

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

**ESTUDIOS CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL POR DECRETO
PRESIDENCIAL DEL 3 DE ABRIL DE 1981**



***LA RELACIÓN INDIVIDUO-COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO ÉTICO-
POLÍTICO DE CHARLES TAYLOR***

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA: ROBERTO ESPINOSA GALICIA

DIRECTOR DR. PABLO LAZO BRIONES

LECTORES:

DRA. PAULA ARIZMENDI MAR

DR. FRANCISCO GALÁN VÉLEZ

20 DE AGOSTO DE 2020

Para Alberto, que inspire tus sueños en la vida

Para Areli, porque juntos es mejor

Para los dos, compañeros de viaje y travesía,
mi gran familia

Agradezco profundamente al doctor Pablo Lazo Briones la valiosa asesoría y su apoyo para la elaboración de esta tesis

Agradezco a la doctora Paula Arizmendi su apoyo y aliento en estos años de estudio

Agradezco al doctor Francisco Galán su valioso apoyo en la revisión de este trabajo de investigación

Agradezco a los profesores del Departamento de Filosofía con los que trabajé en estos años en los distintos cursos y seminarios

Agradezco a la Universidad Iberoamericana por darme la oportunidad de cerrar un ciclo de estudios en mi vida

Sabríamos mucho más de las complejidades de la vida si nos aplicásemos a estudiar con ahínco sus contradicciones en vez de perder tanto tiempo con las identidades y las coherencias, que éstas tienen la obligación de explicarse por sí mismas.

José Saramago, *La caverna*

INDICE GENERAL

Introducción	10
Capítulo 1. Hegel y las fuentes de la Modernidad	20
1.1 <i>Volver a Hegel</i>	20
1.2 <i>Ilustración y Romanticismo</i>	24
1.3 <i>Kant y su idea radical de la libertad</i>	30
1.4 <i>La filosofía de Hegel: ensayo de una síntesis</i>	34
Capítulo 2. Individuo y comunidad	59
2.1 <i>La sociedad de los individuos: el liberalismo y el orden moral moderno</i>	59
2.2 <i>La ética de Kant: autonomía individual y deontología</i>	63
De la imposibilidad de la metafísica como ciencia a la Idea de la libertad	64
El imperativo hipotético y el imperativo categórico	67
Autonomía y heteronomía	68
2.3 <i>John Rawls y la Teoría de la Justicia</i>	70
Crítica y superación del intuicionismo moral y del utilitarismo moral	72
El velo de la ignorancia, la posición original y los dos principios de la justicia	75
La crítica a las posiciones de Rawls. Michael Sandel y <i>El liberalismo y los límites de la justicia</i>	78

2.4 <i>Hegel y la filosofía política</i>	81
El Estado hegeliano: síntesis de individuo y comunidad	81
El Estado diferenciado	86
2.5 <i>La lucha por el reconocimiento</i>	90
A) Acción, lenguaje y perdón en Hegel. La lucha por el reconocimiento	92
La acción humana y su triple relación	94
El lenguaje del perdón	96
B) Identidad y diferencia: el problema del reconocimiento en Charles Taylor	102
La política de la dignidad igualitaria	102
La política de la diferencia, el ideal de autenticidad y el Romanticismo	105
El reconocimiento como apertura y fusión de horizontes	108
C) Axel Honneth: niveles de reconocimiento en un mundo con precariedad laboral	110
Los niveles de reconocimiento y la precariedad laboral	112
La crítica de Honneth a Taylor a propósito de la cuestión del reconocimiento	114
Capítulo 3. Los derechos diferenciados de grupo, el Estado plural y las autonomías colectivas: Kymlicka y Villoro	116
3.1 <i>Los derechos diferenciados de grupo. La propuesta de Will Kymlicka</i>	119
La existencia de la diversidad cultural como punto de partida	119
Una falsa oposición: Derechos individuales contra derechos colectivos	121

La relación entre libertad y cultura	124
3.2 <i>El Estado plural y el derecho de los pueblos indios a la autonomía. La propuesta de Luis Villoro</i>	132
Etnia, pueblo, nación y Estado	132
El nacimiento del <i>Estado-nación</i> homogéneo	135
El surgimiento del Estado mexicano: un ejemplo	138
La autonomía de los pueblos indios	141
El derecho de los pueblos a la libre determinación	145
Los derechos culturales y la autonomía	147
3.3 <i>Autonomía, reconocimiento y figuras del mundo</i>	150
Primer nivel: Conjurar al Otro	151
Segundo nivel: el Otro como un igual	152
Tercer nivel: el Otro, idéntico y diferente a la vez	154
Capítulo 4. Idea de la comunidad: reflexión y pertenencia.	
Taylor y Villoro	157
4.1 <i>El orden moral moderno</i>	157
4.2 <i>La crítica de la ética procedimentalista en Fuentes del yo</i>	163
4.3 <i>La razón desvinculada</i>	171
4.4 <i>El yo puntual</i>	175
4.5 <i>El ideal de realización expresiva: hacia una recuperación de la comunidad</i>	181
4.6 <i>La asociación para la comunidad de Villoro</i>	185
De la ideología y la dominación, al pensamiento crítico y la liberación	186
La epistemología de Villoro como una ética de las creencias	190
Transición de la comunidad epistémica a la comunidad política	193
4.7 <i>Tres modelos de asociación</i>	195
A) El modelo de asociación para el orden	197
B) El modelo de asociación para la libertad	199

El modelo liberal	202
El modelo igualitario	204
La revolución necesaria en el camino hacia la asociación para la comunidad	209
Difusión de poderes	210
Democracia directa	210
Sociedad civil	211
Democracia en el trabajo	212
C) La asociación para la comunidad: ensayo de una síntesis	214
Conclusiones	220
Bibliografía	233

Introducción

El estudio del pensamiento de Charles Taylor supone un reto en muchos sentidos. Por una parte, la obra de este autor canadiense es ya bastante extensa y abarca una producción de aproximadamente medio siglo de vida intelectual. Por otro lado, la diversidad de temas supone el desafío de encontrar un hilo conductor firme y seguro: desde los grandes estudios sobre pensadores del idealismo alemán, hasta la crítica de la modernidad en sus múltiples niveles y registros (individualismo, predominio de la racionalidad tecno-científica, indiferencia política, etc.), el pensamiento de Taylor representa una rica e intensa amalgama de temas éticos, políticos y hermenéuticos.¹

En el presente trabajo de investigación me propongo seguir el hilo conductor que ofrece el problema de la relación entre el individuo y la comunidad en el contexto de la obra tayloriana; una obra *sui generis* que se caracteriza porque las reflexiones sobre ética y política implican una reflexión sobre la identidad humana, el lenguaje, la modernidad, el conocimiento, entre otros temas. Me interesa contribuir a la comprensión de una obra que hace de la idea de la comunidad un elemento central en el ámbito de la filosofía política, en una época en la que la tendencia es más bien apostar por el individuo y sus excesos. La afirmación de la idea de comunidad en Taylor, sin embargo, no es una negación de la libertad individual; para el filósofo canadiense, afirmar hoy el valor de la idea de la comunidad no significa negar el valor del individuo. Negar el valor de la libertad del individuo está lejos de ser el propósito de una obra como la de Taylor; pero sí, como veremos, se trata de acotar y darle un

¹ Al respecto, la obra de Pablo Lazo, *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política* (México: Gedisa, 2016) propone seguir la pista de la hermenéutica como núcleo fundante del pensamiento ético-político de Taylor. El texto de Pablo Lazo es una justa reivindicación del pensamiento tayloriano, un intenso y extenso recorrido por los distintos planteamientos presentes en la obra del filósofo canadiense: desde las cuestiones hermenéuticas y la discusión sobre el estatuto de las ciencias humanas, hasta los problemas ético-políticos y la influencia de la filosofía clásica alemana en la obra de Taylor (particularmente Hegel y Herder). Otro mérito de esta obra es que es la primera en México que aborda de manera integral y sistemática el pensamiento de Taylor.

contexto a la idea de la libertad de los modernos. Para decirlo pronto, la libertad del individuo, para un filósofo como Taylor, sólo puede entenderse como *libertad situada*.

A la manera de los viejos filósofos holistas, Taylor sostiene que el sentido de la parte sólo se encuentra en el contexto más amplio que ofrece la totalidad concreta. Asimismo, Taylor conoce bien una tradición que viene desde los románticos y es un gran intérprete de Hegel; con estos elementos, el problema de la relación entre el individuo y la comunidad en la obra de Taylor tiene sentido como parte de un proyecto más amplio que involucra aspectos como la comprensión y la crítica de la modernidad, la preeminencia del lenguaje y la acción como elementos constitutivos y constituyentes de la subjetividad y el papel de la Ilustración y el Romanticismo en la gestación de la identidad moderna. Así, el proyecto de pensamiento emprendido por el filósofo canadiense lo lleva a reflexionar sobre temas diversos: desde la caracterización de la modernidad, la Ilustración y el Romanticismo; hasta la crítica al liberalismo deontológico de John Rawls; pasando por la idea de comunidad y los temas del reconocimiento y el multiculturalismo, entre otros. La tesis que sostengo en la presente investigación es que el pensamiento ético-político de Taylor se decanta por la afirmación de una idea de comunidad que no se opone a la realización de la libertad individual. Esta tesis, apoyada en Taylor, va a contrapelo de toda una tradición de pensamiento. Desde una perspectiva profundamente arraigada en nuestra manera de pensar y concebir el mundo, se argumenta que hay una contradicción entre la afirmación de la libertad individual y el desarrollo de la vida comunitaria; a nuestra mirada contemporánea le resulta prácticamente imposible desprenderse de la idea de que hay un yo perfectamente definido y abstraído y que se opone ante el mundo, ya sea natural o social. Esta idea de un *yo desvinculado*² presenta varias aristas y consecuencias:

² La idea de un yo desvinculado la aborda Taylor de manera extensa en el capítulo 8 (“Descartes: la razón desvinculada”) de su obra *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Esta idea, a grandes rasgos, es propia de la Modernidad, en la cual la categoría de Sujeto, del Yo pienso se concibe como una racionalidad que se puede desvincular de la realidad, que puede abstraerse de su contexto, más aún, esa racionalidad puede *construir* la realidad. Esta idea tendrá varias consecuencias: epistemológicas, éticas y políticas.

a) En el terreno epistemológico, la idea de un *yo desvinculado* está detrás de una idea positivista, empirista acerca de la naturaleza del conocimiento. El conocimiento se concibe como una suerte de mecanismo que se activa cuando un sujeto se coloca frente a un objeto y gradualmente avanza del nivel de las sensaciones al plano de las ideas hasta configurar una *representación* del mundo. La crítica de la idea del conocimiento como representación se puede emprender desde la dialéctica y la fenomenología, tradiciones filosóficas que Taylor conoce bastante bien.

b) En el terreno de la ética, la idea del yo desvinculado fomenta ideas morales propias del utilitarismo y, en general, presupone una idea reduccionista acerca del hombre en la que la libertad del hombre es concebida como mera ausencia de obstáculos y no como capacidad de autorrealización. Para Taylor, como veremos, no es suficiente la idea de una libertad como ausencia de obstáculos, sino que se requiere de una idea positiva de la libertad como capacidad de autorrealización.

c) En el terreno de la política, la visión de un yo aislado es propicia para una visión contractualista y atomista de la sociedad. Los individuos persiguen sus intereses y, sólo porque así conviene, pactan un contrato para entrar en sociedad. Esta es una idea muy arraigada en el imaginario moderno, sin embargo, es insuficiente para explicar la cohesión social y la vida en comunidad. El principio puramente formal de la justicia debe completarse con otros principios concretos que hagan posible y que expliquen la vida en común.

d) En el terreno de la ecología, la visión de un yo desvinculado favorece la objetivación e instrumentalización de la naturaleza, propia de un esquema civilizatorio que sólo acierta a ver en el mundo natural “un almacén de reservas”.

En su conjunto, la idea de un yo que se autodefine y es autosuficiente es una de las ideas constitutivas más poderosas y consistentes en la configuración de la idea moderna del mundo.³ Hoy, sin embargo, enfrentamos una realidad convulsionada en

³ Norbert Elias, por ejemplo, señala que nuestras sociedades contemporáneas propician “en el individuo la sensación de que él es ‘interiormente’ algo que existe por sí mismo, ajeno a cualquier relación con

lo más profundo de sus cimientos y que nos habla de una crisis de la idea moderna del mundo. Esta crisis ha obligado a las mentes más lúcidas a buscar nuevos derroteros para pensar los temas más acuciantes del presente. Justamente, uno de los problemas relevantes es el de la relación entre el individuo y la comunidad.

A contrapelo de lo que ha marcado el imaginario social moderno, con Taylor podemos sostener que la idea de la comunidad, sobre todo la que resulta del proceso civilizatorio moderno, es condición de posibilidad de la idea de la libertad individual. La libertad sólo puede ser si es situada; la libertad requiere de un contexto si no quiere devenir mera sombra, simple ilusión de que se es libre. Esta tesis de una libertad situada conecta a Taylor con una larga y noble tradición de pensamiento que se puede rastrear desde Aristóteles hasta Rousseau, Hegel y Marx en el terreno del pensamiento político. Pero también es una tesis que encuentra argumentos a su favor desde la dialéctica y la fenomenología como métodos que ponen el énfasis en la naturaleza social de la condición humana (dialéctica), y en el carácter ineludible del hombre como “ser-en-el-mundo” (fenomenología). Asimismo, asumir que la libertad sólo puede existir o desarrollarse en un contexto, supone abandonar la visión monológica del hombre y reconocer que la condición humana requiere del diálogo para poder realizarse plenamente. La configuración de la identidad individual y colectiva está atravesada por el lenguaje como elemento constituyente de la subjetividad.

Argumentar a favor de la comunidad como horizonte de realización de la libertad individual es, en cierta manera, contribuir a la crítica de los presupuestos de una modernidad que se agota, encerrada cada vez más en sí misma y es incapaz de recuperar para sí lo mejor de sus propias fuentes. Esta anotación es importante, pues la revisión crítica de la modernidad no supone abandonar sus fuentes sino, por el contrario, recuperar los momentos más brillantes de la misma y actualizarlos para el tiempo presente. Así lo hace Taylor al concebir a la modernidad como una configuración que sintetiza la autonomía de la libertad con la realización plena del hombre en la más profunda vida comunitaria. Las dos fuentes que están detrás de esta

otras personas, y que sólo ‘posteriormente’ entra en relación con otros ‘de fuera’. Norbert Elias, “Individualización en el proceso de la sociedad”, en *La sociedad de los individuos*, (Barcelona: Península, 1990), página 145.

ideal moderno son la *Ilustración* con su tesis de la autonomía de la voluntad (libertad), y el *Romanticismo*, con su exigencia de cumplir el ideal expresivista del hombre y la afirmación de la comunidad (ideal de autorrealización). Taylor encuentra en Hegel al autor que sintetiza esta visión de la modernidad y reivindica tanto una idea de la autonomía individual, como una idea de la comunidad, entendida, por lo pronto, como el horizonte de sentido que otorga contenidos concretos a la libertad.

Estas ideas preliminares son importantes pues marcan el rumbo de la investigación. Por una parte, se habrá de estudiar en la filosofía política de Taylor el problema de la relación individuo-comunidad. Este problema conduce a temas como la crítica al liberalismo, el reconocimiento de las diferencias en las sociedades contemporáneas y los derechos de grupo, así como el tema de la comunidad. Por otra parte, la investigación sobre la relación individuo-comunidad amerita una reflexión crítica sobre la modernidad y sus ideales no realizados. Concretamente, me refiero a la idea de alcanzar la síntesis entre la autonomía y la expresividad; un ideal que se cumple en el terreno del pensamiento especulativo (con Hegel), pero que, en el terreno práctico, retrocede ante el poderoso empuje de lo que Taylor llama “el orden moral moderno”; un fuerte imaginario social que está detrás de la manera en que los hombres contemporáneos viven y se relacionan con el mundo. Reflexionar con Taylor sobre el problema de la libertad y la comunidad, representa volver a pensar el tema de la modernidad y sus posibilidades para el tiempo de hoy.

Por otra parte, es importante acotar los límites de la investigación. El tema de la relación individuo-comunidad en el pensamiento ético-político de Taylor involucra toda una serie de aspectos que serán abordados en distintos momentos, procurando siempre establecer un diálogo con autores pertinentes a dichos temas. Así, en el caso de la crítica del liberalismo se toma a Rawls⁴ y su teoría de la justicia como un autor pertinente para este tema. En cuanto al problema del reconocimiento, es obligado

⁴ John Rawls, *Teoría de la justicia*, (México: FCE. 1995).

revisar las posiciones de Honneth⁵ sobre ese tópico. En el caso de los derechos de grupo y el tema de la comunidad, los referentes son Kymlicka⁶ y Villoro⁷.

Asimismo, conviene establecer que el horizonte teórico desde el cual me acerco a la obra tayloriana es el determinado por Hegel y cierta tradición de la filosofía clásica alemana, concretamente Kant. De hecho, el punto de partida de la presente investigación es la lectura del *Hegel*,⁸ de Taylor, pues me parece que es una obra seminal en la que Taylor no sólo hace una interpretación canónica de la obra hegeliana en su conjunto, sino que propone temas que más tarde serán abordados y desarrollados por el propio Taylor a lo largo de su trayectoria filosófica. Esta vuelta a Hegel se ciñe a una lectura del filósofo alemán pos-metafísica, trascendental a la manera kantiana y plenamente orientada a los asuntos de la razón práctica, es decir, éticos y políticos. En el *Hegel* de Taylor, encontramos los siguientes temas, relevantes todos ellos para comprender el problema de la relación individuo-comunidad:

1. La necesidad de una concepción amplia y profunda acerca del hombre y de sus relaciones con el mundo y la crítica a la idea de una racionalidad instrumental, que termina por cancelar la posibilidad de encontrar significación en las relaciones del hombre con la naturaleza y la sociedad.
2. La crítica a la perspectiva representacionista en el ámbito del conocimiento y la epistemología.
3. El tema de la libertad encarnada o situada en contextos concretos para superar tanto una idea formalista de la libertad, como una concepción utilitarista o instrumental de la libertad.
4. La conceptualización de la modernidad como una idea constituida por dos grandes fuentes; la Ilustración y el Romanticismo.

⁵ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1997). También es importante revisar *Reconocimiento y menosprecio Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, (Madrid: Katz Editores, 2010).

⁶ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, (Barcelona: Paidós, 1996).

⁷ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós/ UNAM / FFyL, 1998. También es pertinente revisar *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, (México: FCE / El Colegio Nacional, 1997).

⁸ Charles Taylor, *Hegel*, (Barcelona: Anthropos, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana y la Universidad Iberoamericana, 2010).

5. La crítica a las posiciones del liberalismo y su perspectiva atomista e instrumental de la sociedad.

6. El problema del reconocimiento y la necesidad de asumir la diferenciación en las sociedades aparentemente homogéneas.

La segunda obra de Taylor que es pertinente para el tema aquí abordado es *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*.⁹ En esta obra, central en Taylor, nuestro autor desmenuza el mapa de nuestra identidad moderna. Ya desde la modernidad queda definida la realidad humana como un sujeto que se autodefine. De esta obra, nos interesa la reflexión que hace Taylor sobre los conflictos de la modernidad, así como el mapeo que hace de nuestra vida moral. El estudio de las fuentes morales en esta obra, conduce a Taylor a considerar el tema de los hiperbienes que están detrás de la identidad moderna. El concepto de los hiperbienes se convierte en un punto de crítica a las posiciones liberales dominantes en nuestra época. *Fuentes del yo*, se constituye como una obra relevante en la medida en que en ella Taylor delinea una de sus propuestas para salvar el conflicto entre el individuo y la comunidad. Me refiero a la idea de revitalizar cierto pensamiento teísta de raíz judeo cristiana; idea que propone Taylor como una propuesta para intentar reivindicar la noción del Bien y su presencia en la vida humana.

El tercer momento en la obra de Taylor es el ensayo *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Con esta obra, damos pauta para un diálogo con las posiciones más destacadas sobre el multiculturalismo como reto para las sociedades liberales, así como para reflexionar sobre el papel de la comunidad en la configuración de la existencia humana.

El cuarto momento es *Imaginarios sociales modernos*,¹⁰ obra en la que Taylor explora los rasgos del poderoso imaginario social al que denomina *orden moral moderno*. Esta lectura es importante, pues en ella encontramos argumentos para señalar cómo es que el ideal de la unidad entre la autonomía más alta y la expresividad más completa para el hombre, cede su lugar ante un imaginario que se gesta en

⁹ Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. (Barcelona: Paidós Surcos, 2006).

¹⁰ Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, (Barcelona: Paidós Básica, 2006).

diferentes momentos de la historia moderna y que termina por consolidar una visión atomista, utilitaria e instrumental de la ética y la política. Con esta obra, Taylor se inscribe en una tradición de pensamiento crítico ante la modernidad. En el caso de Taylor, encontramos una crítica inteligente, razonada y prudente que no echa por la borda los logros de la modernidad, pero que tampoco deja de señalar los riesgos del poderoso imaginario configurado como *orden moral moderno* y que parece asfixiar las posibilidades que prometía la Modernidad. En este punto, es importante distinguir entre el ideal de unidad entre autonomía y expresión, formulado por Hegel y que recoge muy bien Taylor, por un lado, y, por otro, lo que el orden moral moderno realmente existente ofrece a los hombres.

Una vez delimitados los autores y temas a abordar, así como las obras centrales de Taylor que sirven de fuente principal, doy paso a una breve exposición del contenido de cada uno de los capítulos de esta investigación.

En el primer capítulo se estudia la interpretación que hace Taylor de la filosofía hegeliana como la síntesis entre dos ideales claramente definidos: por una parte, la exigencia ilustrada de la autonomía más alta; por otro lado, la aspiración romántica por realizar la unidad expresiva del hombre con la naturaleza y con la sociedad. Taylor ve en Hegel al autor que dialoga con dos tradiciones y logra mediante la filosofía del concepto, la síntesis de dos momentos definitorios de la modernidad: Ilustración y Romanticismo. Este momento de la investigación es importante, pues nos permite plantear la idea de una modernidad que se puede mantener como una promesa abierta y con posibilidades para el tiempo presente.

La importancia de Hegel para Taylor va más allá de un mero interés histórico o expositivo. Su interpretación del pensamiento hegeliano, ya de por sí elaborada con argumentos poderosos y convincentes, es también el pretexto para que el propio Taylor vaya sembrando temas que serán de interés a lo largo de su trayectoria filosófica. En este primer capítulo partimos del *Hegel* de Taylor, pues considero que en esta obra el filósofo canadiense esboza en líneas generales un programa de investigación que toca diversos temas.

Cada uno de estos temas, en cierto modo, Taylor los desarrollará en diferentes momentos de su trayectoria. Y es interesante observar cómo han sido enunciados o

abordados ya desde su lectura de Hegel. Asimismo, este capítulo es importante en la medida en que Taylor cuestiona la modernidad y el predominio del punto de vista epistemológico en detrimento de otras maneras de comprender las ciencias humanas. Con estos elementos, se garantiza una base firme para pensar el problema de las relaciones entre el individuo y la comunidad.

En el segundo capítulo se aborda el tema de la relación entre el individuo y la comunidad desde tres momentos: la crítica de Hegel a Kant, la perspectiva liberal y el problema del reconocimiento. En cada uno de esos momentos, Taylor es interlocutor y mantiene sus propios puntos de vista. La crítica de Hegel al formalismo ético de Kant es un momento obligado pues, en cierta manera, los debates actuales sobre las relaciones individuo-comunidad hunden sus raíces en la vieja polémica abierta por Hegel contra lo que se denomina “formalismo ético”. Más adelante, se discuten dos posiciones sobre el tema de la relación individuo-comunidad: por una parte, se hace una revisión crítica de la visión de Rawls sobre los fundamentos de la sociedad y los principios de la justicia y, por otro lado, se exponen los argumentos del filósofo frankfurtiano Axel Honneth sobre el reconocimiento y la necesidad de cuestionar la mirada contractualista sobre la sociedad. Tanto frente al contractualismo de Rawls, como frente a lo expuesto por Honneth sobre el tema del reconocimiento veremos que Taylor sustenta su propia postura, la cual es congruente con los planteamientos que sostiene a lo largo de su trayectoria académica e intelectual.

En el tercer capítulo se aborda el tema de los derechos de grupo. En este capítulo se aborda el tema de los derechos de grupo en tres momentos: los planteamientos de Kymlicka sobre la ciudadanía multicultural y los planteamientos de Villoro sobre los derechos colectivos en el caso de las comunidades indígenas de México y las reflexiones de Taylor sobre el multiculturalismo. En general, este capítulo nos muestra que la afirmación de derechos de grupo no es la némesis de la libertad individual sino, por el contrario, representa la posibilidad de salvaguardar los derechos de personas y grupos sociales en condición de vulnerabilidad. También en este capítulo se muestra cómo el filósofo mexicano Luis Villoro plantea, quizás de manera más radical que Kymlicka el asunto de la diferencia entre grupos culturales y su

exigencia de reconocimiento. Kymlicka apuesta por el reconocimiento de la diversidad; Villoro, por su parte, cuestiona el Estado-nación homogéneo desde la diferencia.

En el cuarto capítulo se aborda el tema de la comunidad desde dos perspectivas: la del filósofo mexicano Luis Villoro y la de Charles Taylor. Para el caso de Villoro, se aborda el tema de la comunidad epistémica y la comunidad política, tomando en cuenta la idea de Villoro sobre las comunidades indígenas como un modelo de relaciones a seguir. Para el caso de Taylor, se recupera la crítica al llamado orden moral moderno, así como lo que Taylor denomina los conflictos de la modernidad, en especial el referido a la contradicción entre la aspiración a una vida buena sin aceptar o dar lugar a la noción de Bien. La propuesta de Taylor, como veremos, es recuperar un teísmo judeo-cristiano como medio para que el hombre pueda tomar contacto con un orden superior, con una realidad que le trasciende y le da sentido.

En este punto, sin embargo, nos apartamos de Taylor pues parecería que, frente a la idea sugerida de recuperar un teísmo de raíz judeo-cristiana como alternativa a los conflictos ético-políticos de la Modernidad, la propuesta ética y política que se perfila en la obra de Villoro es más plausible, más terrenal y puede representar un nuevo ensayo de síntesis entre la aspiración a la autonomía radical y el anhelo de la expresión integral. En la última parte se exponen las conclusiones de este trabajo.

Capítulo 1. Hegel y las fuentes de la modernidad

Taylor señala que la modernidad tiene dos grandes fuentes: el movimiento del Romanticismo y su afán de realizar la expresividad del ser humano y la Ilustración y su definición del hombre como un ser autónomo. Estas dos fuentes encontrarán una poderosa y peculiar síntesis en el pensamiento de Hegel. La lectura que hace Taylor de la filosofía hegeliana es bastante sugerente y con argumentos bien elaborados, que se sustentan en un conocimiento exhaustivo de la obra de Hegel.

En primer lugar, es importante revisar algunos aspectos de la filosofía de Hegel que sirven de fundamento a varias ideas: la crítica a la epistemología moderna, el papel del lenguaje como elemento constitutivo y constituyente de la experiencia humana, la concepción eminentemente social y política del conocimiento, la necesidad de una concepción holística de lo que denominamos realidad, el requerimiento de una visión integral del ser humano. Estos elementos son centrales para apoyar la lectura que proponemos de la filosofía de Taylor. Por último, señalaré la crítica de Taylor a la epistemología y su insuficiencia para pensar adecuadamente el estatuto de las ciencias humanas, así como una breve revisión de la lectura que hace Taylor de la filosofía política de Hegel.

1.1 Volver a Hegel

¿Cómo entender el pensamiento hegeliano? ¿Cuál es la clave para comprender los aspectos centrales y fundamentales de este singular pensamiento? No cabe duda que Hegel es un autor plenamente identificado con los cánones del pensamiento moderno, con los principios y postulados de la filosofía moderna. Al igual que Descartes y Kant, Hegel hace de la actividad subjetiva el primer principio de la filosofía y el fundamento último de la realidad. Al preguntar por los principios de la filosofía hegeliana, estamos preguntando, en cierto modo, por la modernidad y por las claves para comprender

algunos de los problemas más agudos que se presentan ante nosotros en la actualidad. Lo que pretendemos es mostrar a un Hegel cercano a nuestro presente. Nos interesa Hegel porque es nuestro moderno más cercano y nos interesa una conceptualización de la modernidad como un discurso no agotado y como un proyecto que todavía está por realizarse en una mejor versión de lo que hemos conocido hasta ahora. Hegel y el discurso moderno; Hegel y los ideales de la modernidad. Cuando se escucha decir en los pasillos académicos que Hegel y la modernidad son un discurso agotado, una vía sin salida, son muchas las preguntas que surgen. ¿Ya superamos “lo moderno”? ¿Pensamos en serio cuando decimos que Hegel ya no puede decirnos nada? Para ir comprendiendo estas cuestiones, considero que es necesario hacer la experiencia de una filosofía que asume “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”.¹¹

Es posible identificar al menos dos grandes momentos históricos que influyen grandemente en el pensamiento hegeliano: la tradición cristiana y el mundo griego. Incluso, podemos identificar estas dos tradiciones como los pilares sobre los que se asienta el mundo moderno, cada uno de ellos aportando sendos principios igualmente importantes: la tradición cristiana pone de manifiesto el principio de la subjetividad en la figura de Jesús; por su parte, el mundo griego aporta la idea de una comunidad en la que lo público y lo privado coinciden más allá de toda contradicción.¹²

En cuanto a las corrientes filosóficas que influyeron en el pensamiento de Hegel distinguimos tres figuras de la filosofía clásica alemana: Kant, Fichte y Schelling. De esos tres autores, el que más profunda huella dejó en la obra de Hegel es, según nuestra lectura, Kant. Otras influencias en el pensamiento hegeliano son Aristóteles, Herder y Rousseau. Está, por último, un autor cuyas obras debemos tener siempre

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Prólogo II, 1, (México: FCE, 1987) página 16. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra.

¹² De hecho, la generación romántica con la que creció Hegel, experimentó una fuerte nostalgia de Grecia: los románticos creyeron encontrar en la civilización griega el ideal de relaciones armónicas entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo público y lo privado, entre la historia y la naturaleza. Una vía por la que transitó esta generación es la del conocimiento y el interés por la historia. Este interés se explica a la luz de los intentos de la generación romántica por resolver lo que ellos consideraron contradicciones propias de la condición humana. Véase Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, (México: FCE, 1983) Parte I, Capítulo 1. Véase también el *Hegel* del propio Taylor.

muy en cuenta para entender a la generación romántica y para aclarar muchos de los sentidos de la *Fenomenología del espíritu*. Me refiero a Goethe y su obra *Fausto*.

Al concurrir tantas fuerzas intelectuales en Hegel, no es posible esperar que su hablar sea sencillo, prístino; no podemos esperar de Hegel un lenguaje ligero ni modesto. En Hegel:

estas y otras maneras viven dentro de un espacio lingüístico lleno de murmurios, grávido, abarrotado de sentido, dentro de un lenguaje en el que parecen resonar las palabras de Píndaro, los coros de Esquilo, lo que podríamos llamar el gótico ateniense, recreado, resucitado por Hölderlin, el amigo de juventud de Hegel. Y toda esta materia lingüística se combina con un gran pensador: el espíritu de todos los tiempos, lavado en todas las aguas, sobre todo en las de lo profundo, quiere expresarse en este lenguaje. Nadie puede esperar de la potencia de semejante pensador que escriba tan confortablemente como un Locke. O, para poner un ejemplo más alto, que sea tan brillante en todas sus quejas, tan urbano en todas sus amarguras como Schopenhauer.

13

Hegel sistematizó la cultura, la reflexión y la historia de Occidente. Abarcó la totalidad de una época, de un mundo y elevó el conocimiento al plano de la reflexión y de la conciencia que sabe de sí y de su mundo. Pensó la vida y pensó la historia; pensó el saber y pensó la dimensión de lo político en el hombre. Culminación de todo un proceso que se inicia con Descartes pero que, en realidad, viene como un eco profundo desde Grecia misma. Por supuesto que no estamos frente a un pensador de ocurrencias, sino frente a un filósofo que dialoga con diferentes autores a la luz de la formación y consolidación del mundo moderno. Y la modernidad para Hegel, en la lectura de Taylor, está conformada por dos grandes momentos: la Ilustración y el Romanticismo.

En la lectura que hace Taylor de Hegel, destaca que la filosofía del pensador alemán es heredera de dos grandes movimientos intelectuales que configuran no sólo la historia del pensamiento occidental, sino también la propia identidad moderna. Tales potencias son la Ilustración, por un lado, y el Romanticismo, por otro. Ciertamente, la filosofía hegeliana es una sistematización de los ideales contenidos en una y otra manifestación intelectual. Hegel intenta conciliar el principio ilustrado de la autonomía de la voluntad con el afán romántico de realizar una expresión integral del ser del

¹³ Ernst Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, (México: FCE, 1985), Parte I, Capítulo 3, páginas 22-23.

hombre. En términos de las relaciones entre ética y política, podemos señalar que Hegel aspira a que la afirmación de la libertad individual no conlleve la negación de la comunidad orgánicamente estructurada en la que se desenvuelve, al tiempo que se busca una idea de comunidad que no represente la muerte del individuo sino, por el contrario, que lo afirme y lo reivindique.

