

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA**
Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Licenciatura en Filosofía

Charles Taylor: Un Liberalismo Comprensivo

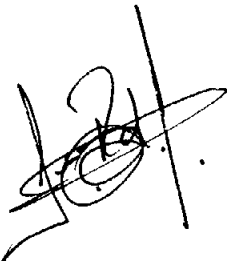
Tesina que para obtener el grado de Licenciado en Filosofía presenta:

José Ramón Orrantía Cavazos

No. de Matricula: 98327103

Asesor: Doctor Jesús Rodríguez Zepeda

Abril 2006



Jesús Rodríguez Zepeda

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA**
Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Licenciatura en Filosofía

Charles Taylor: Un Liberalismo Comprensivo

Tesina que para obtener el grado de Licenciado en Filosofía presenta:

José Ramón Orrantia Cavazos

No. de Matrícula: 98327103

Asesor: Doctor Jesús Rodríguez Zepeda

Abril 2006

ÍNDICE

Introducción.....	2
La Teoría Procedimental de John Rawls.....	12
La Identidad Moderna: tres características.....	20
Reconstrucción Conceptual-Histórica de la Identidad Moderna.....	33
-Descartes y el sujeto desvinculado.....	35
-La Reforma Protestante y el énfasis en la vida cotidiana.....	39
-La Naturaleza como fuente moral interna.....	44
Naturalismo.....	45
Expresivismo.....	54
Conclusiones.....	51
Bibliografía.....	86

CHARLES TAYLOR

Un Liberalismo Comprehensivo

INTRODUCCIÓN

Somos individuos del siglo XXI, y como tales nos comportamos: la globalización es algo común para nosotros, sin pensar demasiado en sus consecuencias; el crecimiento tecnológico y su despliegue nos asombra cada vez menos, lo hacemos parte de nuestra vida; asumimos como natural el derecho de cada individuo a la igualdad y la libertad. Pero no hemos analizado a fondo el caso, y es muy fácil para nosotros responder a los problemas económicos, sociales, políticos con una cláusula de inicio problemática: nadie eligió dónde nacer, en qué clase social, de qué raza, por lo que todos somos hijos del caos; y como tales, debemos tener los mismos derechos y obligaciones, *sin importar el lugar azaroso de donde provengamos*.¹ Es decir, ser ciudadanos del mundo por el simple hecho de nacer en el mundo, haciendo a un lado las diferencias culturales, sociales, etc. Suena hermoso, pero no se han pensado bien las cosas. ¿Qué implica ser un individuo? La respuesta de Savater sería: nacer. Con ello, ha homogeneizado a todo ser humano como ciudadano humano, definido por su “[...] ir y venir, no [por su] brotar y permanecer”.² Exactamente como los átomos de Demócrito, un atomismo individualista. La tesis defendida por Savater es una manera de hacer a un lado cualquier concepción de carácter óntico (o cósmico, como él la llamaría) del orden del mundo (en cualquier sentido), o evitar que alguna idea grupal del bien domine a los demás; es decir, evitar discriminaciones o injusticias (desigualdad) justificadas en una concepción moral, genética, social, económica o de cualquier tipo, del orden del mundo.

¹ V. Savater, Fernando, “Una ciudadanía caopolita”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 11, UAM-UNED, Mayo 1998

² V. *Id.*

No nos es extraño tal discurso, lo hemos escuchado en sumadas ocasiones y damos nuestro consentimiento ante él casi inmediatamente: no podemos dejar que alguna concepción del Bien domine la política, dejando a un lado otras concepciones del Bien. Debemos adoptar una política procedimental, que se base en la Justicia, en la que quepan muchas ideas del Bien.

Preguntémosle a Savater: cuando un grupo indígena está exigiendo la reivindicación de sus derechos como grupo, como cultura, ¿está cometiendo una injusticia? Finalmente, están creando lazos de unión entre los individuos, basados, posiblemente, en una concepción óntica del mundo, entendiendo por tal que busca justificarse basándose en la estructura ordenada del mundo (del universo), en un orden al cual todas las cosas se supeditan y desde el cual todo se ordena en un lugar específico (por supuesto, las distinciones morales de bueno y malo serían definidas por dicho orden, y así, también la delimitación de lo que sería llevar una vida buena y de lo que no).

Antes de responder, echemos una hojeadita al bello artículo de Savater, arquetipo de una manera de pensar actual, de un discurso común; que a la vez nos servirá de punto de partida.

El objetivo del filósofo se nos revela casi inmediatamente, mediante unos versos de Meleagro que rezan: “La isla de Tiro me crió, fue mi tierra materna/ el Ática de Asiria, Gádara, y nací de Éucrates/ yo, Meleagro, a quien dieron antaño las musas/ el poder cultivar las Gracias menipeas./ Sirio soy. ¿Qué te asombra, extranjero, si el mundo es la patria/ en que todos vivimos, paridos por el caos?”.³

Savater piensa que Meleagro intenta decirnos, al hacer su propio epitafio al inicio, pero acabando su verso con la idea de que todos somos hijos del caos, que “La patria en la que todos vivimos es la misma aquí o allá, en la periferia o en el centro, en la urbe o en la campiña”.⁴ Savater, a través de estos versos, toma la postura de la igualdad de los hombres, la asume ontológicamente. Y con ella, descalifica las concepciones humanas cosmológicas, en las que un supuesto orden del Universo establece jerarquías y derechos especiales.

³ Citado en *Ibid*, pg. 23.

⁴ *Ibid*, pg. 24.

No es la primera vez que oímos la idea del mundo como patria común. Kant ya la había mencionado: una ciudadanía cosmopolita, que propone una constitución suprema para todos los Estados. Savater lo sabe, y nos dice que Kant considera que la Naturaleza está ordenada teleológicamente, así como un órgano es empleado de acuerdo a una disposición que ha de alcanzar un fin (o de lo contrario sería una contradicción). Así mismo, “Según Kant, el proyecto de la Naturaleza es precisamente esa obra de arte de la insociable sociabilidad humana, la sociedad civil, que debe sostener una conciliación animada entre lo que mantiene a la humanidad despierta y lo que impide que tanta animación pugnaz la despedace”.⁵ El hombre, según esta concepción, está “ordenado” naturalmente de forma que su fin es constituir la sociedad civil universal, porque su finalidad es la vida moral dictada por la Razón Práctica, y tal sociedad civil es la consumación de tal moralidad.

Savater cuestiona a continuación el sentido *cosmopolita* de esta concepción kantiana: “[...] <<cosmos>> es el orden y la aseada composición de la realidad en que vivimos”.⁶ Y una *cosmópolis* es la idea de que “[...] el mundo bien ordenado, el cosmos, es ya en sí mismo la *polis* primigenia, la ciudad humana por excelencia”.⁷ Piensa que al hablar de *cosmos* estamos asumiendo la idea de un plan preexistente ordenador del mundo, al que la existencia humana se acomoda en su despliegue. Bien puede pensarse que ese ordenador es un Dios o algo similar. Mas la filosofía contemporánea, según él, es una filosofía atea. Por tanto, propone una ciudadanía *caopolita*, es decir, que toma su fundamento del único caos que nos parió a todos. Sin considerar las presuposiciones ontológicas que esto implica, pasemos directamente a analizar qué significa esto, según Savater: si asumimos una ciudadanía caopolita, “[...] a ninguna ordenación previa podemos referirnos ni tomarla como supuesto o guía, sino que debemos con nuestras propias fuerzas instituir aliño y norma sobre el pozo abismal, ignoto, del que todos por igual hemos brotado”.⁸ El ser ciudadanos del mundo implica la mayor libertad del ir y venir, del navegar sin un punto de partida ni de llegada, sin destino establecido cósmicamente (ónticamente), ni mucho menos. “Porque lo significativo de éste [Meleagro] es que también sostuvo una patria común para

⁵ *Ibid*, pg. 21.

⁶ *Ibid*, pg. 22.

⁷ *Ibid*, pg. 23. Subrayado en el original.

⁸ *Ibid*, pg. 25.

todos los hombres y por tanto un único derecho de ciudadanía, el cual no habría de provenir de un cosmos engendrador- sea religioso, natural, social...- sino del caos, es decir, de la indeterminación azarosa *en la cual no hay más orden humanamente relevante que el que los propios humanos decidamos y seamos capaces de instaurar*".⁹

Savater considera que esta concepción justifica un tipo de ordenamiento político que reconoce la ciudadanía a todas las personas como tales, no en cuanto a su pertenencia a ciertos grupos o comunidades; mientras que una concepción cosmopolita no lo logra, pues "Las modalidades cósmicas de relevancia política que conocemos son tan inclusivas como excluyentes".¹⁰ Hasta ahora, el discurso de Savater parece bastante coherente, humanista y, por un momento, parece que su razonamiento podría servirnos para alcanzar la justicia en el mundo. Mas es algo apresurado pretender correr a las cámaras legislativas a rescribir las constituciones con el presupuesto de la caopolis. Savater está saltando sobre la historia, sobre los horizontes significativos de interacción humana, sobre la particularidad *real* de los individuos y su forma de constitución como tales, sobre la construcción de identidades... subido en un resorte de abstracción atómica, de particularidad abstracta y de racionalidad vacía de contenido.

Para empezar analicemos su concepción de Kant: efectivamente parece decirnos que el mundo está ordenado teleológicamente: las cosas están hechas para un fin, ordenadas. Y si aceptamos los imperativos de la Razón Práctica (el imperativo categórico), se hace patente que la mejor manera de cumplir con sus demandas es la ciudadanía cosmopolita.

Pero Kant, como Savater, adolece de postular una ética vacía de contenido, como Hegel lo hizo notar. ¿Es acertada la percepción hegeliana de la ética de Kant? Sin la *Crítica del Juicio*, sí. Exploremos.

Si Kant nos dice que el mundo y la vida social del hombre están ordenados teleológicamente, y más aún, si nosotros somos capaces de ver –conocer- cual es dicha finalidad: ¿no se enfrenta él mismo a su pensamiento inicial? Es decir, la *Crítica de la*

⁹ *Ibid*, pg. 27. Sin subrayado en el original.

¹⁰ *Ibid*, pg. 28.

Razón Pura es un gran tratado gnoseológico, cuyo objetivo es descubrir la capacidad cognoscitiva del sujeto. Para no ir lejos, quedemos en que Kant nos dice que el hombre conoce a través de los principios del entendimiento y las categorías *a priori*, por lo cual es una entendimiento activo y no puede conocer la *cosa en si*. La metafísica está fuera del alcance de la Razón Pura. ¿Cómo, pues, podemos conocer la finalidad del mundo como orden, como cosmos? ¿Cómo estar seguro de que el hombre está ordenado teleológicamente a construir la sociedad civil?

Kant responde: a través de otra Razón, la Razón Práctica. Parece retórica, juegos de palabras; pero Kant no es un racionalista: él nació del escepticismo de Hume, y esto es claro en el libro que completa la triada: *La Crítica del Juicio*.

Kant no es ciego al caso particular, a la diferencia y a la diversidad. El *Juicio* de esta crítica no es el juicio de la lógica. Es más cercano a la *frónesis* aristotélica, a la capacidad de *juzgar* frente a una situación particular. Podríamos decir, de alguna manera, que la *Crítica del Juicio* es una obra de los sentimientos: los estéticos por un lado (lo bello y lo sublime) y el sentimiento (y sentido) moral de la Historia. Me explico:

De una obra de arte decimos que es bella o sublime. Pero, ¿en dónde está lo bello o lo sublime de la obra? También decimos que un paisaje es bello sin ser arte en sentido estricto. ¿Debemos pensar que el paisaje o el arte están ordenados de acuerdo a un patrón de belleza universal? Hablaríamos de Platón, no de Kant.

Llamamos bellas o sublimes a las cosas no por su propia naturaleza (que nos es incognoscible), sino por el sentimiento que ellas provocan, despiertan, en nosotros. La belleza o lo sublime están en el ojo del observador, en él mismo.

Lo mismo ocurre con la Historia: para poder interpretar la Historia de una manera moral, no como un escenario marcado por la sangre y el sinsentido, se necesita presuponer la idea de que hay un progreso de la humanidad. ¿Realmente hemos avanzado algo, somos mejores desde los tiempos antiguos hasta la fecha? Queremos creer que sí, pero no lo sabemos *positivamente*. Es por ello que introducimos un carácter moral en el desarrollo de la Historia mediante la imposición de una finalidad en ella: la Razón Práctica, según Kant, nos impone sus imperativos morales de acción (no positivos). Así, utilizando juntas la

facultad racional y la imaginación, suponemos un fin al que todo debería dirigirse. La teleología de la naturaleza y del hombre (hacia la sociedad civil cosmopolita) no es descubierta por nosotros en las cosas, objetivamente; sino impuesta en ella inter-subjetivamente. Y es aquí donde entra el Juicio para no homogeneizar al hombre y su comportamiento, funcionando como la Prudencia aristotélica: perseguimos una finalidad (objetiva en Aristóteles, inter-subjetiva en Kant) y todo debería enderezarse hacia ella. Pero es cierto que de esta manera la ética se revela vacía de contenido, pues nos da un fin abstracto, pero no nos dice cómo debemos actuar. Más la Prudencia (el Juicio) nos servirá de juez en las circunstancias particulares y en la selección de los medios para alcanzar nuestro fin: mediante el Juicio sopesamos las circunstancias y decidimos, en dado caso, como debemos actuar.

Kant no nos da reglas o mandamientos, pues aboga por la razón autónoma. Más bien nos ofrece una herramienta metodológica para tomar decisiones prudentes enderezada hacia nuestra finalidad. ¿Y el contenido? ¿Acaso Hegel tenía razón? Como dije, Kant no da máximas: el contenido es el contexto en el que se da cada Juicio particular, desde una perspectiva significativa para nosotros. Al igual que en Aristóteles, se reivindica lo particular frente a lo general o universal. No sólo se toma en cuenta la circunstancia del individuo como sujeto, sino también su pertenencia a una cultura o a un grupo, estrato desde el cual se realiza el Juicio.

La ciudadanía cosmopolita es la finalidad que Kant considera moralmente más adecuada, siempre conciente de no ser ella más que una proyección. No sé si Savater esté al tanto de este lado de Kant; lo que sí sé es que estaría de acuerdo con esta perspectiva moral proyectivista:

“Los humanos no somos hijos de lo fijo, lo estable, lo lleno de propósito, sino que tratamos de fijar, de estabilizar, de ordenar y de introducir proyectos allí donde todo es azaroso; precisamente porque todo es azaroso, insondable”

“La polis quiere ser [...] orden pensado e ideado por la cofradía de los hombres (al que todo ser racional ha de tener acceso por el sólo hecho de serlo) con la mira puesta en el

futuro impredecible y no en ese origen perpetuamente reinventado por los arbitristas de la exclusión”¹¹

La gran diferencia es el nacimiento de dicho proyecto. Ya vimos que para Kant nace del contexto particular, lo cual incluye todo un trasfondo: antecedentes (individuales y como miembro de un grupo), costumbres y cultura, creencias religiosas y- por tanto- morales, etcétera.

Para Savater, antes de hacer dicha proyección, debemos librarnos de toda diferencia, de toda asociación, creencia, pertenencia o cualquier cualidad definitoria que nos haga miembros de un grupo o nos identifique con algún tipo de identidad.

Recuerda al “velo de la ignorancia” de Rawls, donde se necesita actuar como si se fuera un sujeto abstracto, desencajado (*disengaged*) de todo factor que pudiera darme una perspectiva particular, para tomar una decisión (moral) universal. Pero, ¿se puede ser un sujeto- individuo- abstracto? Creo que el mismo término es contradictorio, implicando el hecho de ser sujeto o individuo, el constar de una perspectiva particular. Pues, al librarme de todo ese contexto o trasfondo, me libero de todo cuanto me define como sujeto, como individuo: me homogeneizo. Ahora, ¿se puede actuar *como si* se fuera un sujeto abstracto para deliberar acerca de cuestiones morales?

El problema de la diferencia cultural es un gran problema contemporáneo, y Savater decide, simplemente, tirarlo por la borda mediante un neutralismo moral vacío.

Creo que el moderno Kant resultó más contemporáneo que el contemporáneo Savater.

Es claro, por la última cita hecha (“[...] ese origen perpetuamente reinventado por los arbitristas de la exclusión”) el hecho de que Savater piensa que la identificación grupal (de cualquier tipo: cultural, religiosa, sexual, racial, ideológica, etc.) es un factor que separa a los hombres, mientras él habla de unión. Y nos ofrece una serie de “cláusulas de ciudadanía” mediante el reconocimiento de las cuales podríamos lograr esa ciudadanía caopolita: Dignidad, autonomía e inviolabilidad (de la dignidad, autonomía e integridad

¹¹ *Ibid*, pg. 29 y 30, respectivamente.

física) de cada persona, así como auxilio social a cada persona (alimento, vestido, salud, cobijo, procreación, participación comunitaria y política libre); con el fin de producir más humanidad.¹²

Dichas cláusulas no nos son desconocidas, pues las venimos escuchando desde hace más de tres siglos, y resuenan ahora como Derechos Humanos. Más aún, nos son tan familiares que asentimos a su mención como si fuesen parte de nuestra naturaleza: “Los derechos humanos son tales porque no ponen requisitos, es decir, porque han de actualizarse ante la simple presencia del semejante, venga de donde venga... dado que ya sabemos de donde viene, de la matriz caótica que con él compartimos”¹³. O de alguna otra fuente común, sea la capacidad racional, la naturaleza humana, el hecho de haber nacido humano, etc. Pero, ¿es tan evidente como dice Savater el hecho de que tengamos estos derechos? De otra manera: ¿percibimos todos estos derechos como nuestra constitución ontológica? Dar una respuesta afirmativa sería decir demasiado, decir que dichos derechos son consubstanciales a la esencia del hombre en cuanto hombre, y por tanto anteriores a las afecciones- o accidentes- históricas de los individuos, es como regresar a la Idea platónica, en que la idea (la general abstracto) es anterior a la existencia de lo concreto e independiente de ello. Sin embargo, Platón aceptaba la existencia de dichas entidades metafísicas, mientras que Savater no pretende reconocer ámbito metafísico o religioso alguno en que esté sustentado su concepto, esencia o idea de hombre. Este concepto no tiene soporte, se queda en el aire con la pregunta constantemente renaciendo: ¿cómo podemos sostener que el hombre tiene los derechos que se le han atribuido?

No pretendo dar respuesta a esta pregunta tan complicada. Pero creo poder mencionar la causa de que Savater tome como algo evidente del y esencial al hombre ciertas características definitorias profundamente arraigadas en el pensamiento occidental, aceptadas ampliamente y, sin embargo, tan controversiales: la falta de análisis histórico de la génesis del discurso moral en el que dichos derechos se inscriben. El hecho de que tales derechos nos parezcan naturales al hombre no se debe al lugar ontológico que esta criatura ocupa en una cadena de seres, ni tampoco a su esencia o naturaleza. Más bien esta

¹² V. *Ibid*, pg. 30.

¹³ *Ibid*, pg. 28.

concepción ha pasado a formar parte de la identidad moderna y contemporánea al tomar un lugar primordial en nuestra vida política, religiosa y, más importante aún, cotidiana. La respuesta inmediata que se nos podría dar (y que tal vez Savater aventuraría, basándose en ese origen caótico que toma inescrupulosamente como base) es que los derechos humanos son una proyección, como ya hemos visto. En dado caso, aceptando esta premisa, la pregunta que surge es: ¿bajo qué parámetro coronamos a esta proyección como reina y exigimos que otras proyecciones- religiosas, morales, grupales, etc.- sean abandonadas para dejarle su lugar? ¿No es tan válida una proyección como otra cualquiera?

No parece ya tan evidente que tengamos el derecho (lógico, ontológico, metafísico, religioso u otro) para hacer dicha exigencia. Parámetros como son la utilidad, la justicia, Dios, el bien común, etc., despiertan preguntas similares a las ya plasmadas (como veremos más adelante). Sin embargo, las teorías liberales han pretendido otorgar principios morales para la acción y para la constitución del Estado, asumiendo que la neutralidad (científica) es un hecho, cuestión que ha quedado sin análisis en muchos casos. El mismo John Rawls piensa que como personas libres y racionales, podemos partir en nuestras deliberaciones de una posición teórica de igualdad para prolongarla lo más posible en nuestras instituciones. De él se dice que revivió la filosofía política del siglo XX, y ha sido una de las figuras más destacadas dentro de la teoría liberal procedimental.

Así, con el objetivo de aventurarme en la búsqueda satisfactoria de una respuesta (de la que no tengo ahora más que un esbozo), comenzaré analizando brevemente la postura procedimental de John Rawls, con el fin de tener noción de una de las más importantes teorías acerca de la neutralidad estatal, la cual, a su vez, tiene mucha más fuerza que el ensayo de Savater; así, veremos si las críticas hechas a tal ensayo pueden también ser hechas a Rawls. Después, con el objetivo de entender la situación moderna, en la que se están dando diferentes respuestas al problema de la diversidad de concepciones de la vida buena, estudiaremos el diagnóstico que Charles Taylor hace acerca de la situación de nuestra identidad moderna (como occidentales, por supuesto) en su libro *La ética de la autenticidad* (*The malaise of modernity* en inglés); inmediatamente después, seguiré la génesis de esta identidad, según el filósofo canadiense, ampliamente tratada en *Sources of the Self*, para mostrar el origen moral y como concepción ontológica (particular) del hombre de las teorías liberales (o, de otra manera, como concepción comprehensiva del

bien); para concluir, analizaré la teoría de la justicia de Rawls desde el contexto moral trazado por Taylor, para dilucidar si se puede deliberar acerca de justicia desde una posición liberal neutral, que nos sirva de parámetro para hacer política (nacional e internacional).

Es necesario resaltar la importancia de comenzar la investigación con una breve exposición de la teoría de John Rawls para poder exponer a Taylor: como se ha dicho sucintamente, Rawls es el principal representante de la teoría procedimental, que consiste en el establecimiento de instituciones neutrales ante el valor de las diversas concepciones morales. Contra la postura rawlsiana se alzaron las críticas comunitaristas, que afirman la imposibilidad de salir de nuestra constitución como individuos morales con una concepción del bien; más aún, critican la pretensión de los teóricos procedimentales de alcanzar la neutralidad, entendiendo el contexto de nacimiento de los valores liberales como uno entre muchos, tan parcial como todos. Taylor pertenece a dicha corriente, y se lanza a hacer una reconstrucción conceptual de la identidad moderna y los valores en ella implícitos (reconocidos o no). Por ello, antes de seguir el razonamiento de Taylor, debemos exponer los puntos esenciales de la teoría de Rawls, de forma que podamos rastrear la carga de valores morales que en ella están contenidos.

Así pues, comencemos con el análisis de la Teoría procedimental de Rawls.

LA TEORÍA PROCEDIMENTAL DE JOHN RAWLS

Podemos asumir casi intuitivamente que todos perseguimos el Bien, que lo queremos. La vida debe ser ordenada de acuerdo a dicho Bien, es decir, nos indica cómo vivir nuestra vida como buena. Pero, ¿sabemos lo que es el Bien? Una concepción del bien dominante puede coaccionar a las personas a llevar determinado tipo de vida, como vida buena: si yo creo que la vida buena es aquella que se enfoca en la adoración de Dios, su contemplación, y ello implica la negación de placeres *mundanos*, muy probablemente adopte la vida monástica. Las concepciones del Bien son significativas para la vida de los hombres, le dan sentido.

Entonces, debemos dedicarnos a seguir la senda que nuestra concepción del Bien traza. Mas la pregunta sigue en pie: ¿Qué es el Bien? Diferentes respuestas se han dado a tal pregunta, llevando a diferentes concepciones de la vida buena: algunas de ellas jerárquicas, otras igualitarias, unas más discriminatorias, etcétera. He ahí el problema: cuando tenemos dos concepciones del Bien encontradas, ¿Hacia cuál nos inclinamos? ¿Cuál de ellas es la “verdadera”? Una concepción del Bien discrimina a otras y parece que no tenemos criterios para escoger una sobre la otra.

