Polis
Revista Latinoamericana

6 | 2003
Utopías y sueños colectivos

Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político

Charles Taylor: une critique communautaire du libéralisme politique

Charles Taylor: a comunitarian critique to political liberalism

Carlos Donoso Pacheco

Edición electrónica
URL: https://journals.openedition.org/polis/6775
ISSN: 0718-6568

Editor
Centro de Investigación Sociedad y Politicas Públicas (CISPO)

Edición impresa
Fecha de publicación: 20 diciembre 2003
ISSN: 0717-6554

Referencia electrónica
Carlos Donoso Pacheco, «Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político », *Polis* [En línea], 6 | 2003, Publicado el 23 septiembre 2012, consultado el 01 septiembre 2023. URL: http://journals.openedition.org/polis/6775

Este documento fue generado automáticamente el 1 septiembre 2023.

All rights reserved

Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político

Charles Taylor: une critique communautaire du libéralisme politique
Charles Taylor: a comunitarian critique to political liberalism

Carlos Donoso Pacheco

Introducción

1 El liberalismo constituye*, sin duda alguna, la filosofía política más importante del mundo occidental. Este hecho se manifiesta de múltiples maneras. No se trata solamente, en efecto, de la decisiva influencia teórica y práctica que esta corriente de pensamiento ha tenido y mantiene en la sociedad, sino de las fuertes y variadas reacciones, no siempre favorables, que suscita. Sin ir más lejos, desde la década de los años ochenta aproximadamente y hasta nuestros días, se ha desarrollado un debate -surgido en el mundo anglosajón-, en el que participan, por una parte, pensadores liberales, y, por otra, pensadores críticos del liberalismo. Charles Taylor -filósofo canadiense que ha intervenido en la discusión-,[1] menciona entre los primeros a John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel y T.M. Scanlon, en tanto que entre los segundos, conocidos como pensadores comunitarios, destaca a Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer. Se manifiestan en este debate distintas visiones filosóficas sobre el hombre y sus relaciones de convivencia. Dichas visiones están ligadas a corrientes tradicionales del pensamiento político, la ilustración en el caso de los liberales y la aristotélico-tomista y hegeliana en el de los comunitarios. Pero, ellas también guardan relación, por otra parte, con realidades y opciones políticas que afectan profundamente nuestra actual convivencia.

2 El debate entre comunitarios y liberales no sólo tiene que ver con ideas, sino con realidades sociales y políticas asociadas a ellas, que preocupan con razón a nuestros contemporáneos. Los filósofos comunitarios han hecho ver un conjunto de errores y limitaciones de los razonamientos y las propuestas liberales. En tal sentido, los argumentos comunitarios representan una crítica muy profunda a posturas tales como

el individualismo y el contractualismo característicos del liberalismo. Sus planteamientos se orientan, en cambio, entre otras cosas, a la necesidad de valorar adecuadamente las esferas comunes de convivencia y de buscar el bien común por sobre los intereses meramente individuales.

3 No fluye necesariamente de este debate, sin embargo, la idea de que esa crítica sea tan radical y amplia como para servir de base a un proyecto de sociedad esencialmente distinto al liberal, al modo en que algunas décadas atrás lo proponían filósofos como Jaques Maritain (1882-1973) y Emanuel Mounier (1905-1950), y los pensadores socialistas. Al menos, no sería ésa una intención consciente y manifiesta de autores como Sandel, MacIntyre o Walzer. Cabe preguntarse, entonces, sobre los alcances de los argumentos y postulados comunitarios: ¿Representan, desde el punto de vista de la filosofía política, el fundamento de una vía de construcción social distinta a la liberal? ¿Se trata, por lo tanto, de una filosofía orientada hacia la constitución de un nuevo sistema social?

4 Este tipo de interrogantes parece coincidir con el que ha formulado la autora de una exhaustiva investigación sobre el debate entre liberales y comunitarios: "Algunos analistas han calificado al comunitarismo como primo teórico del liberalismo, mientras otros lo consideran su rival. Aquellos que simpatizan con el comunitarismo tienden a catalogarlo como una doctrina humana liberadora; sus más fervientes detractores, en cambio, afirman que no sólo es un simple rival del liberalismo, sino su rival más peligroso. Se podría pensar que esto simplemente refleja un desacuerdo respecto a la importancia del comunitarismo, pero sería un error, pues todos estos puntos de vista equivalen a distintas respuestas a la pregunta: ¿cuál es el proyecto del comunitarismo?" (Bick 1995: 22).

5 Sin pretender dar una respuesta a ese tipo de interrogantes, nos proponemos aquí aportar algunos antecedentes sobre esta discusión y sus alcances. Lo haremos desde la perspectiva que ha adoptado el ya mencionado pensador Charles Taylor, en razón de sus reconocidos méritos dentro de la filosofía política actual; la originalidad y actualidad de su pensamiento; y, su interesante posición frente al debate: en cierto sentido, al menos, a Taylor se le puede considerar como liberal, pero por otra parte expresa un enfoque filosófico y político coincidente con aspectos básicos de la visión comunitaria, al punto de que se le menciona frecuentemente entre los pensadores comunitarios. Pero, más que "ubicar" a Taylor dentro del marco del debate, interesa examinar su punto de vista respecto al mismo y a las cuestiones debatidas, así como a otros asuntos que quizás no han estado tan presentes en la discusión, pero que guardan relación con el tema general: la crítica al liberalismo.

6 A partir de una visión general sobre el debate, se examinan en particular tres aspectos centrales del pensamiento tayloriano. El primero de ellos tiene que ver con la concepción antropológica de Taylor. En este punto, se tratan especialmente algunos conceptos claves de la filosofía de este autor: el de la dimensión moral de la vida humana y el de la identidad personal. El segundo aspecto se relaciona con las ideas de Taylor sobre el concepto de comunidad y su discusión con las visiones atomistas de la sociedad. Y el tercero se refiere a su punto de vista en torno a los derechos colectivos y el multiculturalismo. Quedaría para analizar en otra oportunidad el diagnóstico que Charles Taylor hace de la sociedad moderna, y de lo son que para él sus tres componentes fundamentales: el individualismo, la razón instrumental y las instituciones de la sociedad tecnológico-industrial. Se trata de temas que pertenecen

propiamente al ámbito de la teoría política y que el pensador canadiense aborda con espíritu crítico y al mismo tiempo propositivo.

Equívocos del debate actual

7 Taylor ha participado en el debate de diferentes maneras. Una de ellas se ha dado, como se verá más adelante, mediante reflexiones y estudios sobre distintos temas filosóficos, también abordados por autores liberales y comunitaristas. Otra, mediante el análisis crítico de algunas ideas centrales de estos mismos autores, o directamente refiriéndose a la índole y al contenido del debate. Comencemos por esto último.

8 En una conferencia dictada en Chile sobre el tema, Taylor valora los "debates en curso" como "extremadamente interesantes", pero sostiene que llamarlo "debate liberal-comunitario" constituiría en cierto modo un error: "Parte de la razón por la cual este nombre no es totalmente correcto es que el debate se produce con distintos tipos de liberalismo" (Taylor 1994 a: 63). Uno de esos modelos de liberalismo según Taylor, postula que la sociedad está integrada por individuos detentores de derechos, y el objetivo de la comunidad sería el de defender dichos derechos, los derechos de los individuos que la constituyen. Otro tipo de liberalismo concibe la sociedad como un instrumento común por medio del cual los individuos reunidos pueden alcanzar ciertas metas que no habrían podido alcanzar aisladamente. Y un tercer tipo considera a la sociedad principalmente como una sociedad liberal democrática y destaca la naturaleza instrumental de un gobierno liberal. Asimismo, muchas teorías liberales combinan estos modelos y de ello resulta un "liberalismo complejo". Ahora bien, al autor canadiense le parece que en el caso de lo que se ha dado en llamar frecuentemente el debate liberal-comunitario, aquellos que se definen como liberales tienden a considerar la sociedad liberal solamente en los términos del primer modelo, es decir, como una sociedad dedicada a defender los derechos de los individuos. Y Taylor afirma que esta versión del liberalismo -que es la principal-, hunde sus raíces filosóficas en Kant y tiene actualmente al filósofo anglosajón John Rawls como su representante más famoso y dominante.