El *Hegel* de Taylor fue publicado originalmente en 1975 y representó una lectura hasta cierto punto inédita en el contexto de los estudios sobre Hegel en lengua inglesa. En principio, Taylor proviene de una escuela ubicada en la corriente analítica, pero con la publicación de esta obra canónica incursiona en temas que lo ubican más cercano a la tradición continental. Con su *Hegel*, Taylor se acerca al problema de la libertad y se ve en la necesidad de conceptualizarla desde perspectivas más amplias como la fenomenología, la dialéctica y la pragmática. El tema de la libertad encarnada está en el fondo de las preocupaciones de Taylor y a lo largo del texto vemos cómo intenta encontrar un concepto equilibrado de la libertad; un concepto que evite los riesgos de la libertad absoluta (como en Kant), pero que no caiga en una visión mecánica o reduccionista (Descartes, Bacon, Hobbes). Este esfuerzo, dice Taylor, remite a la filosofía hegeliana:

La filosofía de Hegel constituye un importante paso en el desarrollo de la noción moderna de libertad (...) Pero lo que podemos considerar más importante de todo, el intento contemporáneo por ir más allá de este dilema, por situar la subjetividad relacionándola con nuestra vida como seres encarnados y sociales, sin reducirla a una función de naturaleza objetificada, constantemente nos refiere a Hegel. En cierto sentido, la investigación moderna de una subjetividad situada es la herencia de esa aspiración central del período romántico a la que Hegel pensó haber dado respuesta definitiva: cómo unir la autonomía radical con la plenitud de la unidad expresiva con la naturaleza. Debido a que la naturaleza no puede ser para nosotros lo que fue para aquella época, una expresión de poderes espirituales, la síntesis de nuestro tiempo no puede ya reclamar nuestra lealtad. Pero el problema que preocupó a esa generación, la oposición que intentó reconciliar, continúa bajo distintas formas en nuestros días. Parece inerradicable de nuestra civilización moderna, que como heredera de la Ilustración constantemente vuelve a despertar la protesta expresivista y, con ella, las afirmaciones de libertad absoluta. La misma urgencia con que presionan estas afirmaciones hace mucho más vital la búsqueda de una subjetividad situada (...) Y en la medida en que esta búsqueda de una subjetividad toma forma filosófica, el pensamiento de Hegel será uno de sus puntos de referencia indispensables.¹⁴

¹⁴ Charles Taylor, *Hegel*, (México: Anthropos/UAM-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana, 2010), páginas 498-499. Traducción de Pablo Lazo, Francisco Castro y Carlos Mendiola.

De esta larga cita conviene recuperar los siguientes aspectos:

- a) El interés por la filosofía hegeliana va más allá de un interés puramente histórico o expositivo. No se trata de leer a Hegel por Hegel mismo, sino a la luz de problemas relevantes para la época presente.
- b) Uno de los problemas más acuciantes para el hombre contemporáneo es el de encontrar la mediación entre la exigencia de autonomía y la aspiración a la unidad.
- c) Este problema está en el fondo de la estructura o el orden de nuestra civilización moderna. La construcción de la identidad moderna supone una revisión profunda de nuestras ideas acerca de la libertad. La modernidad presenta un conflicto permanente entre la afirmación de lo universal y la afirmación de lo particular, entre la libertad individual y la vida en comunidad. La filosofía de Hegel ofrece un intento de síntesis entre ambos elementos y abre una posibilidad, en el plano del pensamiento, para la época presente.

Como veremos, con la publicación de su estudio sobre Hegel, Taylor no sólo expone el pensamiento del gran filósofo alemán, sino que aporta elementos para un debate sobre el valor de la comunidad; asimismo, encontramos aquí la categoría del nosotros como elemento central para superar el solipsismo del yo moderno y las limitaciones de una libertad puramente formal. Veamos cómo argumenta Taylor esta postura.

1.2 Ilustración y Romanticismo

Desde el principio, Taylor establece el problema clave para acercarse a la comprensión de la obra hegeliana. Tal problema “implicaba la naturaleza de la subjetividad humana y su relación con el mundo. Era el problema de unificar dos imágenes indispensables del hombre, que en un nivel tenían profundas afinidades y que, no obstante, aparecían como incompatibles”.¹⁵ ¿A qué se refiere Taylor con estas dos imágenes o perspectivas?

¹⁵ Taylor, *Hegel*, página 3.

La primera imagen es la que se consolida con el triunfo de la ciencia natural moderna; es el movimiento intelectual que parte de la ciencia natural moderna de Galileo y Newton y que encuentra formulaciones complementarias en la filosofía, en la moral y en la política. En el terreno de la filosofía, la obra de autores como Bacon y Descartes constituyen el correlato del nuevo modo de pensar; mientras que en los terrenos de la moral y la política, la nueva imagen del mundo se complementa con una mirada atomista y mecanicista del hombre y de la sociedad. Este paradigma se opone a la idea, dominante en otro tiempo, de la ciencia aristotélica y su noción de un *télos* o fin vinculado al orden de las cosas. Frente a este modelo aristotélico, lentamente se fue imponiendo una visión del mundo basada en una razón matemática y en la idea de un orden carente, en sí mismo, de significado. Antes de la consolidación del mundo moderno, el mundo se concibe como un orden pleno de sentido y de significado. Y de fondo, señala Taylor, se encuentra una noción del yo, del sujeto. Al contrastar la imagen moderna del mundo frente a las concepciones anteriores, Taylor encuentra que “La diferencia esencial puede establecerse de este modo: el sujeto moderno se auto-define, mientras que en las visiones previas el sujeto se definía respecto a un orden cósmico”.¹⁶

La clave que sigue Taylor para adentrarse en la estructura del pensamiento hegeliano es la categoría de *sujeto*. Y es justamente esta categoría una de las claves para comprender mejor la esencia y el fundamento de la modernidad. En la epistemología moderna, el sujeto se auto-define y es congruente con este postulado tanto una psicología subjetivista como una idea atomista de la política. Cercano a estas ideas, está también el impulso de controlar el mundo; impulso inherente a la ciencia moderna. Este impulso lo interpreta Taylor como la confirmación de un modo de ver el mundo, el corolario natural que se desprende de la nueva idea del mundo:

La manipulabilidad del mundo confirma la nueva identidad que se auto-define de esta manera: la propia relación del hombre con un orden significativo implica ponerse a sí mismo en sintonía con él; por contraste nada cierra el sello más claramente en el rechazo de esta visión que efectivamente tomar el mundo como objeto de control. La manipulación tanto prueba como, por decirlo así, celebra la visión de las cosas como ‘desencantadas’, para utilizar la famosa frase de Max Weber.¹⁷

¹⁶ Taylor, *Hegel*, página 5.

¹⁷ Taylor, *Hegel*, página 7.

Taylor argumenta que no es tanto el beneficio material que pudiera generar el recurso de la ciencia y la técnica lo que sedujo al hombre en los albores de la modernidad, sino la confirmación de una nueva forma de subjetividad como sujeto que se auto-define y es capaz de prescindir de un orden externo, de un mundo en torno suyo. Para Taylor, las ilusiones de la modernidad no están tanto en el desarrollo portentoso de las fuerzas productivas y la ciencia y la técnica modernas, sino en la promesa de que el hombre puede tomar su destino en sus manos y auto-definirse. Esta vuelta radical hacia el yo, será uno de los temas que Taylor explora con detalle y profundidad en *Fuentes del yo*, la cual es una gran obra en la que se exponen los principales momentos de nuestra topografía moral.

Paralelo a la definición de un sujeto que se auto-define, encontramos la construcción de una nueva idea del mundo: el mundo deja de ser un espacio en el que caben diversas manifestaciones y deviene mera objetividad. Se abre lentamente el camino para que un día veamos en el mundo un mero almacén de reservas, conforme a la expresión de Heidegger. También se inicia un lento e inexorable proceso de secularización.¹⁸ Esta nueva noción de objetividad estará detrás de un concepto de ciencia mecanicista, atomista y homegeneizante. En este punto es interesante ver cómo se aplica la nueva noción de objetividad no sólo al mundo circundante, sino al propio hombre.

Esta nueva noción de objetividad no podía confinarse a la naturaleza externa. El hombre es tanto un objeto en la naturaleza, como un sujeto de conocimiento. Por tanto, la nueva ciencia produce un modelo de comprensión del hombre mecanicista, atomista, homogeneizante y basada en la contingencia... Los intentos de estas ciencias de la Ilustración radical, los de un Helvétius, un Holbach, un Condorcet, un Bentham, se fundaron en esta noción de objetividad, y la etapa de la Ilustración fue desarrollando una antropología que era una amalgama, no enteramente consistente, de dos cosas: la noción de subjetividad que se auto-define correlativa a la nueva objetividad; y la visión del hombre como parte de la naturaleza y, por tanto, completamente bajo la jurisdicción de esta objetividad. Estos dos aspectos no siempre se llevan bien juntos. Se refuerzan uno al otro en apoyo del atomismo, de una ciencia atomista de la naturaleza que empalma con una teoría política cuyo punto de partida era el individuo en un estado de naturaleza. Pero parece entrar en conflicto en un asunto como el del determinismo, p.ej., en donde la libertad del hombre como sujeto se ve comprometida por la estricta necesidad causal a la cual tiende en tanto parte de la naturaleza.¹⁹

¹⁸ Justamente el tema de la secularización será uno de los temas que abordará el Taylor maduro. Véase *La era secular*, publicada en español por Gedisa en dos volúmenes. El primero en 2014 y el segundo en 2015.

¹⁹ Taylor, *Hegel*, página 9.

Quizás el ejemplo más claro de esta operación que opone a un sujeto frente a un objeto y que, de manera radical, conduce a ver al hombre mismo como objeto –sometido a la legalidad natural- y como sujeto –capaz de autodeterminarse- es la distinción kantiana entre *fenómeno* y como *noúmeno*. Al ser humano podemos verlo como objeto y, también, como sujeto.

Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que le estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre*, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre*, sin que se dé por ello contradicción alguna.²⁰

La concepción ilustrada inserta al hombre en un orden natural, mecánico y se configura como una antropología que reifica al hombre, lo objetualiza, concibe a la mente humana como una estructura dividida en facultades, divorcia al cuerpo del alma y opone a la razón contra el sentimiento y la voluntad.²¹ Es justo esta concepción antropológica de corte mecanicista y que divide lo que, en principio, debe estar unido, la que será objeto de debate y discusión en el ambiente post-ilustrado de la Alemania de fines del siglo XVIII. Frente a una concepción mecanicista del hombre, toda una generación de brillantes pensadores y filósofos tratará de buscar una antropología alternativa; y su caballo de batalla será comprender la actividad y la vida humanas como expresión.

Taylor aclara en este punto en qué sentido habla de la actividad y la vida humanas como expresión. Se refiere, a partir de Herder, a la idea de ver la vida como realización de un propósito (recuperando la vieja noción del *télos* aristotélico), pero también bajo el supuesto moderno de que la expresión es realización de un yo:

Hablar de la realización del Yo aquí es decir que la vida humana adecuada no es sólo la que cumple con la Idea o con el plan que está trazado independientemente del sujeto que lo realiza, como en la forma aristotélica del hombre. Más bien esta vida ha de tener

²⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (Madrid: Alfaguara, 1995), Traducción de Pedro Ribas, Prólogo de la segunda edición, B XXVIII, página 26.

²¹ Taylor, *Hegel*, página 12.

la dimensión agregada de que el sujeto pueda reconocerla como propia, como desplegada desde él. Esta dimensión auto-relativa está completamente perdida en la tradición aristotélica. En esta tradición una vida propiamente humana es mía sólo en el sentido de que yo soy un hombre, y ésta es la vida que me toca. Fue Herder y la antropología expresivista desarrollada desde él la que agregó a la demanda de la época el que mi realización de la esencia humana fuera mía, y desde aquí se lanzó la idea de que cada individuo (y en la aplicación de Herder, cada pueblo) tiene su propia manera de ser humano, la cual no puede intercambiarse con otra a menos de pagar el costo de la distorsión y la auto-mutilación.²²

Tenemos, entonces, que a la noción aristotélica de un *télos* que se realiza, se agrega la noción moderna del Yo y se propone que la vida humana se expresa, es decir, se realiza y manifiesta en una forma que es propia, peculiar. Asimismo, Taylor indica los antecedentes de esta línea de pensamiento, claramente identificados en Leibniz y su noción de mónada –como subjetividad que se desarrolla a sí misma-, así como en Spinoza y su planteamiento de vincular la subjetividad a una totalidad más allá de la mera existencia individual: “Lo que Spinoza parecía ofrecer, lo que le dijo a Goethe, y tentó a muchos otros, fue una visión del modo en que el sujeto finito encajaba en la vida cotidiana del universo”.²³

Por otro lado, dos ideas complementan esta noción de la vida humana como expresión. La primera es que al realizarse una vida humana desde el interior hacia afuera, se clarifica y define una cierta manera de ser, un peculiar “modo-de-ser-en-el-mundo”. Es la noción de que cada hombre –cada pueblo y cada cultura- tienen su propia medida. La segunda idea es la noción de una existencia auténtica. La vida humana como expresión no es referencia a algo externo, sino manifestación de una idea que pugna por realizarse desde la propia subjetividad. Al tomar contacto con lo más profundo de uno mismo, la vida deviene existencia auténtica, existencia propia, genuina expresión y conciencia de sí.

Frente a la idea de un orden mecánico impuesto desde fuera, los filósofos alemanes, con Herder a la cabeza, sostendrán la tesis de una subjetividad que se despliega como potencia desde su propia interioridad. La antropología expresivista se opone con fuerza al paradigma científico moderno al postular la tesis de un sujeto que despliega, desde lo más íntimo de su ser, una potencia y una actividad para cumplir

²² Taylor, *Hegel*, página 13.

²³ Taylor, *Hegel*, página 14.

con cierto fin, con un propósito. Se trata de concebir al hombre como el ser de la expresión. Esta idea, apunta Taylor, no sólo es interesante desde el punto de vista de la historia de las ideas sino que, en realidad, constituye una de las ideas que más han contribuido a configurar el perfil de nuestra cultura y nuestra civilización moderna y contemporánea. Supone, entre otras ideas, conceptualizar al lenguaje no sólo como instrumento de referencia a las cosas, sino, fundamentalmente, como expresión: “El lenguaje describe el mundo, pero también tiene que realizar al hombre y a través de ello clarificar lo que él es”.²⁴

La experiencia de vivir el mundo como exilio, de experimentar la existencia humana como si hubiera sido expulsada del paraíso –experiencia muy propia de la generación romántica-, se explica en parte por la concepción ilustrada que predomina en torno a lo que debe entenderse por el mundo y la naturaleza; es una concepción que opone tajantemente al hombre frente al mundo.²⁵ El mundo cosificado es un argumento poderoso para experimentar la falta de unidad y comunión con un todo más importante que la mera existencia individual. En su conjunto, el poderoso movimiento del *Sturm und Drang* postula cuatro reclamos básicos frente al mecanicismo ilustrado: unidad, libertad, comunión del hombre con otros hombres y comunión del hombre con la naturaleza: “Esas cuatro demandas de unidad, libertad y comunión entre el hombre y la naturaleza, reflejan las aspiraciones de la conciencia expresivista. Estas demandas y las quejas contra la sociedad moderna que van junto a ellas, eran vistas como inextricablemente conectadas...”.²⁶

Taylor apunta cómo es que estas ideas no tienen un interés meramente histórico, sino que siguen siendo vigentes como herramientas o categorías para hacer la crítica de una sociedad contemporánea que, fuertemente apoyada en el predominio

²⁴ Taylor, *Hegel*, página 18.

²⁵ En *Fuentes del Yo*, Taylor hace un gran recorrido por las ideas que sobre la naturaleza se desarrollan en la modernidad y cómo se expresan tales ideas en la filosofía y en el arte. Desde las ideas románticas que ven en la naturaleza elementos análogos al estado de ánimo y al espíritu de los hombres, hasta las ideas científicas y filosóficas de los siglos XIX y XX que conciben a la naturaleza como un orden perfectamente separable del mundo humano: “Quienes experimentaron el cambio, dejaron de percibir el gran torrente de la naturaleza al que pertenecemos como algo abarcable, común, estrechamente relacionado con el ser y benigno, y comenzaron a verlo cada vez más como algo inmenso, inconmensurable, ajeno y amoral...” Véase Charles Taylor, *Fuentes del yo*, Capítulo 22 “Nuestros contemporáneos victorianos”, página 569.

²⁶ Taylor, *Hegel*, Capítulo 1, página 25.

tecnológico, porfía en el proyecto de dominar y someter a la naturaleza y a grupos humanos enteros; una sociedad que insiste en contraponer el poder al ejercicio de la libertad, que escinde y fragmenta lo que debe ser una unidad:

La queja contra la Ilustración, y contra la sociedad que se ha desarrollado en los tiempos modernos, se dirige hoy hacia la sociedad tecnológica que es en muchos sentidos la heredera de la Ilustración. En nuestros días, también, se le reprocha por dividir a la razón de la emoción, al pensamiento del sentimiento, por estrechar al hombre y achatar su creatividad, que en el proceso lo deforma y lo divide de los demás en una sociedad de clases, negándole una comunidad con la que el hombre pueda identificarse, confrontándolo con un poder desnudo que le niega libertad.²⁷

Vemos en este pasaje lo que ya se ha afirmado líneas arriba, en el sentido de que la interpretación que emprende Taylor de la obra hegeliana es, entre otras cosas, un pretexto para que él mismo deslice su propia mirada crítica sobre el proceso de la modernidad. Si se quiere comprender la postura de Taylor sobre el problema de la libertad y la comunidad, no podemos prescindir de su mirada profundamente crítica de la modernidad. Taylor ve una suerte de continuidad entre el paradigma cientificista ilustrado y nuestra sociedad tecnologizada por una parte; así como un *continuum* entre el reclamo expresivista del romanticismo y las protestas más o menos recurrentes de nuestra época contra la opresión, la enajenación, la instrumentalización del mundo y de la naturaleza y la reificación de la condición humana.

1.3 Kant y su idea radical de la libertad

En cierto modo, la filosofía kantiana es la expresión filosófica más clara de dos tendencias del pensamiento ilustrado: por una parte, la afirmación de la subjetividad que se autodefine y, por otra, la idea del hombre como un ser sometido o formando parte de un mecanismo natural. El pensamiento crítico kantiano constituye una fuerza intelectual muy poderosa que contribuye a configurar la imagen del mundo como representación; su epistemología contribuye de manera decisiva a la interpretación del mundo como mero objeto, como fenómeno que puede ser explicado en términos del

²⁷ Taylor, *Hegel*, página 25.

principio de causalidad. Sin embargo, también debemos destacar que su idea de una libertad radical lo va a contraponer a la idea mecanicista del hombre.

Sin lugar a dudas, el proyecto crítico de Kant representa una revolución en el pensamiento filosófico, pero es también expresión y síntesis de los esfuerzos más denodados de la Ilustración por alcanzar una explicación cabal de la realidad en su conjunto, al tiempo que es también expresión de lo más profundo de sus contradicciones. En el terreno ético, la idea kantiana de la libertad rechaza la posibilidad de elegir el bien a partir de criterios utilitaristas: ni la felicidad ni el deseo pueden ser criterios adecuados de lo moralmente bueno.

La argumentación kantiana procede de manera trascendental, es decir, dado un hecho o fenómeno la razón debe remontarse a explorar las condiciones que hicieron posible dicho fenómeno. La exploración de las condiciones de posibilidad nos lleva a las estructuras fundamentales de la razón humana, ya sea en el plano del conocimiento (razón pura teórica), ya sea en el plano de la moral (razón pura práctica). A partir de las experiencias que tenemos, debemos inferir la estructura del sujeto trascendental capaz de tener esas experiencias.

Ciertamente, una de las interpretaciones sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant que ha permeado en muchas lecturas, es concebirla como una reflexión sobre la naturaleza y los límites del conocimiento; una reflexión en la que, de manera marginal, emergen la razón práctica y el dominio de la moral. Esta interpretación no resulta convincente, pues más bien suponemos que la esfera de la moral (*Crítica de la razón práctica*) y la capacidad de juzgar (*Crítica del juicio*) ocupan un lugar central en el sistema crítico kantiano. Con la *Crítica de la razón pura* se abre el camino para un proyecto de pensar al hombre de una manera sistemática y profunda, proyecto que se prolonga con la publicación de las dos grandes *Críticas* posteriores. Con la obra kantiana se inaugura una nueva época para la filosofía. La ruta trazada por Kant nos permite distinguir entre una ciencia avocada al estudio de la naturaleza, cuyos límites y alcances están determinados por el concepto de *experiencia posible* y otra ciencia muy peculiar que se ocupa del estudio de las estructuras universales y necesarias de la razón humana misma: “La metafísica debe ser ciencia, no sólo en su totalidad, sino

también en todas su partes; de lo contrario, no es nada, porque, como especulación de la razón pura, no consiste sino en cogniciones universales”.²⁸

A partir del proyecto crítico kantiano podemos diferenciar entre una metafísica tradicional, dogmática, acrítica y una metafísica singular que, al estudiar la naturaleza propia de la razón humana, abre grandes posibilidades para la constitución de una *ciencia del hombre*. Esta ciencia nueva ha de tomar en cuenta las conclusiones a las que llega Kant en el sentido de concebir al hombre como un ser onto-creador, como un ser práctico que con sus actos realiza lo que, en la teoría, se ha mostrado como la antinomia de la libertad. Este último punto es capital para comprender los alcances y los límites de la ética de Kant. En la lectura que hace Taylor de Kant, se establece que la imposibilidad de acceder teóricamente a las ideas de Dios y el Alma, no representan solamente los límites epistemológicos insuperables para los hombres, sino la condición para desarrollar la motivación interna del deber: “Así, en la *Crítica de la razón práctica* Kant establece que afortunadamente para nosotros nuestra razón especulativa no puede llevarnos más lejos. Si hubiéramos podido acceder a Dios y a la inmortalidad de manera convincente habríamos actuado sin miedo, y nunca habríamos desarrollado la interna motivación del deber, que es la corona de la vida moral”.²⁹ Esta lógica de Taylor, que a simple vista parece una forma de argumentación muy extraña, en realidad no lo es tanto, pues si los hombre tuvieran conocimiento inmediato de Dios o de la ley moral, no habría esfuerzo ni dudas al actuar; de manera inmediata estaríamos siempre haciendo lo correcto, lo cual está muy lejos de representar la condición humana real.

La moralidad, en Kant, no puede definirse conforme a los criterios de la felicidad o del placer; la ley moral es obligatoria de manera a priori, es decir, debe desprenderse de todo contenido concreto si aspira a ser válida para todo sujeto dotado de razón. Más adelante, haremos una exposición detallada de la argumentación moral de Kant, pues su ética es central para comprender la polémica entre liberalismo y comunitarismo. Por ahora, basta con señalar que la ética de Kant se puede criticar por su formalismo, porque deja sin contenidos concretos a vida moral pero, por otro lado,

²⁸ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. (Madrid, Istmo, 1999). Traducción de Mario Caimí. Apéndice, página 333.

²⁹ Taylor, *Hegel*, página 27.

es difícil encontrar una defensa tan apasionada de la idea de la libertad humana como radical auto-determinación, como autonomía en el plano más profundo y radical:

Esta es la noción central de la ética de Kant. La vida moral es equivalente a la libertad, en este sentido radical de auto-determinación por la voluntad moral. Esto es llamado "autonomía". Cualquier desviación de ella, cualquier determinación de la voluntad por alguna consideración externa, alguna inclinación, incluso de la más alegre benevolencia, alguna autoridad, incluso la de Dios mismo, está condenada como heteronomía. El sujeto moral debe actuar no sólo correctamente, sino por el motivo correcto, y el motivo correcto sólo puede serlo de acuerdo con la misma ley moral, esa ley moral que él se da a sí mismo como voluntad racional.³⁰

Más allá de las fuertes contradicciones que atraviesan la ética kantiana, Taylor propone conservar de Kant el planteamiento de una libertad radical, de una autonomía sin cortapisas como ideal para la conducta humana. El ideal ilustrado kantiano de una autonomía radical será decisivo en la configuración de la filosofía hegeliana. Y, en cierta manera, es uno de los elementos importantes para comprender el problema de la relación individuo-comunidad.

De esta manera, la tesis kantiana de una radical autonomía se suma a la exigencia romántica de la expresividad. El afán por conjugar estos dos elementos será la tarea que se impuso a sí misma la generación romántica alemana:

Para algunos jóvenes, y otros no tanto, intelectuales alemanes de la década de 1790, estas dos ideas, expresión y libertad radical, tomaron una tremenda fuerza...La esperanza era que los hombres se reunieran en torno a dos ideales: libertad radical y expresión integral.³¹

Los caminos explorados por distintos pensadores fueron variados. Schlegel, por ejemplo, intentó unir la belleza y la armonía de la poesía de Goethe con la filosofía del yo de Fichte. Schleiermacher y Schelling ensayaron la unión del yo como principio de unidad de Kant con las categorías de la vida y la sustancia de Spinoza. Otra vía, fue la de establecer la posibilidad de unir la autonomía y la expresión en términos de una idea de la historia en la que se unificaran los mejores elementos de la historia antigua (Grecia), con los del mundo moderno. Para la generación romántica alemana, Grecia representó el momento en que se alcanzó una alta unidad expresiva del hombre con la totalidad. Este momento de la bella vida ética, sin embargo, desaparece con la

³⁰ Taylor, *Hegel*, página 28.

³¹ Taylor, *Hegel*, página 29.

emergencia del principio de subjetividad, en primer lugar con Sócrates y Antígona; en segundo lugar con la figura de Jesús. A partir de este momento, la historia recorrerá un largo camino hasta encontrar las condiciones propicias en que será posible el proyecto de reconciliar la expresión integral con la autonomía. Este momento es el mundo moderno, el cual ofrece las condiciones adecuadas para acceder a una etapa superior en el desarrollo del hombre. A los ojos de toda una generación, el momento de superar la oposición entre diversos elementos parecía estar cerca, parecía ser asequible:

Las tareas primordiales del pensamiento y de la sensibilidad fueron vistas como el despliegue de profundas oposiciones que tenían que darse necesariamente, pero que ahora podían ser desmontadas. Éstas eran las oposiciones que expresaban más claramente la división entre los dos ideales de libertad radical y expresión integral. Eran: la oposición entre pensamiento, razón, moralidad, de un lado, y deseo y sensibilidad por el otro; la oposición entre la libertad autoconsciente más completa en un lado, y la vida en la comunidad, en el otro; la oposición entre autoconciencia y comunión con la naturaleza; y más allá de ésta, la separación de la subjetividad finita de la vida infinita que fluye a través de la naturaleza, la barrera entre el sujeto kantiano y la sustancia spinozista, *Deus sive natura*, o en la frase de Lessing, el *Hen kai pan*.³²

Vemos cómo la relación individuo-comunidad es parte de esta serie de oposiciones. Veremos cómo Hegel propone una solución propia a este problema. Por ahora, nos quedamos con lo siguiente: la exigencia de autonomía radical y la aspiración a la unidad expresiva configuran dos grandes momentos de nuestra identidad moderna y, por primera vez en la historia, parece que la reconciliación de ambos términos está al alcance, por lo menos en el plano del pensamiento filosófico. La filosofía hegeliana, según la lectura propuesta de Taylor, camina en esta dirección y la noción de una libertad encarnada es central para comprender mejor el esfuerzo de Hegel.

1.4 La filosofía de Hegel: ensayo de una síntesis

En la interpretación de Taylor, la filosofía hegeliana recorre diferentes fases y momentos que refleja cada uno de ellos el pulso de los diferentes momentos históricos experimentados por el propio Hegel: del optimismo juvenil que lo lleva a sembrar un árbol de la libertad en compañía de Hölderlin y Schelling, al desencanto provocado por

³² Taylor, *Hegel*, página 31.

una Alemania anclada en el mundo feudal, resistente e inmune a todo proyecto de modernidad en sus formas e instituciones. Mientras el Hegel joven sustenta la tesis de una reconciliación centrada en las capacidades del hombre, el Hegel maduro formula ya la idea de un Espíritu, como realidad mayor a la que se debe referir toda existencia humana. Es importante señalar que la propuesta de Hegel recupera el anhelo de unidad de una época, pero difiere profundamente en cuanto a los medios de realización. A diferencia de los románticos, Hegel postula nuevamente la confianza en la razón como vehículo o instrumento confiable para superar las oposiciones señaladas por su generación. Una de las claves para lograr su propósito es ampliar el concepto de razón y entenderla no como la facultad que se opone a la vida, sino como la herramienta más poderosa que tiene el ser humano para afirmarse en el mundo y alcanzar el ser autoconsciente. La *razón* hegeliana aspira a ser la gramática misma de la vida.

Bajo este presupuesto básico, Hegel propone que la razón está situada más allá del *entendimiento*, el cual, como facultad, separa, divide, abstrae:

Durante estos primeros años de Jena, Hegel insiste tozudamente en la distinción entre especulación y reflexión. Aquella se contraponen a ésta como la razón al entendimiento. Sólo la razón (*Vernunft*), cuya expresión es la especulación, puede elevarse al conocimiento del absoluto, es decir, sólo ella capta la unidad diferenciada de sujeto y objeto. Por su parte, el entendimiento (*Verstand*), que se expresa mediante la reflexión, es el punto de vista de la conciencia finita, la cual se aferra a los opuestos sin superarlos, sin referirlos a su unidad en lo absoluto.³³

Unidad del sujeto y del objeto. Aspiración a resolver las oposiciones dejadas en el camino por las filosofías de la representación. En la lectura que hace Taylor de la filosofía hegeliana, se proponen tres vías asumidas por Hegel para demostrar su sistema³⁴. La primera vía es, propiamente, una demostración en regla, es el camino seguido por Hegel en la *Ciencia de la Lógica*. Este es un trabajo de demostración *stricto sensu*. La segunda vía de demostración es la histórica, la cual es explorada por Hegel en las dos últimas secciones de la *Enciclopedia* y en trabajos como la *Filosofía del derecho* y las introducciones a las *Lecciones sobre filosofía de la Historia Universal*

³³ Eduardo Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, (Madrid: Trotta, 2001), Capítulo 1, página 29.

³⁴ Taylor, *Hegel*, página 106-107.

y las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. En estas obras, Hegel expone la evolución que van siguiendo las formas de la realidad, desde su forma más externa como Naturaleza hasta las formas más elevadas del Espíritu. La tercera vía de demostración que Hegel nos dejó fue la vía de la *exposición de la experiencia de la conciencia*. Es el caso de la *Fenomenología del espíritu*, una especie de ciencia jovial, apasionada y rigurosa, ditirámica y ordenada, todo ello a la vez.³⁵ En lo que sigue, expongo una lectura personal del *Prólogo* de la *Fenomenología*; una lectura que confirma la interpretación de Taylor y abona a la discusión en torno al problema de la relación entre el individuo y la comunidad.

La filosofía hegeliana empieza donde termina la obra de Kant. Esto se confirma en distintos planos. Hegel, al igual que Kant, se ocupa del estudio del hombre mediante el análisis de la conciencia y de las estructuras universales y necesarias que va constituyendo en su proceso de desarrollo fenomenológico. Sin embargo, Hegel propone concebir al hombre en su devenir histórico y en su determinación histórica concreta. En Hegel se encuentra la posibilidad de pensar al hombre real que produce un sentido y un significado para la historia generada mediante la acción y el saber. Podemos señalar que, si bien Kant sienta las bases en su proyecto crítico para pensar el problema del hombre, en Hegel encontramos los elementos para pensar al hombre en su dimensión real.³⁶

Por otro lado, en la *Crítica de la razón pura* nos habla Kant de la unidad sintética de la apercepción como el principio supremo de todo uso del entendimiento. Asimismo, define a esa unidad originaria como autoconciencia, la cual justamente es la que permite alcanzar la unidad de las representaciones y permite llamarlas *nuestras*, al tiempo que alcanzamos conciencia de nosotros mismos:

Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella. En efecto, las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia.³⁷

³⁵ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, (México: FCE, 1985), Cap. VII, página 59.

³⁶ Al comentar esta idea, tengo presente la propuesta kantiana de resumir las grandes cuestiones (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? Y ¿qué me es permitido esperar?) en una cuarta y fundamental: ¿qué es el hombre? Véase *Crítica de la razón pura*, Doctrina trascendental del método, capítulo II, sección II.

³⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, Deducción trascendental B, párrafo 16.

Cuando se ha indicado que la labor filosófica de Hegel inicia donde concluye la de Kant me refiero a la cuestión que aquí abordo. Kant llega al descubrimiento de la autoconciencia como el principio supremo pero no da un paso más allá, el cual consiste en asumir que la autoconciencia tiene su propio desarrollo inmanente, lo que le conduce a constituir una serie de figuras en las que se van mediando el ser y la reflexión hasta alcanzar una configuración adecuada al Concepto. Asimismo, es preciso entender que este proceso involucra no sólo elementos epistemológicos sino también históricos, éticos y políticos. Hay que reconocer que las estructuras universales y necesarias de la razón son históricas. Este paso es el que sí dio Hegel y es justamente el proceso de configuración de la conciencia o, como señala en la *Fenomenología del espíritu* el propio Hegel, “la ciencia de la experiencia de la conciencia”, lo que se tiene que exponer.³⁸

¿Cuáles son los elementos que le permiten a Hegel pensar de este modo? ¿Cuáles son los principios básicos de su filosofía? Creemos encontrar en el *Prólogo* de la *Fenomenología del espíritu* las pautas para ensayar una respuesta a estas preguntas.