El giro expresivista nacido en la época Romántica (que más adelante estudiaremos) puso sobre la mesa la idea de que cada quien debe encontrar la manera particular en que la Naturaleza se manifiesta en uno, lo que se traduce en una teoría individualista del Bien; y ello en que toda concepción de la Vida Buena es tan válida y tan valiosa como otra: uno debería encontrar su propia manera de *ser humano*.

Por lo tanto, se cometería una injusticia en el momento en que se impusiera una forma de vida (con una finalidad de acuerdo con un específico Bien) ajena a un individuo y su concepción de la Vida Buena, posiblemente en pugna con la impuesta.

Así, cualquier institución o asociación política o cultural que pretenda que los individuos vivan de acuerdo con **sus** concepciones de la vida buena, se consideraría tiránica, totalitaria. Parece más bien que todo individuo es libre de decidir acerca de su

vida, tomar sus propias decisiones y adherirse a concepciones del Bien de acuerdo con sus intereses (de alto orden) y cambiar de idea, sin importar **en sí** qué se elija. No se trata de que la gente tome buenas decisiones (pues el concepto de Bien es problemático), sino que sean libres de tomar sus propias decisiones sin cohesión o presión externa.

Lo valioso del hombre, según esta doctrina, no es la postura que tome, sino su capacidad de tomar una postura, es decir, su **libertad** de hacerlo; condición necesaria para ello el otorgar a cada individuo un mismo nivel político (*status*) desde el cual hacerlo, igualdad.

Es manifiesto que estos dos derechos pueden ser atropellados por el tipo de sociedad en que el individuo se encuentre: para una sociedad esclavista la igualdad entre los hombres sería un sinsentido, por no poner otros ejemplos. Y por ello el discurso político tiene lugar aquí: ¿qué tipo de sociedad garantiza la libertad para e igualdad entre los individuos? Y es en este contexto que las respuestas liberales han surgido.

Para evitar la imposición de una idea del Bien sobre otras, los liberales han propuesto la teoría procedimental: el Estado ha de ser neutral ante las diferentes concepciones del Bien; es decir, las instituciones políticas no se sustentarán en alguna de ellas, sino en una idea de Justicia. Para ello, es necesario que no se apoye ninguna concepción del Bien sobre otra, dejando a los individuos la tarea de elegir la suya libremente (y cambiarla si así lo consideran adecuado), permitiendo que diversas concepciones del Bien (concepciones comprensivas) coexistan en un mismo espacio. Toda elección es igualmente válida, es decir, no hay diferencia cualitativa entre ellas: se excluyen “[...] ciertas consideraciones acerca de cuáles modos de vida son mejores que otros [...]”.¹⁴

Las respuestas al respecto han variado en forma y contenido. Por ello, tomaré aquella que se considera como una de la más fuertes y consecuentes (y que, a su vez, ha

¹⁴ Mulhall, Stephen, Adam Swift. *Liberals and Communitarians* “Introduction: Rawls’s original position” Ed. Blackwell Publishers, Segunda Edición, Cambridge, Massachussets, 1996 (1992), pp. 6. La traducción es mía. A partir de ahora, al referirme a este libro utilizaré las siglas *LC*.

despertado diferentes reacciones entre sus críticos y seguidores) para hacer un análisis de la postura: la teoría política de John Rawls.

Mi objetivo al hacer esta lectura y análisis es mostrar, mediante una exposición breve de la teoría procedimental y una reconstrucción conceptual (histórica) de los orígenes de ella, que la supuesta neutralidad de la teoría no llega a realizarse: tanto los valores de los que parte (libertad **individual**, igualdad, derecho a la propiedad) como la misma concepción de Justicia, tienen su origen en una concepción particular del Bien, en una concepción comprensiva- o eso pretendo sostener-; y por ello los intentos de *Liberalizar* a otras culturas (como los pueblos indígenas en México) pueden ser ilegítimos.

No quiero decir con ello que, personalmente, no crea en ciertos ideales liberales (como son algunas interpretaciones de la libertad o la igualdad), sino que tal vez la respuesta a los problemas planteados no sea el procedimentalismo. Al pensar en una política multicultural, se debe tener en cuenta que la política procedimental puede socavar la capacidad de ciertas culturas a definir su forma de gobierno y de producción, así como a defender su forma de vida. Pensemos en el Tratado de Libre Comercio, en que se otorga libertad (teórica) de comerciar, pero que ha afectado tanto a los pueblos indígenas en su forma de producción y, por consiguiente, su forma de vida; a pesar de ello, se dice que el TLC ha liberalizado a México. (V. Will Kymlicka. *Ciudadanía Multicultural*. Ed. Paidós, México, 1996, pp. 232).

No me centraré en este problema por ahora; sin embargo, es importante tenerlo en cuenta. Pero pasemos al análisis directo de Rawls.

Rawls está conciente de que nadie está dispuesto a abandonar su concepción de la vida buena en beneficio de otra. Uno no dejaría el valor de la igualdad entre hombres y mujeres en beneficio de una sociedad patriarcal (o viceversa). Sin embargo, algún tipo de asociación debe ser encontrado en que diferentes concepciones de la vida buena coexistan.

Como observamos en la introducción, los pensadores liberales han sostenido la idea de un Estado neutral y Rawls no es la excepción.

John Rawls, de quien se dice que revivió la filosofía política del siglo XX al darle un nuevo alcance, desarrollará dos ideas que serán el corazón de su Teoría de la Justicia: la posición original y el velo de la ignorancia.

Si hemos de pensar en la Justicia, dice él, no “[...] debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno”¹⁵, sino como un acuerdo original, el cual personas libres y *racionales* aceptarían en una posición inicial de igualdad, con el interés de promover sus intereses al definir los términos fundamentales de su asociación.¹⁶

Esta consideración sería justa por ser “imparcial” y regularía todo modo de cooperación posterior.

Como vemos, Rawls está retomando las ideas de la Teoría Contractual de los siglos XVII y XVIII. La posición original no es considerada como un suceso histórico real, sino metodológicamente: “Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia”¹⁷, alineándose más bien con la Razón Práctica kantiana.

Así, la posición original, para alcanzar un concepto de Justicia imparcial y universalizable, necesita que nadie sepa “[...] cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social”¹⁸, así como tampoco sus ventajas y capacidades naturales, inteligencia, fortalezas; pudiendo uno tener cualquier posición posible, teóricamente hablando. Incluso, los miembros no conocerían sus concepciones del Bien ni sus tendencias psicológicas especiales.

Como dijimos, Rawls no piensa que tal posición haya sido, sea o pueda ser real. Más bien, tal experimento teórico nos dice que al deliberar acerca de la Justicia y de política dichas consideraciones no deben ser tomadas en cuenta (como bien lo ven Mulhall

¹⁵ Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. “La Justicia como imparcialidad”. Ed. FCE, Tercera reimpresión, México, 2002, pg. 24. A partir de ahora, al referirme a este texto, lo haré mediante las siglas *TJ*.

¹⁶ *V Id.*

¹⁷ *Ibid*, pp. 25.

¹⁸ *Id.*

y Swift)¹⁹, es decir, las concepciones, preferencias y *status* de los particulares deben ser irrelevantes para tal deliberación.

Estas dos ideas persiguen un objetivo. La posición original tiene el propósito de “[...] representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia”.²⁰ Esta posición es el correspondiente al Estado de Naturaleza de la teoría contractual clásica. La igualdad sería condición necesaria para legitimar los principios de Justicia acordados por todos: nadie debe estar en ventaja o desventaja por virtud de contingencias sociales o naturales, nos dice Rawls. Pero, al no ser la posición original una posición histórica, sino sólo teórica, necesita un complemento: Rawls no está pensando en cómo se fundaron las sociedades, sino en cómo podrían justificarse ciertos principios de Justicia de entonces en adelante. Por ello, al encontrarnos ante una situación histórica en que la desigualdad es evidente, se necesita que una idea teórica reproduzca (imite) en lo posible una situación inicial de igualdad como la expuesta: el velo de la ignorancia, en que dichas diferencias son ignoradas *voluntariamente* para alcanzar los principios de Justicia necesarios.

La deliberación hecha en dicha posición original de ignorancia de *status* y concepción del Bien llevará, según Rawls, a obtener (mediante la elección racional) dos principios de Justicia que, piensa, toda persona racional preocupada por sus intereses aceptaría. Dichos principios son:

“*Primero*: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que : *a*) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b*) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”.²¹

¹⁹ V. LC. Pgs. 19 y 20.

²⁰ TJ, pp. 31.

²¹ TJ, pgs. 67 y 68.

Cada principio salvaguarda una de las dos condiciones dadas en la deliberación primera (la posición original teórica), a saber:

- El primer principio nos asegura la libertad, es decir, la autonomía del sujeto que es libre de elegir (racionalmente) su forma de vida y, más aún, elegir a qué concepción del Bien quiere adherirse, a qué grupo desea pertenecer y a qué grupo no y, en dado caso, libre de decidir revisar y/o cambiar dicha concepción. Es el sujeto-autónomo-racional que podemos encontrar “esencialmente” desvinculado (*disengaged*) de su forma de vida, de sus creencias y concepciones (¿lo que lo hace sujeto?!), las cuales serían libremente asumidas.
- El segundo principio salvaguarda la igualdad política entre los sujetos (en tanto sujetos libres de elegir racionalmente y deliberar sobre los principios de Justicia). Este principio no prohíbe la existencia de desigualdades sociales (como podría parecer a primera vista), sino que estipula que, dada alguna, debe ser de tal naturaleza que beneficie a todos. Una distribución desigual sólo se justifica si redunde en una ventaja para todos o, en dado caso, para los menos afortunados (principio de diferencia, *TJ*, pp. 81).²²

Sin embargo, las libertades otorgadas por el primer principio tendrían prioridad sobre las del segundo. No se puede negociar entre ellas, ya que si lo hiciéramos, podríamos caer en el problema del utilitarismo, en donde la maximización de bien para una mayoría permite la violación de una minoría pues, al respetar el derecho de esa minoría, no se alcanzaría dicha maximización.²³

Mediante estos dos principios, piensa Rawls, podemos estar seguros de que la distribución de valores sociales- libertad y oportunidad, ingreso y riqueza y las bases del respeto a sí mismo- serán distribuidas igualitariamente (ya explicamos el procedimiento a seguir en caso de desigualdad). Así, puedo estar seguro de que toda concepción de la vida Buena será igualmente válida, pues “Los sistemas de fines u objetivos no están jerarquizados en cuanto a su valor [...]”,²⁴ siempre y cuando tal o cual concepción no vaya

²² Para esta distinción de las funciones de los principio, v. *LC*, pgs. 6-8.

²³ *TJ*, pgs. 34-38. *LC*, pgs. 7 y 8.

²⁴ *TJ*, pp. 31.

en contra de los principios de la Justicia (una concepción esclavista o patriarcal no tendría cabida, pues delimita la libertad de algunos de sus miembros).

Así mismo, puedo confiar en que el sistema económico (universalizado) no permitirá la injusticia en la repartición de bienes (mediante el intento de igualar los “puntos de partida” económicos de los diferentes miembros de la sociedad, principalmente aquellos que han sido marginados o, mejor aún, llegar a un punto en que las ventajas para los más afortunados redunden en provecho de los menos).²⁵

Por ahora es suficiente la exposición de la Teoría de la Justicia de John Rawls. Aunque limitada, me parece que tenemos suficiente material para pasar a analizar algunas de las críticas que pensadores comunitaristas han hecho de ella. Me centraré, principalmente, en Charles Taylor, pues me parece, de acuerdo con él, que la pretendida neutralidad del sistema liberal y de la Teoría de la Justicia de Rawls no llega a realizarse. No es que no crea que un Sistema neutral pueda funcionar, pero no es tanto la posición teórica la que criticaré (pues probablemente la teoría sería correcta si se pudiese llegar a tal Estado neutral). El problema es que en la práctica parece que la neutralidad no es posible: aquel que decide tomar la posición neutral para hablar de Justicia, ¿puede hacerlo? No lo creo. Pienso que no podemos quitarnos nuestra carga moral y ontológica de encima para juzgar acerca de lo Bueno, pero, más aún, acerca de lo justo o injusto; pues dichos conceptos están tan cargados de teoría como el ojo del científico antes de comenzar a observar. El error se encuentra en el mismo lugar que los “hechos positivos” de los positivistas: toda observación es interpretación (incluyendo, y con mayor razón, los hechos morales).

Sin embargo, y como ya vimos, valores como la igualdad, la libertad (política y de mercado), la dignidad humana, etc., nos parecen (posmodernos occidentales) intuitivamente verdaderos. Como a Savater, nos ocurre que no tenemos conciencia clara del nacimiento de nuestras nociones de personalidad (*personhood*), y por tanto, tampoco relacionamos ciertas características y problemas (malestares) de las sociedades modernas occidentales (y la identidad que implica) con aquel contexto histórico. Desde mi punto de vista, aparte de ser

²⁵ *TJ*, pgs. 83 y 84.

etnocéntricos, somos inconcientes de serlo. Por eso nos parece tan apropiado exigir a otras formas de pensar que se acoplen a la nuestra, pretendidamente neutral, pues no nos hacemos concientes de los valores morales particulares que vienen implícitos en ella. Es por ello que necesitamos *a)* analizar los malestares que aquejan a la sociedad moderna, de forma que tengamos un claro diagnóstico de la forma en que se auto-comprende la identidad moderna y las consecuencias que han traído; *b)* hacer una reconstrucción conceptual-histórica del nacimiento de aquella identidad, resaltando las *fuentes morales* de los valores que tenemos en tan alta estima en las sociedades occidentales; y *c)* contrastar dicha reconstrucción con la teoría procedimental de Rawls, de forma que quede claro, después de este contraste, si dicha teoría se sostiene a pesar de las críticas, de manera que sea posible alcanzar un Estado neutral; o si sería mejor pensar en alternativas al respecto.

LA IDENTIDAD MODERNA: tres características

Al hacer su análisis de la identidad moderna, Taylor ve tres características esenciales que le dan el carácter que posee, pero que al mismo tiempo constituyen, en variadas formas, tres tipos de malestar que parecen indicar un declive en este tipo de pensamiento o moral.

Las tres características son:

1) El individualismo: muchos consideran esto como el logro más admirable de la civilización moderna, pues “[...] las personas tienen derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir a conciencia qué convicciones desean adoptar, a determinar la configuración de sus vidas con una completa variedad de formas sobre las que sus antepasados no tenían control”²⁶. Según Taylor, los horizontes morales contra los que la vida cobra sentido han cambiado, pues en el pasado, la gente era considerada y se consideraba a sí misma como parte de un orden mayor. Principalmente en el segundo capítulo de su libro *Sources of the Self*, Taylor nos muestra cómo las concepciones platónica, aristotélica, agustiniana y católica en general, etc., concebían la Razón como una entidad óntica que poseía una existencia independiente de nuestras concepciones y, más bien, las definía. Pero no sólo las concepciones, sino también el lugar de cada cual en el mundo. No hay que olvidar la clasificación que hace Sócrates de los hombres en el *Fedro*, de acuerdo a su cercanía con la Razón, es decir, la Idea de Bien. Pero no sólo lo vemos en los escritos filosóficos: recordemos la ética del honor clásica y medieval, del guerrero y de la sangre; recordemos que la vida buena era la de aquel entregado a la guerra, del noble; o la vida monástica de contemplación y privación. No podemos ver estas morales con los ojos de la modernidad, pues debemos recordar que dichos órdenes celestiales (por así llamarlos) definían no sólo el valor de los individuos, sino también los estratos sociales en que estos se encontraban inmersos; y más bien eran definidos los individuos por los ordenes sociales que al revés. El orden jerárquico cósmico definía las

²⁶ Charles Taylor. *La ética de la autenticidad*. “Tres formas de malestar”. Ed. Paidós, Barcelona, 1991, 1ª edición, pg. 38. De ahora en adelante, cuando me refiera a esta obra, la llamaré *E*.

jerarquías de la sociedad humana. Estos órdenes limitaban el campo de acción de los individuos, pero a la vez daban sentido a las actividades del mundo y la vida social. El descrédito de dichos órdenes hace que sobrevenga la libertad moderna, el individualismo. La vida ya no cobra sentido contra un horizonte óntico. La pregunta es, ¿ahora, contra qué cobra sentido? Parece que, según Taylor, la vida, al limitarse a la libertad individual, “desencanta” al mundo y a la vez la perspectiva del individuo se angosta, pues el orden cósmico implicaba una finalidad preestablecida de cada uno. Este angostamiento implica una pérdida de finalidad, y con ello de sentido. Un atomismo parece ser el resultado natural de tal angostamiento de perspectiva, una búsqueda de la autenticidad, de la identidad individual, que nos hace perder interés en el resto de la sociedad, en nuestros congéneres²⁷.

2) Primacía de la Razón Instrumental: Razón Instrumental es “[...] 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”²⁸. Al suprimir los órdenes preestablecidos de las sociedades antiguas, una vez que secularizamos al mundo (no necesariamente mediante el pensamiento ateo, sino en el sentido de que no está asentado en un orden cósmico o en la voluntad de Dios, o simplemente en una des-jerarquización de la vida Buena, siendo ésta la vida cotidiana), las cosas están a disposición de cualquiera. La individualización puso en la mente de los hombres la felicidad o utilidad como meta, norma. Este tipo de razón alcanza gran parte de actividades, algunas de las cuales, según Taylor, deberían ser determinadas por otros criterios. Un ejemplo lo tenemos en la explotación ecológica, que nos lleva al punto de la catástrofe. La preocupación actual de los políticos al respecto sólo se explica por la misma Razón Instrumental, y en menor medida (mucho menor) por consideraciones éticas. Pero este no es el único campo en que se da este tipo de predominio: en la medicina, en la vida práctica, la economía (en gran medida) y el trabajo, se observa también el predominio de ella sobre consideraciones éticas o de otro tipo. La consideración económica “tantos pesos *per capita*” se inscribe absolutamente dentro de la Razón Instrumental, en una de sus formas más salvajes. Más aún, una forma

²⁷ V. E, pg. 38, 39 y 40.

²⁸ E, pg. 40.

de manifestación de ella es el “frívolo bienestar” que nos promete la tecnología: no digo que la tecnología sea algo de lo que debemos deshacernos, sino que el darle un lugar predominante colabora con el angostamiento de nuestras vidas. La comodidad que nos promete y, más aún, las necesidades artificiales que crea, son factores que muestran este angostamiento de los significados de la vida: la vida consiste en este bienestar frívolo y cómodo mediante los artefactos y los bienes materiales. El problema estriba en que no podemos simplemente deshacernos de este modo de pensar, pues está arraigado institucionalmente, de forma que parece que el cambio no sólo implica un cambio individual, sino institucional, ya sea como cambio de instituciones o como disolución de ellas, en su más radical sentido.²⁹ Es absurdo pensar que estos criterios instrumentales no existían antes de la edad moderna, pero el ideal de “control” del mundo cobra fuerza en el Renacimiento, con el nacimiento de la física galileana y el sujeto “desvinculado” (*disengaged*) del mundo, que Descartes describe. Curiosamente, Spinoza critica la postura instrumental (con fundamento religioso o sin él) en su *Ética*: los hombres, “[...] como encuentran en sí mismos y fuera de sí no pocos medios que contribuyen en gran medida a la consecución de su utilidad [...], de ello resultó que consideraran a todos los seres naturales como medios conducentes a su utilidad”.³⁰ Pensando el hombre que las cosas están dispuestas para su uso (por Dios o por algún rector o por la Naturaleza misma), las explota como si tuvieran una única finalidad: servirle. Digo curiosamente pues Descartes es el padre de la Modernidad, según se dice. Y Spinoza, un gran crítico del pensador renacentista.

3) La Razón Instrumental y el atomismo individualista muestran una tercera característica de la modernidad, principalmente del Estado moderno: la pérdida de la libertad del individuo, pues nuestras decisiones en sumadas ocasiones son coaccionadas por la corriente instrumental, y es difícil mantener un estilo de vida en contra de ella. Pero más peligroso aún que esta corriente es el atomismo: “En una sociedad en la que la gente termina convirtiéndose en ese tipo de individuos que están <<encerrados en sus corazones>>, pocos querrán participar activamente en su gobierno. Preferirán quedarse en casa y gozar de las satisfacciones de la vida privada, mientras el gobierno proporciona los

²⁹ V. E, pg. 40, 41 y 42.

³⁰ Baruch de Spinoza. *Ética Demostrada según el Orden Geométrico*. “De Dios”. Ed. FCE, Mex., 1996, pg. 44.

medios para el logro de estas satisfacciones y los distribuye de modo general”.³¹ Más aún se observa esta “jaula de hierro” en la política y las decisiones del Estado. Aceptamos el sistema porque nos permite hacernos de una vida personal, privada y cómoda; se acepta *alienarse* a cambio de capacidad de consumo: “The development of the affluent society, in which the majority can preside over a self-contained life in adequate private space, has thus gone along with a tacit reluctance to challenge the regime of alienated, subordinate labour”.³² De esta manera, entramos en lo que Tocqueville llamó “despotismo blando”, en que el gobierno es suave y paternalista, incluso democrático, con un “inmenso poder tutelar” y en el que la gente tendrá poco control sobre las instituciones burocráticas, sobre las decisiones de Estado; el individuo se sentirá impotente y, por ello mismo, desmotivado para hacer algo. Tenemos un círculo vicioso cerrado (Taylor, *E*, pg. 44 y 45). Es común encontrar este tipo de gobierno en la era moderna, incluso en nuestro mundo contemporáneo. Y sólo una “[...] vigorosa cultura política en la que se valore la participación, tanto en los diversos niveles de gobierno como en asociaciones voluntarias”,³³ constituye una defensa contra ello. De lo contrario, el atomismo se retroalimenta y el ciudadano se queda solo frente al vasto Estado burocrático.

Estas tres características, con sus respectivos malestares, son constitutivas de la identidad moderna. El análisis es más complejo, como veremos, pero lo que tenemos aquí es una serie de temores: primero, relacionado con la primera característica, la pérdida de sentido al disolverse los horizontes morales contra los que la vida cobra sentido; después, relacionado con la Razón Instrumental desenfrenada, el eclipse de los fines, la finalidad de las cosas, de la Naturaleza, de la vida, así como su falta de valor fuera del utilitario; en tercer lugar, la pérdida de la libertad frente al despotismo (blando, pero despotismo) de un Estado burocrático en que el individuo no tiene más cabida que como productor-consumidor, relación en la cual se le necesita dar un cierto grado de libertad, en el aspecto mercantil y privado, mas limitar su libertad política a las urnas.

³¹ *E*, pg. 44.

³² “El desarrollo de la sociedad afluyente, en que la mayoría puede presidir de una vida auto-contenida y un espacio privado adecuado, ha sido así acompañado de una renuencia tácita a desafiar el régimen de trabajo alienado y subordinado”. Charles Taylor. *Philosophical Papers 2*, “Legitimation Crisis?”. Cambridge University Press, U.S.A., 1999 (1985), pgs. 279-280. De ahora en adelante, cuando cite este libro, lo haré con las siglas *PP2*. La traducción es mía.

³³ *E*, pg. 45.

Como ya vimos, el individualismo es considerado como uno de los logros más admirables de la civilización moderna, pues parece ser la forma más adecuada de garantizar la libertad de cada uno. Dentro de esta perspectiva individualista, nace la noción de “respeto mutuo”. Pero esta noción implica varias cosas: para empezar, implica que “no deberían ponerse en tela de juicio los valores del otro”.³⁴ Al ser dichos valores la incumbencia del otro, su elección, deberían respetarse.

Pero, ¿qué significa esto? Que el individualismo da paso, inmediatamente, al relativismo, no científico, sino moral: “todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor”,³⁵ siendo las personas fieles a sí mismas, autodeterminándose en este respecto: nadie puede dictar el contenido de mis valores. El individualismo moderno implica un centrarse en el Yo, el construirse a sí mismo, autorrealizarse. Pero el otro lado de este ideal de auto-definición, de este relativismo en que cada quien se define a sí mismo, es el atomismo extremo, en que el individuo pierde de vista las grandes cuestiones o inquietudes: políticas, religiosas, ecológicas, culturales, históricas... No hay un orden exterior al individuo que le pueda decir o dictar cómo vivir, sino que la guía para la vida viene desde *dentro*, independientemente del medio en que nos encontremos. Por ello, caemos en el relativismo moral, pues pensamos que nuestros horizontes morales son creación propia y, como tales, son válidos para nosotros aunque no lo sean para los demás. Así como los demás sólo verán desde su punto de vista, yo también. Este es el angostamiento de perspectiva, tomando en serio lo que esta imagen muestra: el hecho de ver cada vez menos, de hacerse angosto el margen de visión, perdiendo de vista, entonces, las alternativas y opciones, repitiendo o reflejando aquello que nos rodea, sin poder salir de ello (tal vez ni siquiera creer que se puede salir). La extrema especialización en la distribución del trabajo es una faceta, entre otras, de dicho angostamiento.