9 Por otra parte, en su artículo "Equívocos: el debate liberalismo - comunitarismo", sostiene que en este debate hay auténticas diferencias, pero también muchos equívocos y simple confusión. "Y ello es así porque se tiende a considerar conjuntamente dos cuestiones bastante diferentes. Podemos llamarlas, respectivamente, cuestiones ontológicas (ontological issues) y cuestiones de defensa (advocacy issues)" (Taylor 1997a: 239). Las primeras tienen que ver con lo que se reconoce como los factores que se invocan para explicar la vida social, mientras que las segundas corresponden a la postura moral o los principios que se adoptan. La relación entre estas dos categorías de cuestiones es compleja, según el mismo autor: por una parte son distintas, en el sentido de que tomar una posición con respecto a una no nos precipita hacia la otra. Pero, tampoco son completamente independientes, porque la posición a nivel ontológico puede convertirse en parte del trasfondo esencial con respecto a la posición que se decide defender. Ambas relaciones, la distinción y la conexión, no han sido adecuadamente apreciadas, lo cual, a su juicio, confunde el debate.

10 Taylor ilustra lo anterior con ejemplos tomados del libro de Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, en el que la cuestión principal es ontológica, sin perjuicio de lo cual se le ha respondido como si se tratara de una obra de defensa. Consideremos aquí uno

de esos ejemplos. Según Taylor, "Sandel intenta mostrar cómo los diferentes modelos – atomistas y holistas- de los modos en que vivimos conjuntamente en sociedad están ligados a las diferentes comprensiones del yo y de la identidad: yoes 'desvinculados' (unencumbered) frente a yoes situados. Y esto es una contribución a la ontología social, que puede desarrollarse en diversas direcciones. Por una parte, podría utilizarse para argumentar que, en la medida que en que el yo totalmente desvinculado es una imposibilidad humana, el modelo atomista extremo de sociedad es una quimera. Y por otra, también se podría sostener que ambos yoes, el (relativamente) desvinculado y el (relativamente) situado son posibilidades, como también lo serían las sociedades (relativamente) atomistas y holistas, y que las combinaciones viables entre estos dos niveles son limitadas: una sociedad altamente colectivista difícilmente combinaría con una identidad desvinculada, y una forma de vida altamente individualista sería imposible allí donde los yoes están fuertemente situados" (Ibid: 241). Con el anterior razonamiento, Taylor está mostrando que en cualquiera de esas direcciones, la calidad de estas tesis sobre la identidad sería puramente ontológica y no equivale a una defensa de nada. Estructura el campo de posibilidades con más claridad, y ello nos deja ante alternativas para las que necesitamos alguna normativa, argumentos deliberativos, para decidir. Lo ontológico ayuda, pues, a definir las opciones que tiene sentido apoyar mediante la defensa. Pero no debería inducirnos a pensar que una determinada proposición ontológica equivalea la defensa de alguna alternativa.

11 Equívocos como los señalados y otros análogos, puestos en evidencia a propósito de distintos argumentos y razonamientos de Sandel en su discusión con Rawls, constituyen, a juicio de Taylor, tergiversaciones que tienen lugar debido a una muy extendida insensibilidad hacia la diferencia entre los dos tipos de cuestiones. Y ello lo hace pensar que para superar esa insensibilidad, los términos "híbridos 'liberal' y 'comunitario' probablemente deberán ser descartados", porque suponen que aquí sólo hay una cuestión, o que la posición en una cuestión determina la que se mantiene en la otra. Parece clara la intención de Taylor de acercarse en forma más adecuada a la médula de los asuntos que interesan tanto a liberales como a comunitarios. Por eso, no se limita a presentar objeciones como las señaladas, sino que participa en este debate entregando también su opinión sobre los problemas mismos, tanto en los dos artículos ya mencionados, como en su ensayo "Lo Justo y el Bien".(Taylor 1990a: 65).

Los temas discutidos

12 Taylor aborda, en efecto, los temas discutidos por liberales y comunitarios, expresando su punto de vista, generalmente crítico, frente a los argumentos liberales y, en particular, a los argumentos de Rawls. "Rawls -dice Taylor- se interroga respecto a lo que es una sociedad justa y trata de describir estos principios de justicia buscando las bases sobre las cuales los individuos podrían ponerse de acuerdo para colaborar en una sociedad" (Taylor 1994a: 64). Esos individuos, conforme al enfoque rawlsiano, poseen determinados planes de vida que requieren de los medios o bienes primarios adecuados para desarrollarlos. Considera Rawls que una sociedad justa será aquella que afiance y proteja los derechos y libertades de los individuos para realizar esos planes, y entregue los recursos correspondientes a ese mismo fin. La visión de Rawls, concluye Taylor, "es muy igualitaria". Siempre, claro, dentro del marco de una concepción de sociedad cuyo bien común sería defender y proteger la posibilidad de elaborar y realizar los planes de

vida individuales, a la vez que asegurar la distribución igualitaria de los medios para llevarla a cabo.

13 En este punto, Taylor plantea lo que él entiende como "desafío comunitario". La verdad es que a su juicio son muchos los desafíos definidos como comunitarios, de los cuales son tres en los que desea detenerse. Todos ellos, asegura, se plantean la pregunta sobre si no necesitaremos en nuestra sociedad un concepto más rico del bien común que el propuesto por la teoría rawlsiana, que "trascienda la simple facilitación y defensa del bien de los individuos". A partir de aquí, menciona "algunas maneras de considerar esta materia". Concretamente, se trata de tres tipos de objeción que han surgido desde el comunitarismo.

14 La primera sostiene que la teoría rawlsiana refleja el moderno liberalismo individualista y que es una visión moralmente empobrecida del bien humano: "Alasdar McIntyre es ciertamente el exponente más importante, más inteligente y de mayor prestigio entre los que hacen esta crítica". La segunda se refiere a la pretensión de universalidad del modelo, que deja de lado los ricos aportes que puedan provenir de distintas sociedades y culturas. Uno de los que impulsan este ataque es Michael Walzer, "tal vez el más importante defensor de esta posición". La tercera tiene que ver con el carácter democrático de la sociedad: para que éste realmente se cumpla, se requiere un concepto más rico de bien, que incluya la participación y el autogobierno. Y aquí aparece la crítica de Torqueville, Sandel, Walzer y la mía propia, dice Taylor, al planteamiento de Rawls.

15 A continuación, el autor canadiense señala como un momento importante del debate la crítica que hiciera el filósofo norteamericano Michael Sandel a Rawls -luego de que éste publicara, en 1971, su *Teoría de la Justicia*-, especialmente en relación con el liberalismo y los límites de la justicia. Sandel hizo ver que el punto de vista de Rawls parece implicar que los seres humanos son primero individuos y sólo más tarde se integran a la sociedad, en circunstancias de que ellos sólo son humanos dentro de un entorno social. Una segunda objeción ha consistido en que Rawls parece suponer que los seres humanos sólo se interesan por sus planes de vida y no tienen valores comunitarios. Taylor estima que Rawls se defendió con éxito de las críticas en varios aspectos, mientras que otros no fueron realmente aclarados por él. Así, el autor de *Teoría de la justicia* señaló que no había formulado los supuestos que se le atribuyen, y esto permitió que toda su posición, dice Taylor, fuera reformulada de un modo mucho más interesante y agudo. Rawls no ponía en duda que la comunidad forma identidades y que muchos siguen apreciando las relaciones comunitarias, pero cuando se llega a la sociedad política, todo lo que las personas tienen y deben tener en común es esa esfera exigua del Estado de derecho que va a facilitar y defender a los individuos y sus planes de vida.

16 Si bien para muchos comunitarios esta visión siguió siendo estrecha, Rawls, por su parte, actualizó su posición con dos nuevos argumentos, uno de factoy otro normativo. Según el primero, en las sociedades modernas, en medio de una gran pluralidad de posiciones filosóficas, religiosas, etc., el Estado de derecho es todo lo que tenemos en común. Respecto al segundo, introduce dos términos muy útiles, según Taylor, ya que incluso sus opositores pueden adoptarlos y discrepar sobre su posible aplicación. Uno de ellos es el de "concepción integral" del bien y el otro de "consenso traslapado": las diferentes "concepciones del Bien se traslapan y este es el punto de consenso, el eje alrededor del cual se organiza una sociedad política". (Taylor 1994a: 67).