La crítica de Hegel a las filosofías de la representación, incluida la de Kant, se debe, entre otras razones, a que dejan al absoluto fuera de la posibilidad del conocimiento y porque hay en ellas una concepción del conocimiento como algo que sólo se obtiene al final de un proceso: entienden al saber como un resultado. Bajo estos presupuestos, se advierte en Hegel la necesidad de superar el esquematismo formal de estas filosofías de la representación. Este propósito será fundamental para la filosofía de Taylor, pues, como veremos, para el filósofo canadiense un rasgo de la modernidad es el predominio de una perspectiva epistemológica, la cual, me parece se puede asociar a lo que, desde Hegel, denominamos *filosofías de la representación*.³⁹ Señala Taylor: “Hegel alegará frecuentemente que la idea kantiana

³⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, página 49.

³⁹ Sergio Pérez Cortés, en un gran ensayo sobre el conocimiento en Hegel, señala lo siguiente: “Este principio básico del idealismo adquiere en Hegel un carácter absoluto: aquello que es verdadero en las cosas aparece únicamente mediante las operaciones del pensamiento, y no hay más, y no queda ninguna exterioridad incognoscible. Esto explica que aun reconociendo el enorme mérito de Kant, esa admiración sea matizada con una reticencia fundamental: ...Kant continúa hablando de “las cosas” y en especial de la “cosa-en-sí” como de algo que permanecería intacto, más allá de cualquier operación de entendimiento”. Véase *La Razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel*, (México: UAM-

de una cosa en sí misma es incoherente, que el filósofo al usar este término está postulando algo fuera del alcance de su mente, pero que al mismo tiempo no puede estar fuera del alcance en tanto él lo está postulando”.

El conocimiento en Hegel supone emprender una especie de viaje fáustico para negar y superar el conocimiento muerto y ajeno a la sustancia vital. Ciertamente, Hegel propone “ir a las cosas mismas”; para ello es preciso desprenderse de ciertos presupuestos metodológicos y estar dispuestos a aceptar verdades que cuestionen el “sano sentido común”. En el caso de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel nos invita a emprender un viaje que, una vez iniciado, no tiene retorno a menos que se siga hasta el final del mismo. En principio, hay que aceptar la realidad de la contradicción; la necesidad de concebir las distintas determinaciones que vamos encontrando como momentos de una misma unidad orgánica en la que todos los momentos son igualmente necesarios. Hay que liberarse de las visiones parciales o unilaterales que sólo convienen a un pensamiento simplificador, pero no a un pensar que se asume como dialéctico. Es necesario pensar en concreto.⁴⁰

Verdad, realidad, totalidad, vida, espíritu. Conceptos caros al pensamiento hegeliano y que, a menudo, provocan más de un malentendido. Y es que, como señala el propio Hegel, el pensamiento aparentemente serio le da la espalda a la cosa misma; no alcanza a comprender que la verdad del objeto no se limita al resultado, sino que hay que encontrarla también como parte de un proceso. Es necesario asumir que lo verdaderamente real es el resultado en unión con su devenir. La filosofía no se ocupa de cadáveres, no quiere para sí lo universal carente de vida, aspira a apropiarse de lo vivo y sus esfuerzos están dirigidos a captar la cosa en sí vista desde la perspectiva de su desarrollo. “Toda teoría es gris, caro amigo, y verde el árbol de oro de la vida”, le dice Mefisto a Fausto en plena seducción tentadora.⁴¹

Xochimilco, 1989). Esta separación es propia del punto de vista epistemológico moderno y el siglo XX, después de Hegel, va a intentar superarlo por la vía de la fenomenología y de la hermenéutica. Tanto en su *Hegel*, como en *Fuentes del yo*, Taylor se ocupa extensamente de estos temas y de los esfuerzos teóricos por superar el punto de vista de la epistemología.

⁴⁰ En relación con la idea hegeliana del pensamiento concreto, véase el significativo ejemplo que encontramos en el texto de Bloch ya citado, al que él mismo pone por título ¿Quién piensa en abstracto? El pensamiento filosófico exige romper con las certezas del “sentido común”, exige ir más allá de la apariencia y captar la verdadera naturaleza de las cosas. Ernst Bloch *Sujeto-objeto*, Primera parte, capítulo IV, páginas 32-33.

⁴¹ Goethe, J.W. Von. *Fausto*, (México: REI, Letras universales, 1990), Primera parte, página 159.

Es necesario, incluso, ir más allá del proceso y remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial hasta el pensamiento de la cosa en general. Partir de las determinabilidades más abstractas y llegar a la aprehensión, teórica y práctica, de la rica y concreta plenitud. Se aspira a que la filosofía deje de ser sólo *amor por el saber* y se convierta en un *saber real*; tarea nada sencilla y que Hegel entiende como la exposición de la filosofía misma. Por lo pronto, es importante asumir que la verdad sólo puede exponerse bajo la figura de un sistema científico. ¿Qué significa esto? Que la verdad sólo puede definirse en relación al Concepto. Y este es el primer elemento para contribuir a hacer de la filosofía un *saber real*. La idea anterior tiene muchas implicaciones. Una de ellas se refiere a la relación de Hegel con la generación romántica. Ciertamente, la obra de Hegel no se entiende sin una referencia constante al Romanticismo; pero entre el pensamiento hegeliano y algunas propuestas de los románticos hay diferencias insalvables. Muchos de los anhelos son compartidos, pero no la manera en que se piensa que se van a satisfacer dichos anhelos. Coinciden en los fines, pero no en los medios. Para Hegel, la exposición de la filosofía, la búsqueda de lo universal y la reconciliación entre el individuo y la comunidad exige afirmar a la razón como un elemento principal. En el caso de la exposición que estamos realizando, la idea de que la verdad sólo puede exponerse bajo la figura de un sistema científico, implica una crítica a la noción de que la intuición, la emoción o el entusiasmo nos van a llevar al conocimiento de lo absoluto. Para Hegel esto no sólo no puede ser posible, sino que, además, trae muchas consecuencias negativas, entre ellas una filosofía edificante y el abandono de los asuntos éticos más importantes a criterios contingentes y arbitrarios:

Al confiarse a las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en sueños no son, por tanto, más que sueños.⁴²

Hay una serie de oposiciones que la filosofía de Hegel intenta superar. En términos de la unidad entre el ideal de la autonomía (Ilustración) y el afán de la expresión (Romanticismo), Hegel advierte que no podemos asumir que esa unidad se da por

⁴² Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, I, 2, página 12.

intuición. Al respecto, Taylor nos recuerda que la solución hegeliana demanda un lugar para la razón:

Alcanzar la unidad con la naturaleza en la intuición pura, de la cual no podemos dar cuenta racional, es perderse a sí mismo en la gran corriente de vida, y esto no es una síntesis entre autonomía y expresión, sino una capitulación en la cual se rinde la autonomía. Es a un retorno a la unidad original que fue rota por la reflexión más que a la síntesis más elevada a la que asciende la espiral. En otras palabras, nuestra concepción de espíritu y de su auto-realización debe dar un lugar a la razón si el hombre ha de ser el vehículo del espíritu cósmico y además retener su autonomía. Ésta es la intuición central que sólo Hegel en su generación vio con total claridad y que desarrolló hasta sus últimas conclusiones. Sin ello, los románticos caían en la tristeza del exilio en un mundo olvidado por Dios, o recobraban la unidad con la naturaleza y con Dios sólo en la zona confusa de la intuición y la fantasía.⁴³

Por otra parte, Hegel parte de la idea de que vivimos en una época de transición, una época de cambios profundos que exigen al pensamiento estar a la misma altura. Este nuevo mundo, el moderno, se ha ido gestando a través de un largo proceso de formación en el cual se han roto viejas estructuras. Nos vemos, de pronto, colocados ante situaciones nuevas, ante un mundo nuevo que, sin embargo, no manifiesta desde el inicio su esencia, su verdad. La nueva realidad histórica y su exposición en conceptos no es algo que podamos exponer sin mediación alguna. Es necesario recuperar el desarrollo completo del proceso por medio del cual la conciencia común se eleva a la ciencia; si no captamos este desarrollo, la ciencia carecería de inteligibilidad y validez universal, pues se presentaría como el patrimonio de unos cuantos. ¿Por qué? Porque Hegel no pretende exponer el concepto de una ciencia acabada que esté en manos de unos cuantos iniciados; Hegel aspira a exponer la ciencia desde sus momentos iniciales, desde los primeros momentos de formación en las que hay una conciencia no científica aún y vemos cómo evoluciona hacia la conciencia científica. Para Hegel no hay un divorcio entre una conciencia común, no científica y una conciencia científica, como parece ser el caso de Kant y Fichte. Lo que importa es hacer la experiencia del proceso por medio del cual captamos “el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el *concepto simple* de este todo”.⁴⁴

⁴³ Taylor, *Hegel*, Parte I, Capítulo 1, página 43.

⁴⁴ Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, I, 2, página 13.

Este sumergirse en el proceso exige, ya lo hemos dicho, apartarse del pensamiento formal que todo lo fija y determina bajo la figura de lo inmóvil. Exige, sobre todo, apartarse de aquellas verdades abstractas y vacías que conciben al absoluto como idéntico a sí mismo, pero sin mediación ni diferenciación real. El absoluto no es igual a “la noche en la que todos los gatos son pardos” y el principio que nos dice que $A = A$, es impotente en el nivel de pensamiento dialéctico al que nos lleva Hegel.

Es importante, por otro lado, no perder de vista algunas afirmaciones que ha hecho Hegel en el *Prólogo*. Por un lado, nos ha dicho que la verdad sólo puede existir en la figura de un sistema científico; por otra parte, nos señala que la ciencia exige ser expuesta en cuanto a su desarrollo y no sólo como figura acabada. ¿En qué interlocutores está pensando Hegel cuando hace estas afirmaciones? Respecto de la primera, ya señalamos que Hegel se opone a la idea romántica de captar el absoluto mediante la intuición, el sentimiento o el entusiasmo. En esto Hegel es muy claro y se opone a la posibilidad de instalarnos inmediatamente en el conocimiento y la posesión del absoluto. En cuanto a la segunda afirmación –la idea de que la ciencia exige ser expuesta en cuanto al camino que recorre la conciencia común hasta alcanzar la figura de la ciencia, considero que Hegel piensa en tres autores: Kant, Fichte y Schelling. Ciertamente, hay que partir del *Yo pienso* (Kant y Fichte), pero no hay que suponer un divorcio tajante entre la conciencia común o empírica y la conciencia científica o trascendental. Asimismo, hay que partir de la idea de que no estamos excluidos por completo del absoluto, pero no nos vamos a situar en él de manera inmediata (Schelling). A lo largo de toda esta discusión, Hegel mantiene una postura básica: el absoluto es asequible a la conciencia humana, pero sólo a través de un largo proceso de mediación, reflexión y negatividad. No estamos del todo exiliados ni de la verdad ni del absoluto. Uno de los presupuestos básicos de la *Fenomenología del espíritu* que permiten este tipo de pensamiento, es la idea de entender el absoluto como sujeto y no sólo como sustancia.⁴⁵ Sólo de esta manera, estaremos en condiciones de captar al absoluto como saber de sí mismo en el plano de la conciencia.⁴⁶

⁴⁵ Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, II, 1, página 15.

⁴⁶ Véase Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, (Barcelona: Península, 1998), I, 1, página 10.

Esta última idea es de capital importancia para entender la *Fenomenología* y el pensamiento de Hegel en general. Pero antes de entrar en el análisis de la misma, conviene que definamos lo que se entiende por sujeto. Conforme a la propia filosofía de Hegel, podemos encontrar tres rasgos básicos en la noción de sujeto: 1) sujeto es aquella realidad que se mueve por sí misma; 2) sujeto es aquella realidad dinámica que, en todo el proceso de mediación con la alteridad, se modifica y deviene en otra figura y, al mismo tiempo, permanece idéntica a sí misma; 3) sujeto es también aquella realidad que se mueve por sí misma conserva la identidad y alcanza la conciencia de sí y de lo otro. En Hegel, es importante señalarlo, el sujeto es individual y universal. El postulado del absoluto como sujeto será el punto de apoyo que le permite a Hegel plantear como asequible la unidad entre libertad y naturaleza, entre autonomía y expresión, entre espíritu finito y espíritu infinito:

Si voy a permanecer como un ser espiritual y no voy a ser opuesto a la naturaleza en mi intercambio con ella, entonces este intercambio debe ser una comunión en la cual yo entre en relación con algún ser espiritual o fuerza. Pero esto implica que la espiritualidad, tendente a realizar metas espirituales, es la esencia de la naturaleza. Subyaciendo a la realidad natural hay un principio espiritual aspirando a realizarse a sí mismo.⁴⁷

Cuando se indica que con Hegel hay que concebir al absoluto no sólo como sustancia, sino también como sujeto, se está planteando el problema de reconciliar un entendimiento finito con el absoluto. Es el gran tema de la generación romántica: el deseo de integrarse a una realidad absoluta, incondicionada, que muchos compañeros de la generación de Hegel ubicaban más allá de la realidad terrenal; más allá, incluso de la vida, buscando con ello la muerte. Taylor, nuevamente, en su *Hegel* hace una serie de anotaciones importantes con relación a este punto:

Si la tarea consistía en encontrar un fundamento ontológico para la unidad de libertad y naturaleza en una unión de la subjetividad finita y el principio cósmico espiritual o el sujeto, entonces lo que se necesitaba era una especie de síntesis entre Fichte y Spinoza. Y esto, de una forma u otra (una síntesis entre Fichte y Goethe para Friedrich Schlegel, de Kant y Spinoza para Schleiermacher) era el tema recurrente de esta generación de 1790, la generación del romanticismo.⁴⁸

Hegel no es ajeno a todos estos afanes. Aunque, en definitiva, él va a tomar distancia de los románticos. Para Hegel, y ésta es una idea que hemos venido señalando, el

⁴⁷ Taylor, *Hegel*, Parte I, Capítulo 1, página 35.

⁴⁸ Taylor, *Hegel*, página 35.

problema está en encontrar los medios que nos lleven a la reconciliación con el absoluto en este mundo, aquí y ahora. La idea es encontrar “la rosa de la razón en la cruz del presente”. En términos de filosofía política y moral, el proyecto hegeliano nos lleva al intento de crear una realidad espiritual -ética y política- en la que sean posibles las figuras del reconocimiento y el plano de la reconciliación.

Al afirmar lo anterior, comprendemos que el absoluto es el movimiento del ponerse así mismo o la mediación de su devenir otro consigo mismo. ¿Qué significa esto? Que el absoluto no es una unidad originaria o inmediata, inmóvil, sino la restauración o reflexión desde el ser otro, desde la alteridad. Esto implica que el absoluto en Hegel no excluye la relación, sino que la requiere, la necesita. En este sentido, el absoluto hegeliano es *relativo*. El absoluto implica el devenir, es un resultado y la verdad queda entendida como el todo, pero en unidad con su devenir. El absoluto no es una esencia abstracta, sino una realidad que se configura y retorna a sí a través de un largo proceso de enajenación, reflexión y negatividad. En todo este proceso es muy importante la reflexión, en tanto que es un momento positivo de lo absoluto. Nuevamente nos encontramos aquí con el principio hegeliano de conceptualizar al absoluto, de someterlo a un proceso de inteligibilidad que nos permita captarlo realmente. La reflexión no puede separarse ni de lo verdadero ni del absoluto, pues es lo que permite el momento del *para sí*. La reflexión es lo que permite la superación de la oposición entre lo verdadero y su devenir, es el elemento que nos permite retornar a la unidad originaria. Lo real es el movimiento del devenir y el despliegue de diversos momentos en los cuales, o desde los cuales, el absoluto cobra conciencia de sí y permanece idéntico a sí mismo:

El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado; ahora bien, esta inquietud es precisamente el sí mismo, y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma.⁴⁹

Como vemos, no basta con señalar que el absoluto es sujeto, si no rescatamos la tesis de la movilidad universal. Por otro lado, partir de la idea de la sustancia como sujeto y del absoluto como espíritu, es algo que sólo podemos plantear desde el horizonte de

⁴⁹ Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, II, 1, página 18

la modernidad. Cuando Descartes postula al *yo pienso* como fundamento de la ciencia y de la filosofía que buscaba, inauguró una nueva época para el pensamiento filosófico; Hegel termina por sistematizar este desarrollo moderno y remata señalando que el espíritu debe saberse a sí mismo. Este saber de sí mismo sólo se alcanza en la figura de la ciencia:

No menoscabó (Hegel) esas aspiraciones –combinar la más completa autonomía moral del sujeto con la más alta unidad expresiva en el hombre, entre los hombres y con la naturaleza. Compartió la esperanza de que esta síntesis sin precedentes y conformadora de la época pudiera ser realizada sólo si uno podía ganar una visión de la realidad espiritual que subyace a la naturaleza. Un sujeto cósmico, con el cual el hombre pudiera relacionarse él mismo y en quien pudiera en último término encontrarse a sí mismo. Pero él se distanció con su intento sin compromisos por pensar a través de los requerimientos de esta síntesis con sorprendente rigor y con una diligencia impresionante. Como resultado produjo uno de los grandes monumentos a las aspiraciones de su época –una época seminal para la civilización moderna. De hecho, si pueden conocerse estas aspiraciones, sólo pueden serlo gracias al sistema hegeliano.⁵⁰

En este punto, Taylor es muy claro en el sentido de que la comprensión más acabada de la identidad moderna se debe rastrear en Hegel. Esta idea apuntala nuestra tesis de que la lectura que hace Taylor de Hegel es seminal para el desarrollo de sus ideas posteriores. Antes de pasar a la revisión de la interpretación que hace Taylor de la filosofía política hegeliana, abordaré dos temas finales que son relevantes para comprender mejor la filosofía de Taylor en su conjunto. Estas ideas, igualmente aparecen en el *Prólogo* de la *Fenomenología del espíritu* y se refieren al lugar de los conocimientos de tipo formal o matemático y a la necesidad de superar el pensamiento representacional moderno. Veamos.

Ya se ha señalado la importancia que tiene para Hegel la experiencia del proceso. Sobre este punto no vamos a insistir, pero sí lo haremos con el concepto que tiene Hegel de lo falso y de otros tipos de conocimiento como el histórico y el matemático. Los términos de *lo verdadero* y *lo falso* corresponden a pensamientos fijos, determinaciones abstractas o esencias formales que pertenecen a un ámbito que no es el de la verdad filosófica o conceptual. Las nociones de lo falso –o lo malo- no pueden existir como entidades independientes. Lo falso, en todo caso, es lo negativo

⁵⁰ Taylor, *Hegel*, página 43.

y esto es, en última instancia, el principio de determinación y diferenciación que conduce a una asimetría entre el saber y su objeto, entre el saber y la sustancia. Afirmar que algo se sabe falsamente, equivale a señalar esta desigualdad. Y esta diferenciación o desigualdad es un momento esencial, pues de ella surgirá una unidad restaurada que no es otra cosa sino la verdad. Dice Bloch: “la verdad, en cuanto realidad, es más bien, el resultado de un proceso. Este proceso es el que hace falta esclarecer y obtener”.⁵¹

Por otro lado, esto no debe inducirnos a suponer, como afirman algunos que lo falso es un momento o parte integrante de lo verdadero. Cuando hablamos de *verdad* en Hegel, nos referimos a la unidad restaurada y, en este plano, los términos de ‘lo verdadero’ y ‘lo falso’, no tienen lugar. Estos términos encuentran su sentido en otros dominios de conocimiento; caben en el plano de las preguntas con respuestas concretas y específicas. Pero éste no es el caso de las verdades filosóficas. Hegel se ocupa también de los conocimientos históricos y matemáticos. Con relación a las verdades históricas, Hegel señala cómo éstas versan sobre “los aspectos contingentes de una existencia singular”. Lo relevante es que las verdades históricas requieren, para poder ser, del movimiento de la autoconciencia.

Respecto de las verdades matemáticas y del conocimiento matemático en general, Hegel nos dice que la demostración matemática es una operación externa a la cosa, no es inherente al objeto matemático. En el conocimiento matemático no hay un proceso de reflexión que le permita a la autoconciencia reconocerse y recuperarse, desde la alteridad, como tal. El conocimiento matemático sólo capta el devenir del ser allí, mientras que el conocimiento filosófico contiene el devenir del ser allí y el devenir del sujeto. Además, el conocimiento filosófico unifica estos dos movimientos particulares.

Para Hegel, el conocimiento matemático es *defectuoso* y no hay motivo real para considerarlo como *el* conocimiento superior. Su carácter defectuoso radica en la pobreza de su fin, a saber, la magnitud, la cual, nos dice Hegel, es una relación inesencial, aconceptual. En sentido estricto, la matemática no produce un saber

⁵¹ Bloch, *Sujeto-Objeto*, Prólogo a la primera edición en español, página 12.

conceptual.⁵² Se ocupa, por ejemplo, del espacio, pero éste se entiende sólo como un momento irreal en el que lo verdadero son las proposiciones fijas, muertas, inertes. Lo muerto, nos dice Hegel, no se mueve por sí mismo no arriba a lo cualitativo, a la compleja, dinámica y sucesiva contraposición de las figuras de lo real. El conocimiento matemático es impotente para penetrar en el ámbito profundo y sagrado de la vida y de lo vivo: “El principio de la magnitud, de la diferencia conceptual y el principio de la igualdad, de la unidad abstracta e inerte, no pueden ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación”.⁵³

¿Por qué esta feroz crítica de Hegel al conocimiento matemático? Ya hemos hecho referencia al asunto de la relación de Hegel con el Romanticismo. Hemos señalado cómo hay convergencias y diferencias. En este caso, la crítica de Hegel al conocimiento matemático nos queda más clara si la ubicamos en el contexto del afán romántico por encontrar un saber identificado con la vida, un saber que permitiera captar todo aquello que el conocimiento matemático-cuantitativo dejaba fuera y sin posibilidad de comprenderlo. Lo que quiere Hegel es apropiarse del movimiento cualitativo-productivo de la historia real; ese movimiento en el que, de manera mediada y necesaria, brota siempre un nuevo contenido. Las grandes leyes generales proporcionadas por el pensamiento ilustrado y la orgullosa ciencia natural dejan fuera los contenidos concretos: la comunidad, el amor, la vida, el espíritu. El movimiento del *Sturm und Drang* rechaza todo pensamiento legaliforme y se opone al imperio de las reglas abstractas, identifica estos elementos con un sistema de pensamiento escindido con el cual no está de acuerdo.⁵⁴

⁵² En otro momento conviene recuperar esta crítica de Hegel al conocimiento matemático y ponerla en relación con la crítica a la matemática que hace Heidegger en *Ser y Tiempo*, así como con la crítica de Taylor al punto de vista puramente epistemológico de la modernidad. En los tres autores se observa la necesidad de afirmar un tipo conocimiento más dinámico y vinculado con el concepto de la vida. Esta crítica de Hegel al conocimiento matemático se puede relacionar con la crítica que hace Heidegger al conocimiento matemático como el principal aliado en el proyecto tecno-científico de dominio del mundo y de la naturaleza.

⁵³ Hegel, *Fenomenología*, III, 2, página 31. Finalmente, Hegel está preocupado por definir el conocimiento conceptual como un conocimiento cualitativamente distinto al matemático y al histórico. En efecto, el conocimiento histórico es anecdótico, descriptivo, no da lugar a la reflexión; el conocimiento matemático, por su parte, es un conocimiento formal, esquemático, abstracto, constituido por pensamientos fijos y determinados en los que no hay lugar para pensar la vida en su organicidad. Pensar la vida del concepto es una tarea, ciertamente, distinta, y que exige otros medios, por ejemplo, la dialéctica.

⁵⁴ Véase el texto ya citado de Bloch. Segunda parte, capítulo VII.

Hemos visto que Hegel creció con la generación del Romanticismo y asumió, de alguna manera, los problemas de su tiempo. Hegel también participó de esta nueva actitud ante el mundo y ante la vida. Propuso, sin embargo, un método distinto para acercarse a las cosas: el conocimiento conceptual. La filosofía se ocupa de lo real. Su elemento es el proceso que engendra y recorre sus momentos; en este movimiento se constituyen lo positivo y la verdad. Es importante señalar que, en este proceso, aun lo que está a punto de desaparecer, es esencial. La verdad de la vida se encuentra en el movimiento del nacer y el perecer. Lo verdadero debe buscarse en este “delirio báquico” que embriaga a todos sus miembros y que es, al mismo tiempo, “la quietud translúcida y simple”. Con Hegel asistimos a un pensamiento que nos ofrece el espectáculo de una realidad dinámica, de un movimiento permanente en el que sus momentos cambian, se modifican sin cesar. Sin embargo, es importante entender que lo que permanece en este movimiento es el saber de sí mismo.

Por otro lado, resulta evidente que se debe superar la noción tradicional del método. En el caso de Hegel la metodología se identifica con la ontología. El método no es un conjunto de reglas y principios establecidos *a priori* o de antemano que, pulidos previamente y aplicados con cierto rigor, nos den como resultado el conocimiento. En el caso de Hegel, no es necesaria una discusión previa sobre el método; lo verdaderamente importante y esencial es captar la estructura del todo y pensarla en su devenir. Al hacer esto, vamos más allá de la concepción tradicional del método, lo cual no significa –en lo absoluto– que podamos prescindir del rigor y sustituirlo por el presentimiento, la intuición o el arrebató místico. En toda esta discusión, Hegel hace una crítica de los métodos que son incapaces de comprender la totalidad de lo real y afirma que para acceder a esta comprensión es necesario el uso de la razón. Hegel va más allá de una idea iluminista, formal o esquemática de la razón pero nunca renuncia a la razón misma. Propone, si lo podemos expresar así, una razón integrada en la misma vida, una razón vital.⁵⁵

⁵⁵ Respecto de este punto, encontramos lo siguiente: “...el hegelianismo es un pensamiento vigoroso que surge de la noble pasión por comprenderlo todo mediante la razón que, por cierto..., no es enemiga de la vida, sino acaso la principal estrategia de que ésta dispone para hacerse más plena, más libre y, desde luego, más consciente”. Eduardo Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, (Madrid: Trotta, 2001), página 13.

En todo este contexto, Hegel elabora la crítica del formalismo kantiano, así como de la idea ilustrada de concebir al universo y al mundo en general bajo dos o tres grandes leyes generales. Nos dice Hegel que hacer esto es como suponer la paleta de un pintor con sólo dos colores: el rojo para la historia y el verde para la ciencia de la naturaleza:

Lo que se consigue con este método... es nada menos que un informe claro como la luz del sol acerca del organismo del universo; es, concretamente, un diagrama parecido a un esqueleto con etiquetas pegadas encima o esas filas de tarros rotulados que se alinean en las tiendas de los herbolarios... en el método a que nos referimos se prescinde de la cosa viva o se la mantiene escondida.⁵⁶

El “mundo” al que accedemos con tales principios es, en realidad, una fría mazmorra en la que el espíritu brilla por su ausencia: “En lugar de la naturaleza viviente en cuyo seno creó Dios a los hombres, sólo ves en torno tuyo esqueletos de animales y osamentas de muertos, todo confundido entre el humo y la podredumbre”.⁵⁷

Pero lo excelente, lo superior no puede, no quiere verse privado de cuerpo y de espíritu. Quiere mostrarse como es y, para ello, exige una ciencia que se organice a través de la vida del Concepto. El movimiento de lo que es, es un movimiento hacia otro, con lo cual se convierte en su propio contenido inmanente; este es el momento de la negatividad, de la diferenciación. Un segundo momento es el recogerse en sí, devenir un simple momento; esta figura es el devenir de la simplicidad determinada. Este movimiento de autoproducción inmanente elimina la necesidad de agentes externos, de un *Deus ex machina* ajeno o exterior al propio sistema. Al entendimiento esquemático se le escapa el movimiento vivo de las cosas de las que pretende ocuparse; a lo sumo indica sólo el contenido de los objetos, pero no es capaz de mostrarlo en su desarrollo y necesidad interna. La labor realmente científica exige entregarse a “las cosas mismas”, sumergirse en el objeto, en la materia y el movimiento y producir el retorno del conocimiento a sí mismo, al momento de la reflexión.

Ya arriba he mencionado el principio hegeliano de concebir al absoluto como sujeto. En las siguientes líneas se aborda una de las cuestiones más polémicas y controversiales del pensamiento hegeliano en general. Me refiero a la identidad entre

⁵⁶ Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, III, 3, página 35.

⁵⁷ Goethe, *Fausto*, I, La noche.

ser y pensar. Dice Hegel: “La igualdad consigo misma es la abstracción pura”.⁵⁸ Las determinabilidades simples, entendidas como ser allí, en realidad se mantienen como tales o, mejor aún, como idénticas consigo mismas en y por el pensamiento. Planteada esta idea en un plano más radical, hemos de decir que la identidad consigo mismo es el pensamiento. Hay una identidad entre ser y pensar. Dada esta identidad –que no es punto de partida, sino resultado- el saber no puede ser una actividad extraña o ajena al objeto, “no es la reflexión en sí fuera del contenido; la ciencia no es aquel idealismo que, en vez del dogmatismo de la *afirmación*, se presenta como un *dogmatismo de la seguridad* o el *dogmatismo de la certeza de sí mismo*”.⁵⁹ El saber se sumerge en el contenido y, en tanto que es el *sí mismo* inmanente del contenido, se afirma como lo que retorna a sí y como “la pura igualdad consigo mismo en el ser otro”. El saber es la actividad que observa cómo las determinabilidades y su vida concreta se disuelven a sí mismas y devienen momentos del todo. Sin esa actividad del sujeto, la vida jamás podrá ser consciente de sí. Se trata del concepto de la vida que, en última instancia, se expresa como la vida del concepto. En el afán por resolver el abismo ontológico y epistemológico que se abre entre el sujeto y el objeto, Hegel nos ofrece la idea del concepto como unidad comprendida entre sujeto y objeto, entre pensar y ser. Desde esta perspectiva, podemos señalar que no hay nada más alejado del propósito hegeliano que el de construir categorías y conceptos ajenos a la vida, al ser:

El concepto será siempre el proceso de superación de toda contradicción en tanto que desvela la unidad profunda de la misma, que no puede sino expresarse mediante nuevas contradicciones: es decir, el proceso de la vida que finalmente se comprende a sí misma. Por eso, el concepto pretende ser la gramática de la vida, la conciencia que la realidad puede llegar, en absoluto, a tener de sí misma.⁶⁰

El pensamiento es el *nous*, la simplicidad, lo idéntico consigo mismo, pero no es ni absolutamente fijo ni absolutamente inmóvil, pues también es negatividad y, en consecuencia, en tanto pensamiento del mundo, es disolución del ser allí fijo. ¿Eliminación del *mundo objetivo* sin más y recaída en el idealismo que niega la realidad material? No, para nada. Lo que nos muestra Hegel es la dinamicidad de un proceso en el que hay un sujeto para un objeto y un objeto para un sujeto. Ciertamente,

⁵⁸ Hegel, *Fenomenología*, II, 3, página 37.

⁵⁹ Hegel, *Fenomenología*, III, 3, página 37.

⁶⁰ Eduardo Álvarez, *El saber del hombre*, página 18.

en esta relación el sujeto es lo que se mantiene como lo idéntico a sí mismo y, al parecer, ya no hay la más mínima ternura hacia la idea de las cosas en sí.

El pensamiento que se mueve y se diferencia a sí mismo es el concepto. La *inteligibilidad* es un devenir y es, en cuanto este devenir, la *racionalidad*. La *necesidad lógica*, la relación inmanente y universal entre el ser y el concepto, es lo racional y lo que imprime un cierto ritmo al todo orgánico. En cuanto que el contenido es concepto, podemos decir que esta necesidad es saber del contenido, el saber especulativo. La filosofía especulativa es la exposición adecuada de este método científico que no se halla separado del contenido y que determina su ritmo por sí mismo.

El pensar especulativo hegeliano se mueve en el margen que hay entre el dogmatismo y el escepticismo.⁶¹ Hablar del pensamiento especulativo es hablar de la necesidad de que la ciencia asuma el esfuerzo del concepto. El pensamiento especulativo exige concentrarse en las determinaciones simples del concepto en cuanto tal (el ser en sí, el ser para sí, la igualdad consigo mismo, etc.), y comprenderlas como automovimientos puros. Al sumergirse en la dinámica de estas determinaciones, el pensamiento especulativo sólo se limita a considerar el movimiento mismo, se abstiene de intervenir de un modo arbitrario en el movimiento inmanente de los conceptos. Esta no intervención es un momento esencial en la comprensión del concepto, pues pretende garantizar la mayor fidelidad al desarrollo de las cosas mismas. Es el principio de la fenomenología como método.

