barcelona, Gedisa.
- Santuc, Vicente (2005) *El topo en su laberinto. Introducción a un filosofar posible hoy.* Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

- Thiebaut, Carlos (1992) *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Thiebaut, Carlos (1988) *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona, Paidós.
- Tocqueville, Alex (1990) *La democracia en América*, Madrid, Aguilar.
- Tovar, Cecilia (2002) “Bases para una ética Cívica en el Perú de hoy”, octubre, Revista *Páginas*, Instituto Bartolomé de las Casas, 68-71.
- Vallespín F. (1989) “El Neocontractualismo: John Rawls”. En *Historia de la ética*, dirigido por Camps Victoria. Barcelona, Editorial Crítica, V. 3.