17 Lo que a Taylor le parece que está mal en este razonamiento es que no es empíricamente cierto aquello que Rawls sostiene, porque "hay sociedades, que yo quiero llamar liberales, en que hay convergencia en algo más que el Estado de derecho". Señala, en efecto, tres ejemplos "de otros tipos de bienes que observo (...) en la sociedad de la que procedo": el consenso en mantener ciertas culturas tradicionales, el consenso en preservar una sociedad participativa y el fuerte sentido de solidaridad de la comunidad, que puede ir más allá de las demandas estrictas de justicia y motivar cierto grado de equidad en el reparto de los recursos. (Ibid: 68). Pese a esto último, Taylor piensa que hay algunas razones por las cuales se cree en la primacía del derecho sobre el bien: Kant por sobre Aristóteles.

18 La primera es una razón antipaternalista: cada persona debería ser libre de perseguir su propia concepción del bien y no hay razones para restringir la acción de esa persona alegando su propio bien. Sólo habrá derecho a hacerlo sobre la base de un daño que ella pudiera causar a otros. Frente a esta razón, Taylor responde que la situación cambia si consideramos que hay otro tipo de bienes, "que en realidad no son buscados por muchas personas, pero que sólo pueden ser buscados en común, bienes que sólo pueden lograrse en común", como es el caso de los tres ejemplos señalados para indicar que hay posibilidades de consensos más amplios que el del Estado de derecho: el acuerdo en mantener ciertas culturas tradicionales, el consenso en preservar una sociedad participativa y el fuerte sentido de solidaridad de la comunidad (Taylor 1994a: 70). La segunda razón –poco convincente a juicio del pensador canadiense- se relaciona con el supuesto de que los argumentos relativos al derecho están más afianzados que los relativos al bien, o quizás menos afectados por el desarrollo de un cierto escepticismo que surge de la epistemología moderna. Y una tercera razón responde a la convicción de que sería inequitativo para la sociedad adoptar una visión del bien por sobre otra, favoreciendo a los que están de acuerdo con ella y desfavoreciendo a los que no lo están. Ante lo cual Taylor argumenta que el problema se supera si se hace la distinción entre coerción y respaldo, en el sentido de que el primero sería efectivamente inaceptable para imponer un determinado bien, en tanto que el segundo es plenamente legítimo para estimularlo (Taylor 1997a: 246).

19 Por el camino de la primacía absoluta del derecho sobre el bien se llega, en cambio, a un tipo de liberalismo neutro o de procedimientos, que plantea serios problemas, los cuales sólo pueden expresarse adecuadamente al explorar los temas ontológicos de identidad y comunidad. Surgen además "interrogantes en torno a la viabilidad de una sociedad que verdaderamente quiera enfrentarse a estas especificaciones, así como aparece también una cuestión acerca de la aplicabilidad de esta fórmula, más allá de los Estados Unidos (y quizás Gran Bretaña) –donde el liberalismo se ha desarrollado principalmente-, en otras sociedades, que prima facietienen también derecho a llamarse liberales. En otras palabras, puede acusarse a la teoría de poco realista y de etnocéntrica. Ambas objeciones están dirigidas contra la exclusión por parte del liberalismo procedimental de una concepción socialmente aprobada del bien". (Taylor 1997a: 246) El problema de la viabilidad se relaciona con el hecho de que toda sociedad exige determinados sacrificios y demanda cierta disciplina de sus miembros.

20 En un régimen despótico, la disciplina se mantiene mediante la coacción. En cambio, en una sociedad libre hay que reemplazar esta coacción por algo más, que sólo puede ser una identificación voluntaria con la polis por parte de los ciudadanos. Así, las instituciones políticas en las que viven son una expresión de ellos mismos. En

particular, el patriotismo se basa en una identificación con los demás en una empresa particular común; se ubica entre la amistad o el sentimiento familiar, por un lado, y la dedicación altruista, por otro.

21 En este punto se hacen presentes las cuestiones ontológicas de comunidad e identidad: en los últimos tres siglos -y especialmente en el mundo de habla inglesa-, se ha podido observar el creciente poder de los modos atomistas de pensamiento que "han favorecido la constitución de un sentido común irreflexivo plagado de prejuicios atomistas. Según esta perspectiva, existen individuos con inclinaciones, objetivos y planes de vida. (...) El bien común se constituye, sin residuo, a partir de los bienes individuales" (Ibid: 248). Dentro de esta filosofía no queda espacio para las repúblicas en funcionamiento, sociedades unidas por el patriotismo, ya que se basan en un bien común de un tipo más fuerte de lo que el atomismo permite. Lo que en las repúblicas resulta esencial es que están animadas por una idea de un bien común inmediatamente compartido: "el vínculo de solidaridad con mis compatriotas en una república en funcionamiento está basado en un sentido de destino compartido, donde el mismo compartir es valioso" (Ibid: 248). El bien central de la tradición cívico - humanista es el autogobierno participativo, el ideal ciudadano [2]. Para apreciar mejor lo anterior, Taylor plantea en este punto un interesante e importante tema, relacionado con la distinción entre mis (o tus) asuntos y los nuestros, tanto en el plano del lenguaje como en el de los bienes. Entre otras cosas, afirma que una conversación no es la coordinación de acciones de diferentes individuos, sino una acción común en este sentido fuerte e irreductible: se trata de nuestra acción. Sostiene que la intimidad es un fenómeno esencialmente dialógico: es una cuestión relacionada con lo que compartimos, con lo que es para nosotros; hace notar que el paso del para-ti-y-para-mí al para-nosotros, el paso al espacio público, es una de las cosas más importantes que ocasionamos en el lenguaje, y cualquier teoría del lenguaje debe tenerlo en cuenta.

22 Pero "la distinción monológico - dialógica es igual de evidente con respecto a los bienes. Algunas cosas tienen valor para ti y para mí, y algunas cosas tienen valor esencialmente para nosotros" (Taylor 1997a: 250). Hay otras cosas, como la amistad, donde lo que verdaderamente nos importa es simplemente que hay acciones y significados comunes. El bien es lo que compartimos, y a esto Taylor lo denomina bienes "inmediatamente" comunes. Estos bienes contrastan con otros que disfrutamos colectivamente, pero a los que llama "convergentes", para indicar la diferencia.

23 Ahora bien, las reflexiones de Taylor a propósito del debate entre liberales y comunitarios tienen alcances más amplios, que de alguna manera representan, como ya dijimos, tanto objeciones a la forma en que éste se ha planteado como, al mismo tiempo, posturas que abren nuevas perspectivas. A no dudarlo, intentar la superación de los equívocos parece importante para Taylor si se desea esclarecer debidamente temas de filosofía y de teoría política verdaderamente significativos. Éstos están relacionados con asuntos como el atomismo y el holismo, el individualismo y el colectivismo. A su vez, ello supone el esclarecimiento de cuestiones relativas al hombre, al sujeto, o, en términos preferidos por nuestro autor, al agente humano, a la persona, al yo. Es necesario, entonces, que nos detengamos a considerar el enfoque antropológico de Charles Taylor.

Ser humano y moralidad

24 Taylor busca la respuesta a la pregunta sobre qué es ser un hombre mediante una metodología hermenéutica [3]. Esto quiere decir que, para Taylor, aquello que el hombre tiene de específico no puede ser captado por las metodologías de las ciencias naturales. Estas últimas pueden aplicarse al estudio de la dimensión corporal o animal del hombre, pero no a lo propiamente humano. Porque los humanos somos seres que nos autointerpretamos. Vale decir, "nuestra comprensión de nosotros mismos es constitutiva de lo que nosotros somos o, dicho de otro modo, que al menos algo de lo que nosotros somos depende de lo que nosotros pensamos que somos". (Carrasco 2001: 29). Ahora bien, en el centro de la interpretación tayloriana de lo que es ser un ser humano está la idea de moralidad, entendida ésta como algo objetivo que se da por intermedio de las emociones humanas.

25 Las emociones son modos afectivos de "darse cuenta" de determinadas situaciones, en cuanto a que ellas tienen alguna importancia para nosotros. El ser humano es, precisamente, un ser a quien las cosas le importan. Así, una situación nos produce tristeza, otra alegría, otro temor... Y se trata de que esto es algo objetivo, no en el sentido de que constituya una mera situación externa, sino de que es algo juzgadocomo relevante por la persona que realiza el juicio. El mismo hecho de que califiquemos las emociones –a veces como justificadas, otras veces como desproporcionadas, etc.-, se desprende de esa connotación objetiva de las emociones, ya que justamente lo que posibilita dicha calificación implica, necesariamente, su correlación con algo distinto a la emoción misma, su carácter intencional, garantizando así su objetividad. Por otra parte, según Taylor la importancia de las situaciones pueden ser de algún modo independientes de nosotros –como por ejemplo los que provienen de fenómenos naturales que amenazan nuestra vida- o, por el contrario, depender del sujeto que las experimenta –como el sentir o no vergüenza frente a una situación determinada-.