Es importante, entender, por otro lado, que la negatividad siempre engendra un contenido determinado. Lo negativo no es el vacío o la abstracción de contenidos. En el pensamiento conceptual o especulativo, lo negativo produce nuevos contenidos y es, de esta manera, siempre algo positivo. Para un pensamiento de la representación, la negación no engendra nuevos contenidos y, así, el pensamiento representativo es la identidad abstracta a la que retorna el contenido; las filosofías de la representación

⁶¹ Es interesante observar cómo Hegel equipara una actitud epistemológica con una actitud política: “la reacción del mismo tipo –dogmatismo– consiste en algo parecido a lo que son, en otra esfera, los discursos y los actos ultrarrevolucionarios”. ¿Por qué encontramos esto en Hegel? Ya hemos hablado del carácter integrador y sistemático de la filosofía hegeliana. La postura de él –y que comparto– es que todo discurso epistemológico-ontológico tiene implicaciones en el plano político. Es lícito, desde esta perspectiva, referirse a la filosofía política hegeliana como *la doctrina política del concepto*. Cfr. Sergio Pérez Cortes, *La política del concepto*, (México: UAM-Iztapalapa, 1989).

reflejan un saber vano, propio de un alma bella que no actúa porque no quiere determinarse y no alcanza, por ello, ni la mediación con el ser ni la reflexión desde la alteridad. Asimismo, en este caso, el pensamiento se concibe como algo propio de un sujeto inmóvil, quieto y con el que los contenidos se relacionan como accidente y como predicado.

En el pensamiento conceptual, el concepto es la identidad del objeto en su devenir y “en este sentido, no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en “sí mismo sus determinaciones”;⁶² el concepto es la unidad comprendida de sujeto y objeto. En este movimiento, el sujeto no está en reposo, no permanece impassible frente al devenir, sino que es parte de las diferencias y del contenido. El sujeto hegeliano es un alma fáustica que apuesta por el pecado y se pierde en el mundo como única vía de reconciliación. No teme perder su alma; sabe, por el contrario, que perderse es la única manera de llegar a la otra orilla y ponerse a salvo.⁶³

Esta descripción del pensamiento especulativo implica una fuerte crítica al formalismo kantiano en general. Se ha mencionado ya que la filosofía hegeliana inicia donde concluye la obra kantiana, por lo menos en lo establecido por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Kant descubre el principio de la autoconciencia, pero no conceptualiza cómo este “principio supremo del entendimiento” tiene su propia dinamicidad y su propio desarrollo. Al respecto, una cita de Hegel resulta bastante significativa: “el terreno firme que el razonar encontraba en el sujeto vacila, ... y sólo este movimiento mismo se convierte en el objeto... Por tanto, el contenido no es ya, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que se habla”.⁶⁴

Al ser la sustancia o predicado el sujeto mismo, el pensamiento como representación sufre, es incapaz de trabajar con esta nueva determinación. La crítica

⁶² Hegel, *Fenomenología*, IV, 1, página 40.

⁶³ Encontramos en los Evangelios, (Lucas IX, 24), la expresión “Quien quisiere salvar su vida la perderá; ...el que perdiere su vida... la pondrá en salvo”. En opinión del maestro Palencia, esta expresión es perfectamente compatible con el “espíritu fáustico” presente en la *Fenomenología del espíritu*. La referencia es oral y forma parte de las conversaciones sostenidas con el profesor en el *Seminario de filosofía hegeliana* dirigido por el maestro Palencia en la UNAM durante más de treinta años y al que tuve la oportunidad de asistir durante los años de estudio que estuve bajo su dirección.

⁶⁴ Hegel, *Fenomenología*., Prólogo, IV, 1, página 41.

de Hegel es directa a Kant en cuanto a que, en la *Crítica de la razón pura*, parece sostenerse siempre una diferenciación entre *un yo* que entra en las determinaciones o predicados, y *un sujeto* que se mantiene idéntico y sabe estas determinaciones. Hay un momento, nos dice Hegel, en el que el sujeto que *sabe algo*, tiene que trabajar con el *sí mismo* de las determinaciones; es decir, el sujeto tiene que pensar su propio desarrollo. Las filosofías de la representación carecen de elementos dialécticos para trabajar con esto.⁶⁵ En otros términos, podemos decir que el pensamiento especulativo es capaz de trabajar con el desarrollo inmanente de la autoconciencia. Las filosofías de la representación manifiestan una cierta aversión a esta operación. De alguna manera, intentan preservar un sujeto inmaculado, idéntico consigo mismo pero sin mediación; y cuando el sujeto se sumerge en los contenidos, el pensamiento representativo no puede recuperar al sujeto mediante la reflexión, sino que se pierde en los contenidos: “Por tanto, el pensamiento pierde el terreno fijo, objetivo que tenía en el sujeto al ser repelido de nuevo en el predicado y al retrotraerse, en éste, no a sí mismo, sino al sujeto del contenido”.⁶⁶

Lo central en el pensamiento especulativo es que debe exponerse el retorno del concepto a sí mismo. Esta exposición, en rigor, sólo puede ser dialéctica. Si se prescinde de la dialéctica, se pierde de vista el proceso de autoproducción, de desarrollo y de retorno a sí: “La exposición deberá, ateniéndose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica y no incluir nada en ella que no haya sido concebido ni sea concepto”.⁶⁷

¿Cómo incorpora Taylor los dos elementos que acabamos de describir en estas últimas páginas y que se refieren tanto a la insuficiencia del conocimiento de tipo matemático como a la necesidad de superar las filosofías de la representación? La crítica de Hegel a la supuesta preeminencia del conocimiento matemático y a las

⁶⁵ A lo largo de los últimos párrafos se ha hecho referencia a la idea de “filosofías de la representación”. Conforme a la interpretación de Sergio Pérez Cortés en el texto ya citado, por “filosofía de la representación” entiendo aquella propuesta que mantiene una distancia insalvable entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser. La labor de Hegel, a partir de esta especie de límite en el filosofar de Kant, se centra en superar esa contradicción fundamental en términos dialécticos. Para ello radicaliza el principio de la subjetividad moderna e intenta, siempre, recuperar desde el ser otro, la propia experiencia de la conciencia.

⁶⁶ Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, IV, 1, página 42.

⁶⁷ Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, IV, 1, página 44.

filosofías de la representación me parece que se conectan con algunas ideas básicas de Taylor. La crítica de Taylor al punto de vista puramente epistemológico de la modernidad, implica superar la idea, fuertemente arraigada en el imaginario moderno, de que el conocimiento es una representación interna de una realidad externa. La tradición en la que abreva Taylor es más profunda y se sumerge en autores como Herder, Hegel, el romanticismo y la fenomenología del siglo XX. Con estos elementos, el filósofo canadiense sustenta una idea más compleja y profunda de lo que el conocimiento puede ser, más allá de los estrechos límites trazados por la epistemología moderna. En todo caso, lo que a Taylor le preocupa son las consecuencias que se desprenden de la primacía de la epistemología sobre la comprensión de la identidad humana. A Taylor -y ésta es una posición que comparto ampliamente- le interesa el tema epistemológico en función de un tema antropológico, ético, político y moral. Taylor pertenece a esa gran tradición de autores que abordan el conocimiento humano porque les interesa reflexionar sobre la condición humana. Veamos cómo aborda Taylor estos elementos en su ensayo “La superación de la epistemología”.⁶⁸

En el ensayo “La superación de la epistemología”, Taylor aborda el papel preeminente que la epistemología ocupa en la filosofía y en la ciencia moderna y lo que puede significar la tarea de *superar la epistemología*. Argumenta Taylor que la tradición epistemológica se entiende en dos niveles:

1. Como la expresión del *proyecto fundacionalista*, es decir, como la propuesta de hacer de la epistemología la ciencia que regula los conocimientos surgidos en otras disciplinas. Sobre la base de los argumentos de Richard Rorty en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Taylor señala que la tarea de la epistemología se entiende como “aclarar qué convierte las pretensiones de conocimiento en válidas y en qué grados de validez última pueden aspirar a descansar”.⁶⁹ Esta perspectiva asume que el modelo de ciencia es el de la ciencia físico-matemática y sus notables triunfos en la era moderna. En este

⁶⁸ Charles Taylor, “La superación de la epistemología”, en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, (Barcelona: Paidós, 1997).

⁶⁹ Taylor, “La superación de la epistemología”, página 20.

sentido, superar la epistemología significará hacer a un lado el fundacionalismo. Quine sería un representante de este empeño con su propuesta de “naturalizar la epistemología” y convertirla en una disciplina de conocimiento humano al lado de otras.

2. En un segundo nivel, la superación de la epistemología significa centrar la atención “no tanto en el fundacionalismo sino en la idea del conocimiento que lo hizo posible”. ¿Cuál es esa idea del conocimiento que está detrás del proyecto fundacionalista y que, conforme a Taylor, representa la esencia de la imagen moderna de la epistemología? De manera sucinta, el propio Taylor ofrece una primera respuesta: “Si tuviera que resumir esta idea en una única fórmula, ésta sería la siguiente: el conocimiento ha de considerarse como la correcta representación de una realidad independiente. En su forma original veía el conocimiento como la imagen interna de una realidad externa”.⁷⁰

Vemos ya en la formulación que hace Taylor de la idea del conocimiento propia de la epistemología moderna, una formulación que recuerda la definición heideggeriana de la modernidad como la época de la imagen del mundo. Y, ciertamente, la propuesta tayloriana de superar la epistemología se finca en una tradición que aglutina a autores como Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty y el segundo Wittgenstein. A estos autores, los considera Taylor los críticos más relevantes de la posición epistemológica. En los cuatro se aprecia una crítica de la epistemología por las consecuencias morales y políticas que se derivan de dicha posición; asimismo, en los cuatro se delinea también una propuesta alternativa en lo ético, en lo moral y en lo antropológico.

Para Taylor, el problema con la primacía de la epistemología moderna se encuentra en las conexiones con un conjunto de ideas acerca de la ciencia, la acción humana y una serie de ideas morales y espirituales asociadas a ellas. Una de esas conexiones es la que se da entre la concepción representacional del conocimiento y el auge de la ciencia mecanicista del siglo XVII. La rápida consolidación del mecanicismo presupone una idea del conocimiento entendido éste como representación. La idea moderna del conocimiento, muy pronto, con Descartes implica un giro reflexivo y el

⁷⁰ Taylor (1997), “La superación...”, página 21.

conocimiento adquiere una connotación de certeza que el sujeto se da a sí mismo, una certeza auto-otorgada: “Descartes está en el origen de la moderna noción –que ha ejercido una poderosa influencia en nuestra cultura- de que la certeza es hija de la claridad reflexiva o del examen de nuestras propias ideas haciendo abstracción de lo que “representan...”⁷¹

La idea de un sujeto que se otorga a sí mismo reglas y leyes para pensar la realidad tiene consecuencias morales y da pauta para configurar el ideal de un sujeto autónomo, responsable de sí mismo, el cual representa uno de los ideales modernos más poderosos y afincados en nuestra cultura: “El ideal de autorresponsabilidad es fundacional en la cultura moderna... Ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo”.⁷²

En la lectura que hace Taylor esta idea tiene tres consecuencias en la ética y en la política: 1) la idea de un yo desvinculado que conoce la realidad sobre el presupuesto de la separación entre sujeto-objeto; 2) la idea de un yo puntual que manipula y domina la realidad gracias a la racionalidad instrumental; 3) el atomismo político, dominante en las teorías liberales contemporáneas:

Originalmente la primera noción se manifiesta en el dualismo clásico, donde el sujeto se aleja incluso de su propio cuerpo, al que es capaz de observar como un objeto, pero pervive más allá de la muerte del dualismo en la exigencia contemporánea de una ciencia neutral y objetivadora de la vida y de la acción humanas. La segunda, se manifiesta en los ideales de gobierno y de reforma del yo que tuvieron un lugar tan importante en el siglo XVII y de los que Locke desarrolla una influyente versión y pervive hoy en día en la tremenda fuerza que la razón instrumental y los modelos de la ingeniería tienen en nuestra política social, medicina, psiquiatría, política, etc. La tercera noción se va perfilando en las teorías del contrato social del siglo XVII, pero sobrevive no sólo en sus sucesoras contemporáneas sino también en muchos supuestos del liberalismo contemporáneo y de la ciencia social dominante.⁷³

Para Taylor, estas ideas representan referentes muy altos en la cultura y en la civilización contemporánea, pero también representan ideas muy controvertidas y cuestionables. De ahí la importancia de emprender el proyecto de superar la epistemología, para lo cual, ya lo señalé arriba, Taylor cuenta con autores como Hegel,

⁷¹ Taylor, “La superación...”, página 24.

⁷² Taylor, “La superación...”, página 26.

⁷³ Taylor, “La superación...”, página 27.

Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein, los cuales, desde su propia perspectiva y posición política “han mostrado una cierta afinidad con la crítica a la desvinculación, a la razón instrumental y al atomismo”. Aquí es donde se muestra la pertinencia de revisar a Hegel, pues uno de los postulados de Hegel es, como hemos visto y como sugiere una obra de Bloch, mantener la unidad sujeto-objeto. Para Heidegger, la perspectiva epistemológica está detrás de la voluntad de dominio que culmina en la sociedad tecnológica actual; en el caso de Merleau-Ponty se propone una idea alternativa de libertad. Mientras que en Wittgenstein hay una crítica radical de la epistemología.⁷⁴ La crítica de estos autores al punto de vista epistemológico se hace desde lo que Taylor llama la perspectiva de la *intencionalidad*, es decir, desde una postura filosófica para la que la unidad sujeto-objeto es inseparable y para la que el conocimiento no se produce por representaciones que abstraen a la realidad y lo separan del objeto: “Lo que descubrimos y que subyace a nuestras representaciones del mundo –el tipo de cosas que formulamos, por ejemplo, en frases declarativas- ya no es representación, sino una cierta captación del mundo que tenemos en cuanto agentes en él”.⁷⁵

La crítica de Taylor a la pretendida primacía de la epistemología concluye en plantear la necesidad de recuperar una idea del conocimiento distinta a la que ha predominado en la modernidad, pero que, sin dejar de ser moderno, se inscriba en la tradición de la razón crítica. Es importante recuperar la idea de un sujeto comprometido moralmente con el mundo y políticamente vinculado –por medio del lenguaje y la acción- a una comunidad. Asimismo, Taylor considera relevante hacer la crítica de la racionalidad instrumental y sus efectos devastadores en la actualidad. Con estos elementos, Taylor propone cuestionar las ideas de un yo desvinculado, de un yo puntual y de un yo atomizado. De ahí la importancia de recurrir a un autor como Hegel que ofrece estos elementos y en los que se ha formado y comparte el propio Taylor.

¿Qué resultados nos arroja esta inmersión en la filosofía de Hegel desde la perspectiva que nos sugiere Taylor? Propongo, para efectos de esta investigación centrarme en tres aspectos, mismos que estarán presentes a lo largo de este trabajo:

⁷⁴ Taylor, “La superación”, página 28.

⁷⁵ Taylor, “La superación”, página 32.

1. La posibilidad de integrar la aspiración romántica a la expresión integral con la autonomía ilustrada es asequible al pensamiento y es una labor de la razón. La configuración de la idea moderna del mundo debe mucho a los movimientos de la Ilustración y del Romanticismo; podríamos decir, a la manera de José Gaos, que ambos movimientos son potencias definitorias del mundo moderno.⁷⁶ En la lectura que Taylor hace de Hegel, éste representa un notable intento por sistematizar la unidad entre los elementos más representativos del Romanticismo y los elementos de la Ilustración.
2. Las reflexiones hegelianas sobre el conocimiento conducen invariablemente al tema de la libertad y ésta sólo puede existir como figura encarnada, situada, en contexto. El contexto lo da la naturaleza, la comunidad con otros hombres y las propias características del sujeto. En la obra de Taylor, la crítica de la epistemología es necesaria como parte del proyecto crítico de la modernidad y para conceptualizar a la libertad como algo situado, como una experiencia compartida que presupone otros principios distintos a los del yo desvinculado, el yo puntual y el yo atomizado.
3. En Hegel la identidad siempre remite a la diferencia, de no hacer este movimiento estaríamos frente a una identidad vacía, abstracta. La identidad de la identidad y la diferencia supone un movimiento de enajenación y apertura, de encuentro con el otro; un encuentro que no necesariamente es siempre terso, sino que está, como veremos más adelante, marcado por la lucha, el conflicto y el disenso. De ahí que uno de los grandes momentos en la configuración de la libertad humana sea la lucha por el reconocimiento, pues en este movimiento se aprecia el papel de la alteridad, el diálogo y el conflicto en la configuración de la identidad humana. Para Charles Taylor, sigue siendo vigente la categoría de reconocimiento para pensar las relaciones humanas en su dimensión ética y política. En el proceso del reconocimiento desempeñan un papel importante la acción, el lenguaje y a comunidad.
4. Pensar la complejidad de la condición humana supone principios metodológicos que van más allá de las filosofías de la representación. Querer ubicar a la

⁷⁶ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, (México: UNAM, 1994).

filosofía política de Hegel en una escuela determinada puede ser una tarea sin sentido, pues las etiquetas clásicas de liberal o conservador resultan insuficientes a la luz de la filosofía del Concepto. Pensar con Hegel el tema de la libertad significa estar dispuestos a ir más allá de las etiquetas clásicas, reduccionistas y pensar dialécticamente el modo en que ha de hacerse posible la superación de las contradicciones de la realidad. En el caso de la filosofía política de Taylor, es importante no apresurar un juicio y evitar la tentación de señalar si estamos ante un pensador comunitarista o anti liberal. Como espero mostrar más adelante, las reflexiones taylorianas sobre la libertad y la comunidad son mucho más sutiles y elaboradas de lo que muchos de sus críticos y detractores están dispuestos a aceptar y reconocer.

Por ahora, conviene conservar estos elementos que ha arrojado esta primera aproximación a la interpretación tayloriana de Hegel para ir avanzando en la comprensión de las propias posiciones de Taylor sobre el problema de la relación individuo-comunidad. Paso ahora a exponer el problema de la relación individuo y comunidad desde tres momentos: la crítica al liberalismo de Rawls, la lectura que hace Taylor de la filosofía política de Hegel y el problema del reconocimiento.

Capítulo 2. Individuo y comunidad

2.1 La sociedad de los individuos: el liberalismo y el orden moral moderno

La crítica al liberalismo procedimental, la apuesta por el reconocimiento y las ideas sobre la comunidad y el multiculturalismo forman parte de una revisión crítica del proyecto moderno que Taylor pone a debate en la encrucijada del mundo actual. Los problemas contemporáneos de la convivencia, el deterioro ecológico, la cosificación e instrumentalización de las personas, el predominio de la racionalidad instrumental: todos estos temas obligan a hacer una pausa en el camino y preguntarnos por la naturaleza del propio proyecto moderno. Ya con Hegel aprendimos que la reflexión, la vuelta sobre sí, es un momento necesario dentro del método si aspiramos a conocer la realidad. La dialéctica supone este rodeo y esta reflexión que, esperamos, nos permita aprehender la cosa en sí, el ser de la modernidad. Taylor emprende en su obra un esfuerzo titánico por comprender a la modernidad en sus múltiples aristas. La relación entre el individuo y la comunidad es una de esas aristas y es la que nos proponemos abordar.

Una de las ideas centrales de la modernidad es la manera en cómo se conciben las relaciones entre los individuos en el plano social y político. En general, domina la idea de que los individuos están aislados, atomizados y entran en contacto unos con otros buscando un beneficio mutuo. Esta idea, en realidad un imaginario social, está tan arraigada en nuestra conciencia que difícilmente nos imaginamos otra manera en la que pudiera pensarse o vivirse el tema de la identidad individual. El liberalismo y el utilitarismo serían una de las consecuencias del predominio de la epistemología moderna.

En este segundo capítulo de la investigación, hago una exposición de los rasgos del orden moral moderno como lo presenta Taylor en su obra *Imaginarios sociales*

*modernos*⁷⁷. Una primera lectura de este texto nos muestra cómo el ideal de la autonomía individual es uno de los principales fundamentos del orden moral moderno y del pensamiento liberal. Ya en “La superación de la epistemología”, Taylor nos indicó la relevancia de criticar el atomismo político, de ir más allá de las teorías morales “basadas simplemente en la razón instrumental, como el utilitarismo, y también una cierta distancia crítica de las morales basadas en una noción del yo puntual, como en las diversas derivaciones de Kant”.⁷⁸

El ideal de la autonomía moral encuentra sus fuentes en la ética de Kant. Por esta razón, considero pertinente estudiar algunos aspectos de la ética kantiana que serán relevantes para la doctrina liberal: temas como el ideal de la autonomía de la voluntad, la separación entre la virtud de la justicia y la virtud del bien, la preeminencia de lo justo sobre el bien, etc. De alguna manera, esta revisión de Kant es necesaria para comprender mejor algunas de las ideas principales de John Rawls quien con su obra, *Teoría de la justicia*, revitaliza esta tradición de la teoría política. En el siguiente momento, hago la exposición y la crítica de Rawls. Para ello, es de gran ayuda el texto de Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*.⁷⁹ Asimismo, expongo algunos argumentos de Taylor en torno a dos temas, a saber, 1) la noción de persona: el atomismo y la abstracción del individuo rawlsiano y 2) la idea de los hiperbienes detrás de la doctrina liberal. Dos son los textos de Taylor en los que me apoyo para esta primera crítica al pensamiento liberal: *La libertad de los modernos*⁸⁰ y la ya citada obra *Imaginario sociales modernos*. Esta exposición apuntala una crítica al liberalismo desde una perspectiva holista o comunitarista moderada.⁸¹ Por último, hago una exposición del problema del reconocimiento en dos autores: Honneth y el propio Taylor. El modelo de la lucha por el reconocimiento, que hunde sus raíces en la filosofía hegeliana, ofrece elementos para comprender la vida política y social de una manera distinta a los supuestos de la doctrina liberal.

⁷⁷ Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*, (Barcelona: Paidós Básica, 2006).

⁷⁸ Charles Taylor, “La superación de la epistemología”, en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, (Barcelona: Paidós, 1997), página 37.

⁷⁹ Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, (Barcelona: Gedisa, 2000).

⁸⁰ Charles Taylor, *La libertad de los modernos*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2005).

⁸¹ Es importante no perder de vista las conclusiones del primer capítulo en el sentido de los riesgos de etiquetar a un autor como Taylor. La defensa de la comunidad en Taylor de ninguna manera significa un atentado en contra de la libertad individual.

El surgimiento del mundo moderno implicó una transformación profunda de los presupuestos epistemológicos, metafísicos, éticos y políticos que habían regido al mundo hasta entonces conocido. La revolución cartesiana en el plano del pensamiento metafísico y epistemológico, muy pronto fue secundada por nuevas formas de pensar en el terreno ético y político. La modernidad lentamente se fue asentando hasta llegar a consolidarse como una manera de ser y de pensar, de estar en el mundo. En *Imaginario sociales modernos*,⁸² obra en la que Charles Taylor hace una lectura en diversos niveles del acontecimiento de la modernidad, vemos que el problema más grande para la modernidad es pensarse a sí misma. Pareciera que la modernidad sólo puede sustentarse en la medida en que vuelve reflexivamente sobre sí misma en diversos momentos:

El problema número uno para la ciencia social moderna fue desde el comienzo la modernidad misma: esa amalgama histórica de prácticas y formas institucionales sin precedentes (la ciencia, la tecnología, la producción industrial, la urbanización); de nuevas formas de entender la vida (el individualismo, la secularización, la racionalidad instrumental); y de nuevas formas de malestar (la alienación, la pérdida de sentido, la anticipación de una disolución social inminente).⁸³

La modernidad representa un reto en muchos sentidos. En la obra ya referida de Taylor, encontramos que el mundo moderno gira sobre algunas ideas asumidas, las más de las veces, sin mayor necesidad de revisión o de crítica; ideas que flotan en el ambiente y operan como pautas que orientan la conducta de los hombres y confieren sentido y significado a las acciones humanas. Estas ideas, que Taylor identifica como algo mucho más amplio y profundo que las teorías sociales, constituyen *imaginarios sociales modernos*.⁸⁴

Asimismo, continúa Taylor, una de las ideas más poderosas que contribuyeron a la formación del nuevo mundo moderno es la idea de un nuevo *orden moral*. Esta idea inicia como una revolución teórica en contra de la idea de un derecho fundado en una

⁸² Taylor, *Imaginario...*

⁸³ Taylor *Imaginario...*, página 13.

⁸⁴ Taylor define de la siguiente manera a un imaginario social: "Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que pueden elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas". Cfr. Charles Taylor, *Imaginario...*, página 38.

autoridad divina. Se trata de una revolución del pensamiento marcada con el sello de la secularización, que inicia con las obras de Grocio y Locke y apela a la razón como único instrumento para conocer adecuadamente la ley natural. La doctrina de los derechos naturales y el pensamiento contractual moderno van de la mano. La doctrina contractual concibe a los hombres como agentes libres y racionales, que se relacionan unos con otros, de manera libre y consensuada, para asegurar un beneficio mutuo. La imagen que nos da esta idea se ha extendido y ganado cada vez más importancia. Después de un largo análisis de los diversos aspectos que presenta el nuevo orden moral moderno, Taylor recapitula y enuncia los siguientes rasgos característicos:⁸⁵

1. La idea de un orden para el beneficio mutuo tiene su punto de partida en la afirmación del individuo. Esta nueva idea se opone a una larga tradición que viene desde Aristóteles, según la cual el hombre sólo se realiza al interior de una comunidad. La sociedad política es concebida como un instrumento al servicio de los fines de los individuos.
2. La sociedad política, instrumentalizada, está organizada para garantizar las necesidades de la vida ordinaria, fundamentalmente en cuanto a la seguridad y la prosperidad material. La idea de organizar la vida de los individuos tratando de promover una ética de virtudes más elevadas no tiene cabida en este nuevo orden moral. Por primera vez en la historia, las necesidades de la vida ordinaria o corriente están por encima de cualquier otra consideración.
3. Entre los derechos de los individuos, destaca el de la libertad como derecho fundamental. Es tan importante la idea de la libertad individual, que la fundación del orden político requiere del consentimiento de los individuos. Para el naciente individuo moderno, la libertad ya se prefigura como el componente central de su autoimagen.

Con estos tres rasgos, Taylor concluye que el mundo moderno gana para sí mismo una ética de la libertad y del beneficio mutuo. Asimismo, agrega un cuarto rasgo, conforme al cual "los derechos, la libertad y el beneficio mutuo deben garantizarse por igual a todos los participantes".⁸⁶

⁸⁵ Taylor, *Imaginario...*, pp. 32-35.

⁸⁶ Taylor, *Imaginario...*, p. 35.

De esta manera, Taylor en su intento por comprender los rasgos básicos de la modernidad, postula la idea de un orden moral moderno que regula y orienta los actos de los hombres. Al mismo tiempo, Taylor hace una descripción bastante clara de los rasgos básicos de la doctrina de los derechos naturales y del contractualismo. Estos elementos, integrados en una ética deontológica, configuran un liberalismo que hoy en día se presenta con mucha fuerza teórica. Particularmente, el liberalismo es la doctrina filosófica con la que nos interesa dialogar, en este segundo capítulo de la investigación, para comprender mejor algunos planteamientos de Charles Taylor sobre las relaciones entre el individuo y la comunidad.

En la actualidad, quizás es la figura de John Rawls y su principal obra *Teoría de la justicia*, quien representa mejor ese liberalismo deontológico al que nos referimos.⁸⁷ Nos interesa revisar algunos aspectos de la obra de Rawls, sobre todo para contrastarlos con los planteamientos de Taylor acerca de la imposibilidad de ser neutros en el plano ético, la concepción atomizada y abstracta de la persona y la noción de los hiperbienes que están detrás del pensamiento liberal. Como ya señalamos, para comprender mejor los problemas del liberalismo deontológico -como parece ser el caso de Rawls- conviene que hagamos primero una revisión breve de algunos aspectos de la ética de Kant, pues en gran medida la ética kantiana es una de las principales fuentes en la que abrevia el pensamiento rawlsiano. Inevitablemente, algunas contradicciones de la ética de Kant serán las que van a estar presentes en el liberalismo deontológico de Rawls.

2.2 La ética de Kant: autonomía individual y deontología

En su Opúsculo *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, Kant define a la Ilustración como “la liberación del hombre de su culpable incapacidad”. Nos dice, además que el lema de la *Aufklärung* es “¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!”.⁸⁸

⁸⁷ Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, (Barcelona: Gedisa, 2000). Véase sobre todo el capítulo 1, "El liberalismo y la primacía de la justicia".

⁸⁸ Immanuel Kant, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, (México: FCE. 1999).

En lo fundamental, el pensamiento ilustrado se concibe como revolucionario en un mundo que se configura bajo nuevas determinaciones. En el ánimo de las mejores inteligencias de la época está presente la idea de que se gestan nuevos tiempos de ruptura con un orden viejo, esclerotizado, caduco. En el ambiente flota un sentimiento de optimismo y se percibe la confianza en que se inauguran épocas de luz y claridad. Esta revolución se concreta en el exhorto kantiano a pensar por cuenta propia. En el terreno de la moral, autores como Kant y Rousseau representan un punto firme de partida para desarrollar la idea de la libertad como fundamento de la acción humana. La ética kantiana, de hecho, aspira a fundamentar la idea de la libertad más allá de las simples determinaciones empíricas psicológicas.

A continuación, veamos cuáles son los momentos más importantes en la configuración de la ética kantiana y su idea de la libertad.

De la imposibilidad de la metafísica como ciencia a la Idea de la libertad

En la *Crítica de la razón pura*,⁸⁹ Kant aborda el problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento y alcanza conclusiones muy importantes: una de ellas se refiere a la imposibilidad de construir un conocimiento científico que se sitúe más allá de los límites de toda experiencia posible. Recordemos que uno de los motivos fundamentales de la *Crítica de la razón pura* es el de examinar las posibilidades y pretensiones de conocimiento de la razón para acotar su uso legítimo. Este examen le permite a Kant asumir una posición ante la tradición de la metafísica para responder a la pregunta acerca de si ésta es posible o no como ciencia.

Conviene que aclaremos mejor esta idea. Tradicionalmente, la metafísica se ha ocupado de tres objetos: Alma, Mundo y Dios.⁹⁰ La crítica de la razón (entendida como el análisis trascendental de los conocimientos a los que la razón humana puede aspirar legítimamente) es el camino que nos permitirá pronunciarnos respecto de la posibilidad de *conocer* los objetos antes mencionados. La conclusión kantiana a este respecto es clara: las ideas de Alma, Dios y Mundo no son entidades que puedan referirse a una

⁸⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (Madrid: Alfaguara, 1995) página 25.

⁹⁰ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, (Barcelona: Herder, 2001), Vol. 1, página 166.

experiencia posible, no son principios constitutivos de la experiencia. Desde esta perspectiva, la metafísica no es posible como ciencia.

Sin embargo, Kant indica que, si bien las ideas de Alma, Dios y Mundo no pueden ser principios constitutivos de la experiencia, sí son Ideas regulativas de la razón. Ciertamente, las Ideas de Alma, Dios y Mundo representan cuestiones a las que la razón humana no puede renunciar. En el contexto de la *Crítica de la razón pura* esas Ideas señalan el límite más allá del que no puede ir la razón en su uso teórico. Estas Ideas son ineficaces en tanto instrumentos de conocimiento en su uso teórico, pero su presencia, en cuanto al uso práctico de la razón, abre la posibilidad de abordar el problema de la libertad humana. Las Ideas de Alma, Dios y Mundo, que representan un límite para el uso teórico de la razón, son las que permiten una ampliación de la propia razón en cuanto a su uso práctico.

Kant ha delineado los límites de la razón en cuanto a sus posibilidades de conocimiento del mundo natural y este trabajo le ha llevado a concluir la inviabilidad de la metafísica como ciencia. Al mismo tiempo, Kant señala la necesidad de reflexionar sobre la libertad desde principios distintos a los que operan en el mundo natural. El gran mérito de la ética kantiana es haber pensado la libertad humana como una determinación situada más allá de un mecanismo puramente natural:

En el concepto de una voluntad ya está contenido el concepto de una causalidad y, por ende, en el de una voluntad pura está el concepto de una causalidad con libertad, *i.e.*, una causalidad que no es determinable según leyes naturales, y por lo tanto, no es capaz de encontrar en una intuición empírica la prueba de la realidad de tal voluntad, pero que justifica perfectamente en la ley pura práctica *a priori* su realidad objetiva, si bien (como fácilmente se ve) no para el fin del uso teórico, sino simplemente del uso práctico de la razón.⁹¹

Kant recupera la posibilidad de pensar una causalidad distinta a la causalidad natural, o sea la libertad, estableciendo la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*. Ciertamente, las estructuras universales de nuestro entendimiento rigen a los objetos en cuanto fenómenos, pero los dejan intactos en cuanto cosas en sí, es decir, en cuanto *noúmenos*. El hombre puede entenderse como un objeto de experiencia, es decir, como un ser sometido a la causalidad natural y, en ese sentido, como un ser cualitativamente atado al orden natural; o bien podemos entender al hombre, desde la

⁹¹ Immanuel Kant *Crítica de la razón práctica*, (México: UAM-Iztapalapa, 2001), páginas 53-54.

perspectiva del idealismo trascendental kantiano, como el sujeto que hace posible la experiencia. En esta última perspectiva, es posible ver que el hombre no está atado sin más a un orden natural, sino que él mismo, de alguna manera, está en el centro y es quien legisla y aporta las formas y categorías que hacen posible la constitución de un objeto. Si en el plano del conocimiento, el sujeto trascendental aporta las condiciones de posibilidad del objeto, en el plano moral, el sujeto se vuelve legislador y se otorga a sí mismo una ley moral:

En tanto *objeto* de experiencia, pertenezco al mundo sensible; mis acciones, al igual que los movimientos de todos los otros objetos, se determinan por las leyes de la naturaleza y por las regularidades de causa y efecto. En tanto *sujeto* de experiencia, por el contrario, habito un mundo inteligible o suprasensible; en éste, independientemente de las leyes de la naturaleza, soy capaz de tener autonomía, capaz de actuar con una ley que me doy a mí mismo.⁹²

Así vemos que la solución kantiana para salvar la posibilidad de la libertad consiste en distinguir entre una realidad fenoménica totalmente regida por nuestros principios *a priori* y una realidad *nouménica* que, aunque no podemos *conocerla*, es suficiente con que sea posible, al menos, *pensarla*. Con esto, Kant abre las puertas para pensar la libertad como una determinación constitutiva del hombre: “No obstante, hay que dejar siempre a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta- que, aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos pensarlos... la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable”.⁹³

Ya en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant había dado un paso importante con el descubrimiento del principio de “la autonomía de la voluntad” y su relación con el imperativo categórico como expresión adecuada de la ley moral. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant sistematiza los elementos anteriores en una propuesta ética original. Para los fines que perseguimos en nuestra investigación, es importante conservar la idea de un sujeto que alcanza su autonomía sólo mediante la abstracción de las determinaciones empíricas o psicológicas que pudieran afectar a la voluntad universal legisladora. La argumentación sobre la prioridad de la justicia requiere hacer abstracción de las ideas del bien, pues considera que dichas ideas son

⁹² Sandel, *El liberalismo*, página 23.