Pero, ¿podríamos decir que ningún ideal moral subyace en este relativismo? Taylor piensa que existe un ideal moral que lo fortalece, y es el de “ser fiel a uno mismo” (*E*, pg. 51). Es el llamado “ideal de la autenticidad”. Este ideal nos ofrece una descripción de lo

³⁴ *E*, “El debate inarticulado”, pg. 49.

³⁵ *Id.*

que es una vida superior, al ofrecernos un parámetro de qué debemos desear: el ser fieles y sinceros con nosotros mismos. Parece que, al tomar el ideal de la autenticidad como relativismo, exclusivamente, este ideal pierde su fuerza moral, que no se puede defender su capacidad de *hacernos obrar de tal o cual manera*. Pero, en realidad, nos sentimos llamados a obrar de este modo, a autorrealizarnos, so pena de sentir que nuestra vida es desperdiciada. El sentido que este ideal moral pone en nuestras vidas es “ser fiel a uno mismo”. Pero he ahí que se nos presenta una contradicción, pues el relativismo moral afirma la igual validez de toda forma moral, mas ensalza cierto tipo de vida como valiosa, a saber, la del que vive de acuerdo a este ideal moral.

La permisividad moral del ideal de la autenticidad nos hace pensar en su neutralidad respecto a las concepciones de la vida buena. Pero, en realidad, no se ha puesto en tela de juicio el mismo valor moral que encierra este ideal: “El ideal [de la autenticidad] descende al nivel del axioma, algo que no se pone en tela de juicio pero que tampoco se explica”.³⁶ Como vemos, es este un buen diagnóstico de lo que ocurre a Savater al postular su teoría. Y podríamos pensar que el mismo Rawls enfrenta esta falta de visión.

El resultado político de este ideal moral es un liberalismo en que la sociedad debe ser neutral en lo que respecta a nociones de vida buena (lo “[...] que cada individuo busca a su manera [...]”. *E*, pg. 53). Es un gobierno de la imparcialidad, en que el Estado no puede ni debe tomar partido al respecto. Pero, en el momento en que su sistema está basado en un ideal moral (y, por tanto, en una concepción de vida buena), reconocido como tal o no³⁷, existe una contradicción latente, tanto, que ni siquiera se puede *articular* este ideal de manera que nos fortalezca para actuar, queda oscurecido por el mismo subjetivismo, sin poder hablar siquiera de este criterio y su validez. El ideal de la autenticidad, con su acompañante, “[...] la relatividad de la verdad parodia[n] y finalmente traiciona[n] esta intuición moral” (*E*, pg. 57) del liberalismo neutral, y viceversa, pues es a partir de concebir a la naturaleza como fuente moral (en su versión naturalista o romántica) que el liberalismo

³⁶ *E*, pg. 53.

³⁷ El poder de las ideas de libertad y de desarrollo de la razón instrumental “[...] a menudo se entiende no en términos de fuerza moral, sino sólo a causa de las ventajas que parecen conferir a la gente, con independencia de su visión moral, o incluso si tienen o no alguna. La libertad nos permite hacer lo que queramos, y la mayor aplicación de la razón instrumental nos consigue más de aquello que deseamos, sea esto lo que sea”. *E*, pg. 56.

comienza a apelar a este ideal, para desconocer esas fuentes posteriormente y ascender el ideal a nivel axiomático, como si fuera intuitivo. Como hemos visto, en el mismo Rawls la capacidad de decidir y argumentar *racionalmente* acerca de mi vida y de mis concepciones de la vida buena, son elementos **esenciales** de la libertad. No es que pretenda desconocer la existencia de dicho ideal, menospreciar su valor o la postura moral que implica comprometerse con él; el problema es que los mismos teóricos de dicho ideal plantean condiciones imposibles para su realización, partiendo desde el individuo solitario y autónomo, absolutamente libre en su razonar.

Por ello, Taylor piensa que el ideal de la autenticidad ha caído en formas degradadas y que, en lugar de ocultar sus orígenes y su naturaleza moral, dejándolos a las sombras de la neutralidad, se debería tomar en serio su poder para restaurar la práctica de dicho ideal como moral, articularlo de forma que nos fortalezca para actuar con él como guía.

Así, Taylor pretende estructurar el ideal de la autenticidad para librarlo de esas formas degradadas. Para ello, se tiene que ver este ideal como moral, pues es tomando base en él que sopesamos el valor de nuestra vida moderna. ¿De qué otra manera se puede ver este ideal? No estoy seguro de que verlo como un ideal metodológico, excluyendo de él todo peso moral sea acertado, pues a fin de cuentas la cultura moderna valúa la vida de cada uno con base en qué tanto o no llevan el ideal de la autodefinición a cabo: Taylor menciona, por ejemplo, a aquellas personas que están dispuestas a dejar atrás, o en segundo término, amor, hijos y familia o solidaridad democrática por el progreso de sus carreras.

¿Cuál es la causa de que el ideal de la autenticidad se traduzca en esta egoísta expresión del mismo? Taylor nos dice que “[...] mi identidad define de alguna manera el horizonte de mi mundo moral”³⁸, me sitúa **en** un paisaje moral y me otorga una posición dentro de muchas (la imagen de un mapa o un terreno desde el cual nos ubicamos es reveladora)³⁹. Pero el carácter monológico que se le ha dado implica una autorrealización

³⁸ Charles Taylor, “Identidad y Reconocimiento”, En: Revista Internacional de Filosofía Política. Tomo 7. Ed. UAM-UNED, Madrid, mayo 1996, pg. 10.

³⁹ V. Taylor, Charles. *Sources of the Self: The making of the modern identity*. “The Self in Moral Space”. Harvard University Press, décima impresión, U.S.A., 1989, pgs. 41-52. De ahora en adelante, cuando cite este libro, lo haré con las siglas SS.

solitaria; y yo agregaría que la tradición cartesiana del método tiene su lugar en esta manera del ideal de la autenticidad: según esto, la introspección es metodológica, un método para encontrarse a sí mismo y, de ahí, poder definir mis horizontes morales significativos *propios*. Pero el ideal de la autenticidad tiene fuentes morales (como se expondrá más adelante. Por ahora, con el beneficio de la duda, lo daré por sentado). Y “Razonar en cuestiones morales significa siempre razonar con alguien”, es decir, disponemos inmediata e implícita o explícitamente de un interlocutor. “El rasgo de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente *dialógico*”.⁴⁰ Y esto es porque, de acuerdo con Taylor, sólo somos agentes humanos plenos en la medida en que definimos nuestra identidad a través de la adquisición de “ricos lenguajes de expresión humana” (en el sentido más amplio: palabras, arte, gestos, amor y similares): “[...] Taylor reminds us that the vocabulary that we employ to characterize the experiential meaning of situations has its particular significance only as a part of a semantic field, a set of related but contrasting concepts. Each term in the field derives its meaning from the contrast that exist between it and other terms in the field”.⁴¹ Por ello, tener un lenguaje significa tener un intercambio con otros (no podemos adquirir este campo semántico por nosotros mismos); no todos los otros, sino “los otros significativos”⁴², aquellos que tienen importancia para nosotros (dependiendo, por supuesto, de la actividad que realicemos: nuestros padres, amigos, familiares, etc. En nuestra vida diaria; una audiencia en el arte, un interlocutor posible; Dios para el eremita; etc.). Esto significa que mantenemos un diálogo constante a lo largo de nuestras vidas, principalmente en el caso de la definición de mi identidad (aún cuando demos la espalda a algunos, como nuestros padres, implícitamente seguimos dialogando con ellos). El problema, entonces, es que se supone que desarrollemos nuestras propias opiniones y puntos de vista en reflexión solitaria, ser originales y fieles a nosotros mismos al determinar lo que es significativo para mí; pero en realidad esto es una tergiversación de la manera en que funcionan las cosas en el caso de cuestiones como la definición de mi identidad. Lo que Taylor nos quiere decir es que definimos lo que es importante, no desde

⁴⁰ *E*, pg. 67, pg. 68, respectivamente. Subrayado en el original.

⁴¹ “Taylor nos recuerda que el vocabulario que empleamos para caracterizar el sentido experiencial de situaciones tiene su significado particular sólo como parte de un campo semántico, un juego de conceptos relacionados aunque en contraste. Cada término en el campo deriva su sentido de los contrastes que existen entre él y otros términos en el campo”, tomado de: *LC*, “Taylor: the sources of the liberal self”, pp. 109.

⁴² George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*. Citado en *E*, pg. 68.

la soledad y como sujetos aparte del mundo que reflexionamos acerca de él y de nuestro lugar en él, sino desde horizontes significativos conformados por personas y costumbres, por un vocabulario compartido con los *otros* significativos y que da sentido a nuestra experiencia por los significados que encierra, definidos por el lenguaje. Nuestras concepciones de la vida Buena, entonces, encerrarán estos significados y serán, así, conformadas por ellos. Y esto es así porque definir mi identidad implica definir el horizonte moral desde el que me muevo en el mundo, y esto a su vez significa tener una concepción de qué consideramos bienes: algunos de los cuales sólo se nos hacen accesibles (tanto en la adquisición de la concepción del bien como del bien mismo) por medio del disfrute común, del **diálogo** o la convivencia con otros.

Como ya dijimos, definirnos a nosotros mismos significa, en cierta forma, “[...] determinar en qué consiste nuestra originalidad, [...] tomar como trasfondo cierto sentido de lo que es significativo. Definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás”.⁴³ Pero Taylor explica que existen diferencias reconocibles y otras que no lo son. Por ejemplo, nos dice, el que yo tenga 3,732 cabellos o que sea del mismo tamaño que un cierto árbol, no es algo que pueda ser reconocido; mientras que, si yo digo, por ejemplo, que me defino porque toco mejor un instrumento determinado que cualquier otra persona, o que tengo la capacidad de revivir las tradiciones de mis antepasados, sí puede serlo. Las primeras propiedades no tienen una significación humana ni pueden ser consideradas como teniéndola; en cambio, las segundas, pueden ser reconocidas por los demás y por mí como significativas. A menos que el árbol o el número 3,732 tengan algún valor cultural o social (por ejemplo, el número de letras del libro sagrado, o que el árbol sea adorado por alguna razón). “Las cosas adquieren sentido contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte”, y Taylor considera que no podemos suprimir estos horizontes si queremos que nuestra definición de nosotros mismos sea significativa. Pero el crecimiento del atomismo-subjetivismo (y por tanto, relativismo) nos lleva a pensar que toda elección es igualmente válida: “[...] en algunas de sus formas, este discurso se desliza hacia una afirmación de la elección misma. Toda opción es igualmente valiosa, porque es fruto de la libre elección, y es tu elección la que le confiere valor. [...] Aunque esto niega explícitamente la existencia de un horizonte de significado,

⁴³ E, pg. 71.

por el que algunas cosas valen la pena y otras algo menos, y otras no valen en absoluto la pena, con mucha anterioridad a la elección”.⁴⁴ La elección es lo importante, y no lo que se elija. Las diferencias pierden significado, son *insignificantes*, en el sentido de que todas son igualmente valiosas y no hay horizonte de significado que las enmarque o contra el cual evaluarlas. No podemos pensar que cualquier cosa que se elija es buena sin tener antes una concepción de qué es lo bueno. O de otra forma, la autoelección cae en la trivialidad, en la nada. “La autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas *cuestiones* son más significativas que otras⁴⁵. [...] Y qué cuestiones son las significativas no es cosa que yo determine. Si fuera yo quien lo decidiera, ninguna cuestión sería significativa”⁴⁶ y el ideal de la autoelección sería imposible como ideal moral, pues no podría servir de marco de referencia contra el cual valuar la elección. Estas formas egocéntricas son lo que Taylor ha llamado “narcisismo”. Y desde él, un ideal de autenticidad no puede realizarse. “La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo [la historia, la naturaleza, las necesidades del prójimo, los deberes ciudadanos, la llamada de Dios o cualquier cosa de este tenor]; presupone esas exigencias”.⁴⁷

Tomando en cuenta el carácter *dialógico* de la formación de nuestra identidad, podemos decir con cierta seguridad que ella requiere que sea reconocida por los demás, por los otros, es decir, necesita cobrar significado contra un horizonte de sentido, un horizonte lingüístico. Pero, ¿por qué este tema del reconocimiento ha pasado a formar un problema en la actualidad? ¿Es que antes no importaba a los individuos? El reconocimiento ha sido una exigencia siempre, pero en épocas anteriores no se había descubierto ni articulado porque la identidad era entendida de manera diferente: el reconocimiento se daba a través de jerarquías sociales, como ya hemos mencionado. Dichas jerarquías se relacionaban directamente con la ética del honor: no todos pueden tener honor, pues en dado caso no tendría sentido hablar de otorgar el honor a alguno; es cuestión de <<preferencias>>, como lo pone Taylor.

⁴⁴ E, pg. 72, pg. 73, respectivamente.

⁴⁵ Es por ello que Taylor distingue entre bienes e hiper-bienes (*hyper-goods*), siendo que los últimos tienen mayor peso o significado en la definición de mi identidad y, por tanto, de mi concepción comprensiva del bien.

⁴⁶ E, pg. 75.

⁴⁷ E, pg. 76.

El reconocimiento de la persona se daba, entonces, desde el nivel jerárquico en el que se encontrara, siendo que algunos podían ser *honrados* y otros eran reconocidos únicamente dentro de su *status*. En una sociedad de rangos, jerarquizada, “[...] el horizonte no era lo propio del individuo, sino antes bien lo propio de su grupo, de su clase, de su rango, de su sexo, etc. [...] los horizontes estaban ya establecidos. No era cuestión de innovar, de explorar. La originalidad no tenía lugar en este terreno, a no ser como fuente de error y de desviación”.⁴⁸ Es decir, los horizontes estaban “enteramente dados” como destino o hechos objetivos. El reconocimiento dependía de lo universal, antes que de lo personal. El término *identidad* como tal no podría haber sido entendido por nuestros antepasados, pues no se había concebido aún el horizonte contra el que la moral individual cobra sentido como perteneciente al individuo.⁴⁹

El paso de esta sociedad jerarquizada a una sociedad igualitaria (mediante los procesos de democratización), abre paso a una nueva concepción de la identidad, lo que significa que los seres humanos pueden convertirse en lo que quieran. El énfasis puesto en la libertad por teóricos liberales se convierte en una búsqueda de nosotros mismos, como condición necesaria para ser realmente libres. La identidad cambia de significado o adquiere el actual: “[...] la identidad moderna, aunque constituida por elementos dados [mi entorno], se concibe como asumida por el individuo”.⁵⁰ Para ello, dos factores son importantes: el primero, ya mencionado, es el de que el entorno perdiera influencia sobre la aceptación de mi identidad (el que yo la asuma o no). Segundo, lo que Taylor llama una “revolución expresivista”, en la que se reconoce en cada ser humano una manera específica de ser, es decir, lo impulsa a buscar su manera original de ser humano, lo que implica desligarse del exterior, buscar dentro de sí esta corriente original de ser humano.

Al romper con las sociedades de rangos, al democratizarse las instituciones y la sociedad (lo que implica izar el ideal de la Igualdad), surge el concepto de *dignidad* y el concepto de honor entra en desuso (no absolutamente, pero se restringe mucho su uso). Este concepto (dignidad), tiene la cualidad de utilizarse en sentido universalista e igualitario, siendo así que todos los seres humanos la compartirían.

⁴⁸ Taylor, “Identidad y Reconocimiento”, pg. 12.

⁴⁹ V. *Ibid*, pg. 11.

⁵⁰ *Ibid*, pg. 12.

El problema que surge es que las formas de reconocimiento cambian: ahora el reconocimiento no está dado, los horizontes no están otorgados, y resulta que el problema de las formas de reconocimiento en un mismo plano (es decir, horizontal y no verticalmente como en las sociedades jerárquicas), se convierte en esencial: la búsqueda de mi originalidad como ser humano desemboca en el ideal de la autenticidad atómicamente entendido, que no se puede derivar social o culturalmente (desde un entorno), sino que debe generarse desde dentro.⁵¹ Taylor nos dice que es falso que la identidad pueda ser producto de una generación interior, monológicamente entendida. Más bien, debemos *descubrir* nuestra identidad en el diálogo con los *otros significativos*, pues mi identidad depende de mi relación con ellos. La dependencia de los demás no surge con el advenimiento de la modernidad, pero antes esto no constituía un problema: los rangos estaban dados, y con ello el reconocimiento. El problema de la modernidad estriba en que la identidad interiormente derivada no disfruta del reconocimiento *a priori* (como la identidad definida por un contexto cultural, en épocas anteriores), y por ello el reconocimiento de la identidad puede fracasar. Es por ello que el tema de la identidad no era un problema para nuestros antepasados.⁵²

El núcleo de la discusión se centra en que, en un Estado neutral, este reconocimiento no podría ser otorgado, pues casi toda forma de vida es válida (no lo serían aquellas que fueran en contra de los principios de Justicia, como ya dijimos). No se puede otorgar preferencia a una forma de vida sobre otra (por la teoría), ni otorgar reconocimiento a todas (prácticamente). Es por ello que se necesita adoptar la posición neutral (al parecer la más racional). Parece que, al reducir la esencia del hombre a su capacidad de “elección racional”, no se está tomando en cuenta el horizonte de significado contra el cual cobra sentido su particularidad; no se toma en cuenta el que sus concepciones tienen sentido sólo dentro de un campo semántico de significados, en que un término (por ejemplo, justicia o libertad), puede significar algo enteramente distinto que si lo utilizáramos en otro campo semántico, por la relación que puede tener con otros términos. Esta concepción procedimental no está conciente de su misma pertenencia a un campo semántico y un

⁵¹ V. E. pg. 81.

⁵² V. Taylor, *E*, pg. 81 y 82; e “Identidad y Reconocimiento”, pg. 13.

horizonte de significados específico y particular. El mismo ideal de “elección racional” está dado por dicho horizonte, y si tal ideal es el criterio para encontrar principios de Justicia, ¿no podríamos pensar que no es neutral ante otros horizontes de significado, y que más bien sería hostil a ellos?

Pero, antes de dar respuesta, quiero seguir la articulación que hace Taylor de la Identidad Moderna, con sus características propias y los ideales que ensalza, para poder entonces definir su origen e inscribirlo dentro de un campo semántico particular. Pare ello, haremos un rastreo conceptual a través de la historia de la filosofía y el pensamiento humano.

RECONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL-HISTÓRICA DE LA IDENTIDAD MODERNA

Por la falta de una posición neutral de observación (que es el tema a desarrollar en este apartado), al enfrentarnos al problema del contraste moral y de los lenguajes respectivos, nos parece difícil validar una posición en contraste con otra. Al decir que la libertad, la integridad, la igualdad o cualquier bien que tengamos en mente⁵³ es una meta que debemos perseguir, no encontramos medios de demostrarlo (en el sentido estricto de la palabra, proveniente de la lógica y las matemáticas).⁵⁴ Por ello, la tradición filosófica heredera de la Ilustración ha pretendido reducir el método de las ciencias humanas a la metodología de las ciencias naturales: pretenden “[...] explicar el comportamiento humano en términos de metas cuya consumación pueda ser caracterizada en términos físicos”,⁵⁵ como es el caso de Hobbes y los utilitaristas. O, buscando más bien coherencia interna, en lugar de cuestiones de hecho, se busca que la evidencia provenga de *relaciones entre ideas*, analíticamente, como en el caso de Descartes y los formalistas.

Ambas posturas han dudado de las justificaciones que ellas consideran provinciales (*parochial*) por no alcanzarse el carácter empírico (positivo) o de Universalidad que se exige a la ciencia.

Esta concepción tiene lugar con un cambio metodológico en la forma de concebir al hombre y su relación con el mundo: el llamado giro subjetivista que ocurrió con Descartes. Antes de él, el Universo era concebido como un orden con sentido, significado: se pensaba en un esquema en el que cada cosa tenía su lugar, y dentro del cual hay sólo un número determinado (y jerarquizado) de lugares. Pero no debemos comparar este esquema con una teoría de los ecosistemas (ni con teorías Deístas posteriores, en que se concibe el Universo como una naturaleza inter-encadenada (*interlocking nature*)), pues en ellos el esquema se da por cuestiones de hecho, mientras que en estas cosmologías el esquema de la totalidad se

⁵³ Los valores mencionados pueden no parecer problemáticos a la mentalidad occidental moderna. Pero, pensemos en valores problemáticos, como el de la participación política y la ciudadanía activa. Entonces entramos en conflicto. Más aún si tratamos el problema de las diferencias culturales.

⁵⁴ Charles Taylor. *PP2*. “The Diversity of Goods”. Pg. 241.

⁵⁵ *Ibid*, pg. 242.

da con anterioridad a la expresión empírica del sistema. Estas cosmologías tienen sentido como orden de Ideas, arquetipos, modos y niveles de Ser. En las concepciones modernas de el encadenamiento ecológico de los seres, las fuerzas y factores que hacen funcionar a la naturaleza como lo hace, no son vistos como existiendo independientemente de los particulares que funcionan de esa manera.

El conocido *logos* está en las cosas, es anterior a ellas y las configura. Para el pensamiento moderno, el pensamiento se encuentra *en* las mentes, como algo que ocurre *dentro* de los sujetos.⁵⁶ Se ha roto la igualdad ser=pensar, tan recurrente en la filosofía antigua y escolástica. A tal grado, que ya en Hume encontramos la distinción entre Realidad y Existencia: las operaciones matemáticas son reales, pero no nos dicen nada acerca de la existencia de los particulares.

Al derrumbarse estos esquemas, a los cuales llamaremos de *logos* óntico, las distinciones fundamentadas en ellos dejan de tener sentido para la justificación moral: las jerarquías desaparecen (principalmente entre los hombres) y, con el triunfo de la física galileana y siguiendo el principio de economía ontológica, se reducen las entidades lo más posible: como vimos antes, se trata de entender al hombre en términos físicos, o se busca un *status* para la ética dentro de lo Real, entendido en el sentido de Hume, analítica o formalmente (se pretendía que la ciencia ética tuviera un lugar al lado de las matemáticas como ciencia formal).

La desaparición de las cosmologías ónticas, lleva consigo la desaparición de concepciones de la “Vida Buena” como vida superior (por ejemplo, la del filósofo sobre la del campesino, para Platón; la de la vida monástica sobre la vida familiar, para el pensamiento católico escolástico). Dichas distinciones son desechadas como fútiles. Ahora, con el auge de la Razón Instrumental defendida por los filósofos renacentistas, la vida Buena sería aquella que utilizara la ciencia y la filosofía no sólo como instrumento de conocimiento o control, sino también en beneficio de los hombres:

⁵⁶ *Ibid*, “Legitimation Crisis?”, pg. 256-257.

“Surely natural philosophy hath more noble, sublime and ultimate end, than to rest in speculation, abstractive notions, mental operations and verball disputes [...] not onely to know natures power in the causes an effects, but further to make use of them for the general good and benefit of mankind, especially for the conservation and restauration of the health of men, and of those creatures that are usefull for him”.⁵⁷

Este tipo de pensamiento nos llevará, por ello, a una nueva apreciación del trabajo, como medio de *utilizar* la naturaleza en beneficio del hombre.

Pero analicemos el origen filosófico de este proceso que, como ya dijimos, comienza con Descartes (debemos tener en cuenta que estos términos -“comienza”, “termina”-, siempre son peligrosos e inexactos al hablar de Historia).

Descartes y el Sujeto desvinculado

Como hemos visto, dos de las características definitorias de la identidad moderna son: el énfasis en la autorrealización individual (autonomía), y la importancia puesta en el control de la naturaleza y de uno mismo (Razón instrumental).