26 A este respecto, Taylor enfoca su análisis en torno a las emociones del sujeto, entre las que identifica la vergüenza, la dignidad, la culpa, el orgullo, la admiración y el desprecio, la obligación moral, el remordimiento, la auto-infravaloración y la autoaceptación. "El pensador canadiense observa que estas emociones –las que sentimos 'en cuanto sujetos'-, son precisamente la base de nuestra comprensión de qué es ser un ser humano, en contraste con ser un mero cuerpo o un mero animal. Estas emociones (deseos, aspiraciones, motivaciones, etc.) incorporan lo que es importante para nosotrosen nuestra vida, lo que nos importa en cuanto sujetos humanos. Por lo tanto, en el análisis de las emociones humanas Taylor ha descubierto que, además de darnos un sentido de la situación (intencionalidad), ellas nos abren el dominio del bien humano. No es sólo estar abiertos a la realidad y por tanto ser capaces de identificar nuestro bien en cuanto somos cuerpo o nuestro bien en cuanto somos animales (supervivencia, reproducción, etc.). La aserción aquí es más fuerte: a través de las emociones somos capaces de darnos cuenta de qué es el bien para nosotros en cuanto sujetos humanos" (Carrasco 2001: 34).

27 Esta conexión que Taylor establece entre aquello que somos y el significado del bien para nosotros, es estudiada amplia y profundamente en su obra *Fuentes del yo*. Expone allí sus ideas sobre lo que es un agente humano, una persona o un yo, a partir de una comprensión acerca de "cómo se han desarrollado nuestras ideas del bien" (Taylor 1996: 17). Advierte que los temas de la identidad personal y el bien, de la individualidad

y la moral, están inextrincablemente entretejidos. En otras palabras, el yo se desarrolla, a su juicio, en relación al bien y, por lo tanto, está situado en el terreno de la moral, lo que no ha sido entendido así por gran parte de la filosofía moral contemporánea. Esta se ha centrado más bien en lo que es correcto hacer y no en lo que es bueno ser. De acuerdo con lo que señala el autor en el prólogo, en esta obra pretende definir la identidad moderna describiendo su génesis. Intenta retratar nuestra identidad con el objeto de que sirva como punto de partida para una renovada comprensión de las transformaciones de nuestra cultura y sociedad en los últimos siglos, y lo hace rastreando "nuestra noción moderna de lo que es ser un agente humano, una persona o un yo" (Ibid: 17). Es el momento, entonces, de revisar su punto de vista respecto a la relación entre la identidad personal y el bien; al yo y los horizontes morales dentro de los cuales está situado; y a la tarea de recuperación de la ontología moral que cree necesario emprender. Es lo que se hará en el próximo acápite.

Identidad personal y bien

28 Taylor se propone "explorar el trasfondo que respalda algunas de las intuiciones morales y espirituales de nuestros coetáneos en lo concerniente a nuestra naturaleza y situación espiritual", considerando una gama de asuntos más amplia de lo que se suele habitualmente describir como "moral" (Taylor 1996: 17-18). Se trata no sólo de nociones y reacciones frente a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, sino de nuestro sentido de lo que subyace en nuestra propia dignidad o de lo que hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias. Algunas de estas cuestiones –de carácter espiritual- "conciernen muy estrechamente a lo relativo al yo o están demasiado cerca de la materia con la que se hacen nuestro ideales para poder clasificarlas como temas morales en el léxico de la mayoría de la gente. Mas bien atañe a lo que hace que valga la pena vivir" (Taylor 1996: 18). Lo que ellas tienen en común con las cuestiones morales es el que en unas y otras se implica lo que Taylor llama una fuerte valoración, vale decir, la discriminación entre lo correcto y lo errado, lo mejor y lo peor, lo más alto y lo más bajo, que "no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, sino que, por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los que juzgarlos" (Ibid: 18).

29 Para Alejandra Carrasco, justamente la contribución más brillante de Taylor cuando aborda el problema de los deseos humanos consiste en distinguir entre una evaluación mecánica y débil (weak evaluation) y una evaluación cualitativa y fuerte (strong evaluatión). La primera "evalúa los deseos determinando cuál es más conveniente o más atractivo para mí; se ocupa principalmente de resultados y cursos de acción alternativos, y el rol del agente es el de ser un simple sopesador de opciones (simple weighter)". (Carrasco 2001: 43) La segunda, en cambio, es más propiamente humana y consiste "en juzgar nuestros deseos desde el punto de vista del modo de vida al que pertenezcan, siendo los modos de vida cualitativamente distintos (por ejemplo, una vida fragmentada en vez de integrada, una vida pusilánime en vez de valiente, etc.). La evaluación en sentido fuerte clasifica los deseos en categorías tales como 'más altos o más bajos', 'más o menos plenificadores', 'más nobles o menos nobles'. La clave para entender este segundo tipo de evaluación es que el deseo no se compara con otro deseo, sino que se contrasta con el 'modo de vida' o 'tipo de persona' que yo quiero ser" (Ibid: 43 – 44).

30 Desde esta visión, nuestras intuiciones y reacciones morales se presentan bajo dos aspectos. Uno de ellos es casi instintivo: actuamos de una u otra manera ante los demás como lo hacemos frente a algo que nos apetece o repugna, que nos atrae o nos repele. Pero, al mismo tiempo –y este es el otro aspecto-, lo hacemos manifestando pretensiones y consideraciones, valoraciones en definitiva, que tienen que ver con la naturaleza y la condición humana. Según Taylor, la manera en que pensamos, razonamos, argüimos y nos cuestionamos sobre la moral presupone que nuestras reacciones morales tienen estas dos condiciones: no son meros sentimientos "viscerales", sino que también implican el reconocimiento de las pretensiones respecto a sus objetos. "Las diferentes argumentaciones ontológicas procuran articular esas pretensiones. La tentación de negar este hecho, que emana de la epistemología moderna, se ve fortalecida por la generalizada aceptación de un modelo de razonamiento práctico profundamente erróneo, basado en la ilegítima extrapolación del razonamiento de la ciencia natural" (Taylor 1996: 21).

31 Lo anterior se refleja en la tendencia, que puede observarse en nuestro tiempo, a omitir toda ontología moral que articule o respalde nuestras nociones y opciones morales. Tal omisión se relaciona también con la idea de pluralismo presente en la sociedad moderna, que facilita la posibilidad de vivir sin fundamentos morales de carácter ontológicos. Pues bien, Taylor emprende, en *Las fuentes del yo*, la tarea de recuperación de la ontología que articula nuestras reacciones morales.

Recuperación de la ontología moral

32 A este respecto, Carlos Thiebaut, un buen conocedor del pensamiento tayloriano, sintetiza el análisis fenomenológico que en aquel libro hace Taylor de nuestra vida moral señalando que dicho análisis nos sugiere que "todo acto, toda valoración moral, están inmersos en una serie de marcosvalorativos que constituyen el horizonte sin el cual no podría realizarse ni ese acto ni esa valoración" (Thiebaut 1992: 69). Agrega Thiebaut que, de acuerdo a este planteamiento, esos marcos irrenunciables "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. Constituyen, por así decirlo, una especie de espacio moral en el que nos movemos y sin ellos sería imposible la moral misma. Esos marcos u horizontes pueden tener, y tienen, formas históricas diversas –desde la ética del honor o del guerrero hasta la ética universalista que se apoya sobre las ideas o los marcos de dignidad o autonomía-, en cada una de las cuales son diversos los comportamientos que se desean y se ensalzan y son diferentes las razones por las que ello es así" (Ibid). Por esto, sería profundamente erróneo proponer, como hacen algunas éticas modernas, que tales marcos sustantivos no existen, aduciendo "que uno de ellos –digamos, por ejemplo, el del teísmo católico medieval- haya quedado obsoleto o se haya desvanecido con otras ruinas de la historia. También las morales burguesas que emergen del desencantamiento del mundo medieval poseen su horizonte valorativo sustantivo" (Ibid).