⁹³ Kant, *Crítica de la razón práctica*, páginas 25-27.

particulares y no universales como, en cambio, sí lo es el principio mismo de la justicia. En Kant, justamente, encontramos esa separación tan radical entre la idea de la justicia y la idea del bien.

El imperativo hipotético y el imperativo categórico

Se denomina imperativo a la representación del principio objetivo práctico que nos conduce a actuar por deber. Los imperativos pueden ser o bien hipotéticos, o bien categóricos. La diferencia entre ambos consiste en que el imperativo hipotético nos ordena realizar una acción porque es adecuada como medio para alcanzar un resultado deseado, mientras que el imperativo categórico expresa la necesidad de realizar una acción porque es valiosa en sí misma, sin hacer referencia a otro fin. Kant expresa el imperativo categórico de la siguiente manera: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”.⁹⁴

Es posible aún distinguir tres tipos de acciones: 1) las que se realizan *contra* el deber, 2) las que se realizan *conforme* al deber y 3) las que se realizan *por* deber. De acuerdo con Kant, el valor moral de las acciones está presente sólo en aquellas acciones que se realizan *por deber*, es decir, aquellas acciones orientadas por el imperativo categórico. La realización de estas acciones exige dos cosas:

1. Anteponer la representación de una ley a una gran diversidad de inclinaciones empíricas.
2. Ejecutar sólo aquella acción que pueda considerarse universal y necesaria.

Estas dos consideraciones pueden resumirse en la siguiente idea: para saber cuál es la ley que nos obliga a actuar por deber, es necesario prescindir de todas las determinaciones empíricas que pudieran afectar a nuestra voluntad y pensar una ley que sea determinable estrictamente *a priori*. Una ley que, al seguirla, sea equivalente a seguir la propia voluntad. Esta idea nos conduce a los conceptos de autonomía y heteronomía, de importancia central en la ética de Kant.

⁹⁴ Kant, *Crítica de la razón práctica*, página 9

Autonomía y heteronomía

Al actuar por deber, nos dice Kant, parece que vamos en contra de nuestra voluntad. Recordemos, no obstante, que la voluntad no se identifica con el capricho. Asimismo, nos indica Kant, el fundamento del deber es la ley moral y ésta es la expresión de la libertad y la autonomía humanas. Al actuar conforme a la ley moral el sujeto se sitúa en el “reino posible de los fines”, es decir, en una situación de dignidad ante sí mismo y ante otros seres racionales.

La ley moral hace referencia a un principio de causalidad distinto al que opera en el mundo natural. Si preguntamos por las condiciones de posibilidad de la ley moral, debemos considerar al hombre como noúmeno, pues sólo de esta manera es posible afirmar un principio de determinación de la voluntad distinto a las leyes de la naturaleza: ese principio no es otro que el de la libertad. La libertad es la condición última de posibilidad de la ley moral, de modo que quien sigue a la ley moral y actúa *por deber*, en realidad, sigue la libertad y afirma su propia autonomía. La relación entre la ley moral y la libertad, la resume Kant de la siguiente manera: “La libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad”.⁹⁵ Podemos pensar la libertad porque ésta se expresa en la ley moral y el fundamento de la ley moral es la propia libertad.

La ética de Kant es una gran reflexión sobre la libertad humana, pues en ella la libertad se define como autonomía de la voluntad, es decir, como afirmación de la propia ley interna frente a otras instancias ajenas o externas a nuestro verdadero querer. También Kant se muestra como un digno heredero del pensamiento moderno, que hace de la categoría de sujeto la piedra de toque, el fundamento para los principios de la nueva ciencia, así como de la nueva filosofía. Esta preeminencia del sujeto encuentra un correlato en el ámbito de la ética, pues Kant hace de la voluntad del sujeto el epicentro del mundo moral.

La reflexión kantiana nos sirve para comprender mejor la autonomía y la heteronomía de la voluntad humana. El hombre es autónomo cuando toma contacto consigo mismo, cuando se escucha y decide hacer lo que verdaderamente quiere y

⁹⁵ Kant, *Crítica de la razón práctica*, página 3. Se trata de una nota a pie de página consignada por el propio Kant.

esto le va a reportar una vida mejor con sus semejantes; el hombre es heterónomo cuando sigue irreflexivamente órdenes, caprichos, deseos equívocos. Un resumen de lo expuesto sobre Kant nos ofrece los siguientes puntos:

1. La distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno le sirve a Kant para rescatar la posibilidad de la libertad como principio autónomo de determinación de la voluntad humana.
2. La razón humana tiene noticia de la libertad por la existencia de la ley moral, y ésta no es otra cosa sino la propia libertad que nos prescribe lo que debemos hacer.
3. La idea del deber tiene dos rasgos importantes: A) Se expresa a través de un imperativo categórico que propone la necesidad de elevar a regla universal de conducta la máxima de mi acción; B) Exige la supresión de cualquier principio empírico de determinación de la voluntad.

Este último punto es particularmente importante para vincular la ética de Kant con la idea liberal de la prioridad de la justicia. Es cierto que las reflexiones kantianas acentúan con fuerte énfasis la autonomía de la voluntad y su rechazo de cualquier determinación empírica de la voluntad como criterio moral sirve para tomar distancia del utilitarismo; sin embargo, también es cierto que la tensión entre los principios empíricos de determinación de la voluntad y la ley moral es tan aguda que el precio de esa autonomía es muy alto: la acción humana real no es pensada en su verdadera efectividad, sino sólo en su dimensión puramente formal y la idea de la justicia parece prácticamente incompatible con la idea del bien.

Ciertamente, la caracterización de los problemas de la moral y la libertad que hace Kant es una de las más importantes y profundas en la historia del pensamiento humano. Sin embargo, no se puede soslayar el hecho de que dicha ética está marcada por una irreconciliable oposición entre la esfera de la moralidad y la esfera de la naturaleza, entre el plano del ser y el plano del deber ser. La tradición liberal que seguirá una ética deontológica también establece el principio de la prioridad de la justicia sobre la idea del bien como una condición indispensable para el diseño de las instituciones de una sociedad justa. De alguna manera, sin embargo, también

enfrentan contradicciones similares a las que enfrenta la propia ética kantiana⁹⁶. Pasemos, ahora, a la exposición de algunas ideas centrales de *Teoría de la justicia* del filósofo norteamericano John Rawls.

2.3 John Rawls y la Teoría de la Justicia

En 1971, John Rawls publica su obra *Teoría de la justicia*.⁹⁷ Desde su publicación, la obra despertó un gran interés y generó polémicas en diversos niveles y ámbitos: no sólo en el plano filosófico, sino también en el ámbito de la economía, la sociología y otras disciplinas, la obra de Rawls fue estudiada con interés y detenimiento.⁹⁸ La obra presenta una estructura clara y definida, aunque su lectura no es sencilla, pues la argumentación del autor no sigue siempre un mismo hilo, sino que se ramifica y aborda diversos aspectos. No obstante esto, el autor es claro cuando dice que su interés es presentar "la idea de la justicia como imparcialidad, una teoría que generaliza y lleva a un más alto nivel de abstracción la concepción tradicional del contrato social".⁹⁹ Vemos cómo Rawls se ubica, prácticamente desde el principio de su obra, en la tradición del contractualismo. El propósito rawlsiano de ofrecer una teoría de la justicia como imparcialidad, se ciñe al método contractualista de abstraer a los sujetos de sus condiciones sociales, históricas y políticas concretas para remitirlos a una posición original, pues de esa manera se garantizará que puedan postular los mejores principios para una sociedad bien ordenada.¹⁰⁰ Asimismo, continúa Rawls, el objeto de la justicia

⁹⁶ Esas contradicciones pueden ser conceptualizadas en tres grandes oposiciones: 1) Oposición entre la dimensión de la moralidad y la dimensión de la naturaleza, o si se prefiere contradicción entre el mundo de lo humano y el mundo natural; 2) Oposición en el ámbito de la subjetividad entre el principio moral del deber ser y las inclinaciones empíricas de la voluntad y 3) Oposición entre la efectividad del acto real, con su carácter imperfecto o contingente, y la postulada pureza del deber ser que no radica en los actos singulares de los hombres.

⁹⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia*, (México: FCE, 1995).

⁹⁸ Véase de Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. (Barcelona: Paidós, 1999). Puede verse también el texto de Samuel Freeman *Rawls*, (México: FCE, 2016). Este último realiza un análisis detallado y exhaustivo de la obra de Rawls e incluye una revisión de la biografía intelectual del filósofo nacido en Baltimore.

⁹⁹ Rawls, *Teoría de la justicia*, página 17.

¹⁰⁰ Con relación a la idea de "una sociedad bien ordenada", podemos señalar que, a pesar del esfuerzo de Rawls por hacer abstracción de los contenidos concretos que están presentes en las relaciones humanas, tal idea corresponde a la de la sociedad democrática liberal. Justamente, una de las críticas a la teoría de la justicia de Rawls es que los valores que están detrás de sus planteamientos son los de una sociedad occidental liberal desarrollada. Más adelante, estudiaremos el problema del

es la estructura básica de la sociedad "o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social".¹⁰¹

En este punto conviene recordar que cuando nacen el contractualismo y la teoría del derecho natural, la idea de ciencia a la que se acogen ambas doctrinas es la de la ciencia física moderna. Así como la ciencia moderna supone que el lenguaje de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos y es posible encontrar la ley o el principio que rige a una multiplicidad de fenómenos, el derecho natural moderno supone que la razón es la guía adecuada para encontrar la ley o el principio moral rector de la conducta humana. Asimismo, el método cartesiano de descomponer la realidad en sus elementos primarios, se aplica al terreno de la política y tenemos al iusnaturalismo que propone al individuo como el fundamento primero de lo político y lo social. De alguna manera, el contractualismo de Rawls es deudor de estas ideas: aspira a encontrar uno o dos principios que le den estructura a la sociedad y parte del individuo como el componente básico de la sociedad.¹⁰² Estas ideas, sin embargo, serán objeto de cuestionamiento. Como ya hemos apuntado, Taylor elabora en diversos momentos de su obra una crítica puntual a la idea mecanicista de la ciencia, al orden político derivado del contractualismo y a la idea del conocimiento que hace posibles estas representaciones del mundo.¹⁰³

Por otro lado, es necesario señalar que el esfuerzo teórico de Rawls se orienta a criticar y superar dos posiciones dominantes en el ámbito de la filosofía moral: el intuicionismo y el utilitarismo moral. En la teoría de Rawls el principio de la justicia tiene prioridad sobre el principio del bien. Una vez esbozada la teoría en sus rasgos más generales, analicemos con más detalle cada uno de los mismos.

multiculturalismo y el reto teórico y político que supone para un pensamiento liberal homogéneo, ciego a las diferencias la existencia de sociedades diferenciadas.

¹⁰¹ Vemos aquí la idea del pacto para el beneficio mutuo esgrimido por la doctrina contractualista. Asimismo, vemos cómo este pacto social parece no ir más allá de garantizar los fines de la seguridad y la prosperidad material a los ciudadanos. La doctrina contractual no deja lugar para una ética de virtudes.

¹⁰² Para ver la relación entre el contractualismo, la teoría de los derechos naturales y la ciencia física moderna Véase el ensayo "Contrato social y orden burgués", de Fernando Vallespín, en *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Época, Núm. 38. (Marzo-Abril 1984).

¹⁰³ Pueden verse los capítulos 8 y 9 de *Fuentes del yo*, "Descartes: la razón desvinculada" y "Locke: el yo puntual". Charles Taylor (2006), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós

Crítica y superación del intuicionismo moral y del utilitarismo moral

Ya desde el Prefacio a *Teoría de la justicia*, Rawls nos previene sobre el predominio que han tenido en el ámbito de la filosofía moral y la política dos corrientes, a saber, el intuicionismo y el utilitarismo. Particularmente, el utilitarismo ha sido defendido por grandes pensadores (Hume, Adam Smith, Bentham y Mill), de una manera que hace muy difícil elaborar una crítica consistente a los planteamientos y conclusiones de dicha corriente. La crítica a tales posiciones, nos dice Rawls, ha sido insuficiente de tal manera que "el resultado es que con frecuencia nos vemos obligados a escoger entre el utilitarismo y el intuicionismo".¹⁰⁴ Como ya hemos señalado, la propuesta de Rawls es más bien reivindicar una corriente de pensamiento (el contractualismo) que tiene en Locke, Kant y Rousseau a sus principales representantes. El propósito de Rawls es alcanzar una concepción filosófica "que se aproxime a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y que constituya la base moral más apropiada para una sociedad democrática".¹⁰⁵ Ahora bien, como ya se ha señalado, la postura de Rawls consiste en rechazar tanto al intuicionismo como al utilitarismo por ser insuficientes o inadecuados a este propósito.

Rawls considera al intuicionismo como "la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro juicio".¹⁰⁶ Cuando estamos ante una situación moral, la idea es hacer una valoración intuitiva para tomar una elección. De acuerdo con el propio Rawls, las teorías intuicionistas tienen dos rasgos que las limitan: a) "consisten en una pluralidad de primeros principios que pueden estar en conflicto, dando soluciones contrarias en tipos de casos particulares" y b) "no incluyen un método explícito, ni reglas de prioridad para valorar estos principios entre sí: simplemente hemos de sopesar intuitivamente estos principios para averiguar por aproximación lo más correcto"¹⁰⁷. Como podemos ver, el problema más fuerte con el intuicionismo es la falta de un punto de referencia central para decidir en

¹⁰⁴ Rawls, *Teoría...*, Prefacio, página 9.

¹⁰⁵ Rawls, *Teoría...*, página 10.

¹⁰⁶ Rawls, *Teoría...*, página 44.

¹⁰⁷ Rawls, *Teoría...*, página 44.

una situación moral en la que es posible contar con dos principios o más que entran en conflicto. Apelar a la pura intuición no basta o es inadecuado.

En cuanto al utilitarismo, el asunto es más complejo pues esa corriente goza de amplia difusión, es consistente teóricamente y la crítica del mismo no es tan sencilla.¹⁰⁸ Rawls cita a Hume, Smith, Bentham y Mill como los pensadores clásicos del utilitarismo. Sin embargo, para la exposición y crítica de dicha corriente toma como referencia y síntesis del utilitarismo la obra de Henry Sidgwick. Una primera aproximación al utilitarismo nos dice que una acción o principio son correctos cuando con dicha acción se maximiza la felicidad general. Rawls hace una formulación un tanto más técnica: "La idea principal es que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa".¹⁰⁹ Un primer argumento a favor del utilitarismo, nos dice Rawls, lo proporciona la observación de que un hombre particular puede soportar una actual pérdida, si en el futuro obtiene una ganancia mayor. La idea es que si en el plano individual esto opera y es válido, a nivel social también debe ser válido: "¿por qué la sociedad no habría de actuar conforme al mismo principio aplicado al grupo, considerando, por tanto, que aquello que es racional para un hombre lo es también para una asociación de hombres?".¹¹⁰ Otro elemento que hace atractivo al utilitarismo es la prioridad que hace del bien por encima de lo justo. Los dos grandes conceptos de la ética son lo bueno y lo justo; la justicia parece estar subordinada al bien, en la medida en que se espera que una institución sea justa si logra maximizar el bien entre sus miembros o participantes. Lo correcto es buscar el mayor bien posible para el número más amplio de personas. En este punto, podemos observar cómo el utilitarismo, a diferencia del intuicionismo, sí nos proporciona un

¹⁰⁸ Respecto de la preeminencia del utilitarismo en el ámbito anglosajón, Jesús Rodríguez Zepeda nos indica lo siguiente: "En el circuito filosófico anglosajón, el utilitarismo no sólo había prevalecido desde finales del siglo XIX como una teoría consistente y sistemática en la evaluación de los procesos sociales macroorientados y en la definición del bien social, sino que, sobre todo a partir de la segunda posguerra, se había convertido en la racionalidad filosófica subyacente a los modelos distributivos propuestos para la estructura del llamado Estado de bienestar". Jesús Rodríguez Zepeda *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la Teoría de la justicia*, (México: UAM-I / Miguel Ángel Porrúa, 2010).

¹⁰⁹ Rawls, *Teoría...*, página 34.

¹¹⁰ Rawls, *Teoría...*, página 35

punto de referencia para actuar en caso de enfrentar una disyuntiva en el terreno moral. El criterio lo ofrece la idea del "mayor bien posible".

Rawls hará la crítica del utilitarismo estableciendo un contraste con la idea de la justicia como imparcialidad. Los puntos de crítica serán: tres: 1) la inviolabilidad de cada persona en sus derechos y libertades fundamentales; 2) la estabilidad de un sistema social basado en el utilitarismo no estaría garantizada, a diferencia de un sistema en el que los principios de la justicia se alcanzan por un consenso deliberativo y 3) el carácter teleológico del utilitarismo, en este punto, Rawls, siguiendo la tradición liberal, apuesta por principios deontológicos, valiosos en y por sí mismos frente a principios valiosos por sus consecuencias. Veamos con detalle cada una de estas críticas.

1. La inviolabilidad de las personas. En primer lugar, no es claro que lo que opera a nivel personal pueda también funcionar a nivel macro social. No es claro que las generaciones presentes quieran hacer grandes sacrificios por un futuro que no les resulta del todo claro. Asimismo, sería supererogatorio exigir que ciertos sectores sociales se sacrifiquen en aras de un mayor bienestar para otras clases o sectores sociales. El presupuesto que está detrás de este argumento es que cada persona tiene "una inviolabilidad fundada en la justicia o, como dicen algunos, en un derecho natural, el cual no puede ser anulado ni siquiera para el bienestar de los demás"¹¹¹. La idea de la justicia como imparcialidad, dada su profunda raíz kantiana, no admitiría la validez de un sacrificio impuesto a otros para el bien de la mayoría. El propio Rawls señala, conforme a esta argumentación, que no es posible someter al regateo político ni al cálculo de los intereses sociales, las libertades básicas y los derechos de los individuos.
2. La segunda crítica que hace Rawls del utilitarismo está en la idea de que el principio de acción elegido sería resultado de la decisión de unos cuantos hombres. El utilitarismo sería el resultado de las decisiones de unos cuantos y esto no garantizaría la estabilidad del sistema social o político. Frente a ello, la justicia como imparcialidad postula que los principios rectores de la sociedad serán el

¹¹¹ Rawls, *Teoría...*, página 39.

resultado de un consenso ampliamente obtenido a partir de la posición original. Y los hombres en la posición original, a través de un ejercicio reflexivo de deliberación continua y constante, elegirían dos principios de la justicia muy distintos al criterio utilitarista. Dice Rawls: "No hay razón para suponer que los principios que debieran regular una asociación de hombres sean simplemente una extensión del principio de elección por un solo hombre. Por el contrario: si suponemos que el principio regulador correcto para cualquier cosa depende de la naturaleza de la cosa, y que la pluralidad de personas distintas con sistemas de fines separados es una característica esencial de las sociedades humanas, no deberíamos esperar que los principios de elección social fuesen utilitarios".¹¹²

3. Una tercera y última crítica que hace Rawls al utilitarismo consiste en distanciarse del carácter eminentemente teleológico del utilitarismo. Al ubicarse dentro de la tradición liberal, la propuesta teórica de Rawls se inclina por proponer principios éticos deontológicos, es decir, principios cuya validez dependa de sí mismos y no tanto de las consecuencias que puedan tener. Por supuesto, que la justicia como imparcialidad rawlsiana se preocupa por las consecuencias de sus postulados (no hacerlo sería irracional). Sin embargo, "el problema de obtener el máximo equilibrio neto de satisfacción no se plantea nunca dentro de la justicia como imparcialidad; este principio máximo no se usa para nada".¹¹³ De acuerdo con la visión deontológica, el principio del bien se subordina al principio de lo correcto.

Una vez expuesta la crítica de Rawls al utilitarismo, veamos ahora los dos principios de la justicia postulados por su teoría, así como el proceso que nos permitirían llegar a dicha postulación.

El velo de la ignorancia, la posición original y los dos principios de la justicia

Ya hemos señalado que Rawls se inscribe dentro de la tradición contractualista. Sin embargo, es importante señalar que el contractualismo de Rawls tiene matices. Rawls va a mantener siempre dos puntos importantes, prácticamente innegociables, dentro de su teoría de la justicia: 1) la idea de que se debe respetar siempre la autonomía de la persona y 2) velar siempre porque los acuerdos a los que se lleguen tomen en

¹¹² Rawls, *Teoría...*, página 40.

¹¹³ Rawls, *Teoría...*, página 41.

cuenta la posición de los más desfavorecidos. Estos dos puntos permiten establecer una diferencia con relación a otros autores de la tradición contractual. Rawls parte de la condición de igualdad moral entre todos los hombres. A diferencia de Hobbes,¹¹⁴ por ejemplo, en el que la igualdad entre los hombres es igualdad en cuanto a poder o capacidad para eliminar al otro, a Rawls le interesa partir de la igualdad moral entre todos los hombres como garantía de que los acuerdos que se suscriban en el pacto original serán negociados por todos los actores y se verán cumplidos. El tipo de contrato que Rawls propone es un contrato hipotético y para ello recurre a la idea de colocar a los hombres en una situación tal que desconozcan su posición social, económica, género, dotes de inteligencia, etc. A partir de esta situación, los hombres deben tratar de establecer los principios rectores de la justicia tomando en cuenta que, al concluir, deben evitar ser perjudicados. A través del equilibrio reflexivo, una especie de horizonte pre-teórico que nos permite juzgar moralmente, los hombres deben examinar críticamente sus principios y convicciones morales hasta alcanzar la formulación más adecuada de los principios de la sociedad. Tal situación hipotética es lo que se conoce como "la posición original", mientras que la abstracción de las diferencias de los hombres como condición para negociar los principios de la justicia es "el velo de la ignorancia":

Para presentar las restricciones deseadas hemos de imaginar una situación en la que todos estén desprovistos de esta clase de información. Se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios. De esta manera se llega al velo de la ignorancia de un modo natural. Este concepto no debe causar dificultades si tenemos siempre presente las restricciones a la discusión que intenta expresar. En cualquier momento podemos colocarnos en la posición original, por decirlo así, siguiendo simplemente cierto procedimiento, a saber, el de argumentar en favor de los principios de la justicia conformes con estas restricciones.¹¹⁵

¹¹⁴ Con relación a la igualdad de las partes en Hobbes, Fernando Vallespín nos dice en el artículo ya citado: "El aspecto más sobresaliente de la igualdad humana reside entonces en la correlativa exposición al riesgo de perder la vida. Peligro que se deriva de su común naturaleza y capacidades, que es precisamente lo que engendra «la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines». Si a esto añadimos el derecho que por naturaleza y para su autoconservación tiene toda persona «a todo», nos encontramos ya en una situación insostenible de lucha de todos contra todos". Fernando Vallespín, "Contrato social y orden burgués", páginas 151-152.

¹¹⁵ Rawls, *Teoría...*, página 31

Así, pues, Rawls va desbrozando el camino hasta que finalmente, como resultado de la deliberación de los actores en la posición original, se enuncian los dos grandes principios de la justicia. Tales principios son los siguientes:

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 ventajosos para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.¹¹⁶

Hemos llegado al final de la exposición de algunos de los principales aspectos de la *Teoría de la Justicia* de Rawls. Haciendo un breve resumen, es posible destacar las siguientes ideas, presentes en la propuesta de Rawls:

- a) El punto de vista contractual conforme al cual la sociedad se conceptualiza como un instrumento al servicio de los individuos se mantiene en *Teoría de la justicia*.
- b) El elemento fundante y fundamental de la sociedad es el individuo dotado de derechos y libertades básicas.
- c) Los dos principios más importantes de la ética son la justicia y el bien. En la teoría deontológica de Rawls, el principio de la justicia tiene prioridad sobre el principio del bien. Esta idea conduce, además, a una pretendida neutralidad en cuanto a las formas de vida elegidas por cada uno de los miembros de la sociedad. El objetivo principal de la asociación política no es tanto ofrecer condiciones para el cultivo y desarrollo de ciudadanos virtuosos, sino algo más modesto: garantizar el bienestar y la seguridad a cada uno de sus miembros; asimismo, es preciso considerar que los cambios y propuestas que se hagan en el diseño de las instituciones debe tomar en cuenta el punto de vista de "los más desaventajados".
- d) Se llega a la formulación de los dos principios de la justicia postulando una situación hipotética llamada "la posición original", misma que está caracterizada porque en dicha posición se hace abstracción de las diferencias personales y de las inclinaciones y los contenidos de fines

¹¹⁶ Rawls, *Teoría...*, páginas 67-68.

particulares de las personas. Esta abstracción se cumple por medio de un artificio teórico llamado "el velo de la ignorancia".

La crítica a las posiciones de Rawls. Michael Sandel y *El liberalismo y los límites de la justicia*

Desde el momento de su publicación la obra de Rawls ha merecido la atención de especialistas y críticos que han encontrado en sus argumentos una poderosa veta intelectual para discutir temas de filosofía moral y política. Una de las críticas que se le hicieron fue desde la vertiente de pensamiento que se aglutinaría bajo el título de *comunitarismo*. Evidentemente, en tanto que sólo es un título para identificar a una serie de autores que comparten algunos elementos teóricos afines, se escapan matices y diferencias entre los autores identificados como comunitaristas. Para los fines de la crítica a Rawls, un texto que resulta bastante útil es el de Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*,¹¹⁷ pues constituye una crítica directa a los planteamientos de Rawls, sobre todo a partir de las contradicciones que resultan de la cercanía de Rawls con la ética de Kant.

En primer lugar, cabe destacar la contradicción que muestra el proyecto rawlsiano de una pretendida neutralidad por parte de los sujetos que participan en la elección de los principios de la justicia. En opinión de Sandel, antes de la elección de los dos principios de la justicia los sujetos ya cuentan con una "teoría débil del bien", que les permite orientarse moralmente y contar con algún criterio para elegir los principios de justicia. La prioridad de la justicia no es un asunto que se haya mostrado de manera rotunda:

Una primera visión crítica cuestionaría si la posición original logra un genuino distanciamiento con respecto a los deseos y objetivos existentes. Este tipo de objeción probablemente se concentraría en la consideración de los bienes primarios o en algún otro aspecto de la teoría débil del bien y afirmarían que está sesgada en favor de ciertas concepciones particulares de lo bueno y en contra de otras... Podría cuestionar el carácter "débil" de esta teoría del bien, afirmando que debilita la imparcialidad de la situación inicial; que introduce presupuestos no compartidos universalmente...¹¹⁸

¹¹⁷ Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, (Buenos Aires: Gedisa. 2000).

¹¹⁸ Sandel, *El liberalismo...*, páginas 45-46.

El procedimiento propuesto por Rawls para elegir los dos principios de la justicia, al parecer, no es totalmente neutral, sino que ya está cargado de intereses concretos que los hombres manifiestan en una sociedad determinada. Estos intereses y valores son los que corresponderían a una sociedad democrática liberal. La pregunta que nos podemos hacer es si todas las sociedades comparten la misma perspectiva y elegirían de manera racional los mismos principios. Al parecer, los presupuestos requeridos por el propio Rawls para elegir los principios de la justicia son demasiado fuertes y no aseguran la supuesta neutralidad. Pero, por otro lado, continúa Sandel, la situación de los hombres detrás del velo de la ignorancia implica una abstracción tan alta de rasgos morales relevantes que resulta imposible, en dicha situación, generar algún principio de justicia. El escenario diseñado por Rawls es tan abstracto que es imposible que de ahí surjan principios concretos para regir la vida moral y política.

De alguna manera, la lectura que hace Sandel de la teoría rawlsiana de la justicia, le permite rastrear contradicciones en su propuesta a la manera en que esas contradicciones se presentan en la ética formal kantiana. En esta línea de argumentación, frente a la pretensión de Rawls de apelar a Hume y las circunstancias exigidas por la justicia (a saber, la necesidad de un escenario con escasez moderada y las diferencias en cuanto a los planes de vida que cada sujeto juzga como adecuados y legítimos), Sandel señala que dichas condiciones empíricas son incompatibles con el carácter deontológico de la justicia como virtud social principal: "Pero desde una comprensión empirista de la posición original parece surgir una profunda contradicción con las demandas deontológicas, ya que si la justicia para su virtud depende de ciertas condiciones previas empíricas, no está claro de qué manera podría afirmarse incondicionalmente su prioridad".¹¹⁹

La pregunta es si realmente Rawls logra distanciarse de Kant en cuanto a los presupuestos metafísicos de este último. Asimismo, se pregunta Sandel por lo que está detrás de la pretensión de la primacía de lo justo sobre el bien y si esta primacía se sostiene. Lo que Sandel va a argumentar es que no siempre en las distintas formas de organización que tiene el hombre, se requiere que la justicia sea la primera virtud. Puede, incluso, darse el caso de que la exigencia de la justicia dañe la composición y

¹¹⁹ Sandel, *El liberalismo...*, página 49.

el equilibrio ético y moral: "La ruptura de ciertos vínculos personales y cívicos puede representar una pérdida moral que ni siquiera una considerable cantidad de justicia pudiera reparar".¹²⁰ La exigencia de justicia en un contexto desafortunado puede volverse un vicio; demasiada justicia puede aniquilar amistades y el sentimiento de benevolencia, la buena disposición.

Es preciso, además, tomar en cuenta que puede haber asociaciones que no presenten o presenten en forma muy atenuada los principios empíricos demandados por la justicia: asociaciones religiosas, movimientos políticos de liberación, iglesias, comunidades, tribus, asociaciones religiosas y de culto, grupos etno-lingüísticos, etc. "La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales no de un modo absoluto, como la verdad lo es para las teorías, sino sólo de manera condicional, como el coraje físico lo es para una zona en guerra".¹²¹

Taylor, en su ensayo *Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo*,¹²² estudia la posición de Sandel y señala que la adhesión generada por el principio de justicia formal entre sujetos que buscan maximizar sus beneficios, es insuficiente para mantener unido al todo social. La cohesión social amerita otro tipo de virtudes a un lado de la justicia y éste es el punto en el que se preguntan por otro bien requerido en el plano social:

El argumento de Sandel nos lleva hacia la cuestión de si el tipo de redistribución igualitaria, que Rawls recomienda, puede darse en una sociedad que no mantenga una relación de solidaridad a través de un fuerte sentimiento de comunidad; y de si, a su vez, una comunidad fuerte puede fraguarse alrededor de una comprensión común que hace de la justicia la virtud principal de la vida social, o si algún otro bien debería figurar igualmente en la definición de vida comunitaria.¹²³

La justicia sería una virtud insuficiente; frente a ella, en otras condiciones, no es improbable pensar que puedan surgir otras virtudes como prioritarias y que se piense en la necesidad de *otros bienes* para definir la vida en comunidad. Asumir esta perspectiva, implicaría un enfoque holista que no necesariamente se contrapone a la defensa de la libertad, individual y colectiva. Con estos elementos, cumplimos ya con

¹²⁰ Sandel, *El liberalismo...*, página 52.

¹²¹ Sandel, *El liberalismo...*, página 51.

¹²² Charles Taylor, "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo" en *Argumentos Filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), páginas 239-267.

¹²³ Taylor, "Equívocos...", página 243.

una primera aproximación crítica a los planteamientos de Rawls, apoyados con la lectura de Michael Sandel. En seguida veremos que otra crítica al liberalismo contractual es posible desde la categoría de reconocimiento, categoría que, nuevamente, nos conduce a una relectura de Hegel y de algunos aspectos de su filosofía política. En esta vuelta a Hegel, la lectura que hace Taylor del filósofo alemán ofrece una pauta segura y firme. Veamos el seguimiento que hace Taylor de la filosofía política hegeliana en su conjunto en su obra *Hegel*, así como el debate con Axel Honneth a propósito de la idea de la lucha por el reconocimiento.