El énfasis puesto en la autonomía individual no ha sido una constante histórica, como podría pensarse si se le concibiera como disposición natural humana. Antes de la era moderna los hombres defendían sus roles sociales de acuerdo a un *logos* óntico fuera de ellos, un orden previo a su encarnación en particulares existentes (las cosas): “Since this order underlies what is, to occupy a place in it firmly, fully, is to live a full life; one might say to achieve a greater fullness of being; to fail to do so is to sink towards the status of a shadow”.⁵⁸ Es decir, la vida Buena se definía por un orden exterior, las fuentes morales se

⁵⁷ “Seguramente la filosofía natural tiene una finalidad más noble, sublime y fundamental, que descansar en la especulación, en nociones abstractas, operaciones mentales y disputas verbales [...] no sólo conocer los poderes naturales en las causas y efectos, sino hacer uso de ellos para el bien general y el beneficio de la humanidad [género humano], especialmente para la conservación y restauración de la salud del hombre, y de aquellas criaturas que le son útiles”. Cita de John Webster, quien toma la postura baconiana, en: SS, “God Loveth Advbers”, pp. 230. La traducción es mía.

⁵⁸ “Como este orden fundamenta lo que es, el ocupar un lugar en él firme, plenamente, es vivir una vida plena; se podría decir alcanzar una mayor plenitud de ser; no lograrlo es hundirse en el status de las sombras” PP2. “Legitimation Crisis?”, pp. 259. La traducción es mía.

encontraban fuera de nosotros: “The locus of our moral strength resides outside. To have access to the higher is to be turned towards and in tune with the cosmic order [...]”⁵⁹

Con Descartes, se da un cambio de ubicación de las fuentes morales: de estar afuera en las filosofías y formas de pensar antiguas y medievales, pasan a estar *dentro* de uno. El poder de encontrar las fuentes morales ha sido internalizado.

Ya no se ve al Universo como encarnación (*enbodiment*) de las Ideas, de un orden externo; más bien el Universo se explica mecánicamente (mediante el método galileano y la física basada en el plano cartesiano que él desarrolla). El mundo sólo puede ser explicado, entonces, con base en la representación o re-construcción que yo hago de él por medio de las ideas que yo tengo dentro de mí.⁶⁰

Como vemos, hay un giro hacia la subjetividad que *construye*, y la noción de “idea” pasa de tener un sentido óntico a ser un contenido “intra-psíquico”, algo construido en lugar de encontrado. Pero, esto incluye el hecho de poder tener una representación errónea del mundo, por lo que debo asegurarme no sólo de que mis ideas correspondan con las cosas fuera de mí, sino que pueda tener confianza fundada en ellas, es decir, certeza. Ella se logra mediante evidencia *clara y distinta*, lo cual constituye la ciencia.

El método a seguir para lograr tal certeza será aquel que ya ha aprobado su eficiencia: el método de la matemática. Descartes hace una construcción del mundo físico en términos geométricos que se basa en la regla de que debemos dividir nuestros problemas en tantas partes como sea posible, llegando a lo más simple, para reconstruir entonces de lo simple a lo complejo.⁶¹ Ahora bien, debemos tener en cuenta que Descartes es el padre de la Geometría Analítica, cuyo objetivo es explicar (o reducir) las figuras geométricas en términos aritméticos, es decir, reconstruir las relaciones espaciales en relaciones aritméticas cuya evidencia es más clara y distinta. La consecuencia de esto es llegar a concebir el mundo físico (incluyendo nuestro cuerpo) como extensión, explicarlo en términos de la Geometría Analítica.

⁵⁹ “La ubicación de nuestras fuentes de fuerza moral residen fuera. Tener acceso a lo superior es dirigirse hacia y estar en tono con el orden cósmico [...]”. SS. “Descartes’s disengaged reason”, pp. 143. La traducción es mía.

⁶⁰ V. SS. Pp. 144.

⁶¹ V. SS. Pg. 144 y 145.

Mas el hombre, según Descartes, no sólo es cuerpo (una concepción tal llevaría directamente al determinismo), pues nuestra misma capacidad de construir un orden, de agrupar, nos revela que somos un *cogito*, un alma que ordena y piensa y que es ontológicamente diferente al cuerpo. Por ello, tenemos que desvincularnos (*disengage*) del mundo físico y de nuestro propio cuerpo para poderlos explicar objetivamente, para explicarlos mecánicamente. Ciertas cualidades que atribuimos a los objetos, nos dice Descartes, son mentales (calor, color, dolor, etc.), son cualidades secundarias; y debemos objetivar el objeto para ver las cualidades (primarias) que en realidad le pertenecen (extensión, forma, etc.) Así, también nos desvinculamos de nuestra forma ordinaria de experimentar las cosas, que no sería objetiva (clara y distinta), sino que dependería totalmente del sujeto: necesitamos adquirir una perspectiva desvinculada de nosotros mismos para comprendernos y comprender al mundo como observadores externos y, de esa manera, librar al alma de la confusión.

Es así que adquirimos auto-control (*self-mastery*), definida como: “[...] this capacity being the controlling element in our lives, and not the senses; self-mastery consists in our lives being shaped by the orders that our reasoning constructs according to the appropriate standards”⁶², la evidencia. Así, al objetivar al Universo y adquirir auto-control, se nos revela también una ética determinada en que la Voluntad será lo más noble que poseemos, siempre y cuando la usemos de manera adecuada. La felicidad, así, se define en términos de la razón desvinculada, que controla y, a consecuencia, instrumentaliza al mundo y a los mismos deseos humanos. El cambio de visión del mundo como encarnación de un orden significativo, a la concepción mecánica galileana, trajo consigo lo que es conocido como “desencantamiento” (*disenchantment*) del mundo. Y desmistificar el cosmos y las pasiones es verlos como un dominio de potencial control instrumental. La razón controla el mundo y las pasiones para utilizarlas funcionalmente, es decir, para servirnos en nuestra vida física y natural (para la sobrevivencia) cuando lo consideremos pertinente, así como para alcanzar la vida éticamente mejor.

⁶² “[...] esta capacidad siendo el elemento controlador en nuestras vidas, y no los sentidos; el auto-control consiste en que nuestras vidas sean modeladas por los órdenes que nuestro razonamiento construye de acuerdo con los estándares apropiados”. SS. Pp. 146. La traducción es mía.

Este auto-control racional, al depender de la Voluntad para conseguir lo que nos parece nos favorece más en la vida, al tiempo que nos desvincula del mundo físico y del cuerpo (pues son instrumentos de la Voluntad), trae consigo el cambio ontológico por el cual las fuentes morales se encuentran *dentro* del agente: “[...] the sense of the superiority of the good life, and the inspiration to attain it, must come from the agent’s sense of his own dignity as a rational being”.⁶³

La dignidad del hombre viene de esta fuerza de la Voluntad de conquistar y dirigir sus pasiones de acuerdo al conocimiento del bien y el mal.

El buen vivir será definido *racionalmente*, donde racional será definido de acuerdo a los parámetros de la física galileana, en primer lugar; y de acuerdo a la posición instrumental que tomamos ante el mundo, en segundo lugar y como consecuencia.⁶⁴ Hemos de vivir de acuerdo a los ordenes de representación que construimos y ordenar nuestras disposiciones de acuerdo con ellos (ser racional significa aquí pensar de acuerdo con ciertos cánones).⁶⁵

Los cánones mediante los que pensamos racionalmente serán un método, un procedimiento, mediante el cual encontraremos creencias verdaderas y substanciales acerca del mundo y la vida buena. Por ello, se aplica el método geométrico a la reflexión, a través de la cual se encuentra, intuitivamente, el *ego cogito* como axioma desde el cual reconstruir todo el Universo, incluyendo a Dios. El demostrar la existencia de un Dios bueno y confiable me da la seguridad (según Descartes) de no engañarme al conocer el mundo (siempre y cuando siga un método *racional*), y de que las máximas morales que descubro clara y distintamente -y las demandas que de ellas surgen-, son reales.

⁶³ “[...] el sentimiento de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, debe provenir del sentimiento de dignidad como un ser racional del agente”. SS. Pp. 152. La traducción es mía.

⁶⁴ Quiero enfatizar el carácter contextual del término “racional”: la racionalidad no ha sido entendida de la misma manera en todos los tiempos. Para los franceses que practicaban los *charivaris*, manifestación de ridículo público y colectivo para los esposos engañados o que hacían labores caseras, era absolutamente *racional* avergonzarlos, pues sus actos rompían el orden cósmico o el patrón público por el cual la comunidad se organizaba (V. PP2, Pgs. 260 y 261). Evidentemente, no estamos hablando del mismo tipo de racionalidad que Descartes. Un término cobra significado dependiendo de las relaciones que establece con otros términos en un campo semántico.

⁶⁵ V. SS. Pp. 156.

Descartes será el pivote (por no decir el origen) de una nueva manera de concebir las fuentes de mis juicios morales. Como vemos, el método geométrico aplicado, con el fin de alcanzar la objetividad, será una manera de evitar la confusión que la subjetividad puede provocar. No se confía en lo que percibe un individuo, sino en lo que un método nos ayuda a alcanzar de manera clara y distinta.

La posición desvinculada se concibe como una manera de alcanzar lo universal y necesario, aquello que es lo mismo para todos. La relación con la posición original de Rawls salta a la vista, pues ambas son procedimientos mediante los cuales se trata de adquirir una perspectiva neutral ante los hechos (sean morales, políticos o físicos), desde la cual se pueda juzgar con “objetividad”.

Por otro lado, vemos el término racional en Descartes funcionando de manera similar que en Rawls: el concepto de racionalidad será interpretado de una manera “[...] según la cual se emplean los medios más efectivos para los fines dados”.⁶⁶ Y ya habíamos visto el carácter instrumental de la razón para Descartes. Estoy conciente de que Rawls no es un utilitarista, pues este concepto de racionalidad será modificado por el de Justicia. Pero la herencia conceptual es clara.

La Reforma Protestante y el énfasis en la vida cotidiana

La Reforma Protestante tendrá su papel importante en esta des-jerarquización, al no aceptar dichas distinciones, ni la autoridad de la Iglesia como institución encargada de repartir (o vender) la salvación. La “Vida Buena” puede ser alcanzada y practicada por cualquiera, con lo que el concepto de individuo y de igualdad se fortalece e influye a la incipiente teoría contractual (aparte de poner una gran importancia en el trabajo, lo que tendrá influencia en las relaciones laborales en los sistemas capitalistas). Pero veámoslo más a fondo.

La desjerarquización del cosmos y la afirmación de la vida cotidiana como vida Buena, tienen una de sus fuentes en el pensamiento de la Reforma Protestante.

⁶⁶ *TJ*. Pp. 26.

Los protestantes sospechan de los ritos que la iglesia católica practicaba para alcanzar el tipo de virtud que definía la vida elevada. Keith Thomas llegó a llamar al rito del pan y el vino “exorcismo” comparándolo con prácticas mágicas supuestamente capaces de controlar la voluntad de Dios (control que les parecía imposible y, por lo mismo, sacrílego el intento).⁶⁷ Lo mismo ocurre con la idea de que la iglesia puede otorgar –o vender– el perdón divino o condenar a la persona: para los protestantes, sólo la voluntad de Dios decidiría eso. Por ello, se adopta la doctrina de la salvación por fe: “Humans can do nothing to earn or bring about this gift, so fundamentally all they can do is acknowledge it. This is what it is to have faith”.⁶⁸ La mediación de la iglesia es vista como sospechosa, pues la salvación es trabajo exclusivo de Dios: él es, según los protestantes, Todopoderoso y tiene soberanía ilimitada. ¿Cómo puede ser que monjes –incluso pecadores– puedan interceder en las decisiones de Dios acerca de mí? Esto se consideró una abominación. No podemos pensar, creen ellos, que la voluntad de Dios está sujeta a nuestros actos.

Al negar el papel sagrado de la iglesia como institución mediadora, cada persona se encuentra sola en relación con Dios, y por tanto la concepción de que hay miembros más dedicados que otros (santos) pierde sentido. La cuestión de la fe es un compromiso personal, que debe ser total o no vale nada.

Este repudio de la vida “superior” (la vida monástica) trae consigo un desencantamiento (*disenchantment*) del mundo y, por eso mismo, un ensanchamiento de la importancia que la “vida profana” tendrá de entonces en adelante: “Where a mediated salvation is no longer possible the personal commitment of the believer becomes all important”.⁶⁹ Ya no puedo dejar la responsabilidad de mi salvación en manos de un mediador, sino que es mi propio compromiso el que me acerca a Dios. Con ello, aparte de rechazar el *status* especial de la vida monástica, se afirma la responsabilidad del sujeto y el valor de la vida cotidiana, como bendita en sí misma:

⁶⁷ V. SS. “Inner Nature”. Pgs. 191 y 192.

⁶⁸ “El hombre no puede hacer nada para ganar o provocar este don, así que fundamentalmente lo único que puede hacer es reconocerlo. Esto es lo que es tener fe”. SS. “God loveth adverbs”. Pag. 216. La traducción es mía.

⁶⁹ “Donde una salvación mediada ya no es posible, el compromiso personal del creyente toma suma importancia”. SS. Pg. 217.

“[...] the affirmation that the fullness of Christian existence was to be found within the activities of this life, in one’s calling and in marriage and the family”⁷⁰

Pero, para que la vida cotidiana se acoplara a los propósitos espirituales que Dios tenía para ella, tenía que ser llevada de acuerdo a los fines de Dios, las intenciones que Dios tuvo para la vida. Por ello, según el pensamiento protestante, debemos evitar el pecado, los excesos y la idolatría, pues ellos nos desvían de Sus propósitos: Él hizo al hombre como creación suprema, por lo que las cosas del mundo fueron hechas para servir al hombre (no hay que perder de vista la convergencia con la Razón Instrumental de Bacon). Pero, al mismo tiempo, el hombre debe glorificar a Dios, y el pecado es que el hombre utilice esas cosas para sí mismo y no en nombre de Dios (*for God’s sake*). Las cosas son un medio para llevar a cabo los fines de Dios y no nuestros propios fines, pues entonces nos volveríamos esclavos de la cosas.⁷¹ Esto implica un desvincularse (*disengage*) de las cosas, viéndolas exclusivamente como medios o instrumentos para llevar a cabo la finalidad de Dios: “We should be seeking God’s glory in our eating and drinking, sleeping and recreating”.⁷²

No debemos renunciar a las cosas (como en el ascetismo monástico), pero tampoco quedar embebidos en ellas. Y una forma de tener el mundo “a nuestros pies”, como instrumento para fines superiores es la labor, que nos separa del mundo y lo instrumentaliza.

Por ello, por los fines de Dios en nosotros, el matrimonio y la vocación no son opcionales, sino los medios de llevar a cabo Su voluntad. Y así, todas las vocaciones son iguales, pues todas sirven a Dios. Podemos disfrutar de nuestra labor o del matrimonio con moderación, pero a fin de cuentas deben servir a Dios.

Aquí vemos otra fuente del nacimiento de la concepción de igualdad moderna, así como de la Razón Instrumental: servir a Dios de esta manera es servir al hombre, pues el

⁷⁰ “ [...] la afirmación de que la plenitud de la existencia cristiana ha de ser encontrada en las actividades de esta vida, en la vocación de uno mismo y en el matrimonio y la familia”. SS. Pg. 218. La traducción es mía.

⁷¹ V. SS. Pgs. 221 y 222.

⁷² “Deberíamos estar buscando la gloria de Dios en nuestro comer y beber, dormir y recrearnos”, cita de Thomas Leadbeater tomada de Morgan, *The puritan family*, Pg. 16. En: SS. Pg. 222.

fin de Dios es la preservación de la criatura mediante la utilidad de las cosas y de la labor. Todas las labores, todas las vocaciones, son de igual valor.

En estos valores Weber rastrea el origen y fuente del incipiente capitalismo, con su énfasis en el trabajo regular, disciplinado y racional y los hábitos consumistas que se derivan de ello.⁷³

Por otro lado, la tendencia a desconocer los “niveles” del Ser, característica de la doctrina protestante, complementa la visión mecanicista del Universo. Al tratar de afirmar la majestad de Dios, se desconoce también la jerarquía de niveles del Ser, independientes de Su voluntad: “One could therefore, and people did, look on the universe in mechanistic terms for the glory of God. But the result was in the end to turn men inwards”.⁷⁴ El entender el Universo de forma mecánica implica la construcción de “modelos” que expliquen o descubran los propósitos de Dios en la creación del mundo, lo que nos lleva hacia dentro.

No sólo eso: como dijimos, el énfasis en el bienestar de la humanidad puesto por los protestantes, encaja perfectamente con el énfasis que filósofos como Locke (y Bacon también) ponen en la utilidad como parámetro para distinguir lo bueno y lo malo. Este parámetro, sin embargo, es encontrado en la naturaleza, en nuestras inclinaciones naturales. Y como obra que somos de Dios, en el caso de Locke, en *nuestra* naturaleza encontramos sus propósitos para nosotros: la Ley Natural lockiana es un ejemplo claro: aunque sólo puede ser conocida por Revelación, esta revelación se nos manifiesta como racional y auto-evidente por nuestra tendencia natural: como obra de Dios, es nuestra inclinación acceder a la Ley de Dios. Y lo que causa placer, entonces, al corresponder con nuestras inclinaciones, es bueno; y lo que causa dolor, por la razón contraria, malo. Lo que causa placer es útil a los propósitos que Dios tiene para nosotros: la conservación y la asociación de la especie (o la conservación a través de la sociedad).

Ello significa que debemos discernir nuestra tendencia natural o, lo que es lo mismo, nuestros propios propósitos individuales. El giro hacia dentro toma un camino

⁷³ V. SS, pg. 225.

⁷⁴ “Uno podría así, y la gente lo hizo, mirar el universo en términos mecanicistas en bien de la gloria de Dios. Pero el resultado finalmente fue el dirigir la mirada del hombre hacia dentro”. PP2. “Legitimation Crisis?”, pg. 263. La traducción es mía.

humanista-naturalista (que posteriormente se secularizará). Por eso, el sujeto exige autonomía, ya que cualquier orden social sólo puede pretender legitimidad si se obtiene por el consentimiento del sujeto. El sujeto se concibe como originariamente libre (estado de Naturaleza), para que descubra en sí mismo su tendencia natural a asociarse (y por tanto, tendencia racional, como ser racional que es, por lo que no cualquier asociación es adecuada).⁷⁵

Por esto, debemos reconocer y seguir *nuestra naturaleza*, lo cual no es sólo seguir nuestros impulsos; sino hacerlo ejerciendo una capacidad de discernimiento específicamente humana: la Razón.

El control cartesiano-baconiano y el énfasis protestante en descubrir *mi* vocación (según Dios) resultan en la llamada Razón-Instrumental y en una subrayada importancia en la autonomía individual: “Because the puritan felt upon to treat the World as a disenchanted one, the stance of rational work had a high value, since this is one of disenchantment *per excellence*”.⁷⁶

En cualquiera de estas variantes (teístas, protestantes, utilitarias y naturalistas, etc.), se pone un gran valor en la eficacia del trabajo. Sólo que en el caso de los protestantes y de Descartes y Locke, la fuente moral es reconocida (Dios). En cambio, cuando ocurre la secularización de esta doctrina, con el llamado *Naturalismo*, estas fuentes serán desconocidas y la teoría se basará en una débil teoría del bien (*thin theory of the good*), en su intento de ser científicamente neutrales.

El punto de Taylor aquí es que el valor de la eficacia y la Razón-Instrumental y de la autonomía es una continuación de esta perspectiva religiosa, mas una en que las fuentes morales no son reconocidas y, por tanto, no se articula sólidamente su concepción del Bien (que supuestamente no existe en su perspectiva) para justificar las discriminaciones o exclusiones que se hacen (pues ya no hay horizonte contra el cual mostrar que, por ejemplo, una vida autónoma es una vida valiosa).

⁷⁵ V. PP2, pg. 264.

⁷⁶ “Puesto que los puritanos se inclinaron a tratar el mundo como uno desencantado, la postura del trabajo racional tuvo gran valor, ya que ésta es una de desencantamiento *per excellence*”, PP2, pg. 267.

Como hemos visto, la Razón Instrumental, junto con el énfasis que la Reforma Protestante pondrá en el valor de la vida cotidiana, harán a un lado, de una vez por todas, las distinciones jerárquicas de las concepciones de la vida Buena pasadas. Por un lado por causa de la física y la Razón Instrumental, por otro de la Reforma (y no hay que olvidar el auge de la clase comerciante y la apertura de los Burgos al comercio), la concepción de igualdad se infiltra en el glosario de la identidad occidental de la época al ensalzar la vida cotidiana como la vida Buena. Por ello, se busca un principio que sea evidente por sí mismo, se revele **cierto** inmediatamente o sea demostrable: el método científico natural se adoptará para tratar las ciencias humanas. Ello, obviamente, buscando tomar una postura neutral ante los hechos morales, de observador, de la misma manera que se pensaba que la observación científica estaba libre de toda carga teórica, que el científico era neutral al observar. No es una postura ancestral: la posición original de Rawls es un intento de desligar al individuo de su particularidad para analizar “científicamente” las concepciones de la Justicia: “[...] guiados por ella [la concepción de la posición original] nos vemos conducidos a definir más claramente el punto de vista desde el cual podemos interpretar mejor las relaciones morales. Necesitamos una concepción que nos permita contemplar nuestros objetivos desde lejos: la noción intuitiva de la posición original habrá de hacerlo por nosotros”.⁷⁷ La idea de que podemos encontrar “hechos morales puros” parece absurda, si consideramos que ni siquiera podemos encontrar hechos físicos puros: lamentablemente, como dijimos arriba, lo observado depende del ojo del observador.

La Naturaleza como fuente moral interna

Al poner la Reforma Protestante el valor de la vida buena en la vida cotidiana y la vocación personal, a la vez que el cientificismo da a la mente humana el poder de crear modelos de explicación del mundo, el giro hacia dentro se fortalece: al igual que el mundo físico se explica por modelos creados por el individuo, su actuar debe justificarse en lo que él encuentre en su interior como constitutivo de la vida buena. Es decir, debe encontrar en su naturaleza (en su interior) aquello que lo habilite para actuar moralmente, que fundamente sus acciones. La Naturaleza, entonces, toma el papel de fuente moral; pero no

⁷⁷ *TJ*, pp. 33.

la hace unívocamente, sino que se dan al menos dos corrientes de pensamiento encontrados, aunque partan de un mismo supuesto: por un lado tenemos al naturalismo, siendo una continuación de el espíritu baconiano e irguiendo a la Razón-Instrumental como la facultad más preciada del hombre mediante la cual puede discernir y satisfacer sus deseos naturales (cuantitativamente); por otro lado está el romanticismo y la revolución expresivista que tiene lugar con él, que ve en la naturaleza un flujo que, **sentido** adecuadamente, nos lleva a tener sentimientos nobles y buenos (cualitativamente), que no necesariamente corresponden a nuestros deseos materiales a al valor de hecho.

Un poco de ambas posturas se ha filtrado dentro de la identidad moderna, como veremos.

Naturalismo

Con el naturalismo el giro subjetivista se hace más radical, puesto que ahora no hay una fuente moral *reconocida*, fuera de las inclinaciones de uno mismo. La concepción protestante de la vocación (*calling*) que uno tenía que encontrar por sí solo y en sí mismo para llevar a cabo los propósitos que Dios tiene para uno, es secularizada. Ahora el sujeto tiene que encontrar sus propósitos en la naturaleza, es decir, en sí mismo; se debe vivir de acuerdo con la naturaleza (y así, ser fiel a uno): “For modern naturalism continues to value its own variant of the disenchantment of the world; now to the glory of man and his freedom”.⁷⁸ La Razón-Instrumental, siguiendo la postura de Bacon, otorgará felicidad y prosperidad, pues vivir de acuerdo con la naturaleza significa descubrir su funcionamiento, controlarlo, para así utilizarlo a nuestro favor. La prosperidad (material) pierde su carácter divino, para pasar a ser, por ella misma, el signo de la bondad.