33 Asimismo, nuestros actos y juicios morales dependen de determinados conceptos o experiencias morales fuertes, de interpretaciones del mundo y de nosotros mismos, respecto, por ejemplo, a la existencia o no existencia de un ser supremo; el carácter de los sentimientos altruistas, como el amor, la amistad, la solidaridad; las formas variantes y complejas de comprensión de nuestra individualidad en relación al cosmos

y a la sociedad, como lo íntimo, lo privado, lo público; o el carácter de dignidad que atribuimos al ejercicio autónomo de la razón (Thiebaut 1992: 69 – 70). Ahora bien, la existencia de los marcos referenciales en nuestra vida supone, a su vez, la presencia de lo que Taylor señala como un importante conjunto de distinciones cualitativas. "Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano" (Taylor 1996: 34). El sentido de la diferenciación que así se hace adquiere variadas formas: percibir un tipo de vida más pleno que otro; una manera de sentir y actuar como más pura que otra; un cierto estilo de vida como más admirable; etc. En todo ello se tiene la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, y es en este punto donde a juicio de Taylor se establece una conexión entre la incomparabilidad de las distinciones cualitativas y lo que ha denominado una "fuerte valoración".

34 Las distinciones cualitativas o marcos referenciales desempeñan un importante papel y están entretejidas en las tres dimensiones de la evaluación moral. La primera de estas dimensiones consiste en nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás; la segunda en lo que entendemos que hace que una vida sea plena; y la tercera en un abanico de nociones referentes a la dignidad o a las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como merecedores o no merecedores de respeto. Los marcos referenciales se entretejen en nuestra vida moral y proporcionan el trasfondo, explícito o implícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones. "Yo defiendo -dice Taylor- la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les da sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas. Más aún, aquí no se trata solamente de una contingencia del hecho psicológico de los seres humanos, que quizás un día podría no ser pertinente para algún individuo o un nuevo tipo excepcional, algún superhombre de objetivación desvinculada. La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de esos horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la vida humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana" (Taylor 1996: 43).

35 Lo anterior puede verse con claridad en la cuestión de la identidad, asunto que constituye uno de los temas centrales en la obra tayloriana y que será tratado a continuación.

Identidad, vinculación y comunidad

36 Para Taylor, la respuesta a la pregunta sobre quién esuna determinada persona, equivale a conocer dónde esa persona se encuentra, en el sentido de los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual se intenta determinar lo que para ella es bueno o valioso, lo que debe hacer, lo que se aprueba o rechaza. Por eso, las llamadas "crisis de identidad" representan "una aguda desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son, pero que también se puede percibir como una desconcertante incertidumbre respecto al lugar en que se encuentran. Carecen del marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable; dentro del cual es posible percibir, como buenas y significativas, ciertas posibilidades vitales, y otras, como malas o triviales" (Taylor

1996: 43). El vínculo entre identidad y orientación dentro del espacio moral es, pues, esencial. Es decir, la orientación moral fundamental es esencial para ser interlocutor humano, capaz de responder por sí mismo.

37 Esta visión de Taylor sobre la identidad se enfrenta a la visión naturalista, para la cual es posible que nos deshagamos por completo de los marcos referenciales y consideremos meramente nuestros deseos y aversiones, nuestros gustos y antipatías, sin aceptar ninguna distinción cualitativa. La cuestión de los marcos referenciales vendría a ser algo artificioso. Para Taylor, en cambio, esto pertenece a la clase de cuestiones ineludibles. Es parte de la acción humana existir en un espacio de cuestiones sobre los bienes potentemente valorados, antes de cualquier elección o cambio cultural aleatorio. "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" (Taylor 1996: 47).

38 De la argumentación de Taylor sobre la identidad se desprende otra importante cuestión: la conexión entre identidad y bien. Es decir, estamos imposibilitados de sostenernos en nuestra identidad sin una cierta orientación al bien. Somos, nos definimos a nosotros mismos, por el lugar donde nos situamos respecto al bien. En otras palabras, una persona sabe quién es si sabe qué cosas son valiosas para ella. En este punto, Taylor advierte que lo que es ser un yo o una persona de esa índole es difícilmente concebible para ciertas vertientes de la filosofía moderna, especialmente para las consagradas dentro de la corrientes de la psicología y las ciencias sociales que ven al yo como un objeto de estudio como cualquier otro. Lo que no ven esas vertientes es que algunas características válidas para los objetos de estudio científico no lo son para el yo.

39 Taylor menciona cuatro características de los objetos de estudio científico: (a) El objeto de estudio se toma "absolutamente", no por su significado para nosotros, para un sujeto cualquiera, sino "objetivamente"; b) el objeto es lo que es, independientemente de cualquier descripción o interpretación que de él ofrezca un sujeto cualquiera; (c) en principio sería posible captar el objeto en una descripción explícita; (d) en principio sería posible describir el objeto sin referencia a su entorno.

40 Pues bien, ninguna de esas características es válida a propósito del yo. Porque sólo somos yoes en las cuestiones que son importantes para nosotros: "lo que yo soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí. Y (...) esas cosas son significativas para mí, y el asunto de mi identidad se elabora, sólo mediante un lenguaje de interpretación que he aceptado como válida articulación de esas cuestiones" (Taylor 1996: 50). Los yoesno son objetos en el mismo sentido que se atribuye esta condición a nuestros propios órganos, por ejemplo. Éstos funcionan independientemente de las interpretaciones que hagamos de nosotros mismos o de lo que significan las cosas para nosotros. En cierta medida, en cambio, y de acuerdo al enfoque hermenéutico ya referido, el yo está constituido por sus autointerpretaciones. Por ello, no es posible captarlo en una descripción explícita. Tampoco se da, con relación al yo, la cuarta característica de los objetos de estudio científico. Porque el lenguaje mediante el cual elaboramos nuestra identidad sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. "Y esto indica otra característica clave del yo. Uno es un yo sólo entre otros yoes. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean" (Ibid: 51). La propia respuesta a la pregunta sobre quién es una determinada persona, que surge a partir de un intercambio entre hablantes, se define de acuerdo al

lugar en el que se encuentra quien habla, quien responde: árbol genealógico, status y funciones sociales, relaciones íntimas con aquellos a quienes se ama, espacio de orientación moral y espiritual dentro del cual se dan las relaciones definitorias más importantes.

41 Dice Taylor que no habría manera de ser introducidos a la "personeidad" (personhood) si no fuera por la iniciación en un lenguaje: "Aprendemos primero nuestros lenguajes de discernimiento moral y espiritual al ser introducidos a una conversación permanente por quienes están a cargo de nuestra primera crianza: los significados que tendrán para mí las palabras clave serán primero los significados que ellas tengan para nosotros, es decir, para mí y mis compañeros de conversación" (Taylor 1996: 51 – 52). Sólo desde allí, de un espacio común o público, la persona puede innovar y desarrollar una manera original de comprenderse a sí misma y comprender la vida humana. No es posible "ser un yo en solitario". El yo sólo existe en lo que Taylor llama la "urdimbre de la interlocución", y es esta urdimbre difícilmente se ve desde las concepciones individualistas que se han desarrollado en la cultura moderna. Ellas, en efecto, postulan la independencia de la persona humana respecto a esa urdimbre.

42 Pero hay otra importante cuestión relacionada con la vida humana que para Taylor se plantea de modo ineludible: la de responder por el valor y dirección que para cada persona ésta adquiere. Para nuestros contemporáneos, la cuestión se puede plantear en forma de preguntas sobre si nuestra vida "vale la pena" o si es significativa, o si es o ha sido plena y sustancial o vacía y vana. O si posee unidad y sentido. Asimismo, se nos plantea el problema de la dirección de nuestras vidas. Nuestra condición humana no se agota en lo que somos, porque siempre estamos deviniendo. Lo importante no es sólo donde estamos, sino hacia dónde vamos. "Aquí, dice Charles Taylor, conectamos con otra rasgo ineludible de la vida humana. He venido defendiendo que para encontrar un mínimo 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. Ahora vemos que dicha percepción del bien ha de ir entretejida en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una narrativa" (Taylor 1996: 64).

43 Esto quiere decir que no resultaría posible lograr esa comprensión de nosotros mismos, saber quiénes somos, si no tenemos noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos. A este respecto, Taylor alude a la descripción que Heidegger hace, en *El ser y el tiempo*, de la ineludible estructura temporal del ser en el mundo: desde la percepción de lo que hemos llegado a ser, entre un abanico de posibilidades actuales, proyectaremos nuestro futuro ser. Dicha estructura resulta así para cualquier acción situada, desde la más trivial hasta la cuestión esencial de mi lugar en referencia al bien. Según Taylor, en todas ellas hay un grado de comprensión narrativa, en el sentido de que entiendo mi acción presente en la forma de un "y entonces": ahí estaba A (lo que soy), y entonces hago B (lo que proyecto llegar a ser).