2.4 Hegel y la filosofía política

El Estado hegeliano: síntesis de individuo y comunidad

¿Cuál es la forma de organización política y social que conviene a la idea de libertad trazada por Hegel en su filosofía de la historia y en su concepto de Estado? Tendría que ser una en la que se resuelva el dilema básico de la generación de Hegel: una forma de organización política y social que integre “la plenitud de la autonomía moral con la recuperación de esta comunidad”.¹²⁴

Desde el punto de vista de la ontología, Hegel está convencido de haber resuelto satisfactoriamente el dilema de su generación; ahora busca que la postulación de la unidad entre autonomía y expresión se concrete en el ámbito práctico, en el terreno de la filosofía moral y política.

En principio, la forma de organización adecuada al Concepto tendrá que ser una forma de vida social, comunitaria. El hombre eleva su existencia al plano universal en la medida en que vive su vida más allá de sí mismo; en la medida en que participa de una vida social cuyo nivel más grande o superior le otorga un sentido concreto a la existencia particular. Es evidente que no toda forma de Estado es adecuada para cumplir con este fin. El Estado moderno, en la lectura que hace Hegel, es el que está capacitado para soportar la existencia de la subjetividad individual en un contexto social y político propicio para la libertad. En la filosofía política de Hegel se conjugan elementos de su filosofía de la historia y su filosofía del derecho. Para Hegel, la evolución del Estado en la historia es un proceso racionalmente necesario y que

¹²⁴ Charles Taylor, *Hegel.*, Capítulo XIV, Página 315.

recorre diferentes momentos: de la forma más básica hasta la forma más compleja y elaborada del Estado moderno. En cada una de estas figuras históricas, la libertad se amplía cada vez más hasta llegar a ser una condición compartida por todos los miembros del Estado moderno.

En esta visión de Hegel entra en juego la idea de que el Estado debe transformarse en una entidad racional. ¿En qué sentido se dice esto? Una manera de entender el orden racional, nos dice Taylor, es a la manera de Platón, en donde hay una estructura racional universal de la que el hombre forma parte: “Actuar en concordancia con la razón es actuar en concordancia con esta estructura”.¹²⁵ Esta idea de un orden racional externo al hombre fue abandonado en el siglo XVII por un nuevo paradigma en el que el hombre es un sujeto capaz de auto-definirse. El hombre es un sujeto dotado de capacidad racional y de elección. Esta nueva idea va a seguir por tres derroteros distintos.

En la variante del utilitarismo, la razón es concebida como “cálculo inteligente” para realizar fines que garanticen la vida, la seguridad, y la propiedad. En esta variante, no hay un orden normativo en la naturaleza, sino que es el propio hombre quien decide salir de un estado natural para entrar a un estado político que le garantice el respeto a su vida: “la obligación política estaba basada en una decisión, someterse al soberano, dictada por la prudencia (razón de cálculo). Para un sujeto que se auto-define, la obligación pudiera ser creada por su propia voluntad. He aquí la gran importancia del mito del contrato original”.¹²⁶

Otra variante de esta nueva idea de la razón nos lleva a distinguir entre deseos de primer orden y deseos de segundo orden. La realización de los deseos de primer orden se traduce en la realización de la felicidad, como deseo de segundo orden. La razón es el cálculo inteligente para que los hombres realicen lo que la naturaleza les prescribe: alcanzar la felicidad universal. En esta nueva concepción, la naturaleza no es vista como una fuente de significados, sino como un engranaje de piezas que, al moverse en la dirección adecuada, concluye en la felicidad universal. El orden de las cosas es una especie de mecanismo de relojería con sus piezas embonadas sin

¹²⁵ Taylor, *Hegel*, Capítulo XIV, página 317.

¹²⁶ Taylor, *Hegel*, página 317.

conflicto ni distorsión: “Aplicado al reino humano, esto significa que el hombre realiza el orden natural cuando la congregación de los sujetos que desean llegar a alcanzar plena satisfacción (felicidad), cada uno en compatibilidad con los otros. La perfecta armonía de los deseos es la finalidad que la naturaleza y la razón prescriben al hombre”.¹²⁷

La tercera variante es la que explora la ética de Kant. La posición kantiana surge como una crítica a la concepción utilitarista de la razón y la identificación del bien con el interés y de la razón con el cálculo. Hobbes parte de un sujeto que se auto-define y extrae de sí mismo las reglas para actuar; sin embargo, tales reglas están dictadas por el temor o por la esperanza y tienen todavía una dependencia de elementos naturales. El propósito kantiano es romper completamente con la dependencia de criterios naturales o externos a la voluntad racional; se trata de extraer de la voluntad humana misma el criterio formal para toda acción que aspire a ser moralmente correcta. Es el camino de la autonomía moral radical:

La racionalidad supone pensar en términos universales y de manera consistente. De este modo, la máxima subyacente para cualquier acción propuesta debe consistir en que podamos universalizarla sin contradicción. Si no podemos hacer esto, entonces no podremos como voluntades racionales conscientemente asumir esta acción. Una voluntad que actuara según este principio sería libre respecto a cualquier campo de determinación en la naturaleza y, por lo tanto, verdaderamente libre. Un sujeto moral así es autónomo en un sentido radical. Obedece sólo a los dictados de su propia voluntad. La razón, como voluntad racional, es ahora el criterio, pero en el tercer sentido, el opuesto a la naturaleza.¹²⁸

Nuevamente nos encontramos a Kant y su idea radical de la libertad como autonomía de la voluntad. Sobre esta base, en parte, construye Hegel su teoría política. Se parte del principio de la libertad como autonomía, pero ahora Hegel postula un orden mayor representado en el concepto de Espíritu. Este paso, nos dice Taylor, es necesario si queremos superar el formalismo moral kantiano. Taylor nos indica que la operación hegeliana para dar contenidos concretos a la libertad consiste, en este punto, en postular la realidad del Espíritu como totalidad mayor a la cual es posible referir la existencia humana:

La voluntad libre y racional de Hegel escapa a la vacuidad porque, a diferencia de la de Kant, no permanece meramente universal sino que produce un contenido particular

¹²⁷ Taylor, *Hegel*, página 318.

¹²⁸ Taylor, *Hegel*, página 318.

a partir de sí misma. Pero esto es su prerrogativa no solamente considerada como humana, sino como propia del sujeto cósmico. Es la Idea absoluta la que despliega un mundo diferenciado. La voluntad racional humana encuentra un contenido no deshaciéndose de toda particularidad en el intento de conseguir una libertad y una universalidad que pueda ser sólo formal, sino descubriendo sus vínculos con la razón cósmica, y así discerniendo qué aspectos de nuestras vidas como seres particulares reflejan el verdadero universal concreto que es la Idea. Lo que la razón y la libertad imponen sobre la voluntad humana es que ésta favorezca y sostenga la estructura de las cosas, que de este modo se revela a sí misma como la expresión adecuada de la Idea.¹²⁹

La realización del Concepto en el terreno político exige ir más allá de las formas atomizadas del liberalismo, pues la existencia política alcanza su plenitud sólo en un marco social concreto. Asimismo, exige cierta diferenciación en el plano social y político; una diferenciación que no marcha en la misma dirección de un Estado homogéneo. La posición hegeliana resulta extraña y de difícil clasificación en términos de una oposición liberal-conservador. Esto es importante retenerlo, pues la propia definición de Taylor en el debate actual parece estar en la misma tesitura: hay en Taylor una defensa apasionada de la autonomía como identidad, pero ésta siempre remite a un marco social, político, comunitario que trasciende los límites estrictamente individuales de la existencia.

La filosofía política de Hegel remite, en parte, a Platón y su idea de un orden cósmico mayor, pero también nos conduce a Kant con su idea de la libertad radical. La noción hegeliana de *Sittlichkeit* permite la realización de la vida moral en instituciones y formas sociales concretas. Es cierto que la dimensión de la *Moralität* aporta siempre una vena crítica frente a todo orden social existente; éste es un punto que no debemos perder. Ante la corrupción de la vida pública en diferentes momentos de la historia, la filosofía postula las ideas de la *Moralität* como lo que debe ser, como el modelo de la conducta a seguir en tiempos de crisis. Sin embargo, la existencia del hombre está más cerca de su plenitud cuando se realiza en una realidad comunitaria concreta. Puede un hombre individual haber descubierto los principios morales más elevados, sin embargo, la realización de tales principios no es un asunto de voluntad

¹²⁹ Taylor, *Hegel*, página 323.

o esfuerzo individual,¹³⁰ sino de un *éthos* colectivo que se construye en la historia y se concreta, finalmente, como un Estado político.

El Estado político moderno, según Hegel, está más allá de la teoría contractual moderna y de la concepción utilitaria de la sociedad como instrumento para la felicidad de los hombres. Hegel desplaza el centro de gravedad de la teoría política de la noción del individuo al concepto de comunidad. ¿Qué implicaciones tiene esta manera de abordar la teoría política? Taylor indica tres razones por las que Hegel sustenta el punto de vista de la comunidad. Tales razones son las siguientes:

1. Los fines más importantes para el hombre solamente pueden ser alcanzados mediante la vida pública, en comunidad, no tanto en la auto-definición de un individuo que se encuentra no sólo aislado, sino a menudo, alienado; viviendo una existencia inauténtica.
2. La comunidad en la que los hombres realizan su vida de manera plena tiene que ser una realidad social mínimamente auto-suficiente, es decir, tiene que contar con la forma de un Estado.
3. El Estado, en tanto que representa una forma de organización comunitaria, es expresión de una necesidad racional subyacente en el desarrollo de la Idea, del Concepto. El individualismo moderno está muy lejos de ser el punto final en el desarrollo de la historia y de las formas de organización política.

Para los fines de esta investigación, conviene que conservemos la crítica a las posiciones liberales que se desprenden de la filosofía política hegeliana. El individualismo no es el momento final de la evolución humana. Frente a las posiciones que parten del individuo como elemento originario de la sociedad y que conciben a la

¹³⁰ El ensayo de Taylor, "Seguir una regla", se ubica en esta línea de argumentación. Para que los hombres ejecuten una regla o acción, es preciso que las instrucciones o preceptos formen parte de una serie de prácticas sociales que les dan sentido. Una regla o principio sólo tiene sentido como parte de una totalidad cultural en la que tiene sentido o coherencia y se revela como significativa para los integrantes de dicha totalidad cultural. La vida moral y sus reglas tienen sentido para el individuo sólo si están encarnadas en un marco histórico concreto. El agente moral es un agente concreto: "No podemos entender la vida humana sólo en términos de sujetos individuales que forman representaciones acerca de los demás y responden a los otros, porque una gran parte de la acción humana sólo se da en la medida en que el agente se entiende y se constituye como una parte integrante de un "nosotros" (...) La comprensión del trasfondo que se halla tras nuestra capacidad de seguir indicaciones y reglas está en gran medida encarnada". Véase "Seguir una regla", en Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, (Barcelona, Paidós, 1997).

sociedad como instrumento para salvaguardar los derechos y garantías de los individuos, Hegel formula una propuesta en la que se integran la vida ética con la autonomía moral. Ésta es la respuesta que Hegel cree encontrar al dilema de su generación.

El Estado diferenciado

En la última parte de esta breve revisión de la filosofía política hegeliana, examinemos cómo Taylor recupera a un Hegel que postula la necesidad de un Estado políticamente diferenciado, un Estado que dé lugar a la expresión de la diversidad. Esto coloca a Hegel, nuevamente, más allá de la idea moderna de postular un Estado homogéneo. En efecto, a contrapelo de toda una tradición moderna que concibe el Estado moderno como una unidad homogénea, la filosofía política de Hegel, según la lectura de Taylor, introduce elementos que hablan de la necesidad de encontrar espacios para la diferenciación en la sociedad.

Veamos este desarrollo. La teoría del Estado de Hegel parte del nivel más abstracto en el desarrollo de la idea de la libertad, el cual corresponde al plano del derecho abstracto. El segundo momento corresponde a la esfera de la moralidad, en la que Hegel discute las posiciones del formalismo ético kantiano. El tercer momento corresponde a la eticidad o vida ética. En esta esfera, hay tres momentos básicos: la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia es la forma básica de organización comunitaria, la cual está vinculada por el sentimiento subjetivo del amor. La sociedad civil es el momento de las relaciones basadas en el intercambio de bienes y servicios, es el sistema de las necesidades, propio de la sociedad concebida bajo el predominio de las relaciones de mercado. La concepción hegeliana de la sociedad civil corresponde a las ideas de los utilitaristas y los economistas clásicos. La sociedad civil representa “la base material de la subjetividad moderna”¹³¹ y, si bien, representa un momento de disolución de la sustancia ética y predominio de los intereses individuales, se considera que representa un momento necesario, mismo que será superado en la esfera del Estado. La sociedad civil es un momento en el que se genera riqueza, pero este proceso promueve también una serie de contradicciones que sólo pueden ser

¹³¹ Taylor, *Hegel*, Capítulo XVI, página 377.

superadas en la integración del individuo a una realidad que está más allá de sus intereses personales. Esta nueva realidad es el *estamento* o *corporación*.

En la esfera de la sociedad civil, los individuos se mueven en función de intereses económicos, jurídicos, quizás hasta morales. Pero no hay un sentido político en su acción. Hegel percibe la necesidad de situar en el centro del Estado una acción eminentemente política, que sea independiente de los intereses mercantiles de los diferentes grupos o personas. Al organizarse mediante estamentos, Hegel busca que los individuos trasciendan el nivel de lo privado y se incorporen a la esfera de la vida pública. Hegel ve el peligro que representa para la subsistencia de la sociedad el encierro de los individuos en la esfera de la vida privada y el abandono de los asuntos políticos a la contingencia. Para ello, propone este esquema de los estamentos o corporaciones, pues ve en ellas la posibilidad de vincular a los individuos privados a través del poder público. Como apunta Taylor:

El verdadero propósito de los estamentos es incorporar a la sociedad civil en lo político comprometiéndola con la voluntad común del Estado. Es llevar la voluntad privada y el juicio privado a la voluntad política y a la conciencia enfocada en el todo y sus fines, y de esta forma unir a aquellos que viven en la esfera privada en la vida pública del todo, de tal modo que se identifiquen con esta vida y sus actos.¹³²

Esta manera de concebir las relaciones entre los individuos, los estamentos y el Estado ha sido cuestionada por su cercanía con las formas de organizar la vida política en los Estados fascistas y autoritarios en los que a los individuos se les restringe la participación directa en los asuntos de la vida pública. Taylor, sin embargo, propone más bien mirar esta propuesta desde otra perspectiva.

En la lectura de Taylor, la filosofía política de Hegel comparte con la tradición liberal la postulación y defensa de ideales como la libertad individual y la igualdad. Sin embargo, Hegel se separa del liberalismo al considerar que estos principios no pueden ser el fundamento del Estado. Hegel traicionaría su propio pensamiento de raíz si aceptara que estos principios son la base o el fundamento de la vida pública, de la sustancia política. Una sociedad fincada en los principios de libertad e igualdad es una sociedad de sujetos absolutamente libres en el plano individual, homogéneos en el plano social y completamente desvinculados en el plano de lo político. El Estado, en

¹³² Taylor, *Hegel*, página 386.

esta perspectiva, sería un instrumento al servicio de los individuos y esto es lo que no acepta Hegel. Desde esta lectura, Hegel hace una crítica fuerte al individualismo moderno y sus excesos y a la instrumentalización del Estado. Desde el punto de vista de la vida política, el individuo no puede expresar la contingencia de su subjetividad, sin esperar que esto no tenga consecuencias: “La voluntad común no podrá ser simplemente la emanación de elecciones individuales, sino de deliberaciones que reflejen la estructura orgánica del Estado”.¹³³ La libertad de mercado no debe rebasar la vida ética y política del Estado; el ideal de igualdad no puede convertirse en un estado de homogeneización sin más y, por último, en el ámbito político la expresión de los individuos no puede reducirse al nivel de la arbitrariedad. El *sujeto des-atado* de la modernidad no puede ser, por sí mismo, el fundamento válido del Estado.¹³⁴

Las observaciones anteriores permiten cuestionar la visión utilitarista del Estado. Pero también se complementan con la crítica de Hegel a la noción de libertad absoluta. Para Hegel, la libertad absoluta conduce a un vacío, a la noche en que todos los gatos son pardos. El furor de la libertad absoluta se desata cuando los hombres experimentan que la sociedad puede ser algo más que un simple instrumento o mecanismo de regulación social; la exigencia de la libertad absoluta acierta en cuanto al planteamiento de ir más allá de una concepción mecanicista o instrumental de la sociedad, pero se equivoca en los caminos que sigue para realizarse. La libertad absoluta se finca sobre la exigencia de una igualdad abstracta, al tiempo que proporciona muy pocos elementos para que los hombres se identifiquen con el todo social al que pertenecen. El problema con la libertad absoluta es que deja sin contenidos concretos a la libertad humana y postula ideales en el plano de la abstracción. La libertad, la igualdad y la fraternidad demandan formas concretas de organizar la vida: “Los hombres no pueden simplemente identificarse a sí mismos como hombres, sino que se definen a sí mismos más inmediatamente por su comunidad parcial, cultural, lingüística, confesional, etc.”¹³⁵

¹³³ Taylor, *Hegel*, página 393.

¹³⁴ Hoy es más evidente que nunca el deterioro y la situación de anomia a la que nos conduce la idea de un sujeto sin límites, la idea de un sujeto des-atado para el que no hay orden político, social, moral, ecológico que represente un límite a su todopoderosa voluntad. La violencia social, política y ecológica es el destino de un sujeto sin límites.

¹³⁵ Taylor, *Hegel*, página 357.

La complejidad de las sociedades modernas requiere asumir la diferencia no como fuente de conflicto, sino como expresión de la diversidad humana. En su teoría del Estado, Hegel habla de los estamentos como momentos de diferenciación propios de una sociedad moderna. Para Hegel, “el Estado plenamente desarrollado es aquel en el que los diferentes momentos del Concepto –unidad inmediata, separación y unidad mediada- se ven realizados en grupos separados, cada uno con el modo apropiado de vida”.¹³⁶

Curiosamente, el autor que ha sido señalado más de una vez como un filósofo conservador, es quien ofrece elementos para pensar uno de los temas más relevantes de nuestra actualidad, que es el de reconocer derechos diferenciados de grupo. El tema de la diferenciación es consecuencia lógica de la oposición de Hegel a la idea de una libertad absoluta, sin límites, no acotada.

En este punto, Taylor conecta muy bien los planteamientos de Hegel con problemas actuales. La democracia liberal moderna hace abstracción de las diferencias para poder operar procedimentalmente. Y las soluciones que propone para trabajar con la diversidad parecen sólo acentuar el problema de fondo: “La homogeneización incrementa la alienación y el resentimiento de las minorías. Y la primera respuesta de la sociedad liberal es poner en marcha incluso más de lo mismo: programas para eliminar la pobreza, o para asimilar a los indígenas, trasladar a la población de las regiones en declive, llevar un estilo de vida urbano a las zonas rurales, etc.”¹³⁷ Ante esta respuesta insuficiente, la exigencia de la libertad absoluta también está desencaminada pues pretende llenar el vacío de la homogeneidad con una participación masificada, un camino que conduce a un tipo de totalitarismo. La preocupación de Taylor en este punto es cómo recuperar de manera significativa la diferenciación en una sociedad. Hegel lo intentó con su teoría de los estamentos al interior del Estado. Para nosotros es una tarea tanto más intensa y difícil, en la medida en que ha terminado por asentarse en nuestra manera de concebir el mundo una idea de la democracia construida enteramente sobre el principio de la igualdad.

¹³⁶ Taylor, *Hegel*, Capítulo XV, página 354.

¹³⁷ Taylor, *Hegel*, página 357.

El problema del reconocimiento de las diferencias en las sociedades está ya aquí planteado por Taylor a propósito de la teoría hegeliana del Estado. Más adelante, en el ensayo sobre *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*,¹³⁸ Taylor volverá sobre el tema y tratará de darle otra solución. Pero el planteamiento del problema como la búsqueda de la unidad de la unidad y la diferencia, ya está planteado aquí, desde la lectura que Taylor hace de Hegel: “Una de las grandes necesidades de la política democrática moderna es recuperar un sentido de diferenciación significativa, de tal modo que las comunidades parciales, sean geográficas, culturales u ocupacionales, puedan llegar a ser de nuevo centros importantes de incumbencia y actividad para sus miembros de tal modo que los vincule en el todo”.¹³⁹

En el siguiente apartado, se estudia el problema de la lucha por el reconocimiento como modelo alternativo a la postura liberal sobre la naturaleza de las relaciones sociales y políticas. Para ello, revisamos, brevemente, el problema del reconocimiento en Hegel, concretamente en la *Fenomenología del espíritu*, y pasamos, después, a la lectura que sobre el tema del reconocimiento hacen el frankfurtiano Axel Honneth y el propio Charles Taylor.

2.5 La lucha por el reconocimiento

En el contexto de la filosofía política contemporánea, el concepto de reconocimiento ha sido reivindicado como una categoría pertinente para analizar procesos morales y sociales. Una de las razones para esta valoración positiva del concepto del reconocimiento se encuentra en que permite dotar de sentido moral las relaciones humanas, al tiempo que nos permite ir más allá de ciertas posturas teóricas que colocan una idea formal de la justicia como el principal elemento vinculante entre los individuos. Es evidente que, cuando se menciona la categoría de reconocimiento, el autor que viene a la mente es Hegel. En efecto, el filósofo alemán del siglo XIX planteó en diferentes momentos de su carrera, el tema del reconocimiento. Su influencia fue notable, sobre todo si consideramos que una corriente como la filosofía de la praxis,

¹³⁸ *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ensayo de Charles Taylor. Comentarios de Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. (México, FCE, 1993), Colección Popular.

¹³⁹ Taylor, *Hegel*, página 360.

abreva en dichos planteamientos. En el contexto del pensamiento contemporáneo, en el que muchas teorías sobre lo político y lo social suscriben planteamientos liberales, la categoría de reconocimiento viene a representar una posibilidad de pensar desde otro modelo teórico los problemas políticos, morales y sociales.

En las postrimerías del siglo XX, el texto que reavivó el interés por la categoría de reconocimiento es *La política del reconocimiento*¹⁴⁰, del filósofo canadiense Charles Taylor. En ese ensayo, el filósofo canadiense plantea el tema del reconocimiento como una necesidad humana profundamente vital que, en caso de negarse, puede infligir serios problemas en la percepción que sobre el valor de la identidad individual y colectiva se puede tener. Dicho ensayo no ha sido indiferente a la comunidad académica y, en su momento, fue recibido de manera ambivalente: ensalzado por unos, denostado por otros. Justamente, uno de los filósofos que ha formulado una réplica, por lo menos en cierto sentido, a los planteamientos de Taylor, es el frankfurtiano Axel Honneth quien, desde una tradición hegeliano-marxista, ha realizado sendos estudios sobre la categoría de reconocimiento¹⁴¹.

En este apartado, me propongo hacer un análisis de la categoría de reconocimiento en Taylor y Axel Honneth. Para ello, recupero en primer lugar el esquema clásico de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* sobre la lucha por el reconocimiento, así como algunos pasajes relacionados con *el lenguaje del perdón*.¹⁴² Esto me permite recuperar conceptos como el de acción, lenguaje y comunidad; conceptos que serán centrales, como espero mostrar, en los planteamientos sobre el reconocimiento que hace Taylor. En un segundo momento, expongo los principales

¹⁴⁰ El Fondo de Cultura Económica lo publicó junto a otros ensayos que lo comentan con el título *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, (México: FCE, 1992).

¹⁴¹ El primer texto fue publicado en alemán en el año de 1992. La versión en español es *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona: Crítica, 1997). El segundo texto es una conferencia que dictó Honneth en Barcelona en 2009 y que publicó Editorial Katz con el título *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, (Madrid: Katz, 2010). En este último texto, Honneth formula una crítica explícita a la propuesta de Taylor sobre el tema del reconocimiento.

¹⁴² En realidad, Hegel abordó en diferentes momentos el tema de la lucha por el reconocimiento. Honneth (1992), señala cómo Hegel abordó este tema en dos textos previos: *El sistema de la eticidad* (una serie de escritos elaborados por Hegel alrededor de 1802 o 1803) y *La Filosofía Real*, escrita en el período de Jena entre 1805 y 1806, texto este último que antecede a la *Fenomenología del espíritu*. El texto de Honneth, *Lucha por el reconocimiento*, hace un estudio detallado de los avatares del concepto del reconocimiento en Hegel.

planteamientos de Taylor en el ensayo ya citado. En la última parte expongo algunas ideas de Honneth sobre el tema del reconocimiento, así como la crítica que hace a Taylor en el sentido de reducir la compleja cuestión del reconocimiento al asunto de reconocer sólo las diferencias culturales, “lo que distingue a un grupo social de otro”¹⁴³.

A) Acción, lenguaje y perdón en Hegel. La lucha a muerte por el reconocimiento

En el pasaje de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*, momento en el que emerge una autoconciencia cierta de sí misma para otra autoconciencia que posee las mismas características, Hegel nos dice lo siguiente:

Cada una de ellas [se refiere a las autoconciencias], está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser se presentase ante ella como objeto independiente, o lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.¹⁴⁴

La revisión epistemológica que ocupó el primer apartado de la *Fenomenología del espíritu* (Conciencia), da paso ahora al planteamiento de problemas de naturaleza eminentemente moral y política. El tema del *conocimiento* deviene un problema de *reconocimiento* entre dos autoconciencias que buscan la certeza de sí y están colocadas una frente a otra. Esta búsqueda de reconocimiento se traduce en una lucha a muerte, en la que es preciso arriesgar la propia vida para lograr tal cometido:

Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad...¹⁴⁵

A lo largo de la historia del pensamiento, algunas obras permanecen en el tiempo hasta consolidarse como lecturas o textos clásicos de la tradición. Tal es el caso de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en la que se destaca particularmente el pasaje conocido como *la dialéctica del señor y del siervo*. Este pasaje, del que hemos citado algunos fragmentos, ha merecido numerosas interpretaciones; algunas son ahora

¹⁴³ Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio...*, página 53.

¹⁴⁴ Hegel (1987), *Fenomenología del espíritu*, B Autoconciencia. IV La certeza de sí mismo, página 115.

¹⁴⁵ Hegel, *Fenomenología...*, página 116.

estudios clásicos para adentrarse en la espesura del pensamiento hegeliano.¹⁴⁶ Una de las pautas para leer la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, es la idea de la experiencia de intersubjetividad; idea ampliamente desarrollada sobre todo en las secciones correspondientes a la *Autoconciencia* y el *Espíritu*. La compleja variedad de problemas que aborda Hegel en este texto clásico (epistemológicos, éticos, políticos, antropológicos) encuentra una guía conductora en el análisis fenomenológico que hace el autor de las diferentes experiencias de intersubjetividad que van marcando el horizonte de la formación cultural, y que acompañan el paso de una conciencia abstracta a una autoconciencia cada vez más concreta y determinada. Este paso de una conciencia abstracta a una autoconciencia que interactúa con otras autoconciencias se inscribe en el proceso de configuración de un yo social, de un yo que trasciende el nivel meramente natural de la existencia¹⁴⁷ y busca el *reconocimiento* como ser humano pleno frente a sus semejantes.

La conciencia tiene la certeza de ser distinta del mundo natural y se constituye como autoconciencia. Esta autoconciencia se configura como un sujeto cuyos deseos se apartan cada vez más del mundo natural, al tiempo que pueden ser jerarquizados. La autoconciencia es más libre de elegir y jerarquizar sus deseos; se afirma como subjetividad autónoma que se enfrenta a otra autoconciencia por ser reconocida en su plena humanidad.

La lucha por el reconocimiento entre autoconciencias es compleja y multilateral. En esta serie de movimientos, cada una de las autoconciencias desea ser reconocida y exige de la otra ese reconocimiento. Cada una de las autoconciencias tiende a la afirmación de sí misma, sin importar que en ello les vaya la propia vida. El movimiento

¹⁴⁶ Obras como *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, de Alexandre Kojève; *Razón y revolución*, de Herbert Marcuse y *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu"*, de Hegel, de Jean Hyppolite son estudios clásicos, lecturas obligadas si uno quiere comprender mejor a Hegel. En lengua española, una excelente obra es la de Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros*, publicado por primera vez en 1971, pero que sigue siendo vigente en sus líneas generales de interpretación del pensamiento hegeliano. La referencia completa de esta última obra es Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros*, (Barcelona, PPU, 1994).

¹⁴⁷ Véase aquí la analogía que puede establecerse entre Kant y Hegel respecto de la acción humana. Para ambos autores, el acto humano tiene una complejidad y una significación que lo ubica más allá de la causalidad natural (Kant) o de la simple supervivencia biológica (Hegel). Para ambos autores, la acción es un componente específico de la condición humana.

del reconocimiento conduce al punto en el que las autoconciencias se afirman como tales por medio de una lucha a vida o muerte.

Pero en esta lucha a muerte, no sólo hay dos autoconciencias enfrentadas entre sí; también está un tercer elemento muy importante: la vida. Una de las autoconciencias experimentará el temor ante la idea de morir y su *impulso* será aferrarse a la vida. Esta autoconciencia será la conciencia vencida y adoptará la figura del siervo. La otra autoconciencia habrá mostrado mayor decisión y más desapego a la vida, no le importará morir y en premio a su arrojo adopta la figura del señor. El señor es la conciencia que se eleva por encima de la vida, la conciencia que en la lucha por el reconocimiento ha demostrado que puede desvincularse de la vida y del mundo en general; el siervo es, en cambio, la conciencia para la que la vida se presenta como algo de lo que no puede desprenderse y procede a transformar el mundo. El señor es reconocido por el siervo y su relación con el mundo y las cosas sólo es de goce y disfrute; a diferencia del siervo que se relaciona con el mundo a través del trabajo. Pero es precisamente a través del servicio y del trabajo que el siervo supera la dependencia respecto de las cosas, pues mediante la interacción constante, domina la materia y experimenta un señorío sobre las cosas, dominio más auténtico y real que el que le impone el señor.

A través del trabajo, el siervo se recupera a sí mismo. El trabajo es configuración de la apetencia, no es satisfacción inmediata, sino *formación* del objeto; objetivación en el ser por el que las cosas adquieren una forma permanente. El trabajo no es disfrute o aniquilación inmediata del objeto, sino transformación del mismo de tal modo que la conciencia se intuye en él como su propia obra. El trabajo es formación del sujeto y transformación del mundo. Con esto, la transición de un orden de existencia natural a un mundo humano pleno de significaciones y dotado de sentido político y social se ha consumado. En este proceso de humanización del mundo, la acción y el lenguaje desempeñan un papel central.

La acción humana y su triple relación

¿Cómo entender el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* aquí citado? En el pasaje de la dialéctica del señor y del siervo, asistimos a un pensamiento que se ocupa de las

relaciones humanas tal como éstas son y no como supuestamente deben ser. Para Hegel, toda comunidad es una relación social que no puede reducirse a instrumento o medio de realización de una subjetividad individual. Los hombres no se reúnen previamente para deliberar y firmar un contrato social que instituya la comunidad; tampoco están con un conflicto permanente respecto de si deben obrar o no bajo supuestas consideraciones morales. Los hombres actúan y con ello transforman el mundo y configuran su identidad individual y colectiva.

El hecho del cual partimos con Hegel es que los hombres estamos inmersos en un conjunto de relaciones sociales, mismas que se transforman mediante nuestra acción y nuestro lenguaje. Somos parte de un tejido social y sólo en él y por él realizamos y definimos nuestra identidad. Con Hegel entendemos que debemos reflexionar sobre las relaciones humanas en su complejidad y efectividad, así como sobre el problema de la constitución de una subjetividad al interior de un tejido social que se humaniza en y por la praxis y por el lenguaje.

Desde esta perspectiva, podemos indicar que de la dialéctica del señor y del siervo se desprende una idea de la acción humana que nos remite a una triple relación:

- a) Del hombre consigo mismo
- b) Del hombre con el mundo
- c) Del hombre con el Otro ¹⁴⁸

En esta triple relación, el hombre alcanza su identidad y se realiza como voluntad libre en el mundo y en el plano social. La acción, o praxis, es un continuo proceso de transformación de la realidad. Esta *trans-formación*, permite dotar un sentido humano a las cosas y, gracias a ella, el hombre se reconoce en sus obras y en el mundo.

Ese reconocimiento no es unilateral ni se da en la soledad ontológica. Frente a la autoconciencia que se reconoce como tal, hay otras autoconciencias que están inmersas en el proceso de afirmación de su propia voluntad: la praxis, la acción humana siempre es dialéctica, incluso dia-lógica, pues no sólo hay una relación *sujeto-objeto*, sino más bien una relación *sujeto-objeto-sujeto* en la que el lenguaje tiene un

¹⁴⁸ La idea del acto humano como vínculo entre sujetos, como una realidad común y compartida, está presente en la formulación kantiana del imperativo categórico. Sin embargo, dado el formalismo kantiano que anula la posibilidad de un acto efectivo, considero que es con Hegel con quien pensamos al hombre en sus relaciones concretas y efectivas.

papel relevante. Los actos colocan al hombre en el mundo y lo sitúan frente al Otro que le es internamente constitutivo. La realización de la libertad en el mundo sólo es posible si hay otra conciencia que reconozca mis actos, como muestra bien la dialéctica del señor y del siervo. El individuo no puede estar por encima de la sustancia social, pues ésta es su condición de posibilidad.