La postura de la Razón-Instrumental guiará esta forma de pensamiento. Ya podemos rastrearla en Descartes, y en Locke se vuelve más radical: al proponer que suspendamos el juicio sobre las ideas tradicionales y examinemos sus fundamentos antes de aceptarlos (como la idea de infinitud), propone en realidad una “demolición” de mis creencias, para reconstruirlas. Lo mismo decía Descartes, pero él filósofo inglés no se detiene en la

⁷⁸ “Pues el naturalismo moderno continúa valorando su propia variante del desencantamiento del mundo; ahora la Gloria del hombre y su libertad”. *PP2*, pg. 267.

demolición (*Under-labour*) sino hasta llegar a las partes más simples de las ideas de experiencia, sensación y reflexión, que estén libres de toda actividad mental de asociación, es decir, aquellas partes que el entendimiento ha recibido pasivamente (según su concepción). Esta teoría objetiviza no sólo el mundo exterior, sino también la mente humana: las ideas son el material de la mente, que no puede hacer otra cosa que almacenar, componer y dividir los materiales que tiene enfrente: “In effecting this double movement of suspension and examination, we wrest the control of our thinking and outlook away from passion or custom or authority and assume responsibility for it ourselves”.⁷⁹ Con una postura como ésta, nos volveríamos independientes y responsables de nosotros mismos (*self-responsible*), libres de la tradición, la costumbre y las autoridades ajenas. De esta manera, la desvinculación se realiza hasta en el campo de nuestras ideas: estamos en lo que Taylor llama el Yo-Puntual de Locke (*Locke’s punctual self*), basado en la metáfora de las ideas como bloques de construcción.⁸⁰

Al hacer este examen de nuestras propias ideas, podemos saber cuáles son nuestras inclinaciones y, así mismo, controlarlas. La Ley-Natural (que se conoce por revelación) sólo afirma algo de lo que ya nos deberíamos haber dado cuenta: la autonomía del hombre y su derecho a conservarla (implicados los medios para hacerlo, como por ejemplo, la propiedad). Por ello es comprensible racionalmente (la revelación que pide que matemos al hijo no puede ser revelación divina, pues va contra la razón).

Con el Naturalismo, esta postura de desvinculación continua, de forma que podemos, según ellos, analizar nuestras pasiones y nuestras inclinaciones. Pero la teoría es secularizada, y la fuente de nuestros juicios acerca de lo bueno y lo malo se ubica en la naturaleza, vista ella desde los ojos de la ciencia física que había demostrado su capacidad de comprobación con gran éxito, por lo que se aceptaba ampliamente como herramienta para proporcionar verdades del mundo. Por ello, se adopta el método científico como método para las ciencias humanas, buscando el mismo grado de seguridad o apodicticidad

⁷⁹ “Al efectuar este doble movimiento de suspensión y examen, alcanzamos el control de nuestro pensamiento y nos alejamos de la pasión, la tradición o la autoridad y asumimos responsabilidad por él nosotros mismos”. SS. Pg. 167.

⁸⁰ V. SS. Pgs. 165-167.

en ellas que el que la física otorgaba.⁸¹ Así, basándose en observaciones de la naturaleza, compararán la vida humana y la libertad con un vector: un vector tiene una tendencia, la cual continúa en la misma dirección de no ser interrumpido en su trayectoria por otro vector que lo desvíe. De igual modo, según ellos, el hombre tiene pasiones y deseos, así como necesidades, cuya consecución asegura la conservación de la vida. Ellas le marcan una trayectoria, lo hacen tender hacia su cumplimiento, y lo hará a menos que se encuentre con obstáculos en su camino. La libertad, entonces, es entendida como falta de obstáculos para conseguir lo que se quiere (la trayectoria ininterrumpida) y, a menos obstáculos, más libre se es y viceversa. Consecuentemente, aquellas cosas que faciliten la consecución de sus deseos y necesidades serán consideradas bienes.

Por supuesto, esta explicación física pretende alcanzar la objetividad, es decir, ser neutral al explicar cuál es y cuál no una vida valiosa. Claro que un naturalista no aceptaría que explicáramos su teoría con este término (valor), pues se pretende alcanzar la neutralidad mediante el cientificismo. Pero que no se reconozcan distinciones cualitativas (de valor) en una teoría no significa que no existan, y los naturalistas pondrán gran énfasis en la disciplina y el control, la disciplina de una postura instrumental frente al mundo: el dominio de la Razón-Instrumental.

La producción nos permite cumplir con nuestras necesidades y por ello la utilización del razonamiento para su consecución es el parámetro para discriminar una vida buena o valiosa de la que no lo es:

“In producing we are not only meeting our needs, but we are also realizing our status as autonomous, rational agents. We are affirming ourselves spiritually, and not just fulfilling our material needs- using this term ‘spiritual’ to designate the goals and aspirations which we recognize [...] as having an intrinsic worth in our lives”.⁸²

⁸¹ Descartes y Spinoza ya lo habían intentado, sólo que siguiendo el método analítico de las matemáticas. Los utilitaristas y naturalistas más bien utilizan el método experimental de la física.

⁸² “Al producir no sólo satisfacemos nuestras necesidades, sino que también realizamos nuestro *status* como agentes racionales y autónomos. Estamos afirmando nuestro propio ser espiritualmente, y no sólo satisfaciendo nuestras necesidades materiales- usando este término ‘espiritual’ para designar las metas y aspiraciones que reconocemos [...] tienen un valor intrínseco en nuestras vidas”. *PP2*, pg. 268. La traducción es mía.

Al ensalzar a la razón (instrumental), se afirman otros valores de inmediato, entre los que están la autonomía, la libertad, la igualdad (como medio de asegurar la libertad de todos los individuos) y la propiedad (como producción). Parece ser, según esta misma perspectiva, que la metafísica no tiene cabida, al basarse toda la teoría en la satisfacción de los deseos, entendidos en el sentido físico. No hay lugar para una noción de valor más que lo que obtengamos de los mismos hechos.

Pero, argumenta Taylor, realmente están operando con una noción más fuerte, una noción moral con la que hacen distinciones cualitativas de valor intrínseco (y no sólo cuantitativas- más o menos placer, más o menos bien- como pretendían): la vida buena es aquella llevada por una razón autónoma y enfocada a la producción en bien de la humanidad.

Mas los naturalistas pretenden desconocer estas distinciones y así, justifican todos sus juicios morales basándose en una noción científicista. El sustento de su teoría es una débil teoría del bien (*thin theory of the good*) que no basta para fundamentar las categorías morales que ellos valoran: “The mere fulfilment of desire could [...] never be the basis of moral admiration, for instance, or for indignation”.⁸³ Y, efectivamente, los naturalistas muestran admiración por aquel hombre que utiliza la razón autónoma (instrumental), y repulsión por aquellos que se quedan “atascados” en el prejuicio, la tradición y la costumbre: hacen juicios fuertes de valor, sin aceptar la fuente moral de donde surgen.

La naturaleza es entendida como un dominio neutral que debemos entender para controlar. Haciendo uso de sus relaciones causales, podemos alcanzar la felicidad. Como Taylor señala, la efectividad será parámetro moral para decidir acerca de acciones buenas o malas:

“Our character is formed by the association which have been set up in our history. They either incline us to serve the general happiness or do not, and on this basis we are judged good or bad [...]. So the radical utilitarians rejected the constitutive good of Deism, the providential order; but at the same time, they were if anything even more strongly committed to the life goods this order had underpinned”.⁸⁴

⁸³ “La mera consecución de deseos nunca podría [...] ser la base de admiración moral, por ejemplo, o de indignación”. *PP2*, pg. 269. La traducción es mía.

⁸⁴ “Nuestro carácter es formado por las asociaciones que hemos establecido en nuestra historia. Ellas bien nos inclinan a servir a la felicidad general o a no hacerlo, y con base en esto somos juzgados buenos o malos [...].

Ellos afirman como buenos ciertos valores, sin aceptar las fuentes morales que los sustentaban. Estos valores son:

- El ideal de la razón responsable de sí misma.
- La noción de la plenitud de la vida cotidiana, que buscamos por naturaleza y conseguimos a través del trabajo y la vida familiar.
- El ideal de la benevolencia universal e imparcial.⁸⁵

Como vemos, estos ideales difícilmente se pueden reducir a lo que deseamos. Más bien se consideran como valiosos en sí mismos y dignos de ser perseguidos y alcanzados. Y aunque el primero (el de la razón auto-responsable) parece haber sido alimentado por un abandono de “prejuicios” y por un énfasis creciente en la ciencia y su método efectivo, ¿qué hay de los otros dos? ¿Podemos explicar el valor de la vida familiar y el ideal de la benevolencia, basándonos exclusivamente en un materialismo mecanicista, o como tendencia natural del hombre (vectores)? Los ilustrados piensan que, al seguir a nuestra razón, nos liberamos de erróneos principios morales acerca del bien, de supersticiones y tradiciones locales (*parochial*) que nos hacen tratar a otros cruelmente. La razón desvinculada (*disengaged*) nos permitiría tener una visión global (*see the whole picture*) y concebir adecuada e imparcialmente el bien universal (y natural)⁸⁶. Pero, nos dice Taylor, estos filósofos confundieron su tesis con otra, central para su doctrina de la felicidad humana: “This was the view that there was a potential *harmony* of interests between human beings. In a properly organized world, one where human happiness was best served, the felicity of each would consist with an even conduce to the felicity of all”⁸⁷.

El interés natural humano (su impulso o tendencia), comprendido por la razón iluminada y libre, sería armónico con el de los demás. Pero actuar en bien de nuestro interés (aunque sea “racionalmente”), presuponiendo una armonía de intereses, y estar

Así los utilitaristas radicales rechazaron los bienes constitutivos del Deísmo, el orden providencial; pero al mismo tiempo, estaban más fuertemente comprometidos a los bienes de vida que este orden sustentaba”. SS, pgs. 321 y 322. La traducción es mía.

⁸⁵ V. SS, pg. 322.

⁸⁶ V. SS, pg. 330.

⁸⁷ “Esta era la perspectiva de que existía una *armonía* de intereses potencial entre los seres humanos. En un mundo adecuadamente organizado, uno en que la felicidad humana fuera de suprema importancia, la felicidad de cada uno sería consistente y hasta conduciría a la felicidad de todos”. SS, pg. 330. La traducción es mía.

dispuesto a esforzarse para alcanzar el bien de la humanidad sin importarnos el costo que ello implique para nosotros (para nuestros intereses), no son lo mismo. La reducción de la motivación humana al placer y la fundamentación de la vida buena sobre este principio, no deja espacio para lo que Taylor ha llamado “evaluación fuerte” (*strong evaluation*) que nos impulse a reconocer que ciertos fines u objetivos son dignos de alcanzarse. Esto es así porque, al querer considerar la felicidad humana como la satisfacción de los placeres (intereses), tenemos –es cierto– la *posibilidad* de que ellos coincidan con los de otros; pero también la posibilidad de que no lo hagan, sino más bien que se encuentren en pugna⁸⁸ (como se ve claro en Hobbes).

Así, tomar la postura ficisista al hablar de los deberes morales, acaba con la posibilidad de evaluar fuertemente los ideales de los ilustrados: ¿cómo justificar actos de benevolencia cuando se concibe el mundo en términos cuantitativos? Pues si todos los deseos humanos son dignos de ser considerados igualmente valiosos, no podríamos valorar algún “impulso” como superior o inferior. No hay espacio para una evaluación cualitativa que me permita discriminar entre fines u objetivos.

La anécdota de Amartya Sen, tratando el tema de la maximización de la utilidad, es ilustrativa al respecto:

“‘Where is the railway station?’ he asks me. ‘There’, I say, pointing at the post office, ‘and would you please post this letter for me on the way?’. ‘Yes’, he says, determined to open the envelope and check whether it contains something valuable”.⁸⁹

Ambos individuos persiguen sus intereses, pero no necesariamente ellos coinciden. Por supuesto, los naturalistas considerarían dichos actos como inmorales, por ir en contra de la benevolencia universal. El punto es que, para que ninguno de los sujetos quisiera engañar al otro, se necesita reconocer el ideal de la benevolencia como superior, es decir, articularlo. Y para ello necesitamos hacer una evaluación fuerte (*strong evaluation*) que

⁸⁸ V. SS, pg. 332.

⁸⁹ “‘¿Dónde está la estación de trenes?’, me pregunta. ‘Ahí’, digo, señalando a la oficina de correos, ‘¿depositarías esta carta por mí de paso, por favor?’. ‘Sí’, dice, determinado a abrir el sobre y revisar si contiene algo valioso”, cita de Amartya Sen, tomada de: <http://clintfellingham.com/blog/2005/11/05/amartya-sen-and-the-rational-fool/>

ponga un valor especial en el hecho de que decidamos no engañar al otro, por encima de nuestro interés personal. Taylor nos dice que el cientificismo naturalista no logra hacerlo, aunque postulan (sin articular) el valor de sus ideales. Parecería que ellos descienden a un nivel axiomático, intuitivo. Pero no queda claro porqué es más valioso el ayudar al otro, que el poder comprar el abrigo que está de moda en esta temporada, por ejemplo; o porqué es valioso quitarme la comida de la boca para dársela al hambriento, por decir algo menos trivial.

Una perspectiva materialista también puede ser la base de un amoralismo o del nihilismo. Y no sólo puede, sino que ocurrió.⁹⁰

Por tanto, el naturalismo enfrenta una tensión entre su meta-física y su posición moral, pues la segunda se fundamenta en una fuerte demanda, mientras que la primera no nos permite articularla, pues la pregunta acerca de una sociedad basada en la benevolencia permanece: “[...] Why should I work for its distant realization today, even at the cost of my life and well-being?”⁹¹

Así, las fuentes morales que los mueve a la acción, no pueden ser reconocidas, y emergen parasitariamente, mediante la denuncia de los errores filosóficos y religiosos que han causado tanto daño a la humanidad, tomando prestadas las expresiones morales, las palabras de poder, de sus mismos adversarios, mas desconociendo y atacando las formulaciones previas de los bienes constitutivos (de evaluación fuerte) que fundamentan la vida buena que el mismo naturalismo reconoce; pero sin poner *algo* en su lugar. El naturalismo (utilitarismo) necesita enemigos para generar sus palabras inspiradoras, aparte de que toma prestados de ellos los ideales morales, sin sustentarlos en una concepción propia de las fuentes morales desde la cual articular dichos ideales.

Vemos, entonces, que el naturalismo ilustrado habla desde una posición moral que no puede reconocer. Los bienes son dados por sentado sin justificación, sin articulación, y la atención se enfoca en los horrores provocados por aquellos a quien ataca, en los abusos de los órdenes preexistentes.

⁹⁰ V. SS, pgs. 333-336.

⁹¹ “[...] por qué habría de trabajar por su distante realización ahora, y más aún al costo de mi vida y bienestar?”. SS, pg. 336.

El problema práctico se revela en cuanto se necesita construir un orden de gobierno, y no sólo cómo subsistir como oposición. La única opción ha sido, entonces, asumir una supuesta posición neutral (de la cual hemos visto ya sus problemas).

Otro problema se revela cuando los bienes se definen exclusivamente a partir de la eficacia instrumental, pues puede llevar (y ha llevado) a una horrorosa destrucción (ecológica, social, cultural y de todo aquello que no entre en la estrecha visión del túnel del utilitarismo).⁹²

Resumiendo, podemos decir que las concepciones anteriores al naturalismo reconocen y articulan las fuentes morales de sus consideraciones de la vida buena. Cuando el pensamiento protestante se seculariza en la Ilustración, los ideales morales se justifican sólo en relación a una débil teoría del bien (*thin theory of the good*), y por ello necesitan ser parasitarios, criticar y atacar otras posturas para fortalecerse. Al tratar de ser racional y científicamente neutral, el naturalismo no reconoce sus fuentes morales. Creo poder decir que el mismo problema se encuentra en la teoría de la justicia de John Rawls, quien nos dice: “justice as fairness does indeed abandon the ideal of political community if by that ideal is meant a political society united on (partially or fully) comprehensive religious, philosophical or moral doctrine. That conception of social unity is excluded by the fact of reasonable pluralism; it is no longer a political possibility for those who accept the constraints of liberty and toleration of democratic institutions”.⁹³

Con ello, Rawls nos quiere decir que las diversas maneras de entendernos en los contextos de la familia, la iglesia, las sociedades científicas, etc., son adecuadas sólo dentro de dichos contextos; mas niega que esta manera de percibirnos sea adecuada para los fines políticos. Nuestra identidad política debe permanecer la misma, sin importar los cambios que suframos en nuestros compromisos personales.⁹⁴ Así, las instituciones democráticas

⁹² V. SS, pgs. 339 y 340.

⁹³ “la justicia como equidad abandona de hecho el ideal político de la comunidad si por dicho ideal se entiende una sociedad política unida por una doctrina (parcial o totalmente) comprensiva religiosa, filosófica o moral. Esa concepción de unidad social está excluida por el hecho del pluralismo razonable; ya no es una posibilidad política para aquellos que aceptan la coerción de la libertad y tolerancia de las instituciones democráticas”, cita de John Rawls, *Political Liberalism*. Tomada de: LC, “Political Liberalism and the Communitarian Critique”, pg. 201. La traducción es mía.

⁹⁴ V. LC, pg. 195.

serán neutrales en lo que respecta a dichas preferencias. Mas, ¿no es una concepción de la vida buena lo que Rawls nos ofrece? Ante la acusación que le hacen los críticos comunitaristas de que la propuesta de la justicia como equidad propicia un individualismo asocial, Rawls responde:

“In the well-ordered society of justice as fairness citizens share a common aim, and one that has a high priority: namely, the aim of political justice, that is, the aim of ensuring that political and social institutions are just, and of giving justice to persons generally, as what citizens need for themselves and want for one another. It is not true, then, that on a liberal view citizens have no fundamental common aims. Nor is it true that the aim of political justice is not an important part of their noninstitutional or moral identity. But this common aim of political justice must not be mistaken for (what I have called) a conception of the good”.⁹⁵

Rawls afirma que en esta sociedad los individuos no cooperan exclusivamente para alcanzar beneficios personales e intereses pre-sociales, sino que reconocen un objetivo común. Pero, el mismo Rawls acepta que este objetivo común forma parte constitutiva de nuestra identidad personal (con lo cual parece acercarse a la teoría comunitaria) y, aunque nos advierta que no tomemos esto como una concepción del bien (esta vez en contra de los comunitaristas), no puedo inclinarme por interpretarla de otra manera. Pues los conceptos morales que utiliza para justificar públicamente este tipo de sociedad, como lo son justicia, libertad, equidad, y más aún, decisión racional, no pueden ser entendidos sin el largo camino histórico de construcción conceptual que hemos señalado. Si no, ¿cómo justifica Rawls lo que él mismo señala como teniendo alta prioridad (*high priority*)?

Lo que quiero decir es que, al igual que el Naturalismo, la teoría de la justicia de Rawls se sustenta en una débil teoría del bien, y no reconoce sus fuentes morales. El reconocerlas implicaría aceptar que es una concepción del bien, una guía para la vida buena (en el nivel político o en el social, privado o público), y que como tal no merece el estatuto

⁹⁵ “en la sociedad bien ordenada de justicia como equidad los ciudadanos comparten un objetivo común, uno que tiene alta prioridad: a saber, el objetivo de la justicia política, esto es, el objetivo de asegurar que las instituciones políticas y sociales son justas, y de dar justicia a las personas en general, como lo que los ciudadanos necesitan para sí mismos y desean uno al otro. No es verdad, entonces, que desde una perspectiva liberal los ciudadanos no tengan objetivos comunes fundamentales. Tampoco es verdad que el objetivo de la justicia política no es una parte importante de su identidad no-institucional o moral. Pero este objetivo común no debe confundirse con (lo que he llamado) una concepción del bien”, cita de John Rawls, *Political Liberalism*. Tomada de: LC, “Political Liberalism and the Communitarian Critique”, pg. 203. La traducción es mía.

de juez imparcial que se había dado a sí misma; más bien, le corresponde negociar con otras concepciones del bien.

Expresivismo

A principios del siglo XIX, nace una forma de pensamiento que, justamente, trata de oponerse al énfasis exacerbado en la racionalidad. Se conoce a este movimiento con el nombre de Romanticismo, y los inicios de su postura, sus influencias, vienen de doctrinas filosóficas y literarias del siglo XVIII- como el kantianismo y su reformulación en Schiller, o el movimiento *Sturm und Drang* (Tempestad e Impulso, en español) iniciado por Goethe.

El Romanticismo se levanta contra el énfasis que se había puesto en la razón, y afirma el derecho del sentimiento (tan menospreciado hasta entonces por las tradiciones platónica, cartesiana y hasta liberal) como parte constitutiva del hombre natural. Pero, ¿qué significa poner mayor énfasis en el sentimiento? Simplemente, que hay una voz interna o un impulso (natural) dentro de nosotros, a través del cual la naturaleza se expresa de una manera particular y única y, por lo mismo, es el camino hacia la verdad. No es tan diferente de la idea naturalista, pues en ambas se concibe a la naturaleza como fuente moral. Es más bien el medio el que cambia, la manera en que encontramos dicha verdad: mientras que el naturalismo exige que tomemos una postura desvinculada, para así poder manipular la naturaleza de la que “somos parte”; el expresivismo más bien pretende dejar que la naturaleza se manifieste a través del impulso, dejando que éste fluya, encontrando una manera original de dejarlo salir, de expresarlo.⁹⁶

Podemos apreciar que la aceptación de que la naturaleza es la fuente moral significa que pertenecemos a un orden natural mayor que nosotros. Y así, el tener acceso a la propia voz interna significa tomar una postura moral adecuada con respecto al orden natural, pues ambas concuerdan. Es necesario tomar el camino hacia dentro para comprender correctamente el “mensaje”. Pues quien no ha entendido la importancia de las cosas

⁹⁶ V. SS, “The Expressivist Turn”, pgs. 368-370.

internamente, tendrá una fría apreciación de ellas: podemos perder contacto con la naturaleza de las cosas mediante una observación externa de ellas, como lo es la postura desvinculada de la Razón-Instrumental. Esto se debe a que,

“Nature stands as a reservoir of good, of innocent desire or benevolence and love of the good. In the stance of disengagement, we are out of phase with it, cut off from it, we cannot recover contact with it”.⁹⁷

Como en el Iluminismo, podríamos pensar que todos somos motivados de manera similar, que todos deseamos la felicidad y que lo importante es entender la mejor (más eficiente) manera de alcanzarla. Pero aquí, debemos recuperar contacto con la naturaleza a través de la expresión original de ella en nosotros, de nuestros impulsos naturales; es decir, debemos mirar hacia dentro, hacia nuestros sentimientos, y no tomar la postura del observador, como parecen requerirlo diversas posturas: “It is through our feelings that we get to the deepest moral and, indeed, cosmic truths”.⁹⁸ Una vida buena, entonces, será aquella definida por los sentimientos de uno mismo, como expresión de la naturaleza en uno, siempre y cuando tengamos contacto con ellos. Nuestros impulsos son una parte indispensable de nuestro acceso al *élan*, la fuerza, el flujo natural que corre a través del mundo. Sólo articulando nuestros sentimientos (impulsos naturales) podemos entender o llegar a tener una noción del bien.⁹⁹ Así, “Certain feelings, such as our sense of oneness with humanity or a response of joy and reverence to the spectacle of untamed nature, are just as, if not more, fundamental in defining the good life as my actions”.¹⁰⁰ Como vemos, no sólo la acción cuenta, sino el sentimiento que se tuvo al realizarla (la voluntad). Deseo acentuar el papel del sentimiento y su relación con la voluntad en las acciones y la vida buena. Como bien dice esta cita, no es sólo fundamental el realizar ciertas acciones, sino el

⁹⁷ “La Naturaleza se yergue como una reserva de bondad, de deseo inocente o benevolencia y amor por lo bueno. En la postura de desvinculación, estamos desfasados con ella, separados de ella, no podemos recobrar contacto con ella”, SS, pg. 370. La traducción es mía.

⁹⁸ “Es a través de nuestros sentimientos que alcanzamos las más profundas verdades morales y, de hecho, cósmicas”, SS, pg. 371. La traducción es mía.

⁹⁹ 2V. SS, pg. 373.