44 Sin embargo, la narrativa no sólo es importante en la estructuración de mi presente. Lo es incluso más para la cuestión de dónde me sitúo en el espacio moral. "Es imposible – dice Taylor- que un destello me haga saber si he logrado la perfección o estoy a medio camino de ella" (Taylor 1996: 64). Si bien hay experiencias instantáneas que nos hacer sentir que tenemos respuestas frente a tales cuestiones, las dudas permanecen acerca de cómo tomar esos instantes. A esta clase de interrogantes sólo cabe responder

observando cómo ellos encajan en la vida que nos rodea, qué parte desempeñan en la narrativa de esa vida, mirando tanto hacia atrás como hacia adelante. Así, pues, "dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación al bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar una narración" (Taylor 1996: 65).

45 Sobre esta conexión tayloriana entre situación en relación al bien y dimensión narrativa de nuestras vidas, Francisco Cortés ha comentado que estar o no situado con relación al bien "es un asunto definitivo, que plantea en el marco de cada concepción del bien un interrogante absoluto, cuyo sentido podemos articular únicamente si podemos narrar en una historia de dónde venimos, cómo hemos llegado a ser lo que somos y para dónde vamos. Somos seres con un pasado que nos determina en nuestro presente para construir nuestro futuro. La historicidad de la existencia remite a esa dimensión narrativa de la búsqueda de una vida buena, la cual tiene a su vez su lugar en determinada comunidad histórica" (1999: 106).

46 La concepción de la persona hasta ahora expuesta difiere de modo claro de cierta otra concepción de gran presencia en la filosofía moderna, y en relación con la cual Taylor ha mantenido un punto de vista ciertamente crítico, por no decir francamente polémico. Nos referimos especialmente a la del llamado "atomismo político", que representa una concepción acerca del hombre y la sociedad de gran significación histórica, y a la que Taylor ha dedicado particular atención.

Atomismo y holismo

47 Al comienzo de su artículo "El atomismo", Taylor precisa claramente el significado del concepto de atomismo: "El término atomismo en sentido amplio se utiliza para caracterizar las doctrinas contractualistas que surgieron en el siglo XVII y también doctrinas posteriores que tal vez no han utilizado la noción de contrato social, pero que heredaron una visión de la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales. Algunas formas de utilitarismo son herederas de estas doctrinas. El término también se aplica a las doctrinas contemporáneas que retoman la doctrina del contrato social, o que intentan defender en algún sentido la prioridad del individuo y sus derechos sobre lo social, o que presentan una visión puramente instrumental de la sociedad" (Taylor 1990b: 109). En otro artículo, sostiene que el atomismo filosófico se basa muy profundamente en la moderna tradición de la ciencia social y está ligado a los fundamentos de la moderna revolución científica, y en particular a la obra de Hobbes (Taylor 1997b: 177 – 178). Si bien Taylor reconoce que probablemente no sea ésta, la de atomismo, una expresión muy adecuada, porque -como todo término que se utilice en sentido amplio- tiene distintos significados y porque éste en particular ha sido usado como epíteto condenatorio por sus "enemigos", considera que el tema mismo que con este término queda planteado merece la pena ser considerado y discutido.

48 Para el atomismo filosófico, las totalidades "han de ser entendidas en términos de las partes que las componen –y las sociedades están hechas de los individuos-. Los eventos y estados que son objeto de estudio en la sociedad están en última instancia formados por eventos y estados de los componentes individuales" (Taylor 1997b: 178). Tal concepción se manifiesta, sigue diciendo, mediante "un alegato a favor de lo que se denomina 'individualismo metodológico', el cual nos conmina a tratar las

colectividades como compuestas por individuos" (Ibid). Ahora bien, lo que hace aparecer al individualismo metodológico como algo "autoevidente" es el hecho obvio de que las sociedades no consisten en otra cosa que en seres humanos y, así, todo lo que a la postre uno puede encontrar en las entidades sociales es "un puñado de organismos humanos interactuando" (Ibid: 179). Naturalmente –razona Taylor- en cierta medida es cierto que el hecho de que existan cosas tales como roles, oficios, leyes, estatutos, etc., depende de que haya seres humanos capaces de pensamiento.

49 Sin embargo, lo que no advierte el atomismo es la peculiar naturaleza de los pensamientos. Estos existen "en la dimensión del significado y exigen un trasfondo de significados disponibles para ser los pensamientos que son" (Taylor 1997b: 179). Tal exigencia lo es en un sentido fuerte. Esto quiere decir que ciertos pensamientos son imposibles en determinadas circunstancias: "Nada podría equivaler a afirmar 'ella es sofisticada' entre los agricultores neolíticos de la alta Siria (si nuestras conjeturas son correctas acerca de su cultura) del mismo modo que nada podría equivaler a hacer la táctica de la reina en el juego de damas"(Ibid: 181). Porque en el caso del juego se presupone un trasfondo de reglas y, en el caso del lenguaje, de condiciones de validez; y en estos dos casos el trasfondo no está. Ello nos está indicando una característica central del pensamiento y el lenguaje, que, dentro de la filosofía contemporánea, en particular Wittgenstein ha destacado: "Un ítem lingüístico dado tiene el significado que tiene sólo a partir del trasfondo de todo un lenguaje. El uso de un término particular, separado de este trasfondo, es impensable" (Ibid). Avanzando en el razonamiento, lo anterior lleva a nuestro autor a sostener que un lenguaje es creado y sostenido en los continuos intercambios que tienen lugar en una determinada comunidad lingüística, la que constituye entonces el locus del lenguaje, excluido, sin embargo, por el individualismo metodológico.

50 A partir, pues, del hecho de que los eventos significativos son eventos particulares, pero sólo en relación con un trasfondo de significado, Taylor recurre a continuación a la distinción saussuriana entre código lingüístico (langue)y cada acto paticular de habla (parole). Entre ambas, langue y parole, se da una relación circular: "Todos los actos de parole presuponen la existencia de la langue y ésta es constantemente recreada en los actos de parole" (Ibid: 183). Si bien éstos pueden ser atribuidos a un individuo (o quizás a individuos), de ello no es posible, como erróneamente pretende el individualismo metodológico, derivar una explicación atomista del lenguaje, porque sería reducirlo a una sola dimensión. La langue, dice Taylor, no es un asunto individual, sino de práctica normativa de una comunidad. De allí "la muy profunda intrincación de dos temas de nuestra historia cultural e intelectual: atomismo *versus* perspectiva social, por un lado, y la negación *versus* el reconocimiento de la dimensión del significado, por otro" (Ibid: 184). Sobre la base de razonamientos como los señalados, Taylor formula un par de proposiciones de singular relevancia.

51 Una de ellas es que reconocer el lugar independiente de la dimensión de la languesignifica aceptar algo de la propia ontología social que no puede ser descompuesto en ocurrencias individuales, y este "es el paso crucial que nos aleja del atomismo"(Ibid: 184). Otra es que cada representación individual de un rol es un acto de paroleque presupone un trasfondo de langue; y ésta a su vez es sostenida a través de actos constantemente renovados. La incomprensión de este fenómeno de circularidad, lleva al individualismo metodológico a fracasar en su intento de explicar los procesos sociales.

52 Lo cierto, en todo caso, es que estaríamos frente a una influyente concepción de la naturaleza y la condición humana, que ve la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales. Conforme a ello, la tesis atomista consiste en sostener que los derechos de los individuos desempeñan un papel crucial en la justificación de la estructura y acción políticas; que son vinculantes, y que tienen primacía frente a cualquier principio de pertenencia u obligación social. Esto último es considerado como algo meramente derivativo. Y lo mismo sucede con respecto a la obediencia a las autoridades sociales y a la obligación de cooperación social. En tal sentido, constituye el atomismo una concepción opuesta a la del hombre como animal social. Ésta contiene, como idea esencial, la noción de que el individuo aislado no es autosuficiente. Ello no quiere simplemente decir, aclara Taylor, que el hombre aislado no puede sobrevivir, sino que los hombres desarrollan sus capacidades específicamente humanas en sociedad [4].