Tampoco podemos afirmar que lo social sea una realidad predeterminada que se imponga, como una especie de destino fatal, sobre la individualidad. Lo social es esa dimensión que se muestra como posibilidad en la medida en que los hombres transforman este mundo por medio de sus actos. En esta transformación está implicado el Otro. En la relación práctica con el Otro (relación práctica, pero no necesariamente utilitaria o instrumental), se abre para el hombre la posibilidad de acceder a la comprensión y transformación de la realidad:

La práctica es, en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser onto-creador, como ser que crea la realidad (humano-social), y comprende y explica por ello la realidad (humana y no humana, la realidad en su totalidad). La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad.¹⁴⁹

En suma, el pasaje de la dialéctica del señor y del siervo nos permite comprender la realidad humana como una compleja y dinámica trama de relaciones orientadas a la realización efectiva de la libertad humana en instituciones concretas: el amor, la familia, la comunidad, el Estado, etcétera.

El lenguaje del perdón

La reflexión hegeliana en torno de la acción humana nos aporta elementos para pensar la experiencia de la intersubjetividad. La descripción de esta experiencia permite superar el formalismo kantiano desde una perspectiva en la que lo social y lo comunitario son el telón de fondo de las acciones humanas. Asimismo, podemos señalar que la dialéctica del señor y del siervo nos ofrece elementos para comprender mejor el problema de la relación entre el individuo y la comunidad, que es uno de los problemas más importantes de la ética y de la filosofía política contemporáneas. Para

¹⁴⁹ Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, (México: Grijalbo, 1967) Cap. 4 "Praxis y totalidad", página 240.

continuar con este apartado, me centraré en la propuesta hegeliana del lenguaje del perdón, entendiendo por ella una de las propuestas más originales de Hegel que permite abordar el problema de los fundamentos de la sociedad moderna, fundamentos que remiten, en el caso de Hegel, a las nociones de acción, lenguaje y reconocimiento.

A lo largo de la *Fenomenología del espíritu*, son varias las experiencias de intersubjetividad que Hegel analiza. La más conocida, por sus implicaciones para la ciencia política y las ciencias sociales, es la dialéctica del señor y del siervo, que acabamos de revisar. En el contexto de la *Fenomenología del espíritu*, la idea de la intersubjetividad emerge con mucha fuerza en la dialéctica del señor y del siervo. Sin embargo, esta dialéctica no es la única. Destaca también la dialéctica entre la conciencia actuante y la conciencia enjuiciadora como la superación que hace Hegel de las contradicciones del formalismo ético kantiano. En el curso de esta dialéctica, el lenguaje del perdón se vuelve un elemento decisivo.

En esta dialéctica entre una autoconciencia que actúa en el mundo y otra autoconciencia que renuncia a la acción y enjuicia los actos de los otros, Hegel maneja dos axiomas básicos:

1. La necesidad de la acción que por su propia naturaleza permite ir más allá de lo estrictamente dado y configurar el mundo humano.
2. La necesidad de encontrar una *palabra-acto* que, por su naturaleza, permita la reconciliación entre los miembros de una comunidad que encuentra en el lenguaje conciliador su fundamento principal. Esa *palabra-acto* es el perdón:¹⁵⁰

El perdón que esta conciencia concede a la primera es la renuncia a sí, a su esencia irreal, a la que se equiparaba aquella otra, que era obrar real, reconociendo como buena esta otra, a la que la determinación recibida del obrar en el pensamiento llamaba el mal, o más bien da de lado a esta diferencia del pensamiento determinado y a su juicio determinante que es para sí, como lo otro da de lado al determinar de la acción que es para sí. La palabra de la reconciliación es el espíritu que es allí que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber de sí como singularidad que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto.¹⁵¹

¹⁵⁰ Para esta parte, resulta fundamental el texto de Eugenio Trías, *El lenguaje del perdón*, sobre todo en la quinta parte, titulada precisamente “El lenguaje del perdón”. La referencia completa es Eugenio Trías, *El lenguaje del perdón*, (Barcelona, Anagrama, 1981).

¹⁵¹Hegel, *Fenomenología...*, C) “El espíritu cierto de sí mismo”, página 391.

Veamos cómo se presenta la dialéctica de la conciencia actuante y la conciencia enjuiciadora. Conforme a la interpretación de Hegel, la ética de Kant se queda en la antesala del acto moral, pues la contradicción entre una naturaleza sensible y la pureza que demanda el acto moral provoca una serie de *desplazamientos* que hacen prácticamente imposible el acto moral efectivo. La conciencia moral kantiana está permanentemente desgarrada entre la universalidad de la ley y la particularidad de la acción. Asimismo, esta conciencia moral kantiana es *muda*, pues nunca tiene frente a sí un sujeto que pueda dar fe de sus actos, que confirme la validez de su actuar.¹⁵²

En el curso de la *Fenomenología del espíritu*, la superación de la oposición entre la universalidad de la ley y la singularidad del acto, se da cuando una conciencia decide actuar convencida de la validez y universalidad de sus actos: por encima de cualquier consideración moral, esta conciencia decide actuar y realiza sus obras en el mundo. Esta conciencia actúa bajo la convicción de que realiza lo correcto. La conciencia que actúa requiere, sin embargo, que su convicción sea refrendada por otra conciencia; requiere elevar al plano universal de la intersubjetividad la certeza de su convicción, y eso implica tener que *hablar para explicar* qué es lo que hace. A la conciencia moral convencida de su acto, le falta la dimensión de la intersubjetividad y esa dimensión se la otorga el lenguaje, pues gracias a él un acto moral deja de ser una realidad *en sí* y pasa a ser *para otro*:

Y bien, Hegel también “deja” que la conciencia activa, convencida de la moralidad de su acción, hable, se exprese. Sólo así será posible probar la verdad objetiva – intersubjetiva- de su convicción interior. Sólo así lo interior se volcará al exterior... Llegamos al punto en que el espíritu debe hacer la experiencia de su consumación, reconociéndose como lenguaje que expresa la acción y como acción refrendada por la expresión y confesión lingüística.¹⁵³

¹⁵² El siglo XX fue testigo del *giro lingüístico de la filosofía*, con obras clásicas como las *Investigaciones Filosóficas* del filósofo alemán Ludwig Wittgenstein. Más adelante, tanto en la filosofía anglosajona como en la llamada tradición continental, la filosofía tuvo en el análisis del lenguaje una de las vetas más ricas y significativas. No obstante, antes de que se diera este giro lingüístico, Hegel en el siglo XIX reconoció la importancia del lenguaje como una potencia estructurante de la realidad, de la identidad individual y de los vínculos comunitarios. En el contexto de la *Fenomenología del espíritu*, una cosa existe sólo si es nombrada. El acto moral, para ser efectivo, requiere ser comunicado a otra conciencia que atestigüe la validez de dicho acto. Estos elementos son decisivos para comprender mejor la filosofía ético-política en la que se inscribe Taylor y la dimensión hermenéutica que adquiere.

¹⁵³ Eugenio Trías *El lenguaje del perdón*, (Barcelona: Anagrama, 1981), 5ª. Parte, página 212.

La conciencia actuante asume plenamente la responsabilidad de sus actos, asume el carácter finito, imperfecto y culpable de todo acto humano; asume también que actuar en el mundo es la única posibilidad de realizar posibilidades, pase lo que tenga que pasar: “Sólo el sujeto que actúa, que agrede y contra-agrede, puede alcanzar reconciliación, perdón... Hay, pues, que ensuciarse las manos”.¹⁵⁴

Hasta este momento, Hegel sigue en el mismo planteamiento de la dialéctica del señor y del siervo en el sentido de reconocer a la acción como elemento fundamental de transformación del mundo. La diferencia, sin embargo, está ahora en la presencia del lenguaje como elemento estructurador de la intersubjetividad humana. El lenguaje actualiza la posibilidad de la comunicación entre los sujetos; a través del lenguaje, el sujeto rompe el cerco de su aislamiento y entra en contacto con otros sujetos. La conciencia actuante *confiesa* sus actos, hace pública su acción moral y espera que a esa confesión le siga el reconocimiento de los demás. No basta con actuar, es preciso también dar razón de nuestros actos a través de las palabras. La sorda lucha de la dialéctica del señor y del siervo, deviene un conflicto elocuente en la dialéctica de la conciencia actuante y la conciencia enjuiciadora; el lenguaje emerge como una nueva potencia ética y moral.

La conciencia actuante confiesa sus actos, pero a esta confesión no le sigue el reconocimiento por parte de la otra conciencia sino el rechazo. A la persona que actúa, la conciencia enjuiciadora la acusa de “hipócrita”, “culpable”, “con dobles intenciones”, “calculadora”, etc. Y ciertamente, en tanto actúa, la conciencia activa es pecadora, transgrede, ofende a alguien con sus actos. Toda acción es finita, es unilateral y la conciencia que juzga lo sabe y lo condena. ¿Habrà una manera de superar este juicio moral condenatorio? Sí, a través de una *palabra-acción*: pedir y otorgar el perdón: “la acción moral exige un acto lingüístico, a saber: pedir perdón”.¹⁵⁵ Pedir y otorgar el perdón por la finitud de los actos de cada uno. A la violencia de nuestra acción en el mundo, le sigue un momento de reconciliación a través de la palabra; al golpe, le sigue el perdón. El lenguaje del perdón reconcilia dos saberes y dos posiciones unilaterales que, al trascender su propia unilateralidad, permiten que emerja una genuina

¹⁵⁴ Trías, *El lenguaje...*, 5ª. Parte, página 227.

¹⁵⁵ Trías, *El lenguaje...*, 5ª. Parte, página 230.

comunidad. Se realiza, por fin, una figura en la que hay un *yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo*.

Acción, transgresión, redención y lenguaje son momentos importantes en la configuración de una comunidad de hombres que busca definir no sólo su propia identidad, sino la prolongación o continuidad de su vida en otras autoconciencias. Esta comunidad se logra a través de un largo proceso en el que interactúan constantemente la certeza de la identidad y el reconocimiento de la diferencia. En este punto, es posible pensar la unidad de la relación entre el individuo y la comunidad. Todo acto es finito, contingente y singular. Sin embargo, la configuración de una comunidad implica arriesgarse a actuar y asumir las consecuencias que de dicha acción se deriven, así como reconocer el papel tan importante que tiene el lenguaje en la configuración de las identidades individuales y comunitarias.

Dos puntos podemos todavía destacar de este pasaje de la *Fenomenología del espíritu* que se comenta. En primer lugar, la relación entre el individuo y la comunidad se da en un plano radical, de vinculación interna entre los miembros que integran un todo. La idea de una “autoconciencia que se prolonga en otra autoconciencia” nos permite criticar la idea de un yo desvinculado de un nosotros. La identidad humana es procesual, es individual y es colectiva. Es procesual porque se va construyendo por medio de nuestros actos en la historia. Es individual porque la certeza de un “Yo” único, auténtico e irremplazable es un rasgo del mundo moderno, una nota definitoria de la cultura de nuestro tiempo. Y es colectiva porque la configuración de ese “Yo” moderno exige la idea de un *nosotros* como componente constitutivo de la experiencia humana. En segundo término, al hablar de un “lenguaje del perdón”, Hegel confiere al lenguaje un alto papel en la configuración de las relaciones humanas, al tiempo que señala la necesidad de buscar formas de convivencia que superen las estrictas relaciones de poder y de fuerza que caracterizan las relaciones humanas. De alguna manera, esto ya se había apuntado en la parte final de la dialéctica del señor y del siervo, en donde veíamos que no era la conciencia del señor, conciencia vencedora, la que alcanzaba la liberación genuina, sino la conciencia del siervo, conciencia vencida, la que se libera por medio del trabajo y la acción. Ahora vuelve a surgir esta idea con la figura del lenguaje del perdón. Esto nos conduce a pensar en cómo Hegel propone que una

forma de organización social y comunitaria más rica y compleja sería aquella que va más allá de las relaciones de dominio y fuerza y apuesta por una reconciliación ética y dialógica entre los hombres.¹⁵⁶

Para concluir con esta exposición de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, considero importante conservar las siguientes conclusiones, las cuales serán importantes para comprender mejor algunos de los planteamientos éticos y políticos de Charles Taylor. Tales conclusiones son:

1. Para Hegel el origen de las relaciones sociales y políticas está en una lucha por el reconocimiento que trasciende el nivel de la mera supervivencia y dota de sentido moral a las relaciones humanas. En este sentido, las relaciones humanas no se reducen a simples instrumentos para alcanzar ciertos fines. La lucha por el reconocimiento introduce un elemento moral y esto permite cuestionar el utilitarismo.
2. La configuración de la autonomía individual no es una tarea que se pueda emprender de manera aislada sino que, por el contrario, demanda el concurso y la participación de otras subjetividades. La configuración del *yo* requiere de un *nosotros*. En el plano epistemológico, el cogito cartesiano que inaugura la modernidad es una abstracción y requiere de otras categorías para ser superado. En el plano político, la idea de una sociedad fundada por los individuos es, como señala Marx, una robinsonada.
3. El lenguaje es una potencia ética y moral que configura la experiencia humana de manera decisiva y radical. El lenguaje es acción comunicativa y hace posible la socialidad humana. La identidad humana es, conforme a esta idea, una experiencia *dialógica*. La conciencia moral remite siempre a una acción práctica y a una acción comunicativa. No hay acción sin logos. La identidad humana es dialógica, remite a una interacción entre la mismidad y la alteridad.

¹⁵⁶ De hecho, la lucha por el reconocimiento en Hegel se entiende mejor cuando se contrasta con la postura de Hobbes y su lucha a muerte entre individuos que solo buscan asegurar su permanencia en la vida. Si bien Hegel, conserva la idea de una lucha descarnada, no se detiene ahí e incorpora el tema del reconocimiento como elemento que dota de sentido moral a las relaciones sociales y políticas.

Pasemos ahora, a exponer algunas ideas sobre el reconocimiento vertidas por Charles Taylor en su ensayo ya citado.

B) Identidad y diferencia: el problema del reconocimiento en Charles Taylor

La política de la dignidad igualitaria

De acuerdo con Taylor,¹⁵⁷ el problema del reconocimiento está directamente vinculado con el discurso de la identidad y reviste un interés que va más allá de lo meramente teórico. Con el tema del reconocimiento se trata, más bien, de una necesidad humana vital, fundamental para la convivencia entre individuos y grupos humanos enteros. Un falso reconocimiento o un reconocimiento negado pueden causar un serio daño, una profunda herida moral que dejará huellas y afectará a la percepción que de sí mismas tienen las personas o los grupos que lo sufren: “La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros...”¹⁵⁸. La pregunta que nos viene a la mente, en primer lugar, es cómo Taylor llegó a plantear la relación entre la lucha por el reconocimiento y el discurso sobre la identidad. Conforme a su método de revisar el origen de las ideas en un plano cronológico, Taylor identifica algunos momentos históricos clave para la configuración de la identidad moderna y su relación con el tema del reconocimiento. Estos momentos, como ya hemos visto en su interpretación que hace de Hegel, son, en primer lugar, la Ilustración y su exigencia de una igualdad con dignidad para todos los hombres y el Romanticismo y su exigencia de reconocimiento de la diferencia específica entre los hombres y las naciones.

En primer lugar, Taylor señala que hay una raíz histórica para explicar esta situación. En efecto, entre los acontecimientos históricos que sentaron las bases para pensar el tema del reconocimiento y la identidad, está el derrumbe de un orden social basado en el principio del honor y de las jerarquías sociales. Con este acontecimiento, vinculado a la Revolución Francesa, se rompen ciertas estructuras que determinan el

¹⁵⁷ La referencia completa es *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ensayo de Charles Taylor. Comentarios de Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. (México: FCE, 1993), Colección Popular.

¹⁵⁸ Charles Taylor, *El multiculturalismo...*, I, página 43.

reconocimiento de los individuos en una sociedad de corte feudal. En sociedades de este tipo, el reconocimiento de las personas está garantizado por criterios como la cuna, la sangre o el linaje. De hecho, sólo unos cuantos son reconocidos como nobles, aristócratas, ciudadanos o simplemente como *los mejores*. La Revolución Francesa hizo posible el principio de la igualdad universal y rompe con este esquema para permitir el reconocimiento de que todos los hombres son igualmente libres.

Podemos, además, señalar que la necesidad de ser reconocido como uno entre iguales es una propuesta absolutamente compatible con el espíritu de las democracias modernas, pues éstas se sustentan sobre la idea *formal* de que todos los ciudadanos de un estado, todos los miembros de una comunidad son, en principio, iguales. Esta idea se opone a la idea del honor practicada en las sociedades antiguas y de corte feudal. Es posible, en consecuencia, decir que el naciente mundo moderno opone el concepto de dignidad igualitaria al concepto del honor clasista.

Esta nueva manera de pensar –revolucionaria en el contexto de la lucha contra los viejos privilegios feudales- encuentra un firme punto de apoyo en la ética kantiana. Cuando Kant nos habla, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de la necesidad de que los sujetos morales se traten a sí mismos y a los demás como *finés en sí mismos*, nunca como medios, lo hace apoyado en el principio de que todo ser humano puede situarse, en virtud de la autonomía de la voluntad, en un reino de los fines. Y esto es lo que confiere al hombre su dignidad: una dignidad que es universal por dos razones: 1) En tanto que es compartida por todos los hombres y 2) en tanto que es reconocida por todos los hombres:

El ser racional debe considerarse siempre como legislador en un reino de fines posible por la libertad de la voluntad... La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.¹⁵⁹

A esta tradición que reconoce la igualdad de los hombres, Taylor la identifica como la política de la dignidad igualitaria.¹⁶⁰ Las democracias occidentales están animadas por la idea de la igualdad de los hombres, en tanto que son ciudadanos y forman parte de una sociedad, de un Estado. Estas ideas, que asociamos al pensamiento liberal, han

¹⁵⁹ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2003), páginas 73-76.

¹⁶⁰ Taylor, *El multiculturalismo...*, página 46.

sido importantes al momento de reducir desigualdades y tratar de establecer un “piso más parejo” para el desarrollo moral, político y económico de las sociedades. Sin embargo, en aras de la igualdad, ha incurrido en una ceguera a las diferencias que existen en sociedades que están lejos de ser bloques homogéneos, monolíticos.

Si bien el mundo moderno se sustenta sobre la idea de la igualdad universal entre todos los hombres, no por ello tenemos que hablar en automático de una sociedad homogénea, sin diferencias. El Estado contemporáneo está muy lejos de ser un bloque homogéneo. El mundo actual enfrenta la necesidad de reconocer la diversidad de manifestaciones culturales y de formas de vida que coexisten en los estados modernos; las sociedades actuales están conformadas de tal manera que podemos hablar de sociedades no homogéneas, sino plurales y diversas. En términos del reconocimiento que se busca al interior de estas sociedades, podemos decir que hoy en día se persigue un reconocimiento que respete y promueva una identidad diferenciada, una identidad individualizada. Los individuos buscan el reconocimiento de la igualdad en la diversidad. En este sentido, la cuestión del reconocimiento está ligada al asunto de la tolerancia y ésta puede entenderse como el principio de convivencia que permite alcanzar la unidad de la identidad y la diferencia.

En términos históricos, la política de la dignidad, apoyada en el principio de la igualdad universal, ha sido un triunfo contra la idea de una sociedad con privilegios, con distinciones basadas en los criterios de nacimiento, raza, sangre o algún otro elemento. La política de la dignidad igualitaria vino a representar un contrapeso a esa situación; sin embargo, la modernidad asfixiante que hoy vivimos, bajo el predominio del capitalismo y la globalización, hacen muy difícil la aplicación de ese esquema igualitario a grupos y sociedades que no se reconocen en el modelo del igualitarismo. El problema con la política de la igualdad es que, finalmente, en el nombre de la *no discriminación*, parece que ha terminado por ser insensible a los modos reales en que los individuos organizan sus vidas y difieren entre sí. Al tomar en cuenta estas diferencias reales, una política de la diferencia exigiría hacer de la diversidad la base para un reconocimiento diferencial. En cierto sentido, los antecedentes de esa política

de la diferencia estarían en el ideal de autenticidad esgrimido por el pensamiento romántico.¹⁶¹

El segundo movimiento que observa Taylor en la configuración de la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento es la posibilidad de interpretar la identidad como algo individualizado. La idea de la identidad como una cuestión que toca la individualidad más profunda, será central para proponer una política de la diferencia.

La política de la diferencia, el ideal de autenticidad y el romanticismo

Taylor señala la modificación que sufre el paradigma del reconocimiento de la dignidad igualitaria a partir de las nuevas interpretaciones que se hacen de la identidad individual a partir del siglo XVIII. Estas interpretaciones se deben a autores como Rousseau y Herder y se caracterizan por el descubrimiento de la subjetividad como una realidad que puede tomar contacto consigo misma. Lo que empieza como una propuesta filosófica que hace frente al utilitarismo moral, entendido como cálculo frío y racional sobre lo bueno y lo malo, termina por ser una fuerte corriente de pensamiento que está detrás del ideal de autenticidad:

El ideal de autenticidad adquiere una enorme importancia crucial debido a un avance que tuvo lugar después de Rousseau, y que yo relaciono con el nombre de Herder: una vez más se trata de su principal articulador, y no de su autor original. Herder planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia "medida". Esta idea penetró muy profundamente en la conciencia moderna... Hay cierto modo de ser humano que es *mi modo*. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo... Éste es el poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros.¹⁶²

Este ideal moral delineado aquí por Taylor, es un intento por preservar el valor de la diferencia frente a lo homogéneo, lo igualitario. Esta idea es plenamente romántica. El romanticismo se apoya en el principio fundamental de que la realidad está internamente unida; las partes se vinculan con el Todo y el Todo no es anterior a las partes. Es el principio del *en kai pan*. Sin embargo, la afirmación de este principio no

¹⁶¹ Robert Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, (Bruselas, Ousía, 1980). La traducción de los párrafos empleados en este capítulo es propia.

¹⁶² Charles Taylor, *El multiculturalismo...*, Página 50.

implica la negación de la particularidad. Por el contrario, todo el pensamiento romántico está marcado por la fuerte necesidad de pensar la particularidad en su justa dimensión, de recuperarla como *diferencia*. Para el pensamiento romántico, la libertad no exige la supresión sino la afirmación de todas las particularidades. Preservar la diferencia en la unidad; muy bien podría ser éste el lema del movimiento romántico.

El ideal de la identidad individualizada, se vincula con la idea de una fidelidad debida a uno mismo, así como al ideal de autenticidad. Taylor analiza el surgimiento de una dimensión de la vida humana conocida como interioridad, como la posibilidad de tomar contacto profundo con uno mismo.¹⁶³ Este ideal de fidelidad o lealtad a uno mismo, implica también las nociones de autenticidad, autorrealización y autoplemitud:

Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad. Ésta es la interpretación de fondo del moderno ideal de autenticidad, y de los objetivos de autorrealización y autoplemitud en que este ideal suele presentarse.¹⁶⁴

Si trasladamos estas ideas al terreno político, tendríamos que aceptar que una sociedad alcanza un mayor grado de libertad, si es capaz de dar lugar y expresión a las diversas tendencias que la integran: “Es cultivando sus particularidades que una nación alcanza lo universal, ..., da expresión a la noción de humanidad”.¹⁶⁵ No debemos, sin embargo, perder de vista la advertencia que nos hace Taylor en el sentido de que este ideal ha estado detrás de las ideas nacionalistas, tanto en su forma benigna, como en sus manifestaciones más nocivas y peligrosas.

El ideal de autenticidad nos permite oponer la libertad a la coerción, así como sustituir la unilateralidad homogeneizante por la dinámica complejidad y preservar lo particular en lo universal. Si procedemos de manera dialéctica, debemos ser capaces de mostrar el valor de las distintas formas en que los grupos sociales organizan su vida. La convivencia política en las sociedades modernas se funda en el reconocimiento de los individuos como ciudadanos con igualdad de derechos y

¹⁶³ En *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Taylor explora con mayor detalle y profundidad los principales momentos en la configuración de una idea de interioridad que estaría detrás del ideal de autenticidad y arranca, de acuerdo con la lectura de Taylor, desde Platón y cruza el tiempo hasta llegar a nuestros días, expresada en diversas creaciones intelectuales y espirituales: literatura, pintura, filosofía, ciencia.

¹⁶⁴Taylor, *El multiculturalismo...*, página 51.

¹⁶⁵ Robert Legros, *Le jeune Hegel...*, Capítulo III, 2a. parte, “El individuo como fragmento de un todo”.

obligaciones; este reconocimiento se apoya en la política de la dignidad igualitaria. Sin embargo, cada vez más voces reclaman no olvidar una política de la diferencia, del reconocimiento de aquello que nos distingue frente a los demás.

Taylor destaca un último punto en el primer apartado de su ensayo sobre el multiculturalismo y es el que se refiere a la constitución dialógica de la identidad. Este es un punto muy importante, pues nos lleva a la idea de que la identidad es una realidad construida socialmente por medio de potencias como el lenguaje y el diálogo. No existe una identidad solipsista ni construida en silencio. Efectivamente, nos dice Taylor, el predominio de una racionalidad monológica no nos permite comprender los rasgos fundamentalmente dialógicos de la vida humana. El lenguaje, y de manera mucho más amplia, la expresión es un rasgo esencial para la definición de nuestra identidad:

De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.¹⁶⁶

Haciendo un balance de los elementos que tenemos hasta este momento, podemos destacar los siguientes:

1. El ideal de la dignidad igualitaria expresa la necesidad de un reconocimiento a cualquier ser humano, en la medida en que todo ser humano comparte el mismo estatuto de dignidad que lo iguala a otro ser humano. Esta política de la dignidad igualitaria encuentra antecedentes en autores ilustrados como Kant.
2. El discurso sobre la identidad muy pronto se vincula con la exigencia de un reconocimiento diferenciado. La identidad se vuelve un asunto individual, un tema que se vincula con un ideal de autenticidad. La política del reconocimiento de la diferencia encuentra antecedentes en autores románticos, como Herder.
3. La construcción de la identidad es dialógica: implica la relación con los otros y requiere, fundamentalmente, del lenguaje y la expresión humanas.

¹⁶⁶ Taylor, *El multiculturalismo...*, página 55.

Al hacer este balance, viene a colación, nuevamente, la gran monografía de Taylor sobre Hegel, en el que, *grosso modo*, se comprende a la filosofía hegeliana como el enorme esfuerzo por sintetizar los ideales ilustrados de la razón, con el afán expresivista del romanticismo.

En cierto modo, es posible apreciar una continuidad del planteamiento hegeliano y la propuesta de Taylor. En ambos autores, se trata de concebir las relaciones humanas en su dimensión orgánica: las relaciones que guarda el hombre consigo mismo con los otros y con su entorno constituyen una totalidad estructurada en la que no es posible instrumentalizar al hombre. El ejercicio de la más plena autonomía no está reñido con el afán expresivo y vinculante del hombre con los demás y con su entorno. Estas ideas están ya, en cierto modo, presentes en el viejo pasaje de la *Fenomenología del espíritu* y son reivindicadas por un autor de cepa hegeliana como Taylor. Por último, no perdamos de vista que el lenguaje emerge nuevamente como un elemento central para la definición del reconocimiento y de la identidad. El lenguaje, como elemento mediador, es la clave que ofrece la posibilidad de mediar entre visiones del mundo que son dispares o diferentes entre sí.

El reconocimiento como apertura y fusión de horizontes

En la última parte de su ensayo, Taylor aborda el problema de un pensamiento liberal que no puede ofrecer el punto de reunión pretendidamente neutral de culturas diversas y heterogéneas, sino que es más bien expresión de una cierta cultura hegemónica que impone criterios y normas, acaso incompatibles, a otras culturas.

El análisis que hace Taylor parte en este punto de un hecho: las sociedades contemporáneas son cada vez más porosas, lo que significa que cada vez están más inclinadas hacia una configuración multicultural y diversa. En principio, se trata de examinar la exigencia de que las culturas se defiendan a sí mismas dentro de un marco razonable. Este asunto nos conduce directamente al tema de los criterios y elementos para discernir sobre el valor de las culturas. Se trata, dice Taylor, de no sólo dejar sobrevivir a culturas amenazadas o dominadas, sino también de reconocer su propio valor.

Se trata de acercarnos a las culturas diversas sin ninguna presuposición negativa acerca de su valor; asimismo, la exigencia tampoco parece ser la de presuponer igualdad de valor. Como ejemplo, Taylor indica que no es posible medir con el mismo baremo una *raga* indostaní y *El clave bien temperado* de Bach.¹⁶⁷ La exigencia es, reconocer el valor que puede tener una cultura y sus creaciones. Esta labor, sin embargo, no es tan sencilla como parece, pues, nos dice Taylor, exige de nosotros acercarnos a lo que Gadamer llama una “fusión de horizontes”.¹⁶⁸ Es importante señalar que esta exigencia de presuponer un valor en las diferentes culturas no debe entenderse como exigencia de formular que las manifestaciones culturales son iguales o superiores a otras. En este punto interviene nuevamente la idea de un falso reconocimiento: considerar seriamente a una cultura, no significa aceptar sin más cualquier cosa que se proponga; tal actitud sería incurrir en una despótica y paternalista condescendencia: “... el acto de declarar que las creaciones de otra cultura tienen valor y el acto de ponerse de su lado, aun si sus creaciones no son impresionantes, se vuelven indistinguibles... a menudo se interpreta (dicho acto) como insufrible condescendencia”.¹⁶⁹

A lo largo de su ensayo, Taylor se muestra bastante inclinado a buscar la mediación, a ir más allá de las posturas extremas que no abonan mucho ni a la comprensión de los fenómenos humanos, ni a una acción dotada de *phrónesis*. En este punto, no es la excepción y Taylor se pregunta por la vía que esté a medio camino entre la exigencia de reconocer que *todo vale por igual* y la postura de cerrazón etnocéntrica que afirma que sólo vale lo *propio*. Taylor concluye su ensayo señalando que en toda esta discusión quizás esté presente una cuestión moral: “Para aceptar esta suposición sólo es necesario que asumamos el sentido de nuestra propia limitada participación en la historia humana. Únicamente la arrogancia, o alguna deficiencia moral análoga, podría impedir que así lo hiciéramos”.¹⁷⁰ Esto último, sin embargo, exigiría una apertura a enfoques teóricos que hagan posible la fusión de horizontes,

¹⁶⁷ Taylor, *El multiculturalismo...*, página 99.

¹⁶⁸ Taylor, *El multiculturalismo...*, página 99.

¹⁶⁹ Taylor, *El multiculturalismo...*, página 103.

¹⁷⁰ Taylor, *El multiculturalismo...*, página 107.

un horizonte “desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse”.¹⁷¹

C) Axel Honneth: niveles del reconocimiento en un mundo con precariedad laboral

El siguiente filósofo en nuestro breve recorrido por el tema del reconocimiento es el frankfurtiano Axel Honneth. El tema del reconocimiento recorre la obra de este filósofo alemán, pues ya en el lejano año de 1992 publicaba *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. En este trabajo, el autor explora el tema del reconocimiento en dos obras juveniles de Hegel: *El Sistema de la Eticidad* y las lecciones sobre la *Filosofía Real* del período de Jena. Desde ese momento, el tema del reconocimiento es de primer interés para el autor quien señala que su interés por el tema del reconocimiento es porque:

Quería criticar esta manera de ver las cosas y poner en su lugar la idea de que las confrontaciones y las luchas sociales se entienden mejor si se toma también en consideración la gramática moral que se articula en el trasfondo... De este modo me oponía a ciertas tendencias en la teoría de la sociedad, en la que sobre todo se proponen perspectivas orientadas a la utilidad como explicaciones de las luchas sociales.¹⁷²

Vemos pues, que para Honneth es importante tomar distancia de las posiciones teóricas utilitarias que sólo ven en los procesos sociales un conflicto de intereses que, mediante un cálculo racional, sería posible atender de manera más o menos satisfactoria. En lugar de esa postura, Honneth enfatiza la necesidad de dotar de sentido moral los procesos sociales: una postura con la que estamos plenamente de acuerdo.

El análisis de Honneth en el texto de 1992, *La lucha por el reconocimiento*, sostiene la tesis de que Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y en textos posteriores, abandonó un modelo teórico muy sugerente para pensar las relaciones humanas desde un poderoso punto de vista de la intersubjetividad. En la lectura que hace Honneth de la cuestión del reconocimiento, Hegel en el contexto de la *Fenomenología*

¹⁷¹ Taylor, *El multiculturalismo...*, página 107.