¹⁰⁰ “Algunos sentimientos, como nuestra sensación de unidad con la humanidad o una respuesta de alegría y reverencia ante el espectáculo de la naturaleza indomable, son tan, sino es que más, fundamentales al definir la vida buena como cualquier acción”, SS, pg. 372. La traducción es mía.

sentir el impulso de realizarlas. Es por ello que, según esta postura, los sentimientos nos revelan la verdad moral de las cosas.

Si lo vemos bajo otra perspectiva, ahora kantiana, podríamos decir que lo que diferencia una acción moral de una acción legal es la voluntad: es la diferencia entre no cometer un crimen por temer ir a prisión, y no cometerlo por pensar (sentir) que no debo, por voluntad propia. Este razonamiento nos lleva al imperativo categórico, pero no es algo nuevo. Kant admiraba a Rousseau, y toma de él esta noción de libertad o autonomía. Dice Rousseau:

“Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse de moralidad”.¹⁰¹

Esto significa que debemos escuchar nuestros impulsos para ser morales, que debemos seguir nuestra naturaleza como seres racionales. Sin embargo, el término “racionalidad” aquí no tendrá aquel significado en que las acciones son “racionales” si son eficientes. Ello sería, en términos kantianos, una razón heterónoma (tal vez apegada a la legalidad, pero no moral). La razón autónoma (libre) es aquella que hace el bien por el bien mismo, y es por ello que el impulso de la naturaleza (el sentimiento) nos revela esa verdad moral. ¿Por qué debemos respetar a los otros? Así lo sentimos y, por lo tanto, lo sabemos. ¿Existe una razón utilitaria o eficiente para sentir admiración y respeto por la naturaleza? No, sólo así lo sentimos. Si vamos de acuerdo a lo que sentimos, nos somos fieles a nosotros mismos, nadie nos impone una norma de acción y, por es mismo, somos autónomos al ejercer nuestra libertad. Por ello el problema de *El Contrato Social* de Rousseau es conservar la libertad de cada persona en una asociación en la que cada asociado, “uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes” (pg. 47), es decir, en que mantenga su responsabilidad moral: “[...] cualquiera que rehúse a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre [...]” (pg. 52), lo cual no significa otra

¹⁰¹ Jean-Jaques Rousseau. *El Contrato Social*. Libro Primero, Capítulo IV, “De la esclavitud”. Editores Mexicanos Unidos, 3° reimpresión, Mex., 1992, pg. 41.

cosa sino que se le obligará a tomar su responsabilidad moral, su razón autónoma y libre, en sus manos.

Como ya se ha dicho, podemos ver un paralelo entre el naturalismo y el expresivismo, pues en ambos debemos vivir “de acuerdo con la naturaleza”. La diferencia es que en el Naturalismo, esto significa ejercitar el control racional para cumplir las demandas de la naturaleza; mientras que en el expresivismo significa seguir la voz de la naturaleza como un deseo interior, un impulso, que nos induce a actuar bien.¹⁰² En la primera interpretación, la razón se identifica con la Razón-Instrumental; mas en la segunda,

“discerning the demands of nature involves identifying my true sentiments, setting aside the false (because unnatural, heteronomous) passions. It requires a kind of intuition, of attunement. If we want to speak of reason in this context, it cannot be instrumental reason, but a form of rationality which can grasp intrinsic value. [...] Further, in a stance of disenchantment, we seek only *de facto* goods, things that are satisfying to our *de facto* desires. But what we are looking in version II [expresivismo] is our yearning for the intrinsic value”.¹⁰³

El expresivismo condena, entonces, la concepción de la vida buena del naturalismo al criticar la acumulación sin fin como finalidad de la vida (expresa eficacia u otra cosa). El control desvinculado (*disengaged*) propio de la Razón-Instrumental es visto como pérdida de contacto con la naturaleza, con la humanidad, con el yo (*self*) y, por tanto, con las fuentes morales mediante las cuales articular alguna visión de la vida buena. Es decir, pérdida de contacto con lo que es intrínsecamente bueno, con nuestras fuentes morales, la naturaleza interior: “Virtue is understood as identical with freedom, with the following of

¹⁰² V. PP2, “Legitimation Crisis?”, pg. 270.

¹⁰³ “discernir las demandas de la naturaleza implica identificar mis verdaderos sentimientos, haciendo a un lado las falsas (y por no naturales, heterónomas) pasiones. Ello requiere una clase de intuición, un estar en tono. Si queremos hablar de razón en este contexto, no puede ser razón instrumental, sino una forma de racionalidad que pueda aprehender valor intrínseco. [...] Más aún, en una postura de desvinculación, buscamos exclusivamente bienes *de hecho* [*de facto*], cosas que satisfagan nuestros deseos de hecho. Pero lo que estamos buscando en la versión II [expresivismo] es nuestro anhelo por el bien intrínseco”, PP2, pg. 270. La traducción es mía.

purposes which are truly mine. Rousseauian moral theory is centrally a theory of freedom”.¹⁰⁴

Con el expresivismo, entonces, encontramos la teoría de que cada hombre tiene una naturaleza interna que debe ser explorada y revelada. Al articularla, es expresada, dada a luz y es absolutamente original y peculiar de *este* específico hombre. Hacerlo implica ser fiel a uno mismo, lo cual es a su vez la virtud (“virtue is [...] identical with freedom”); es la idea de que debemos “encontrarnos a nosotros mismos”, encontrar lo que somos para realizarnos completamente: “the need for self-expression is also self-realization”.¹⁰⁵ La realización o manifestación de la naturaleza interior será una forma de “expresión”: “To express something is to make it manifesto in a given medium”.¹⁰⁶ Pero, para “hacerlo manifiesto”, primero tengo que haberlo formulado, articulado, tengo que haberle dado forma: “A human life is seen as manifesting a potential which is also being shaped by this manifestation”.¹⁰⁷ La vida buena, entonces, será aquella que logre “expresar” su potencial interior original y vivir de acuerdo a dicha originalidad, es decir, la vida de un individuo que sea fiel a sí mismo. Como Herder dijo: “Each human being has his own measure”.¹⁰⁸ Al igual que en el naturalismo, la influencia protestante sobre el expresivismo se nos revela inmediatamente: la vida buena para mí no es la misma que para otro; cada uno tiene su propia vocación. La diferencia es que mi medida ha de ser encontrada en mi originalidad.

El expresivismo ha ejercido gran influencia en la mentalidad moderna, en los *yos* (*selves*) modernos: no sólo consideramos que cada quien debe realizarse a sí mismo, sino que consideramos que ciertas actividades son más factibles de permitirnos “manifestar” o “expresar” nuestro verdadero ser (*self*); y el arte es el mejor ejemplo de ellas: si estudiamos la transformación que sufre el arte del siglo XIX, principalmente con la influencia de los impresionistas en la pintura y los “poetas malditos” en poesía (remito a *Sources of the Self*

¹⁰⁴ “La virtud es entendida como idéntica a la libertad, a el seguir los propósitos que son verdaderamente míos. La teoría moral Rousseauiana es centralmente una teoría de la libertad”, *PP2*, pg. 271. La traducción es mía.

¹⁰⁵ “la necesidad de expresión de uno mismo es a la vez auto-realización”, *PP2*, pg. 272. La traducción es mía.

¹⁰⁶ “Expresar algo es hacerlo manifiesto en un medio dado”, *SS*, pg. 374. La traducción es mía.

¹⁰⁷ “Una vida humana es vista como manifestando un potencial que a la vez está siendo formado por esta manifestación”, *SS*, pg. 375. La traducción es mía.

¹⁰⁸ “Cada ser humano tiene su propia medida”, cita de Herder, en *SS*, pg. 375.

para un estudio más detallado), encontramos un cambio de paradigma de suma importancia: de la mimesis que había dominado el arte hasta esos tiempos, se pasa a poner importancia en lo vivido, en la impresión y el sentimiento, en la expresión manifiesta. No por nada se requirió tanto un cambio de técnica (en el caso de la pintura) como un cambio de referencias lingüísticas significativas (en la poesía), de símbolos (por ello la importancia del Simbolismo para entender esta época).

El artista es considerado como alguien que tiene *algo* que decir, que tiene una visión nueva y diferente de las cosas, un individuo autónomo que lleva a cabo su libertad de la manera más amplia posible.

Curiosamente, esta concepción del artista que se expresa y se realiza, que está en contacto con su naturaleza interior y por tanto con sus fuentes morales, que es moralmente superior, nos lleva a la creencia de que los artistas tienen una gran profundidad moral, pues deben encontrar formas cada vez mejores, más auténticas, de expresar su potencial; teniendo que romper, en ocasiones, con los sistemas simbólicos anteriores para crear nuevos y propios, articulando sus fuentes morales naturales al hacerlo y, por ello, siendo más fieles a sí mismos que los demás.

No importa que más adelante, la noción de naturaleza haya cambiado y se le haya visto como amoral (neutral o, más bien, indiferente ante nuestras nociones de bien y mal). El hecho es que, aún ahora, seguimos pensando en el artista como un ser con gran profundidad moral (incluso con autoridad moral). Nos causa gran impresión enterarnos que alguien como Picasso haya tenido tan pobres ideales morales; más aún, admiramos a músicos y estrellas de cine como líderes morales. No siempre nos planteamos la posibilidad de que los músicos son músicos y los actores, actores. La idea de “venderse al sistema”, aparte de explicarnos bastante cómo éste funciona (tema que no trataré aquí), nos dice mucho de nuestra concepción de los artistas como seres morales dignos de ser tomados como modelo a seguir.

Por otro lado, la influencia del expresivismo se hace evidente en nuestra consideración de que “realizarnos” en la vida implica ser auténticos con y fieles a nosotros mismos: es el ideal de la auto-realización ya comentado, característico de la identidad moderna.

Como se hace patente, el expresivismo nos lleva inmediatamente al problema de lo subjetivo y lo objetivo, y esta disyuntiva se observa no sólo en aquella época del siglo XIX, sino en la misma modernidad, en la identidad moderna: consideramos que cada quien debe realizarse a sí mismo, algo que no suena mal, pero que nos ha llevado a lo que Taylor llama “relativismo blando”: “it intensifies the sense of inwardness and leads to an even more radical subjectivism and an internalization of moral sources”.¹⁰⁹ Al considerar que lo intrínsecamente bueno se encuentra dentro de nosotros y necesita ser manifestado, debemos aceptar al sujeto como marco de definición de lo moral. Cada sujeto es medida de sí mismo. Pero, no es cierto que se renuncie a la objetividad en este campo, pues como lo dijimos, la noción de vida buena no es tanto cualquier cosa que salga de nosotros, sino el hecho de ser fieles a nosotros mismos, es decir, el hecho de considerarnos libres y autónomos. Encontraremos en Rawls esta idea nuevamente, cuando haga la separación entre la ideas comprensivas del bien (aquello que es manifiesto a través de la expresión), y el derecho (el ideal de ser libres y autónomos), que tendrá prioridad sobre ellas. Es ahí donde Rawls pretende separar las concepciones de lo bueno y de lo político. La pregunta que se formulará al respecto es: ¿es posible que lo político no sea a la vez una concepción comprensiva de lo bueno? Rawls mismo ha admitido que el estado de justicia como equidad es moralmente conducido (*morally driven*), tiene una necesidad moral. Así, ¿puede algo clamar tener necesidad moral sin ser una concepción comprensiva del bien?

¹⁰⁹ “ello intensifica la sensación de interioridad y nos lleva a un subjetivismo aún más radical y una internalización de las fuentes morales”, SS, pg. 390.

CONCLUSIONES

Después de hacer un análisis del origen moral de las nociones utilizadas por el naturalismo y el expresivismo; de rastrear las fuentes morales que dieron a luz diversas teorías políticas y de la persona (*self*); de hacer un análisis básico de los conceptos que envuelven a las diferentes concepciones liberales y científicas (epistemológicas), creo que no encontraríamos difícil dar razón a Taylor y la crítica que hace de la identidad moderna, según la cual la mayoría de las teorías liberales serían incapaces de justificar su toma de una postura neutral para hablar de política.

Sin embargo, al hablar de la teoría de John Rawls, debemos andar con paso cuidadoso, pues este pensador es conciente no sólo de los defectos de las teorías liberales (en general) anteriores a la suya (como lo es el utilitarismo y su noción de eficiencia); sino también de las críticas que los filósofos comunitaristas hacen a su teoría de la justicia. Así, es preciso analizar si las críticas que Taylor hace de la identidad moderna en *La ética de la Autenticidad* son pertinentes de hacerse a la teoría de la justicia de Rawls, en primer lugar. Después, analizar los conceptos que Rawls utiliza para proponer su teoría, y profundizar en su contenido contextual. Ello nos permitirá tratar adecuadamente el tema de la neutralidad del sistema de la teoría de la justicia y tomar una postura respecto a si éste ideal se realiza o no.

La crítica comunitarista contra Rawls ataca su teoría de la justicia porque, dice, nace de una concepción de la persona vacía y descontextualizada, fomenta un individualismo asocial, pretende que se deba aplicar a nivel global -universalmente-, cae en el subjetivismo y no alcanza la pretendida neutralidad ante las diversas concepciones del bien.

Analicémoslas una por una.

La crítica se levanta, principalmente, contra la idea de que la gente sea diferente que sus fines, de sus concepciones del bien, pues los comunitaristas piensan que la gente se constituye en lo que es precisamente a través de dichas concepciones. La persona que

queda más allá de estas concepciones es una sombra de una persona real.¹¹⁰ Sandel hace esta crítica de una manera incisiva, y comienza con un análisis del modelo rawlsiano de la prioridad de la justicia, que tiene, según él, dos sentidos: un sentido es el “deber” moral, entendiendo que no se ha de sacrificar la justicia en favor del bienestar general, pues ello es no respetar a los individuos ni las distinciones entre personas.¹¹¹ El otro sentido es un requisito epistemológico, “[...] y éste surge a partir del problema de cómo diferenciar entre lo que es un criterio de evaluación y lo que es la materia misma de evaluación”.¹¹² Sandel nos dice que Rawls insiste en la necesidad de encontrar un “punto arquimédico” a partir del cual se pueda evaluar la estructura básica de la sociedad. Mas el problema surge cuando se trata de ubicar el lugar, el origen, de tal punto:

“Dos posibilidades parecen ofrecerse pero ambas son igualmente insatisfactorias: si los principios de justicia se derivan a partir de los valores o concepciones de lo bueno vigentes en la sociedad, no hay seguridad de que la perspectiva crítica que proporcionan sea más válida que las concepciones que habrían de regular [los criterios de evaluación se confunden con los criterios a evaluar, no hay forma de separarlos], puesto que al ser un producto de aquellos valores, la justicia estaría sujeta a las mismas contingencias. Como alternativa se podría pensar en algún criterio de alguna manera externo a los intereses y valores que prevalecen en la sociedad. [...]. Cuando la justicia viene dada por principios a priori no hay un modo seguro de conectarlos [los principios con la experiencia y los valores]”.¹¹³

Obviamente, la perspectiva rawlsiana, diría Sandel, tomaría la segunda postura. De donde se seguiría que no se debe confundir lo justo (*the right*) con lo bueno, circunstancia que ocurre cuando se concibe al “yo” como un receptáculo pasivo de intereses, atributos y propósitos que otorga la experiencia; más bien el “yo” (en la teoría rawlsiana) sería un agente activo definido por su capacidad de elección. Es decir que el “yo” sería anterior a sus fines.¹¹⁴ Porque “[...] antes de que se pueda seleccionar un fin, debe existir un ‘yo’ que lo haga”.¹¹⁵ Se concibe a la persona independientemente de sus necesidades y objetivos: “Como la prioridad de la justicia surgía a partir de la necesidad de distinguir el criterio de

¹¹⁰ V. LC, “Introduction: Rawls’s original position”, pg. 10.

¹¹¹ V. Michael J. Sandel. *Liberalismo y los Límites de la Justicia*. Ed. Rústica-Gedisa, 2000, pgs. 33 y 34.

¹¹² *Ibid*, pg. 33.

¹¹³ *Ibid*, pgs. 33 y 34.

¹¹⁴ V. *Ibid*, pg. 36.

¹¹⁵ *Ibid*, pg. 37.

evaluación de la sociedad que estaba siendo evaluada, la prioridad del ‘yo’ surge a partir de la necesidad paralela de distinguir al sujeto de su situación”.¹¹⁶ Hay que distinguir entre “yo soy x, y, z” y “yo tengo x, y, z”, pues en el primer caso, no hay manera de distinguir al sujeto (su identidad) de su situación. Pero en el segundo caso, el distanciamiento del sujeto de sus fines y características empíricamente dados nos llevaría a concebir una conciencia abstracta (“¿conciente de qué?”¹¹⁷). Según Sandel, “[...] la justicia como imparcialidad [...] concibe la unidad del ‘yo’ como algo previamente establecido, formado con anterioridad a las elecciones que se hacen en el curso de la experiencia”.¹¹⁸ Sin embargo, no hay que pensar que Rawls se figura un sujeto no corporeizado, al estilo del sujeto trascendental kantiano. El “yo” es una personalidad moral que se diferencia de otros sujetos por su situación particular espacio-temporal, es decir, su circunstancia. Y sólo por ser diferentes es que somos criaturas capaces de justicia (la pluralidad es esencial para poder hablar de justicia, pues aquella hace necesaria y posible la cooperación de los sujetos morales).¹¹⁹

El problema de Rawls, dice Sandel, es que se presupone la coincidencia de los fines de las personas, que en realidad son cuestiones empíricas que no se pueden saber de antemano. Así, “[...] nuestro conocimiento sobre la base de la unidad o la cooperación sólo puede surgir de la luz de ésta [la experiencia]”.¹²⁰ Primero somos individuos distintos, luego nos relacionamos e involucramos en empresas de cooperación. Pero el “yo” rawlsiano, pretende Sandel, es diferente de sus fines para poder ser autónomo y, sin embargo, de alguna manera tiene que conectarse con ellos (para evitar que se hable de un sujeto *radicalmente situado* por la circunstancia, sin llegar al extremo de hablar de un sujeto *radicalmente no corporeizado*). El “yo” de Rawls es distinto de sus fines, pero los posee, se conecta con ellos mediante esta posesión. Todo interés, es interés *de* un sujeto, de un “yo”, sin ser este mismo “yo”: “Para construir un ‘yo’ deontológico [moral], debo ser un sujeto cuya identidad esté dada independientemente de las cosas que tengo, es decir, independientemente de mis intereses y fines, de mis relaciones con los demás”.¹²¹ Es decir, Sandel piensa que el “yo” de Rawls se define por su capacidad de elección (es

¹¹⁶ *Id.*

¹¹⁷ *Ibid*, pg. 38.

¹¹⁸ *Ibid*, pg. 39.

¹¹⁹ *V. Ibid*, pgs. 74 y 75.

¹²⁰ *Ibid*, pg. 76.

¹²¹ *Ibid*, pg. 78.

esencialmente voluntarista). Lo que nos lleva de inmediato a pensar en una concepción individualista: “Podemos identificar este individualismo e identificar las concepciones del bien que se excluyen al recordar que el ‘yo’, de acuerdo con Rawls, no es solamente un sujeto de la posesión, sino un sujeto anticipadamente individualizado, que permanece siempre a cierta distancia de los intereses que posee”.¹²² El “yo” está más allá del alcance de la experiencia:

“Pero una concepción del ‘yo’ tan independiente como ésta descarta toda concepción del bien (o del mal) limitado por la posesión en el sentido constitutivo. Elimina cualquier lazo [...] capaz de llegar más allá de nuestros valores y sentimientos para comprender nuestra misma identidad. Elimina la posibilidad de una vida pública en la cual [...] estén en juego tanto la identidad como los intereses de los participantes. Y excluye la posibilidad de que los propósitos y fines comunes puedan inspirar una comprensión de sí menos expansiva, definiendo así una comunidad en el sentido constitutivo, una comunidad que describe al sujeto y no simplemente a los objetos de las aspiraciones compartidas”.¹²³

Tenemos entonces que según Sandel, la concepción rawlsiana de la persona no permite que “[...] la descripción relevante del ‘yo’ abarque más de un solo ser humano individual, como en el caso en que atribuye responsabilidad o afirma la existencia de una obligación hacia una familia, comunidad, clase o nación en lugar de hacia un ser humano en particular”.¹²⁴ Tampoco nos es posible, desde un “yo” definido voluntaristamente, aceptar “[...] que para ciertos propósitos la descripción adecuada del sujeto moral puede referirse a una pluralidad de distintos ‘yoes’ dentro de un ser humano individual y único”,¹²⁵ siendo un excelente ejemplo de esto la lucha entre identidades competitivas dentro de un mismo sujeto.

Y esto es así porque la justicia como imparcialidad, según Sandel, promueve que el actuar correctamente implica actuar racionalmente, voluntaristamente, tratando de obtener

¹²² *Ibid*, pg. 86.

¹²³ *Id.*

¹²⁴ *Ibid*, pg. 87.

¹²⁵ *Id.*

mayor beneficio posible mediante la acción racional (coste medio-fin), siempre y cuando no se afecte a otros¹²⁶ (finalmente, un individualismo de la benevolencia).

El individualismo es recalcado por Sandel: “Dado que los valores y fines de una persona son siempre atributos y nunca componentes del ‘yo’, un sentido comunitarista resulta siempre un atributo y nunca un componente de una sociedad bien ordenada. En tanto el ‘yo’ es anterior a los objetivos que afirma, una sociedad bien ordenada, definida por la justicia, es anterior a los objetivos [...] de sus miembros”.¹²⁷

De esta manera, según Sandel la sociedad es concebida por Rawls como una asociación de individuos racionales decidiendo lo que es mejor para ellos (individualmente, pues los intereses comunitarios serían componentes y no esenciales), siempre y cuando no afecten a otros. Para que esta deliberación tenga lugar de la mejor manera, Rawls toma el recurso de la posición original.

En consonancia con lo anterior, la crítica comunitarista dice que la posición original de Rawls (en que nadie sabe qué estatuto social le correspondería en la sociedad ni qué ventajas o desventajas físicas tendría, de manera que las personas puedan negociar imparcialmente acerca de política) es una posición en que se conciben individuos abstractos decidiendo acerca de la política. Pero el término de persona o individuo abstracto es en sí contradictorio. Por un momento, parece que los comunitaristas tienen razón. Pero, como ya habíamos dicho, Rawls no pretende que esta posición sea algo histórico, sino que hay que hacer una lectura de ella como que en temas o preguntas de justicia, ciertas razones deben ser irrelevantes (la posición social, la concepción del bien que sostengo, mis habilidades físicas y preferencias en general). Es decir, debemos deliberar en una situación artificial de igualdad e imparcialidad políticas, para poder reproducir, lo más cercanamente posible, esta situación en la sociedad. De esta manera, se pretende alcanzar una situación ventajosa para todos, en la cual las desigualdades no sean perjudiciales para unos y afortunadas para otros,

¹²⁶ En “Teoría de la Justicia”, Rawls no ha hecho la distinción entre racional y razonable lo suficientemente clara. Esto se hará hasta “Liberalismo Político”. Sandel critica la justicia como imparcialidad como se expone en Teoría de la Justicia”. Vista desde esta perspectiva, la acusación de individualismo parece ser factible. Cfr. Jesús Rodríguez Zepeda. *La política del consenso*. “Lo Razonable”. Ed. Anthropos, Impreso en España, primera edición, 2003. Adelante se dejará más claro este punto.

¹²⁷ *Op. Cit.* Sandel, pg. 88 y 89.

sino que, en la medida de lo posible, repercutan en una ventaja para los más desfavorecidos y para todos.

No se pide que los individuos abandonen sus concepciones particulares del bien, ni que abandonen su forma de vida. Lo que se pretende es que se haga una distinción entre la justicia y las concepciones del bien, es decir, entre lo correcto (o justo) y lo bueno. Esto es así para evitar, sobre todo, que una concepción específica del bien domine la política, imponiendo su forma de pensar y actuar a personas con otras concepciones: “Rawls’s position, then, is a direct rejection of (the morally acceptable possibility of) communitarian demands for a political society built around a shared comprehensive conception of the good”.¹²⁸ Así, la persona no es vista como aquel individuo abstracto del que hablan los comunitaristas, sino como un individuo que practica su concepción del bien en un nivel no-institucional, mientras que a nivel político comparte un objetivo común de la más alta importancia, a saber: el bien de la justicia política. Y en este punto es que pasamos a otro punto de la crítica comunitarista a Rawls: el individualismo asocial.