53 Por el contrario, el atomismo afirma la autosuficiencia del hombre aislado, del individuo. Y es justamente en esta afirmación de autosuficiencia donde el atomismo fundamenta –reconózcanlo o no sus defensores- la primacía de los derechos, en particular el de escoger el propio plan de vida. La tesis y defensa de la primacía de los derechos adolece, en opinión del filósofo canadiense, de incoherencias importantes. Porque, entre otras cosas, si "defendemos el derecho a las propias convicciones morales, no podemos entonces sostener la primacía de los derechos, es decir, pretender que no estamos obligados por naturaleza a pertenecer a una sociedad y sostenerla"(Taylor 1990b: 115). Pero la incoherencia de la primacía de los derechos "aparece todavía más clara si analizamos otro conflicto: al destruir la sociedad estaría aniquilando mi propia capacidad futura para poner en práctica esa capacidad. Entonces, al defender mi derecho, me estaría condenando a mí mismo a un modo de vida truncado, en virtud de los mismos argumentos que me permiten defender el derecho" (Ibid: 115).

54 La propia libertad o autonomía individual, que sin duda los defensores de la primacía de los derechos valoran, sólo ha sido posible gracias al desarrollo de una determinada civilización, en la que a su vez ha surgido y se han formado los individuos. Y en relación a este punto, Taylor destaca un tema que le parece crucial: "dado que el individuo libre sólo puede mantener su identidad dentro de una sociedad/cultura de cierto tipo, debe preocuparse del tipo de sociedad/cultura de modo global. No puede, siguiendo el modelo anarquista que Nozick presentó, (...) preocuparse únicamente de las 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 como un todo, por sorprendente que pueda parecerles a los neoliberales el presentar este tema, porque la libertad y la diversidad individual sólo puede desarrollarse en una sociedad en la que se reconozca globalmente su valor" (Taylor 1990b: 122).

55 Se observa aquí un concepto de libertad distinto al de libertad absoluta, característico de la filosofía moderna. Taylor propone, en cambio, el de 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. Más bien, significa que toda aspiración a la libertad debe partir del reconocimiento de las condiciones físicas, culturales y sociales en las cuales nos situamos. Y queda aún por considerar el problema de la

identidad bajo ciertos aspectos muy vinculados a las condiciones sociales y culturales de la misma: los derechos colectivos y el multiculturalismo.

Derechos colectivos y multiculturalismo

56 En la sociedad democrática liberal, la dimensión social del problema de la identidad se plantea, en efecto, asociado a otros dos problemas, el del reconocimiento y el del multiculturalismo. La profesora de política de la Universidad de Princeton, Amy Gutmann, señala, a ese respecto, que "en estos días resulta difícil encontrar una sociedad democrática o democratizadora que no sea la sede de una controversia importante sobre si las instituciones públicas debieran reconocer –y cómo- la identidad de las minorías culturales en desventaja" (1993: 13). Por su parte, Charles Taylor sostiene que el discurso del reconocimiento "se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. Y luego en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor" (Taylor 1993: 59). En la esfera pública se trata de plantear el problema de si en una sociedad democrática puede conciliarse el trato igualitario para todos los individuos con el reconocimiento de las diferencias específicas que dentro de esa misma sociedad se manifiestan.

57 Taylor analiza, a ese respecto, dos fenómenos ocurridos en estos últimos siglos, cuya comprensión puede contribuir a entender ese problema y aportar a su solución. El primero consiste en el desplome de las jerarquías sociales que servían de base al honor, concepto asociado a la desigualdad, y su reemplazo por el moderno concepto de dignidad, relacionado con la idea de universalidad e igualdad entre los hombres. El segundo fenómeno tiene que ver con la nueva interpretación de la identidad, en el sentido de individualizarla, considerarla como propia de uno mismo, lo que a su vez se asocia a la idea de ser fiel a sí mismo y al particular modo de ser de cada individuo."Con el tránsito del honor a la dignidad –razona Taylor- sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esa política fue la igualación de los derechos y los títulos" (Taylor 1993: 60). Por contraste, el segundo cambio -el desarrollo del concepto moderno de identidad- hizo surgir la política de la diferencia. Así, la política de la dignidad tiende a establecer un conjunto idéntico de derechos e inmunidades. En cambio, la política de la diferencia exige que sea reconocida la identidad única de cada individuo o grupo, el ser distinto de los demás. Esta condición de ser distinto es, precisamente, la que según Taylor se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Por eso mismo, la política de la diferencia ha estado llena, señala, de denuncias de discriminación y de rechazos a la ciudadanía de segunda clase.

58 No resulta extraño, entonces, que estos dos modos de política entren en conflicto. Sobre esto, sea permitido una cita un tanto larga, pero muy clarificadora: "Para uno, el principio del respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde

homogéneo que no les pertenece de suyo. Esto ya sería bastante malo si el molde en sí fuese neutral: si no fuera el molde de nadie en particular. Pero en general la queja va más allá, pues expone que ese conjunto de principios ciegos a la diferencia -supuestamente neutral- de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. Así, según resulta, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria" (Taylor 1993: 67).

59 La posición ciega a la diferencia parece ser asumida por el liberalismo. Pero Taylor niega que eso sea así necesariamente. Piensa que dentro del pensamiento liberal y en algunas sociedades liberales se manifiesta una posición distinta. De hecho, distingue dos tipos de liberalismo, que Michael Walzer, en su comentario al ensayo de Taylor, "redescribe", abreviando la descripción de éste: "1) El primer tipo de liberalismo ("Liberalismo 1") está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. 2) El segundo tipo de liberalismo ("Liberalismo 2") permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos" (Walzer 1993: 139 – 140).

60 Taylor está más cerca del segundo de estos liberalismos, si bien, como el propio Walzer lo hace ver, no concede mucha extensión a la defensa de esta cercanía. En todo caso, sus argumentos tienen que ver, entre otras cosas, con la afirmación del principio de respeto a las minorías y con el hecho de que el multiculturalismo es hoy una realidad que se extiende por el mundo y que exige una política abierta al reconocimiento de las diferenciaciones culturales y de las metas colectivas. Por otra parte, muchos de sus razonamientos están apoyados en la experiencia de Quebec, donde una sociedad ciertamente liberal ha puesto en práctica, sin embargo, una política de protección a la lengua y a la cultura francesas dentro del territorio canadiense.

61 Pero este tema del multiculturalismo y los derechos colectivos, al que Taylor ha dedicado especial atención, nos conecta con un conjunto de preocupaciones más amplias del pensador canadiense respecto a la sociedad moderna, la que, como se dijo anteriormente, ha sido objeto de un esclarecido diagnóstico -acompañado de sugerentes propuestas- en una obra breve e importante: *La ética de la autenticidad.* Esta obra constituiría, según Carlos Thiebaut, la culminación de *Fuentes del yo*, y fue publicada, en una primera versión canadiense, bajo el título *The Malaise of Modernity* (*El malestar de la modernidad*), lo que corresponde más exactamente al contenido o idea general de este ensayo).

62 Por ahora, y a modo de conclusión parcial, digamos que el examen de los conceptos, las opiniones y los argumentos con que Taylor manifiesta su posición frente a las ideas liberales, permite señalar, a modo de hipótesis general, que su crítica al liberalismo político se sustenta en una filosofía de carácter comunitario, la que puede servir de fundamento a un proyecto de convivencia social distinto al liberal. Taylor ha

desarrollado una determinada concepción acerca de la persona humana básicamente coincidente con la de los autores comunitarios de ayer y de hoy. Los distintos aspectos del pensamiento de este autor, aquí esbozados, son coherentes con la idea de que lo propiamente humano sólo se da en forma de pertenencia a una comunidad, entendida ésta no como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales, sino como el común espacio de significados y bienes compartidos.

BIBLIOGRAFÍA

Artal la casta, María, Maragnat Edgar y Pérez José (1995) "Individualismo y análisis comunitarista. Una presentación del comunitarismo a través de la obra de A. Etzioni y A. MacIntyre", en revista *SistemaNº 124,* Madrid.

Bick, Mimi (1995), *El debate entre liberales y comunitaristas*, Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago de Chile (en las referencias siguientes se omitirá el país).

Camps, Victoria (2001), *Introducción a la filosofía política*, Ed. Crítica, Barcelona.

Carrasco, Alejandra (2001), *Ética y liberalismo*, RIL editores, Santiago.

Cristi, Renato (1998), "La crítica comunitaria a la moral liberal". *Estudios Públicos Nº 69*, verano, Santiago.

-Idem "Comunitarismo y liberalismo" (1990) *Revista de Ciencia Política, vol. XII, Nºs 1-2*, Universidad Católica de Chile, Santiago.