Los comunitaristas acusan a Rawls de comprender a la sociedad como un arreglo entre individuos cooperando exclusivamente para alcanzar sus intereses pre-sociales individuales y su propia ventaja. Contra esta interpretación, “[...] Rawls emphasizes both that his political conception of justice does involve a commitment to a shared goal and that this goal can become an important part of an individual’s identity”.¹²⁹ Así, los individuos tienen un objetivo común que perseguir, algo que les da identidad como comunidad (sin por ello atropellar sus derechos individuales), que, sin embargo, no debe confundirse con un bien comprensivo, una concepción del bien, por tratarse de un objetivo -o meta- político para alcanzar una sociedad que tenga una infraestructura justa, irreducible a una idea del bien individual o a una o varias doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales. En palabras del propio Rawls: “[...] the features of a political conception of justice are, first, that it is a moral conception worked out for a specific subject, namely, the basic structure of a constitutional democratic regime; second, that accepting the political conception does not

¹²⁸ “La posición de Rawls, entonces, es un rechazo directo de (la posibilidad moral de aceptar) las demandas comunitaristas de una sociedad construida alrededor de una concepción del bien comprensiva compartida”, *LC*, “Rawls’s Response”, pg. 202. La traducción es mía.

¹²⁹ “[...] Rawls enfatiza tanto que su concepción política de la justicia involucra un compromiso con una meta compartida, como que esta meta puede convertirse en una parte importante de la identidad de un individuo”, *LC*, pg. 203. La traducción es mía.

presuppose accepting any particular comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine; rather, the political conception presents itself as a reasonable conception for the basic structure alone; and third, that it is not formulated in terms of certain fundamental ideas viewed as latent in the public political culture of a democratic society”.¹³⁰

El objetivo común (la justicia) de una sociedad bien ordenada (*well-ordered society*) tiene prioridad sobre los intereses particulares de cada individuo y su noción del bien, pues éstos sólo pueden ser alcanzados dentro de una infraestructura justa.

Así, piensa que todos tendrán interés en perseguir esta meta común, siendo que ella permite a cada uno alcanzar sus metas particulares.

¿Como lograr que se dé este interés en una meta común? Rawls piensa que es mediante la justificación pública, es decir, que los principios públicamente aceptados por todos puedan ser públicamente justificados: “Justice as fairness must be public not only in the sense that it builds upon ideas implicit in the public political culture (so that principles can be mutually acknowledged by all citizens), but also in the sense that its very justification can be mutually recognized”.¹³¹

Toda la teoría debe ser pública. Sólo si los ciudadanos están en esta condición, podemos decir que realizan su libertad como agentes autónomos, políticamente hablando. Un individuo libre debe estar conciente de qué procesos lo influyen. De esta forma, parece que el individualismo y el comunitarismo se concilian: “It is precisely because (as Taylor claims) the community precedes the individual in this sense that freedom requires

¹³⁰ “[...] las características de una concepción política de la justicia son, primero, que es una concepción moral forjada en arreglo a una materia específica, a saber, la estructura básica de un régimen democrático constitucional; en segundo lugar, que aceptar la concepción política no presupone aceptar alguna doctrina comprehensiva religiosa, filosófica o moral; más bien, la concepción política se presenta como una concepción razonable exclusivamente para la estructura básica; y en tercer lugar, que no está formulada en términos de alguna doctrina comprehensiva, sino en términos de ciertas ideas fundamentales vistas como latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática”, John Rawls. *Political Liberalism*. “The Priority of Right and the Ideas of the Good”. Columbia University Press, New York, 1996, pgs. 173-174. De aquí en adelante, citaré este libro como *PL*. La traducción es mía.

¹³¹ “La justicia como imparcialidad debe ser pública no sólo en el sentido de que se construya sobre ideas implícitas en la cultura política pública (de forma que los principios puedan ser mutuamente reconocidos por todos los ciudadanos), sino también en el sentido de que su propia justificación pueda ser mutuamente reconocida”, *LC*, pg. 200. La traducción es mía.

that the basis structure of that community be publicly justifiable to the individuals who live in it”.¹³²

Cerrando el círculo, la publicidad de la justicia como imparcialidad no sólo nos proporciona una infraestructura política que nos permita desarrollarnos como personas, sino que además nos ayuda a construir una concepción de la persona. Es decir, la justicia como imparcialidad tiene un papel educativo para ayudar a la gente a considerarse a sí mismos (y a los otros) como libres e iguales, como seres que tienen un sentido de justicia y como personas capaces de adquirir, revisar y perseguir sus propias concepciones del bien (los poderes morales).¹³³

El énfasis en el carácter comunal de la justicia como imparcialidad permite a Rawls librarse de dos de las críticas comunitaristas más frecuentes a su teoría de la justicia: la del individualismo asocial y la de la concepción de la persona (como hemos visto). Incluso, parece dar una respuesta a la acusación de que Rawls se compromete con un escepticismo filosófico acerca de la racionalidad y objetividad de los juicios de valor al proponer que el Estado sea neutral en cuestiones concernientes a la vida buena y al bien.

La teoría política de Rawls se aparta de *un* concepto de la verdad, y por ello, parece que no puede decirnos si algún juicio o principio político es verdadero o no. En este sentido, sólo la elección racional queda como fundamento (su primera idea política del bien). Podemos discriminar, según Rawls, entre mejores y peores juicios políticos, sin tener que entrar en controversia acerca de la naturaleza de la verdad.¹³⁴ Pero aquí, Rawls dice “razonable” (*reasonable*) y no “racional” (*rational*). Y en inglés, *reasonable* es muy cercano a *sensible*, es decir, sensato o prudente. La elección racional debe entenderse como elección razonable, y así puede decir que su liberalismo político busca ser razonable (*reasonableness*) más que buscar la verdad (como en el Juicio kantiano o la *frónesis* aristotélica). Por ello, Rawls piensa que se puede alcanzar objetividad en los principios políticos mediante un consenso traslapado (*overlapping consensus*), en el que las diferentes

¹³² “Es precisamente porque (como Taylor afirma) la comunidad precede al individuo en este sentido que la libertad requiere que la estructura básica de esa comunidad sea públicamente justificable para los individuos que viven en ella”, *LC*, pg. 200. La traducción es mía.

¹³³ V. *LC*, pgs. 200 y 201.

¹³⁴ V. *LC*, pgs. 215 y 216.

doctrinas comprensivas razonables tienen sus propias razones para afirmar y justificar públicamente la misma concepción política de la justicia. Es decir, que diferentes concepciones del bien o doctrinas son compatibles políticamente hablando, gracias a que toman lo razonable como “[...] un criterio de aceptabilidad para los argumentos que los seguidores de las doctrinas comprensivas razonables pueden esgrimir en la discusión pública”.¹³⁵

Así, si todas las doctrinas afirman una misma concepción política, sea por las mismas o por diferentes razones, con que una de esas doctrinas sea verdadera (no importa cuál), la concepción política es razonable, y todos los ciudadanos (aun aquellos que sustentan otra doctrina comprensiva del bien) están en lo correcto en lo que se refiere a política.¹³⁶

Lo que Rawls nos dice es que el liberalismo puede aducir ser objetivo y correcto por el hecho de que diferentes doctrinas comprensivas razonables coinciden en afirmarlo y aceptarlo. Y esto es logrado, según Rawls, gracias a la justificación pública de la teoría de la justicia como imparcialidad.

El problema surge aquí: la acusación de querer universalizar los principios de su teoría de la justicia se hace evidente, pues Rawls piensa que sólo dos tipos de sociedad son moralmente y razonablemente aceptables: aquellas que acepten los principios del liberalismo político, y aquellas que él llama “sociedades jerárquicas bien ordenadas” (*well-ordered hierarchical societies*).¹³⁷ En estas sociedades no liberales no se aplica el principio de justicia como imparcialidad, pero

“[...] their systems of law are sincerely and not unreasonably regarded by their members as guided by a common good conception of justice- one that takes impartially into account what are regarded as their fundamental interests, and which treats all citizens with formal equality (e. g., treating similar cases similarly)”.¹³⁸

¹³⁵ *Op. Cit. La política del consenso*. Pg. 96.

¹³⁶ V. *LC*, pg. 217.

¹³⁷ V. *LC*, pgs. 210 y 211.

¹³⁸ “[...] sus sistemas de ley son sinceros y no irrazonablemente considerados por sus miembros como guiados por una buena concepción común de justicia- una que tome imparcialmente en cuenta lo que es considerado como sus intereses fundamentales, y que trata a todos los ciudadanos con igualdad formal (e. g. tratando casos similares similarmente)”, *LC*, pg. 210. La traducción es mía.

Los ciudadanos tienen cierto grado de libertad de expresión (depende del nivel jerárquico), así como de participación política; pero todos pueden participar y expresarse, es decir, tienen derechos políticos. Los Estados no liberales de los que habla Rawls son, sin embargo, sociedades bien ordenadas que asumen *ciertos* principios de justicia a cierto nivel.

Aquí, nos parece claro que la teoría de la justicia como imparcialidad es válida sólo para regímenes constitucionales democráticos. Pues Rawls mismo afirma que una concepción del bien que choque con (o cuyo cumplimiento viole) los derechos que la justicia como imparcialidad erige, será excluida por el Estado liberal: “In this sense, such state is not neutral between all possible conceptions of the good”.¹³⁹ O bien, hablando de la prioridad de lo correcto: “[...] this priority means that admissible ideas of the good must respect the limits of, and serve a role within, the political conception of justice”.¹⁴⁰ Y esto es así por una razón, que nos lleva al último punto de la crítica comunitarista a la teoría rawlsiana: aunque nos diga lo contrario en sumadas ocasiones, creo yo que la teoría de la justicia como imparcialidad de Rawls es una concepción particular del bien, de la vida buena, y pretende universalizar juicios de valor. Ahora pasaré a sustentar esta postura.

Rawls nos ha dicho que el Estado liberal trata de proteger el derecho que los individuos tienen de sostener, perseguir o cambiar sus concepciones del bien, y para hacerlo debe sustentarse en una política neutral que ponga énfasis en lo justo y no en alguna consideración comprehensiva del bien que viole estos derechos.¹⁴¹ Pero, como ha sido señalado en distintas ocasiones, parece ser que dicha neutralidad no se realiza, y esa es la crítica comunitarista (y de Taylor) al liberalismo y, específicamente, a Rawls:

¹³⁹ “En este sentido, tal estado no es neutral con todas las posibles concepciones del bien”, *LC*, pg. 219. La traducción es mía.

¹⁴⁰ “[...] esta prioridad significa que las ideas del bien admisibles deben respetar los límites de, y tener un papel en, la concepción política de justicia”, *PL*, pg. 175.

¹⁴¹ Como veremos adelante, el que se considere al mismo liberalismo como una concepción comprehensiva del bien, no implica que ya no se pueda revisar y cambiar de concepción particular a alguna otra. No es necesario un campo neutral para que lo hagamos, pues aquí entra lo que Taylor llama *distinciones cualitativas*, que nos permiten evaluar y sopesar ideas comprehensivas en conflicto.

“The communitarian attack has been devoted to suggesting that this claim to neutrality is an illusion; such a liberal state, by upholding a framework of rights and refraining from any further action, is in effect presupposing the validity of a liberal conception of the good. Rawls can only justify the assignment of priority to the right over the good by invoking a distinctively liberal understanding of how people should live; the exclusion of conceptions of the good from the domain of politics itself presupposes a particular conception of the good”.¹⁴²

Rawls no puede sino reconocer esta crítica como cierta, y nos dice que “lo justo” (*the right*) es compatible con cinco ideas del bien que, sin embargo, no presuponen ninguna doctrina religiosa, filosófica o moral, ya que, dice él, sólo se aplican a la esfera política.¹⁴³ Estas ideas son:

- La idea de la bondad como racionalidad: Asume que todos los participantes en una discusión acerca de justicia reconocerán ciertos valores, como la satisfacción de necesidades básicas humanas y la posesión de un plan racional alrededor del cual los individuos organizan sus vidas.
- La idea de los bienes primarios: Es una especificación mínima de qué recursos las personas, entendidas como ciudadanos libres e iguales, requieren, sin importar su plan de vida o sus creencias comprensivas, para poder llevar a cabo su plan racional.¹⁴⁴

Estas dos primeras ideas forman lo que Rawls llama su débil teoría del bien (*thin theory of the good*), aplicable sólo en el marco político. Es el contenido resultante de la deliberación que toma lugar en la posición original (como razonable).¹⁴⁵

- La idea de las concepciones del bien permisibles: Algunas ideas del bien son compatibles con el respeto a los derechos ciudadanos y con la teoría política públicamente justificable, y otras no. Su estado liberal discriminará entre ellas y

¹⁴² “El ataque comunitarista se ha centrado en sugerir que esta pretensión de neutralidad es una ilusión; tal estado liberal al sostener un marco contextual de derechos y abstenerse de realizar alguna acción posterior, esta efectivamente presuponiendo la validez de una concepción liberal del bien. Rawls sólo puede justificar la asignación de prioridad de lo correcto sobre lo bueno al invocar un entendimiento distintivamente liberal de cómo la gente debería vivir; la exclusión de concepciones del bien del dominio de la política presupone ella misma una concepción del bien particular”, *LC*, pg. 218. La traducción es mía.

¹⁴³ V. *LC*, pg. 219.

¹⁴⁴ V. *PL*, pg. 177.

¹⁴⁵ V. *LC*, pg. 219.

prohibirá las que no lo sean. El hacerlo es una condición para poder seguirse considerando un estado liberal. Rawls dice que esta prohibición es neutral pues se basa en una concepción política del bien, no en una comprehensiva (aunque el concepto de neutralidad es entendido de manera especial, como veremos adelante). Así, cualquier concepción del bien compatible con los derechos ciudadanos y los valores políticos justificados públicamente (por tanto, una concepción permisible) tendrá asegurada la misma oportunidad teórica de desarrollo y avance que otras como ella (aunque no sea social y prácticamente posible que todas tengan la misma oportunidad asegurada). Ésta es la idea del consenso traslapado.¹⁴⁶

- La idea de las virtudes políticas: Ellas caracterizan las formas de juicio y conducta que son esenciales para sostener la cooperación social justa entre ciudadanos (tolerancia, confianza mutua, etc.). Dichas virtudes, fomentadas por el mismo estado, no serían sectarias, pues no caracterizarían formas de vida pertenecientes a cierta concepción comprehensiva del bien, sino que formarían la identidad política de la persona política.¹⁴⁷
- La idea de una sociedad política bien ordenada (*well-ordered political society*): Al ejercitar las virtudes políticas, los ciudadanos mantienen un régimen constitucional justo y los objetivos que surgen de ello son comunes y públicos.¹⁴⁸

Según Rawls, un estado que enfoque sus acciones a la realización de dichas ideas políticas del bien no deja de ser neutral. Al contrario, formenta que los individuos con concepciones del bien permisibles realicen sus fines a la vez que permanece imparcial ante ellos: “They are political ideas of the good only, applying specifically to politics, justifiable by appeal only to public reason, and so to citizens endorsing a range of reasonable comprehensive doctrines”.¹⁴⁹

¹⁴⁶ V. LC, pg. 220.

¹⁴⁷ V. LC, pg. 220.

¹⁴⁸ V. LC, pg. 220.

¹⁴⁹ “Son sólo ideas políticas del bien, aplicables específicamente a la política, justificables sólo por apelación a la razón pública, y por tanto a individuos que poseen un rango de doctrinas comprehensivas razonables”, LC, pg. 222. La traducción es mía. Cfr. PL, “The Priority of Right and the Ideas of the Good”, pgs. 173-211.

Lo que quiere decir Rawls es que debemos diferenciar entre la identidad pública (razón pública) y la identidad no pública, siendo la primera el lenguaje de los derechos, mientras que la segunda se refiere a la forma de vida de cada individuo y su concepción del la vida buena. Así, hablar de razón pública es hablar de un ámbito neutral, dice Rawls, mientras que el ámbito de la identidad no pública es aquél de las concepciones comprehensivas del bien y de la vida buena y, por eso mismo, parcial. Es por esta razón que la justicia como imparcialidad puede ser, según Rawls, públicamente justificable (mientras que otras concepciones del bien no lo son): por su carácter razonable.

Pero, ¿hasta qué punto es cierto lo que pretende Rawls? Si analizamos la idea de un consenso traslapado, las diversas doctrinas comprehensivas que afirman y justifican públicamente una sola concepción política, basándose en diferentes (y propias) razones, a fin de cuentas son compatibles en los fines de dichas razones: si justificamos públicamente la igualdad, habrá quienes lo hagan argumentando que todos somos iguales por ser hijos de Dios, mientras que alguien más piense que es porque todos somos humanos o seres libres y autónomos... En fin. ¿Qué pasa, por ejemplo, si alguno dice ser nazi? Consideraremos que su postura racista no puede ser justificada públicamente. Es decir, los fines de sus razones no son compatibles con la igualdad y deben, por tanto, ser excluidos. El carácter público del valor de la igualdad lo justifica, pero es el valor de la igualdad el que discrimina qué consideraciones serán validas para la justificación pública. ¿Cómo puede ser, entonces, que partiendo de una razón política, pública y *neutral*, se discrimine una concepción comprehensiva del bien?

Rawls enumeró sus cinco ideas del bien compatibles con la impartición neutral de la justicia como imparcialidad. Sin embargo, creo que la pretensión de Rawls de que sólo son ideas políticas del bien y aplican sólo para la política no se justifica. Y esto, por varias razones.

Para empezar, la idea de la bondad como racionalidad asume que “[...] all participants in discussions about justice will acknowledge certain values such as the fulfillment of basic human needs and purposes and the possession of a rational plan in

terms of which individuals order and organize their lives”.¹⁵⁰ Por supuesto, podríamos decir que dicho reconocimiento de valores no es posible por partir de una noción abstracta de la persona. Pero Rawls ya nos ha explicado que este reconocimiento se da en la forma de un consenso traslapado, en que no importa qué perfil no-político se tenga mientras este sea compatible con aquellos valores políticos a reconocer. ¿Y si mi perfil no-político no me permite reconocer dichos valores? Como habíamos dicho, en una sociedad que pretendiera mantener su estatus como liberal, tendría que ser excluido. Parece, entonces, que el perfil no-político (la identidad no-pública) de un nazi¹⁵¹ puede encontrar la identidad pública de los liberales como no neutral. Si esto es así, significaría que la identidad pública es formada a su vez por *determinadas* concepciones comprensivas del bien, es decir, hace distinciones cualitativas de cómo se debe vivir. Esto mismo Rawls lo reconoce como problemático, pues dadas las diversas concepciones comprensivas del bien en conflicto, “[...] how is it possible to reach such a political understanding of what are to count as appropriate claims?”.¹⁵²

Con ello, tocamos las siguientes dos ideas políticas del bien, de Rawls.

La idea de los bienes primarios dice especificar lo recursos necesarios por una persona, exclusivamente entendida como ciudadano. Rawls nos dice que, como ciudadanos, una vez realizado el consenso traslapado, los individuos compartirán la misma concepción política de ellos mismos, como libres e iguales, y por ello: “[...] their (permissible) conception of the good, however distinct their content and their religious and philosophical doctrines, require for their advancement roughly the same primary good, that is, the same basic rights, liberties and opportunities, and the same all-purpose means such as income and wealth, with all of these supported by the same social bases of self-respect. These

¹⁵⁰ “[...] todos los participantes de una discusión acerca de justicia reconocerán cierto valores tales como la satisfacción de las necesidades y objetivos básicos humanos y la posesión de un plan racional en términos del cual los individuos ordenan y organizan sus vidas”, *LC*, pg. 219. La traducción es mía.

¹⁵¹ Como se puede ver, la doctrina del nazi se excluye por ser no-razonable y, por ende, inaceptable. Sin embargo, un nazi es un ejemplo bastante fácil de tratar. El problema surge cuando nos enfrentamos a casos más problemáticos, como es el de los Hamish en los Estados Unidos.

¹⁵² “[...] cómo es posible alcanzar tal entendimiento político de que contará como exigencias apropiadas?”, *PL*, pg. 179.

goods, we say, are things citizens need as free and equal persons, and claims to these goods are counted as appropriate claims”.¹⁵³

Sin embargo, en primer lugar, los recursos mínimos que requiere un ciudadano varían de acuerdo a la política social y económica de cada Estado. Un ejemplo claro es la seguridad médica: en algún Estado alguien puede morir o quedar en la ruina por carecer de seguro médico; en otro el seguro social es gratuito. ¿Cuál es, entonces, el mínimo de recursos que requiere un ciudadano en un Estado justo? La diferencia en este caso se debe a la manera de concebir la propiedad (como hemos visto al estudiar el protestantismo, la teoría liberal de la propiedad nace de concepciones comprehensivas del bien). Así, por un lado tenemos que quien no puede pagar ha de ser atendido, pues la salud se considera un derecho político; por otro, quien no pueda pagar con dinero debe pagar con una libra de su carne.

En segundo lugar, hay distintas variaciones entre personas, sea en sus capacidades (morales, intelectuales o físicas), en sus concepciones del bien, o en sus preferencias y gustos personales: “[...] these variations are sometimes so great that it is hardly fair to secure everyone the same index of primary goods to cover their needs as citizens [...]”.¹⁵⁴ Y Rawls respnde a esto:

“I have assumed throughout, and shall continue to assume, that while citizens do not have equal capacities, they do have, at least to the essential minimum degree, the moral, intellectual, and physical capacities that enable them to be fully cooperating members of society over a complete life.”¹⁵⁵

Aunque parece que la respuesta es adecuada, se toma de inicio a los ciudadanos como participantes de un régimen liberal. Si son analizados como ya estando en dicho

¹⁵³ “[...] sus concepciones del bien (permisibles), sin importar qué tan distinto sea su contenido y sus doctrinas religiosas y filosóficas correspondientes, requieren para su desempeño básicamente los mismos bienes primarios, esto es, los mismos derechos básicos, libertades, y oportunidades, y los mismos medios multi-propósitos como ganancia y riqueza, todo esto sustentado por las mismas bases sociales de auto-respeto. Estos bienes, creemos, son cosas que los ciudadanos necesitan como personas libres e iguales, y las exigencias de estos bienes se cuentan como exigencias apropiadas”, *PL*, pg. 180. La traducción es mía.

¹⁵⁴ “[...] estas variaciones a veces son tan grandes que difícilmente sería justo asegurar a cada uno el mismo índice de bienes primarios para cubrir sus necesidades como ciudadanos”, *PL*, pg. 182. La traducción es mía.

¹⁵⁵ “He asumido a lo largo del texto, y lo seguiré haciendo, que aunque los ciudadanos no tienen capacidades iguales, sí tienen, al menos en un grado mínimo esencial, las capacidades moral, intelectual y física que les permitan ser miembros absolutamente cooperadores de la sociedad a través de toda una vida”, *PL*, pg. 183. La traducción es mía.

régimen, el argumento es correcto. Las diferentes concepciones comprensivas que conforman el consenso traslapado son sólo las comprensiones permisibles; el problema surge cuando se habla de los bienes primarios con personas que sostienen concepciones comprensivas no permisibles (es decir, no liberales). El argumento, como es varias veces especificado en el texto de Rawls, es válido para un régimen democrático constitucional y liberal. Pero asegurar que las variaciones serán las mismas a través de todas las culturas (*cross-culturally*) es demasiado (ni el mismo Rawls lo dice), pues sólo lo serán (si es que lo son) dentro de las culturas (concepciones comprensivas) permisibles. Me atrevería a decir, entonces, que estas ideas políticas del bien de la justicia como imparcialidad, son más que políticas, pues implican distinciones cualitativas morales y discriminan a aquellas concepciones que no comparten sus ideales: es decir, son concepciones comprensivas del bien y, por tanto, sectarias (por más compatibles que sean con otras concepciones del bien). Por tanto, no es evidente que “[...] the account of primary goods seems adequate for all cases”.¹⁵⁶ Mucho menos cuando se confunden las variaciones en las concepciones del bien con las variaciones en gustos y preferencias. Aunque Rawls hace la distinción entre ellos, en varias ocasiones parece confundirlos.¹⁵⁷ Como ejemplo de gustos y preferencias, Rawls pone el ejemplo de una persona que creció y se educó en el seno de una familia adinerada, y quien tiene gustos exóticos respecto a la comida. Si esta persona perdiera su dinero por alguna circunstancia, alegando que la variación en su forma de vida debe ser respetada y apoyada, pedirá ayuda financiera para comprar sus lujos. Rawls nos dice que tal persona no está tomando responsabilidad respecto a sus gustos y preferencias, como debe de hacerlo un miembro cooperador de la sociedad. Mas, en este caso, aceptar la lista de bienes primarios no implica que esta persona no pueda volver a disfrutar de tales lujos, si ellos son tan importantes como. Mediante una distinción cualitativa, la persona podrá evaluar si vale la pena, por ejemplo, sacrificar mucho tiempo en el trabajo, o dejar de comprar otras cosas, para darse tal lujo con el que fue criado. Si otras cosas son más importantes (pasar tiempo con la familia, comprar una casa, etc.), sacrificará gustoso dicho lujo. Y si no lo son, valdrá la pena el sacrificio de otras cosas por tal lujo.