Cortés, Francisco (1999), *De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Ed. Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Santafé de Bogotá.

Gargarella, Roberto (1999), Las teorías de la justicia después de Rawls, Un breve manual de filosofía política, Ed. Paidós, Buenos Aires.

Guariglia, Osvaldo (1996), Moralidad, ética universalista y sujeto moral, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Gutmann, Amy (1993), "Introducción a Charles Taylor", en El multiculturalismo y "la política del reconocimiento", Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

Betegón, Jerónimo y Páramo Juan Ramón (comps.) (1990), Derecho y Moral. Ensayos Analíticos, Editorial Ariel, Barcelona.

Mico, Sergio y Saffirio Eduardo (2000), Anunciaron tu muerte. Siete respuestas comunitarias para un obituario prematuro, Centro de Estudios para el Desarrollo, Santiago de Chile.

Mulhall, Stephen y Swift Adam (1996), El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas, Ed. Temas de Hoy, Madrid.

Müller, David y Walzer Michael (1996), Pluralismo, justicia e igualdad. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

Peña, Carlos (2001), "La tesis del "consenso superpuesto" y el debate liberal – comunitario" en Estudios Públicos, Nº 82, otoño, Santiago de Chile.

Rawls, John. (1995), Teoría de la justicia, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

-Idem (1996), Liberalismo político, Ed Crítica, Barcelona.

-Idem (1990), "Justicia como "fairness": política, no metafísica", en Revista de Ciencia Política Nº 1-2., Universidad Católica de Chile, Santiago.

-Idem (1990), "Consenso por superposición", en Derecho y Mora. Ensayos analíticos, op. cit.

Ruiz, Carlos (1999-2000), El concepto hegeliano de eticidad y el comunitarismo, en Seminarios de Filosofía, Nº 12-13, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago.

Sandel, Michael (2000), El liberalismo y los límites de la justicia, Ed. Gedisa, Barcelona.

Taylor, Charles (1990 a), "Lo Justo y el Bien", Revista de Ciencia Política Nº 1-2, Universidad Católica de Chile.

-Idem (1990 b), "El atomismo", en Derecho y moral. Ensayos analíticos, op.cit.

-Idem (1993), El multiculturalismo y la "política del reconocimiento", Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

-Idem (1994 a), "El debate entre liberales y comunitarios", Revista de Humanidades Nº 2, Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago.

-Idem (1994 b) La ética de la autenticidad, Ed. Paidós, Barcelona.

-Idem (1996), Fuentes del yo, Ed. Paidós, Barcelona.

-Idem (1997 a), "Equívocos: el debate liberalismo - comunitarismo". Argumentos filosóficos. Ensayo sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, Ed. Paidós, Barcelona.

-Idem (1997 b), "La irreductibilidad de los bienes sociales", en Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad, op. cit.

Thiebaut, Carlos (1992), Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Walzer, Michael (1993), "Comentario", en El multiculturalismo y"la política del reconocimiento, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

-Idem (1996), "La crítica comunitarista del liberalismo", en La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, Ed. Paidós, Primer semestre, Barcelona.

NOTAS

***.** Este artículo se basa en la tesis de Magíster de Filosofía Política de su autor.

1. Charles Taylor, Ph. D, nació en 1931. Enseña actualmente filosofía y ciencia política en la Universidad McGill, de Montreal. Es autor de numerosas obras, entre las que se destacan *Hegel*, publicada en inglés en 1975; *Hegel y la sociedad moderna*, publicada en inglés en 1979, y en español en 1983; *Philosophy and the human sciences* (1985); *Human Agency and language* (1985); *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (editada en inglés en 1989, y en español en 1996); *La ética de la autenticidad* (en inglés en 1991 y en español en 1994); *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1992 en inglés y 1993 en español; *Argumentos filosóficos* (en inglés en 1995 y en español en 1997). Taylor es católico y milita en el Movimiento Nacionalista de Quebec (NPD).

2. La tradición republicana –como corriente de pensamiento que plantea la idea de una democracia participativa-, se remonta a las ideas aristotélicas y a la Roma antigua. Se manifestó luego esta tradición, de diversos modos, en el renacimiento florentino, para hacerse nuevamente

presente en Inglaterra y Estados Unidos en los siglos XVII y XVIII. (Camps 2001: 83 – 86). Y a partir de fines del siglo XX ha resurgido, reconsiderada y revalorada, en la filosofía política contemporánea. De una u otra manera, tanto pensadores comunitarios como liberales han señalado aproximaciones o distanciamientos frente a las ideas centrales del republicanismo. Es más, según Roberto Gargarella, "el republicanismo ha servido como "lugar de reposo" de comunitaristas y liberales "críticos" -incómodos dentro de las tradiciones de las que formaban parte"- (Gargarella 1999: 161). Este autor ha estudiado con algún detalle las relaciones de coincidencia y desacuerdo que pueden establecerse entre republicanismo y las corrientes liberal y comunitaria. En particular, Taylor ha valorado y ha hecho ver en diversos lugares la vigencia de ciertas ideas republicanas, como el patriotismo o el autogobierno participativo.

3. En este sentido, según Alejandra Carrasco, los razonamientos de Taylor evocan en muchos aspectos la fenomenología de Heidegger (Carrasco 2001: 28).

4. El término con que podría ser designada esta última concepción –si bien Taylor no lo utiliza en este artículo- es el de holismo, en cuanto a que en ella toda noción de individuo debe ser comprendida dentro del todo social al que pertenece. Sobre el holismo de Taylor, Mimi Bick ha formulado algunas precisiones: "El argumento de Taylor en contra del atomismo (...) y la proposición de McIntyre que sugiere escribir una sola historia que combine las teorías sociales y morales con sus acciones, son posturas representativas del holismo comunitarista. Con todo, este punto de vista no obliga a estos teóricos a concordar con la proposición de que las acciones y evaluaciones de los individuos no tienen un lugar en el trabajo teórico social. Si por definición, el holismo ha de erradicar de las interpretaciones de los fenómenos sociales la manera en que los individuos piensan y evalúan sus acciones, entonces Taylor no es holista. Pero si el holismo implica que en dichas interpretaciones se priorice por aquellos rasgos que no pueden reducirse al comportamiento o a las predisposiciones de los distintos individuos, entonces sí lo es" (Bick 1995: 121).

RESÚMENES

En el presente artículo se estudia la crítica que ha formulado al liberalismo el filósofo canadiense Charles Taylor. Se plantea en el trabajo la hipótesis de que dicha crítica se sustenta en una filosofía de carácter comunitarista, la que puede servir de base a un proyecto de convivencia social distinto al liberal. Como parte de ese planteamiento, se expone la posición de Taylor frente al debate que durante los últimos veinte años, aproximadamente, se ha venido desarrollando entre filósofos liberales y comunitarios, especialmente en el mundo anglosajón. A partir de una visión general sobre esa discusión, se analizan aspectos centrales del pensamiento tayloriano.

Cet article étudie la critique du libéralisme formulée par le philosophe canadien Charles Taylor. L'hypothèse formulée dans ce travail se base sur le fait que cette critique est fondée sur une philosophie de caractère communautariste, qui peut servir de base à un projet de convivialité sociale différent du projet libéral. En tant qu'élément de cette démonstration, est exposée la position de Taylor face au débat qui au cours des vingt dernières années environ s'est développé entre philosophes libéraux et communautaires, en particulier dans le monde anglo-saxon. A partir d'une vision générale sur cette discussion, sont analysés les aspects centraux de la pensée taylorienne.

This paper examines the criticism that has made to liberalism the Canadian philosopher Charles Taylor. It arises the hypothesis that such criticism is based on a philosophy of communitarian nature, which can form the basis for a social life project other than the liberal. As part of this approach, it states the position of Taylor on the debate over that during the last twenty years or so has been developed between liberal and communitarian philosophers, especially in the Anglo world. From an overview of this discussion, it analyzes key aspects of Taylorist thinking.

ÍNDICE

Palabras claves: liberalismo político, filosofía comunitarista, convivencia social, mundo anglosajón
Keywords: political liberalism, communitarian philosophy, social life, Anglo-Saxon world
Mots-clés: libéralisme politique, philosophe communautariste, convivialité sociale, monde anglo-saxon

AUTOR

CARLOS DONOSO PACHECO

Periodista, Magíster de Filosofía Política de la Universidad de Santiago y Director de la Escuela de Periodismo de la Universidad Bolivariana.