¹⁵⁶ “[...] la lista de bienes primarios parece adecuada para todos los casos”, *PL*, pg. 185. Rawls hace una distinción aquí en el caso de la capacidad física y la incapacidad por lesión. La traducción es mía.

¹⁵⁷ Cfr. *PL*, pg. 184 y 185.

El problema es que exijamos a alguna cultura que abandone su forma de vida, la cual se basa no en un gusto o una preferencia, sino en una concepción de la vida buena, es como decirle que, sin importar el resultado de la evaluación hecha mediante la distinción cualitativa. El problema que surge aquí es el de que, si se acepta la lista de bienes primarios, los individuos con una concepción del bien contraria al liberalismo político, no pueden volver a alcanzar lo que su concepción comprehensiva les ofrecía, pues no se trata de un gusto o una preferencia, sino de una distinción moral con respecto a la forma de vida adecuada. Rawls nos dice: “The use of primary goods assumes that by virtue of their moral powers citizens have some part in forming and cultivating their final ends and preferences”,¹⁵⁸ lo cual no es del todo incorrecto. Pero revisar no implica cambiar.

Rawls piensa que los ciudadanos no son pasivos portadores de deseos. Los ciudadanos pueden formar, revisar y perseguir sus propias concepciones del bien, siempre y cuando sean racionales (lo cual implica que sean liberales, en la concepción de Rawls). Pero, que tengan la capacidad de revisar racionalmente sus concepciones comprehensivas no implica que las quieran cambiar. Para un platónico lo racional es perseguir el tipo de vida que lo libraría del ciclo de reencarnaciones, para alcanzar la Verdad en el mundo Ideal. Es racional querer alcanzar el sumo bien. Una división de los hombres basada en la cercanía de su alma a la Verdad (siendo el alma del filósofo la más cercana) estaría racionalmente justificada para tal hombre. Ahora bien, un liberal pensará que lo racional desemboca en lo justo (correcto), en el sentido entendido por el liberalismo. Obviamente, la concepción platónica y la liberal no son compatibles (el platonismo no es permisible en la justicia como equidad). Pero, si le pedimos al platónico que revise su concepción del bien racionalmente, es demasiado arriesgado pensar que decidirá cambiarla y tomar nuestra postura liberal. El problema es confundir concepciones de la vida buena con preferencias y gustos. Es por ello que Taylor distingue entre bienes e Hiper-bienes (*hyper-goods*), siendo los últimos aquellos que me ubican en un mapa moral desde el cual puedo tomar decisiones acerca de mi vida y cómo debo actuar. Los gustos y preferencias caen en un nivel más bajo: no es lo mismo que me desagrade el sabor amargo o que me guste comer salmón, a que piense que sólo a través de la confesión puedo llegar al cielo.

¹⁵⁸ “El uso de los bienes primarios asume que en virtud de sus poderes morales los ciudadanos tienen un papel en la formación y cultivación de sus finalidades últimas y preferencias”, *PL*, pg. 186. La traducción es mía.

Es por esta razón que Rawls cambia el énfasis en lo racional de la *Teoría de la Justicia* por el de lo razonable en *Liberalismo Político*.¹⁵⁹ Mientras que el primero se entiende aún como el resultado de la ecuación medio-fin, como en la economía tradicional (ver Naturalismo), lo razonable da como resultado un consenso, es decir, se entiende como “[...] el criterio que legitima las normas de cooperación que han de ser aceptadas colectivamente”,¹⁶⁰ distinguiendo así que criterios son moralmente pertinentes (criterios políticos) en un consenso trasladado y cuáles no (criterios comprensivos). Las personas, en tanto que ciudadanos razonables, libres e iguales, “[...] tenderán a proponer y acatar términos de cooperación justos cuando supongan la misma disposición de los demás”,¹⁶¹ es decir, hay un principio de razonabilidad intersubjetiva. Así, la justificación de los principios de justicia ya no descansa en el interés individual, como parecía hacerlo cuando el criterio era la racionalidad. Así, la negativa de un platónico a asociarse con los demás, basada en su interés razonado por alcanzar el mundo Ideal, ya no es válida sino como doctrina comprensiva con ideas del bien a su vez comprensivas. Pero, razonablemente, el platónico tendría que aceptar ciertos principios de justicia (siempre y cuando todos los aceptaran), términos justos de cooperación, *aunque ellos no correspondan con sus intereses personales*, por tratarse éstos últimos de intereses comprensivos, de ideas particulares del bien, que caen dentro del campo de lo no-político. Jesús Rodríguez lo explica de manera clara:

“[...] el problema de la motivación [para aceptar principios de la justicia] aparece con una nueva forma: esta vez con el supuesto de que lo único que lleva a los individuos a formular y aceptar condiciones justas de cooperación social es el deseo de cooperación mismo, sin que esto implique una relación directa con la promoción de los intereses y fines particulares de los individuos”.¹⁶²

Lo que suscita la pregunta:

¹⁵⁹ V. Op. Cit. *La política del consenso*. Pgs. 98 y 99.

¹⁶⁰ *Ibid*, pg. 98.

¹⁶¹ *Id.*

¹⁶² *Ibid*, pg. 100.

“si los intereses individuales no contienen en sí mismos ninguna posibilidad intersubjetiva, ¿cuál será el criterio pertinente para los principios de la justicia que deben ser ahora elegidos? [...] ¿qué satisfarán los principios de la justicia si no es su primera prioridad la satisfacción y promoción de los intereses individuales?”¹⁶³

Y, como ya mencionamos, se ponen bajo el mismo lente los diferentes y muy variados intereses individuales, siendo lo razonable un criterio de inclusión o exclusión de ellos. Y, obviamente, sólo los intereses provenientes de una idea del bien permisible serán incluidos.

Rawls presupone que el deseo de cooperación por sí solo se impondrá sobre los intereses nacidos de una concepción comprehensiva del bien. Pero, cuando estos intereses se comportan como hiper-bienes (*hyper-goods*), resulta más difícil afirmarlo.

Sin embargo, Rawls parece decir que conocer el liberalismo es quererlo, pues piensa que a los niños se les debe educar con conocimiento de su posibilidad de sus derechos constitucionales y civiles (¡¡suponiendo que ya estamos en un régimen liberal!! El problema es cuando hablamos de la aceptación de éste en el seno de culturas no liberales), es decir, que entiendan que la apostasía no es un crimen; y así, asegurar que su pertenencia a un grupo no se base en la ignorancia o en miedo. Además, esta educación los debe preparar para ser miembros cooperadores de la sociedad que tengan ciertas virtudes políticas. Y a la objeción de que educar a los niños así no es darles herramientas para decidir si quieren ser liberales o no, sino volverlos liberales (educarlos desde una concepción liberal comprehensiva), Rawls responde: “Here it may be objected that requiring children to understand the political conception in these ways is in effect, though not in intention, to educate them to a comprehensive liberal conception. Doing the one may lead to the other, if not only because once we know the one we may of our own accord go on to the other”.¹⁶⁴ Es decir, que conocer el liberalismo es quererlo. Afirmación que cae por su propio peso, teniendo sobrados contraejemplos históricos; aparte del hecho de que los

¹⁶³ *Ibid*, pg. 101.

¹⁶⁴ “Aquí se podría objetar que exigir a los niños entender la concepción política de esta forma es en efecto, aunque no como intención, educarlos hacia una concepción liberal comprehensiva. Hacer una cosa podría llevar a la otra, sólo porque una vez que conocemos la primera, podríamos por nuestra cuenta querer ir hacia la otra”, *PL*, pg. 199. La traducción es mía.

niños que son educados en una cultura no liberal, terminan queriendo dicha cultura tanto como los niños educados dentro del liberalismo terminan queriéndolo.

Rawls está conciente de este tipo de acusaciones. Él mismo nos ha dicho que el liberalismo podría parecer no justo, no neutral con otras concepciones comprensivas no permisibles. Pero, como se señaló arriba, este descalificar otras culturas no es una finalidad ni una intención del liberalismo, sino su efecto. Es lo que él llamará neutralidad de objetivo (diferente de la neutralidad procedimental). Pero esto nos lleva a la tercera idea política.

La tercera idea del bien ya ha sido analizada (la idea de las concepciones del bien permisibles) al hablar del consenso traslapado y la discriminación de las ideas no liberales. Es clara mi postura al respecto. Sólo debo agregar que, cuando Rawls dice que las diversas concepciones del bien tendrán asegurada la misma oportunidad que otras, se refiere a las concepciones *compatibles* con el liberalismo, y no a las demás, que obviamente carecen de tales oportunidades: “Of course, it is neither possible nor just to allow all conceptions of the good to be pursued (some involve the violation of basic rights and liberties)”.¹⁶⁵ Pero el consenso traslapado, según Rawls, nos permitirá decidir cuáles son las formas de vida dignas de ser desarrolladas y apoyadas por los ciudadanos. A la pregunta de cuáles son esas formas, nos dice que aquellas que sean compatibles con una lista de bienes primarios y con una concepción del ciudadano como libre e igual a los demás. Obviamente, no toda forma de vida será aceptable. Así, la prioridad de lo correcto sobre las concepciones del bien tiene la objeción de no ser imparcial ante todas las concepciones comprensivas. Pero, como ya dijimos, esto depende de cuál sea nuestro concepto de neutralidad.

Rawls nos dice que el término “neutralidad” es ambiguo, pues en alguna connotación confunde, mientras que en otra sugiere principios impracticables.¹⁶⁶ Así, la neutralidad puede ser definida de diversas maneras: una es procedimentalmente, es decir, con referencia a un procedimiento que es justificado sin apelar a ningún valor moral, o apelando a valores neutrales (imparcialidad, consistencia en la aplicación de principios generales en casos similares, igualdad de oportunidad). Pero Rawls dice que “Justice as

¹⁶⁵ “Por supuesto, no es ni posible ni justo permitir que todas las concepciones del bien sean seguidas (algunas implican la violación de derechos básicos y libertades)”, *PL*, pg. 187. La traducción es mía.

¹⁶⁶ V. *PL*, pg. 191.

fairness is not procedurally neutral. Clearly its principles of justice are substantive and express far more than procedural values, and so do its political conception of society and person, which are represented in the original position. As a political conception it aims to be the focus of an overlapping consensus. [...]. It seeks common ground- or if one prefers, neutral ground- given the fact of pluralism. This common ground is the political conception itself as the focus of an overlapping consensus”.¹⁶⁷ La neutralidad aquí se manifiesta en términos de los objetivos de las instituciones básicas respecto a las concepciones comprensivas, es decir, que estas instituciones y políticas serán neutrales ante ellas puesto que los diferentes ciudadanos (con diferentes concepciones del bien) pueden tomarlas y seguirlas como una concepción política pública. Pero esto significará que el estado *no puede* asegurar igual oportunidad de sostener una concepción comprensiva del bien libremente, pues sólo las concepciones permisibles (las que respetan los principios de la justicia) pueden ser practicadas. Así, la neutralidad de objetivos no permite que todas las concepciones políticas sean practicadas libremente; sin embargo, no debe de hacer nada que promueva o favorezca alguna concepción particular, así como tampoco hacer algo que promueva que los individuos acepten alguna doctrina específica del bien. Y esto se logra, según Rawls, gracias a la prioridad de lo correcto (justo). Aunque no del todo: “[...] it is surely impossible for the basic structure of a just constitutional regime not to have important effects and influences as to which comprehensive doctrines endure and gain adherents over time; and it is futile to try to counteract these effects and influences, or even to ascertain for political purposes how deep and pervasive they are”.¹⁶⁸ Así aunque distingamos neutralidad de procedimiento con neutralidad de objetivo, no hay que confundir la última con neutralidad de efecto o influencia, pues es sociológicamente imposible evitarlos. La neutralidad de efecto es impracticable.¹⁶⁹ El mismo Rawls reconoce

¹⁶⁷ “La justicia como equidad no es procedimentalmente neutral. Claramente sus principios de justicia son sustantivos y expresan mucho más que valores procedimentales, y así lo hacen también sus concepciones políticas de la sociedad y la persona, las cuales son representadas en la posición original. Como una concepción política busca [tiene como objetivo] ser el foco de un consenso traslapado. [...] Busca terreno común- o si se prefiere, terreno neutral- dado el hecho del pluralismo. Este terreno común es la concepción política misma como el foco del consenso traslapado”, *PL*, pg. 192. La traducción es mía.

¹⁶⁸ “[...] seguramente es imposible para la estructura básica de un régimen constitucional no tener importantes efectos e influencias respecto a qué doctrinas comprensivas perdurarán y ganarán adeptos con el tiempo; y es fútil tratar de contrarrestar estos efectos e influencias, o incluso determinar con propósitos políticos qué tan profundo o persuasivos son”, *PL*, pg. 193. La traducción es mía.

¹⁶⁹ V. *PL*, pg. 194.

que el liberalismo no puede ser neutral ante las concepciones del bien, como ya vimos. Por tanto, parece ser que el liberalismo rawlsiano (y en general, todo liberalismo) también es provincial (*parochial*).

Y es aquí donde Rawls nos dice que, sin embargo, se mantiene la neutralidad, pues aún así, se puede seguir afirmando la superioridad de ciertas formas de carácter moral, es decir, las virtudes morales políticas, tomando base en formas razonables de considerar los temas políticos de la justicia: “[...] ideas of the good may be freely introduced as needed to complement the political conception of justice, *so long as they are political ideas, that is, so long as they belong to a reasonable political conception of justice for a constitutional regime*”.¹⁷⁰ La objeción es, justamente, que no son exclusivamente ideas políticas, sino concepciones comprensivas del bien.

Quiero recordar aquí nuestro recorrido histórico. Si analizamos el nacimiento de la idea de libertad (entendida en el sentido occidental, como autonomía y capacidad de auto-definición), por ejemplo; o de propiedad (siendo la propiedad en la sociedad occidental símbolo de eficacia y, por tanto, muestra de la bondad del individuo por ser productivo), podemos entender lo que quiere decir que el liberalismo sea una concepción comprensiva del bien que falla en su pretensión de neutralidad. Remito al análisis conceptual histórico del nacimiento de dichas ideas para sustentar esta postura, o al mismo texto de Charles Taylor, *Sources of the Self*.

En cuanto a las otras dos ideas políticas del bien, resulta evidente que se derivan del concepto de lo “razonable”, y de los valores liberales comprensivos, tanto hablando de liberalismo en general como en la teoría de Rawls. Si tomamos como un hecho que el liberalismo es en sí una concepción comprensiva del bien, entonces será razonable (prudente, sensato) para un liberal vivir de acuerdo a los valores del liberalismo; es decir vivir de acuerdo con las virtudes políticas esenciales para mantener una forma liberal de

¹⁷⁰ “[...] ideas del bien pueden ser libremente introducidas como necesarias para complementar la concepción política de la justicia, *siempre y cuando sean ideas políticas, esto es, mientras que pertenezcan a una concepción política razonable de la justicia para un régimen constitucional*”, PL, pg. 194. La traducción es mía. Sin subrayado en el original.

gobierno y de vida. Y el ejercicio de dichas virtudes nos llevaría a una sociedad bien ordenada, entendido el término desde la concepción comprehensiva liberal del bien.

Según Rawls, estas cinco ideas constituyen exclusivamente una débil teoría del bien. Y es cierto, pero ello no se debe a que sean ideas del bien exclusivamente políticas, sino a que, como dice Taylor, el liberalismo (y también la teoría de justicia como imparcialidad) no reconoce sus fuentes morales y, por tanto, no puede articular sus ideales, sus valores de alto orden o sus hiper-bienes (*hyper-goods*), y orientarse con arreglo a una idea del bien. O más bien sí lo hace, pero no lo reconoce, por lo que se encuentra perdido en su mapa moral. Los valores del liberalismo rawlsiano o de otro tipo, adquieren sentido sólo dentro de un campo semántico que da sentido de ellos, dentro de un contexto de significado. En otro campo, pueden perder su sentido, y por ello no pueden ser neutrales:

“[...] Taylor’s claim, both with respect to procedural conception of practical reasoning and to deontological conception of justice, is that their official prohibition on the evocation of anything more than a thin theory of the good is necessarily incoherent. We cannot do without the wide-ranging and fundamental qualitative distinctions which go to make up a thick theory of the good because in their absence we have no way of articulating the moral point of the actions and feelings that our moral intuitions enjoin upon us or present as admirable. [...] if they were not to be articulated [...] we would be left with nothing that we could recognize as morality”.¹⁷¹

Para finalizar, quiero poner énfasis en el problema que surge al negar la posibilidad de un ámbito neutral para hacer política. Ya se ha dejado ver antes: si no tenemos este ámbito de neutralidad, ¿no estamos renunciando a la misma posibilidad de crear una política internacional, a los derechos humanos, a las vías diplomáticas pacíficas? En palabras de Amartya Sen: “Hay algo profundamente debilitante en negar la posibilidad de elegir cuando ésta existe, pues equivale a una abdicación de la responsabilidad de

¹⁷¹ “[...] la afirmación de Taylor, tanto respecto a las concepciones procedimentales de la razón práctica como a las concepciones deontológicas de justicia, es que su prohibición oficial de invocar algo más que una débil teoría del bien es necesariamente incoherente. No podemos vivir sin las distinciones cualitativas de largo alcance y fundamentales que nos permiten construir una fuerte teoría del bien porque en su ausencia no tenemos manera de articular el sentido moral de las acciones y los sentimientos que nuestras intuiciones morales nos ordenan o nos presentan como admirables [...] de no ser articuladas [...] nos quedaríamos con nada que pudiéramos reconocer como moralidad”, LC, “Taylor: The Sources of the liberal Self”, pg. 120. La traducción es mía.

considerar y valorar cómo debe uno pensar y con qué debe uno identificarse. Equivale a ser víctima de los cambios irracionales de un supuesto autoconocimiento basado en la falsa creencia de que la identidad es algo que debe descubrirse y aceptarse, en vez de algo que debe examinarse y escrutarse”.¹⁷² Y más aún: “[...] por más importante que sea la percepción de la comunidad y de la identidad, no puede suponerse que la posibilidad de elección razonada queda descartada por su influencia”.¹⁷³ Es decir, Sen piensa lo mismo que Rawls. Y aunque suena deseable que así sea, me parece que la teoría de la elección razonada puede llegar a ser impracticable cuando dos concepciones comprensivas del bien opuestas en sus principios se encuentran; no a falta de una voluntad de llegar a un acuerdo razonado, sino por la falta de compatibilidad de las razones aducidas por cada bando. Sen piensa que esto nos puede llevar a la represión y a la violencia. No lo negamos, pero no me parece que anteponer la razón sin más a la identidad grupal sea la respuesta más acertada. Pues él mismo nos dice, al igual que Rawls, que la posibilidad de elegir sería limitada por los límites impuestos por la razón. Es otra vez la idea del consenso traslapado.¹⁷⁴ Y ya hablamos de la falta de neutralidad de una política de esta forma.

Por otro lado, el afirmar el peso de la identidad cultural y de las concepciones comprensivas del bien en lo que se refiere a las decisiones que tomamos en nuestra vida, no aniquila absolutamente la capacidad de elección: la posesión de una idea del bien me permite partir de la red de significados que la constituyen para poder Juzgar.¹⁷⁵ Esto es lo que Taylor llama hacer “distinciones cualitativas”, de lo cual ya hablamos antes. La diferencia tanto con Sen como con Rawls es que la elección se realiza desde mi propia red comprensiva, que bien puede ser aceptada por mí, negada o cambiada, pero siempre desde un contexto moral y no desde una razón que elige lo correcto desde una posición supuestamente superior que (y prioritaria ante) las concepciones comprensivas de la vida buena de los individuos.

¹⁷² www.letraslibres.com: Amartya Sen. “La Razón antes que la Identidad”, en: *Letras Libres*. No. 23, Nov. 2000. Romanes Lecture, pronunciada en la Universidad de Oxford el 17 de noviembre de 1998.

¹⁷³ *Id.*

¹⁷⁴ *Cfr. Id.*

¹⁷⁵ Escribo “Juzgar” con mayúscula pues quiero dejar claro que estoy retomando el Juicio kantiano, el juicio prudente que parte de un contexto y una circunstancia determinados que me permiten entender el mundo *como si* estuviera ordenado a ciertos fines, es decir, *como si* el mundo fuera teleológico.

Ante el ejemplo de Sen de una persona que de repente descubre que tiene ascendencia judía, no podemos creer que Sen piense que los comunitaristas opinan que debe aceptar que es judío por que sí; realmente la respuesta la da él mismo, cuando dice que la persona debe decidir qué tan importante es este nuevo descubrimiento en la formación de su identidad. Pero se equivoca al concebir a la razón como juez mediador. A este sujeto, nadie le puede decir que es judío, aunque la comunidad judía esté dispuesta a abrirle las puertas, si no lo decide por él mismo. Y la aceptación o negación de esta posible parte de su identidad dependerá de las distinciones cualitativas que haga este sujeto, apoyadas no en la razón, sino en las concepciones morales comprensivas adaptables que posee y en la red semántica de significados que constituyen su entendimiento moral. La dificultad del tema es grande, y no es mi objetivo discutirlo en este momento.

Por otro lado, considero importante señalar el carácter parcial de la política liberal, para evitar que un sistema particular con particulares concepciones comprensivas del bien (el sistema del libre mercado y su concepción de la propiedad y la persona), sea impuesto a otras sociedades con distintas concepciones del bien. Y menos aún, permitir que dicha imposición se realice con la máscara de la neutralidad: por ejemplo, se dice que sin el libre mercado y la libre competencia no se puede alcanzar la libertad e igualdad en su máximo grado. Lo dudo, pues el mercado salvaje ha dado pie a gran desigualdad e injusticia. Así, es necesario hacer conciente el carácter parroquial y comprensivo de cualquier sistema político y económico, para poder comenzar a establecer serias y respetuosas relaciones interculturales (inter-comprensivas), hacia dentro o fuera del Estado-Nación.

BIBLIOGRAFÍA

MULHALL, Stephen, Adam Swift. *Liberals and Communitarians* "Introduction: Rawls's original position" Ed. Blackwell Publishers, Segunda Edición, Cambridge, Massachussets, 1996 (1992).

RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. Ed. FCE, Tercera reimpresión, México, 2002.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. "The Priority of Right and the Ideas of the Good". Columbia University Press, New York, 1996.

RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús. *La política del consenso*. "Lo Razonable". Ed. Anthropos, Impreso en España, primera edición, 2003.

SANDEL, Michael J. *Liberalismo y los Límites de la Justicia*. Ed. Rústica-Gedisa, 2000.

SAVATER, Fernando, "Una ciudadanía caopolita", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 11, UAM-UNED, Madrid, mayo, 1998.

SEN, Amartya. "La Razón antes que la Identidad", en: *Letras Libres*. No. 23, Nov. 2000. Romanes Lecture, pronunciada en la Universidad de Oxford el 17 de noviembre de 1998, en: www.letraslibres.com

TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Ed. Paidós, Barcelona, Primera edición, 1991.

TAYLOR, Charles. "Identidad y Reconocimiento", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 7, UAM-UNED, Madrid, mayo 1996.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The making of the modern identity*. Harvard University Press, décima impresión, U.S.A., 1989.

TAYLOR, Charles. *Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press, U.S.A., 1999 (1985).