¹⁷² Axel Honneth, “La lucha por el reconocimiento debe ser considerada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como una acción social”, entrevista con Daniel Gamper Sache. (Madrid: Editorial Katz, 2010), página 48.

se apropia, por primera vez de elementos teóricos para pensar con detalle “los estadios singulares de formación de la conciencia”. Sin embargo, señala Honneth:

Esta aportación teórico-subjetiva se paga al precio de un abandono precipitado de una alternativa teórico-comunicativa, que todavía estaba depositada en la referencia conceptual retrospectiva a Aristóteles; la reorientación a una filosofía de la conciencia le hace perder la idea de una intersubjetividad procesual del hombre y le cierra el camino a aquella otra solución, que hubiera consistido en introducir las diferenciaciones personales necesarias entre los diversos grados de autonomía personal en el espacio mismo teórico-intersubjetivo”.¹⁷³

Vale la pena comentar esta cita. En primer lugar, la acusación de que Hegel en la *Fenomenología* alcanza un modelo teórico muy preciso para pensar el desarrollo subjetivo de la conciencia, a costa de sacrificar un modelo teórico para pensar la intersubjetividad. Respecto de esta situación, me permito disentir pues como hemos mostrado arriba, el pasaje de la lucha por el reconocimiento es, en todo momento, una experiencia de intersubjetividad. Asimismo, es pertinente detenerse un poco en la idea de que Hegel reorienta su esfuerzo teórico a una *filosofía subjetiva de la conciencia*. Esta sola afirmación, en el contexto más amplio de la *Fenomenología*, difícilmente se puede sostener. Considero que Honneth hace una lectura apegada a cierto enfoque marxista que ve en Hegel, sobre todo el maduro, a un filósofo idealista. Esto, por lo menos, es discutible.

En segundo lugar, la idea de que al reorientarse a una filosofía de la conciencia, Hegel termina por abandonar también un modelo teórico-comunicativo, es una tesis igualmente discutible. Desde los primeros momentos de la *Fenomenología*, en el plano de la certeza sensible, hay la presencia de elementos indexicales, elementos que hablan del lenguaje como el universal que hace posible entre otras cosas, la percepción del mundo.¹⁷⁴

Si bien, estamos de acuerdo con Honneth en reivindicar la categoría de reconocimiento como un elemento poderoso para cuestionar el utilitarismo e introducir la dimensión moral en el contexto de las relaciones sociales y políticas, su punto de vista sobre *Fenomenología del espíritu* nos parece bastante discutible. Habría que

¹⁷³ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, (Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1997), capítulo I, páginas 43-44.

¹⁷⁴ Véase al respecto, la sugerente interpretación que hace Jon Stewart sobre la *Fenomenología del espíritu* en el libro *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Una interpretación sistemática*, (México: Universidad Iberoamericana, 2014).

mostrar que Hegel no abandona ni el modelo de la intersubjetividad ni el principio del lenguaje como potencia que estructura la propia experiencia humana.

Los niveles de reconocimiento y la precariedad laboral

En la interpretación que hace Honneth de la lucha por el reconocimiento planteada por Hegel, se requiere de una teoría menos filosófica y más apegada al nivel empírico o fáctico de las relaciones humanas. Se trata de encontrar una teoría que medie entre el nivel de abstracción de la filosofía y el plano efectivo de las relaciones intersubjetivas y Honneth encuentra esa mediación en los estudios de George Herbert Mead sobre el reconocimiento y la socialización: “Una teoría que constituye un puente entre la concepción originaria de Hegel y nuestra posición de pensamiento se encuentra en la psicología social de George Herbert Mead; como sus escritos permiten traducir su doctrina teórico-intersubjetiva en un lenguaje teórico posmetafísico, pueden preparar el camino al intento aquí emprendido”.¹⁷⁵

En su intento por tender puentes de mediación entre la abstracción del planteamiento hegeliano (en el buen sentido del término) y la realidad empírica o concreta de las relaciones humanas, Honneth se encuentra con la psicología social de George Herbert Mead y el resultado es una sugerente propuesta en la que a diferentes niveles positivos de reconocimiento corresponde una forma de reconocimiento negado o *menosprecio*.¹⁷⁶

El primer nivel de reconocimiento es el afectivo y se traduce como autoconfianza; es el nivel más básico de seguridad emocional y física, propio de un círculo inmediato de relaciones primarias; es el nivel del reconocimiento en el plano del amor. La forma negativa de menosprecio correspondiente a este nivel es el maltrato físico, la humillación física, la tortura. El segundo nivel de reconocimiento es jurídico y corresponde a la esfera del autorrespeto elemental. En este ámbito, que es de mayor amplitud, el reconocimiento abarca un campo material y social de derechos

¹⁷⁵ Honneth, *La lucha por el reconocimiento...*, página 89.

¹⁷⁶ En la conferencia “Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social”, se aprecia con claridad y en forma muy esquemática esta propuesta del filósofo frankfurtiano que viene desde el texto *La lucha por el reconocimiento*. Para exponer cada uno de estos niveles tomo como referencia dicha conferencia.

y su correspondiente forma negativa de menosprecio es la privación de derechos y la exclusión social. Este nivel es, por la naturaleza misma de su dimensión jurídica, universal y alcanza su desarrollo en diferentes luchas históricas. El tercer nivel de reconocimiento es el de una autoestima solidaria que le permite al sujeto desarrollar una alta estima de sí mismo, reconocerse y ser reconocido “en sus aspiraciones de unicidad e irremplazabilidad”.¹⁷⁷ (Nótese en este punto, la similitud entre esta idea de autorrealización individual y el ideal moral de autenticidad del que nos habla Taylor). La forma de menosprecio correspondiente a este último nivel es “la degradación del valor social de formas de autorrealización”.¹⁷⁸

Honneth continúa sus reflexiones sobre el tema al señalar que una sociedad que garantice estas tres formas garantiza la dignidad e integridad de cada uno de sus miembros: “Parece, pues, que con estos tres modelos de reconocimiento –los del amor, el derecho y la solidaridad– quedan establecidas las condiciones formales de relaciones de interacción en el marco de las cuales los humanos pueden ver garantizada su dignidad o su integridad”.¹⁷⁹ (Honneth, 2010, 30).

Es justamente al hablar de las condiciones que garantizarían la dignidad o integridad de las personas, que Honneth introduce un elemento material, al plantear con mucha fuerza un reto básico para las democracias occidentales y que se refiere a la exigencia, cada vez más precaria, de que los miembros de diversas sociedades tengan un trabajo que les permita la reproducción de la vida en todos sus niveles:

Una vez que se ha entendido el sentido de la lucha por el reconocimiento, comienza a perfilarse de manera especialmente clara un reto actual que deben afrontar las democracias desarrolladas de Occidente, donde hay un número creciente de personas que, a causa de un desempleo ya no simplemente coyuntural, sino estructural, carece de la posibilidad de obtener, gracias a las capacidades adquiridas en el proceso de socialización, aquel tipo de reconocimiento que he llamado apreciación social... Sin un aumento radical de aquello que en un futuro podamos llamar de una manera razonable y justificada *trabajo*, esta lucha creciente por el reconocimiento no tendrá solución.¹⁸⁰

En este punto, la advertencia de Honneth no puede ser más clara y contundente: si en lo sucesivo el frágil equilibrio de la convivencia ha de preservarse, será decisivo y fundamental ofrecer las condiciones materiales suficientes para que cada ser humano

¹⁷⁷ Honneth, *Reconocimiento y menosprecio...*, página 29.

¹⁷⁸ Honneth, *Reconocimiento y menosprecio...*, página 28.

¹⁷⁹ Honneth, *Reconocimiento y menosprecio...*, página 30.

¹⁸⁰ Honneth, *Reconocimiento y menosprecio...*, página 44.

pueda aspirar a una vida digna. Honneth, desde esta línea de argumentación, hace un fuerte llamado a la conciencia y a la reflexión sobre las condiciones de desigualdad e injusticia que privan en el mundo contemporáneo.

La crítica de Honneth a Taylor a propósito de la cuestión del reconocimiento

En la última parte de este recorrido por diferentes posturas teóricas sobre el reconocimiento, sólo nos resta apuntar la crítica doble que hace Honneth a Taylor en el sentido de que el filósofo canadiense reduce el problema del reconocimiento al tema de la identidad y éste, además, se reduce al asunto meramente cultural. Asimismo, Honnet le reprocha a Taylor excluir o no darle la importancia debida a la dimensión jurídica de la cuestión del reconocimiento. Dice Honneth: “en el marco de los debates que tienen lugar actualmente sobre la política del reconocimiento, existe la marcada tendencia a reducir el reconocimiento social de las personas al único aspecto del reconocimiento cultural de sus diferentes formas de vida”. Más adelante continúa diciendo: “Lo que es interesante de Taylor son las simplificaciones y las unilateralizaciones históricas que contribuyen a esta cronología lineal: así como a las actuales luchas de reconocimiento se les debe negar de entrada todo componente de carácter jurídico, de los conflictos jurídicos del pasado se debe eliminar todo elemento cultural de política de identidad...”.¹⁸¹

La respuesta a estas duras objeciones serían tema de otra investigación. Baste, por ahora, señalar que en su ensayo *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Taylor alude a la necesidad de que la política del reconocimiento se entienda como una defensa de la identidad cultural y como la posibilidad de garantizar la supervivencia de grupos culturales tradicionalmente dominados, sojuzgados y sometidos al predominio de una cultura hegemónica que los ha avasallado. En el contexto de una globalización hiper violenta, la exigencia de respeto a las diferencias culturales que hace Taylor es valiosa. Aunque, quizás, habría que aceptar, en este punto, que los textos de Taylor no son suficientes para profundizar adecuadamente estos planteamientos. Surge, así, la necesidad de abrir un poco más la discusión e

¹⁸¹Honneth, *Reconocimiento y menosprecio...*, páginas 37-38.

incorporar autores como Will Kymlicka y Luis Villoro, para abordar, respectivamente el asunto de los derechos colectivos y la posibilidad de pensar teóricamente la defensa de identidades diversas (culturas y pueblos originarios, comunidades, naciones) que se ven amenazadas en sus condiciones mínimas para reproducir su vida; identidades colectivas que intentan defender su territorio, su cultura y que luchan por la defensa de su derecho a una vida diferente al avasallador torbellino de una modernidad capitalista que avanza sin admitir alternativas.

Capítulo 3. Los derechos diferenciados de grupo, el Estado plural y las autonomías colectivas: Kymlicka y Villoro.

La crisis de la idea moderna del mundo ha llevado a muchos autores a preguntar por los fundamentos de la modernidad; la pregunta por los rasgos específicos de la modernidad es una duda que revolotea insistente en diversos textos y para la cual hay respuestas igualmente diversas. Algunos autores identifican a la ciencia y a la técnica modernas como el principal elemento definitorio de la modernidad (Heidegger); otros autores identifican en el pensamiento liberal y la doctrina de un Estado político fundado en un contrato celebrado entre agentes individuales el rasgo central de la idea moderna del mundo (Rawls y la corriente neo contractualista que sigue a la publicación de *Una teoría de la justicia*, en 1971) ; en fin otros autores identifican un creciente proceso de secularización como la principal característica del mundo moderno (Taylor, 2007, *A secular Age*)¹⁸².

En el contexto del pensamiento en lengua española, encontramos a José Gaos quien en su *Historia de nuestra idea del mundo*¹⁸³ ofrece una visión global de la idea moderna del mundo caracterizada en cuatro rasgos que surgen en el Renacimiento europeo y contribuyen a la formación de la idea del mundo moderno. Gaos enumera los siguientes factores:

¹⁸² En el caso de Taylor, sin embargo, hay que señalar que la caracterización de la modernidad es un tema que recorre prácticamente toda su trayectoria intelectual: desde los artículos en los que hace la crítica de la epistemología como rasgo central de la modernidad, pasando por su *Hegel (1979)*, en el que interpreta los movimientos del Romanticismo y la Ilustración como dos poderosas expresiones del mundo moderno, hasta el libro *Imaginario social moderno* en el que Taylor habla del orden moral moderno” como una de las ideas definitorias de la modernidad. Este orden moral moderno hace referencia a la idea de un sujeto desvinculado portador de derechos individuales y que forma parte de una sociedad atomizada. En el caso de *Fuentes del yo*, Taylor es explícito al señalar que el tema de la identidad implica una reflexión sobre los rasgos de nuestra modernidad.

¹⁸³ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, (México: UNAM, 1994). Véase la Lección 5 “De la idea medieval del mundo a la moderna”. También pueden ser leídas con provecho las lecciones 14 a la 18, pues en ellas se aborda el tema del pensamiento político moderno y su impacto en la configuración del mundo moderno: desde el absolutismo de Hobbes hasta el contractualismo rousseauique.

1. El movimiento de Reforma protestante. En efecto, al ser la idea medieval del mundo una idea aglutinada en torno a la religión y a la idea de Dios, un movimiento como el encabezado por Martin Lutero inevitablemente tuvo efectos de gran alcance, tanto para disolver la idea medieval del mundo como para configurar el mundo moderno.
2. El nacimiento de la ciencia moderna. Ésta es, acaso, la potencia más fuerte y de mayores consecuencias en la configuración de la idea moderna del mundo. Los trabajos científicos de Copérnico, Kepler y Galileo, sistematizados en la gran obra de Newton, no sólo permitieron cambiar la imagen de un universo geocéntrico, cerrado y finito a un universo heliocéntrico, abierto e infinito, sino que también dieron pauta para la mayor transformación del mundo gracias a la ciencia moderna y a la técnica que subyace en el fondo de la misma.
3. Los viajes y descubrimientos geográficos, particularmente el descubrimiento de América. Es evidente que el llamado descubrimiento de América no sólo representó el punto de quiebre para modificar la idea geográfica que se tenía del mundo hasta entonces conocido, sino que en el terreno político significó el nacimiento del derecho internacional moderno con la obra de autores como Francisco de Vitoria.
4. La formación de los Estados nacionales modernos. Ciertamente, la formación de los Estados nacionales modernos se refiere a un proceso que abarca diferentes momentos del Estado político moderno: desde el monárquico absolutista hasta el constitucional y republicano. Todas estas formas apuntan a la idea de un Estado-nación como una figura única, sólida, sin fisuras ni lugar para las diferencias. El Estado-nación moderno se fundó mediante la subsunción de diferentes culturas minoritarias aglutinadas o subordinadas bajo una cultura mayoritaria o dominante.

En la actualidad la idea del mundo moderno enfrenta una crisis que no termina de concluir, y se presenta en diferentes frentes: la ciencia y la técnica modernas no son ya una fuerza sobre la que el hombre tenga siempre el control y las consecuencias del desarrollo tecno-científico no siempre son benévolas; por otra parte, la idea de que el Estado moderno es una asociación política estable y homogénea, fundada mediante

un contrato celebrado libremente entre agentes individuales, ha entrado en una severa y profunda crisis. Esta crisis se expresa en reclamos nacionalistas o en exigencias de reconocimiento de derechos de las minorías silenciadas durante ese largo proceso de formación del Estado nacional moderno. Los Estados contemporáneos han dejado de concebirse como Estados homogéneos (si es que alguna vez lo fueron), y es necesario aceptar que en el seno de las sociedades actuales la multiculturalidad, la diferencia y la heterogeneidad son las notas dominantes.

Por otra parte, el proceso de mundialización de un sistema económico, regido por una racionalidad cifrada en aumentar el valor del capital, se impone mediante la violencia, el despojo y el extractivismo en regiones enteras del planeta. La racionalidad tecnocientífica muestra su rostro más descarnado al ser empleada como dispositivo principal en el sometimiento de la naturaleza y de pueblos enteros. El *yo puntual* del que habla Taylor ha ido muy lejos en la instrumentalización del hombre y de la naturaleza. Estos elementos debemos tenerlos presentes al momento de intentar una defensa de los derechos diferenciados de grupo, de minorías y de culturas enteras que se ven amenazadas en sus condiciones más elementales para reproducir su vida.

En el contexto de la filosofía política contemporánea, el liberalismo político y su tradicional defensa de los derechos individuales se enfrenta a una crisis que lo cuestiona en distintos frentes: lo mismo se cuestiona la pretendida homogeneidad del Estado liberal neutral en favor del reconocimiento de la pluralidad de culturas que coexisten en un Estado¹⁸⁴, que se plantea la necesidad de abordar el tema de los derechos diferenciados de grupo¹⁸⁵. Asimismo, en el terreno del reconocimiento de derechos diferenciados se abre un amplio campo de debate sobre cuestiones de defensa de la tierra, la naturaleza y la ecología ante un capitalismo hiperviolento y depredador. En este capítulo haré una revisión crítica de la propuesta del filósofo canadiense Will Kymlicka en torno a una teoría liberal de los derechos de las minorías. Asimismo, haré un análisis de la crítica del filósofo mexicano a la idea del Estado homogéneo y su propuesta de reconocer el derecho de los pueblos indios a la

¹⁸⁴ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, (México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM / Paidós, 1998).

¹⁸⁵ Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, (Barcelona, Paidós, 1996).

autonomía, como alternativa a un Estado moderno homogéneo que se ha mostrado tradicionalmente como “ciego a las diferencias”. Por último, argumento a favor de la necesidad de ir más allá de la doctrina liberal de los derechos individuales y abrir la posibilidad de garantizar derechos colectivos a pueblos originarios que luchan por la defensa de sus territorios y sus culturas. El debate sobre las identidades, lejos de pertenecer a un pasado inmediato y de haberse confinado a una discusión meramente académica, está más vigente que nunca con la expansión violenta y desmesurada del capitalismo salvaje que se cierne sobre recursos, territorios, cuerpos y que se niega a aceptar y escuchar la Otridad radical.

3.1 Los derechos diferenciados de grupo. La propuesta de Will Kymlicka

La existencia de la diversidad cultural como punto de partida

La argumentación sobre la necesidad de reconocer derechos diferenciados de grupo se apoya en un dato fuera de discusión: aceptar que la composición de los Estados contemporáneos es diversa, plural y dista mucho del ideal de un Estado homogéneo, sin diferencias, que propone el pensamiento liberal: “En la actualidad la mayoría de países son culturalmente diversos. Según estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos. Son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional”.¹⁸⁶ Esta diversidad cultural plantea una serie de retos y problemas para las instituciones democráticas liberales. El tema de los derechos lingüísticos, las autonomías regionales, la representación política, la organización del currículum educativo y los límites territoriales, entre otros, son problemas que, como veremos más adelante, no sólo tocan la estructura de las instituciones liberales, sino que pueden esgrimirse como argumentos para ensayar otra visión de la política distinta a la tradición liberal que ha dominado largo tiempo. En el tratamiento de estas cuestiones, Kymlicka se decantará por sostener “un enfoque liberal del problema de los derechos de las minorías”.

¹⁸⁶ Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, página 13.

Kymlicka señala cómo la tradición en filosofía política no ha prestado la suficiente atención a los problemas propios de la multiculturalidad, a pesar de que la diversidad se impone con evidencia. El filósofo canadiense hace algunas precisiones y distingue dos fuentes principales de la diversidad cultural. 1) En primer lugar, la coexistencia en un mismo Estado de varias naciones. Un estado multinacional es un país que contiene más de una nación, entendiendo por nación “una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciadas”.¹⁸⁷ Esta primera fuente corresponde a un modelo de diversidad cultural que surge “de la incorporación de culturas, que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban concentradas a un Estado mayor”.¹⁸⁸

Una de las características de este modelo de diversidad cultural es que las culturas minoritarias demandarán cierto grado de autonomía o de autogobierno y desean seguir afirmando su identidad como sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria. 2) La segunda fuente de diversidad cultural es la inmigración. La inmigración individual y familiar de un Estado a otro lentamente o en oleadas sucesivas, va configurando un segundo modelo de diversidad cultural cristalizado en grupos étnicos diversos que acepan integrarse a la cultura mayoritaria o dominante que los recibe (la mayor parte de los migrantes en el mundo siguen una decisión libre y voluntaria y son menos reacios a aceptar las formas de la cultura que los recibe y a la que desean ingresar). Las exigencias de estas minorías étnicas serán más moderadas, nos dice Kymlicka, pues no van en el sentido de reivindicar autonomías regionales, sino en la dirección de modificar leyes e instituciones de la cultura mayoritaria para que sea más permeable y sensible a las diferencias culturales (Kymlicka agrupa estas exigencias bajo el título de *derechos poliétnicos*). Kymlicka resume el tema señalando que, en el plano de la diversidad multicultural, hay Estados multinacionales y hay Estados poliétnicos. Esta distinción, sin embargo, no pretende ser tajante ni definitiva, pues como el propio Kymlica señala “la mayoría de los países

¹⁸⁷ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, página 26.

¹⁸⁸ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, página 25.

americanos son multinacionales y multiétnicos, como la mayoría de los países del mundo”.¹⁸⁹

De lo que se trata es de construir categorías o conceptos que permitan identificar los problemas del multiculturalismo para ensayar esbozos de una solución justa a los mismos. La solución debe ir en el camino del reconocimiento de los derechos diferenciados de grupo.

Kymlicka identifica tres formas de derechos específicos en función de la pertenencia grupal: 1) derechos de autogobierno, 2) derechos poliétnicos y 3) derechos de representación. Antes, sin embargo, de abordar a qué se refieren cada uno de estos derechos y a qué exigencias concretas obedecen, es importante aclarar que, según Kymlicka, la exigencia de reconocimiento de los derechos diferenciados de grupo no se contrapone a la tradición liberal de los derechos individuales.

Una falsa oposición: Derechos individuales contra derechos colectivos

Una de las preocupaciones de quienes defienden el punto de vista liberal es que la demanda de reconocimiento de derechos diferenciados de grupo es incompatible con los derechos individuales. Una sociedad democrática liberal está comprometida con la libertad y la igualdad de sus ciudadanos individuales. El Estado moderno se sustenta sobre una pretensión de neutralidad y los derechos se atribuyen a cada individuo con independencia del grupo al que pertenecen. Y no sólo se dice que es incompatible la exigencia de derechos de grupo, sino que puede ser riesgoso en la medida en que coloca a la colectividad por encima del individuo. Como señala Martin D. Farrel: “Hablar de derechos comunitarios, entonces, es utilizar una forma de expresión que esconde la realidad. Todos los ejemplos de supuestos derechos comunitarios que he mostrado consisten sólo en la restricción de los derechos individuales que no integran el grupo protegido. Si el grupo protegido –como suele ocurrir- es una minoría, los derechos comunitarios son disfraces que encubren la restricción de los derechos individuales de la mayoría”.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, página 40.

¹⁹⁰ Martin D. Farrel, “¿Hay derechos comunitarios?”, en *Revista Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, Número 17-18, página 90. (1995).

Frente a señalamientos de este tipo, la argumentación por la defensa de los derechos diferenciados de grupo que elabora Kymlicka, siempre sostiene que tales derechos se pueden salvaguardar en el contexto de sociedades liberales. En principio, Kymlicka argumenta que las sociedades que mejor promueven los derechos individuales son también las más capacitadas para promover los derechos de grupo. Esta postura, por supuesto, enfrenta detractores sobre todo en el terreno del pensamiento liberal, pues “los derechos diferenciados en función del grupo parecen reflejar una perspectiva colectivista o comunitarista más que la creencia liberal en la libertad y la igualdad de los individuos”.¹⁹¹ Como ya hemos señalado, Kymlicka intentará demostrar que la defensa de los derechos diferenciados de grupo no sólo no es incompatible con los principios liberales, sino, más aún, en la propia tradición liberal es posible encontrar argumentos a favor de tales derechos.

Un concepto clave para comprender la propuesta de los derechos diferenciados de grupo es el de ciudadanía, el cual está ligado a la configuración misma del Estado nacional moderno. En efecto, el Estado nacional moderno se fundamenta en el propósito de acabar con los privilegios derivados de la clase, de la sangre o del linaje y para ello homologa a todos los hombres como libres e iguales frente al Estado, con los mismos derechos y las mismas obligaciones. Vista así, la ciudadanía parece requerir de la homogeneidad para garantizar los derechos a todos y cada uno de los individuos que conforman el estado. Sin embargo, esta idea de ciudadanía tiene ahora que lidiar con una realidad indiscutible: la conformación multicultural de una gran cantidad de Estados contemporáneos. La propuesta de Kymlicka consistirá en argumentar a favor de una ciudadanía reconciliada con la diversidad cultural propia de la mayor parte de los Estados modernos: su propuesta es la de una *ciudadanía multicultural*. Kymlicka aclara que él se refiere a la idea de una ciudadanía diferenciada en función del grupo y que esta idea no debe dar pauta a la noción, más ambigua, de “derechos colectivos”. Esta última noción es ambigua pues parece “dar por supuesto que los derechos colectivos son ejercidos por colectividades como algo opuesto a los

¹⁹¹ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, Capítulo 3, página 57.

derechos ejercidos por los individuos y que los primeros entran en conflicto con los segundos”¹⁹²

Por otra parte, Kymlicka hace una distinción entre protecciones externas y restricciones internas. La exigencia del reconocimiento de los derechos diferenciados de grupo tiene el sentido de buscar una protección para grupos minoritarios que ven amenazada su existencia como grupo frente a factores externos a su cultura. En este plano se trata de *relaciones intergrupales*. Es el caso de grupos indígenas en América que se ven a amenazados en su entorno o en su cultura, y también es el caso de grupos de migrantes en diversas partes del mundo. En estos casos, los derechos diferenciados de grupo permitirían una protección frente a riesgos o amenazas externas al grupo. Otra situación muy diferente se presenta cuando se apela a la tradición o a la costumbre para segregar a individuos al interior de un grupo. En este caso, se trata de *relaciones intragrupal*es y, efectivamente, en ese plano pueden presentarse abusos y restricciones severas a las libertades individuales. A menudo, los críticos de los derechos de grupo recurren a ejemplos de prácticas culturales cuestionables (ablación, patriarcado, opresión religiosa) para señalar la inviabilidad de tales derechos. Frente a este panorama, Kymlicka se decanta por la defensa de los derechos de grupo como elemento para mediar las relaciones entre grupos, es decir, como elemento de protección externa. Y postula, además, que esto no es incompatible con la tradición liberal: “argumentaré que los liberales, cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y revisar las autoridades y las prácticas tradicionales”.¹⁹³

Kymlicka insiste que las sociedades liberales son las que pueden preservar mejor tanto el ejercicio de la libertad individual, como los derechos diferenciados de grupo. Asimismo, la afirmación de derechos diferenciados de grupo no se opone a los principios básicos de las sociedades liberales. Kymlicka señala que una defensa liberal de los derechos de las minorías puede favorecer la igualdad entre grupos minoritarios

¹⁹² Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, página 58.

¹⁹³ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, página 60.

y la cultura hegemónica. Para dar fuerza a su propuesta, Kymlicka ensaya dos tipos de argumentos: el primero recurre a la historia y consiste en repensar la tradición liberal para mostrar que no hay incompatibilidad entre derechos individuales y derechos diferenciados. El segundo es más de corte filosófico y profundiza en uno de los puntos centrales en la argumentación a favor del reconocimiento de los derechos diferenciados de grupo, a saber, el de la relación entre libertad y cultura. Veamos con más detalle este último punto.

La relación entre libertad y cultura

Kymlicka defiende una posición liberal de los derechos de las minorías. Esta posición determina en parte su argumento a favor de los derechos diferenciados de grupo, pues para este autor los derechos de las minorías no sólo son compatibles con la libertad individual, sino que pueden incluso favorecerla. En función del problema teórico que nos ocupa, el de la relación individuo-comunidad, el texto de Kymlicka es valioso porque encontramos en él un esfuerzo teórico por hacer compatibles la autonomía individual y la pertenencia a una comunidad. El punto que le permite a este autor sustentar este punto de vista es la conexión entre libertad y cultura, pues, como veremos los actos de libertad individual no se realizan en abstracto, sino que requieren siempre de un contexto concreto de elección. Ese contexto es la cultura a la que pertenecen los individuos.

La cultura moderna es particularmente propicia para el desarrollo de la libertad individual. En primer lugar, nuestro autor va a señalar que el tipo de cultura que le interesa es la llamada *cultura societal*, es decir, “una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente y se basan en una lengua compartida”.¹⁹⁴ El concepto de cultura que le interesa a Kymlicka es el que entiende a la cultura como un conjunto amplio de rasgos compartidos que incluye memorias, valores, formas de organizar la vida,

¹⁹⁴ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, página 112.

instituciones y prácticas a nivel público y privado. Quizás el término que podría darnos mejor una idea de lo que tiene en mente Kymlicka es el de cultura como *eticidad*.

La noción de *culturas societales* está ligada al proceso de modernización. Los rasgos de una cultura se expanden y se expresan en instituciones políticas, económicas, educativas. Esta expansión ocurre así por tres razones principales, según Kymlicka: 1) porque es una necesidad funcional de la economía; 2) porque los Estados democráticos modernos requieren cierto nivel de solidaridad entre sus miembros para sostenerse y 3) porque la expansión de una cultura común está vinculada con la idea de garantizar igualdad de oportunidades a todos los miembros de una sociedad, al margen de las diferencias raciales, económica o de cualquier otra índole.

El pensamiento liberal presupone que hay una cultura homogénea a lo largo de un Estado moderno. La lengua sería un elemento central en la integración de dicha cultura societal dominante en un Estado. Tal es el caso de Estados Unidos en donde “la inmensa mayoría de los estadounidenses participan en la misma cultura societal basada en la lengua inglesa”.¹⁹⁵ Sin embargo, esa homogeneidad dista de no presentar diferencias. Si bien en la cultura norteamericana hay una lengua dominante y existe todo un conjunto de prácticas e instituciones que orientan la vida de las personas, es cierto también que existen grupos que desean preservar su lengua, sus usos y sus prácticas de su lugar de origen. La postura frente a esa necesidad es que el uso de la lengua y la práctica de la cultura vernácula de los grupos de migrantes puede hacerse en privado, pero la integración a la cultura societal dominante demanda en público otros códigos, otras prácticas, otra lengua:

Dadas estas circunstancias, la lengua materna de los inmigrantes se suele hablar en casa, y se transmite a los hijos, pero al llegar a la tercera generación el inglés se ha convertido en la lengua materna y su lengua original se pierde cada vez más. Este proceso se acelera debido a que la escolaridad pública sólo se proporciona en inglés.¹⁹⁶

Para que una cultura minoritaria pueda sobrevivir se requiere que sea una cultura societal, es decir, una cultura con instituciones sociales lo suficientemente sólidas como para orientar las vidas de sus miembros. Pero, como es de suponer, esta

¹⁹⁵ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, página 113.

¹⁹⁶ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, página 114.

circunstancia difícilmente se puede dar a menos que se promueva un reconocimiento de los derechos diferenciados de grupo, lo cual exige políticas gubernamentales que no siempre están presentes.

Si bien es cierto que cuando una persona o grupo de personas llegan a una nueva nación, desean integrarse a la cultura societal que los recibe, no menos cierto es que, conforme a la mejor tradición del pensamiento liberal, cada persona debería estar en condiciones de elegir de manera reflexiva su propio plan de vida. Y esta elección puede resultar equivocada, aunque, hay que señalar que la posibilidad del error es también representativa del valor de la libertad.

Conforme a la tradición liberal, los individuos pueden elegir libremente su proyecto de vida para lo cual se requieren dos condiciones: 1) que cada individuo dirija, efectivamente, su proyecto de vida sin coerciones y conforme a sus propias convicciones sobre lo que supone que es bueno y 2) que cada individuo pueda examinar críticamente tanto sus propias creencias como las de otros individuos acerca de lo que se entiende por vida buena. Aquí, en este punto, entra una de las tesis centrales de Kymlicka: en efecto, si la libertad, que es el valor más alto dentro de la tradición liberal, implica la posibilidad de elegir entre diferentes opciones, es importante señalar que la cultura societal es la que ofrece el contexto de elección y es lo que hace que unos bienes sean preferibles frente a otros. Una acción se muestra valiosa o irrelevante, en la medida en que hay narraciones que la hacen significativa para el sujeto que actúa. La significatividad de esas narrativas es condición previa para la formulación de juicios inteligentes acerca de cómo dirigir nuestras vidas. Hay una conexión estructural entre elección individual y cultura: “Para que una elección individual significativa sea posible, los individuos no sólo necesitan acceso a la información, sino también capacidad de evaluarla reflexivamente y libertad de expresión y asociación. También necesitan acceder a una cultura societal”.¹⁹⁷

Considero que el tema abordado por Kymlicka en esta parte de su argumentación se vincula muy bien con el tema del papel de la pertenencia cultural en la configuración de la identidad individual, un tema en el que Taylor tiene mucho que decir, aunque, por ahora, nos limitamos a lo expuesto por Kymlicka.

¹⁹⁷ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, página 122.

¿Por qué es importante que los miembros de una minoría nacional puedan acceder a su propia cultura? ¿Por qué intentar preservar, hasta donde sea posible, una cultura minoritaria? ¿El que una persona pierda paulatinamente su cultura es como si perdiera su trabajo: hoy pierde uno, pero, si se apura, mañana ya tiene otro?

En este punto, Kymlicka reconoce que hay diferentes respuestas a la cuestión de la importancia de preservar una cultura minoritaria, aunque en lo general se puede decir que la cultura originaria es un elemento crucial para la definición de la propia identidad. En primer lugar, aferrarse a la idea de pertenecer a una cultura no sólo permite situar en un marco más o menos definido el conjunto de elecciones que le dan sentido a los proyectos de vida, sino que también ofrece una especie de anclaje para la manera en que nos percibimos e identificamos a nosotros mismos y esto ocurre de manera espontánea. En segundo lugar, una cultura compartida y recreada en instituciones y prácticas comunes facilita la participación de sus integrantes y hace más transparentes los asuntos públicos. Por último, la tradición compartida nos proyecta tanto hacia un pasado común, como a un futuro que nos define. Pareciera, en suma, que las causas de la vinculación entre la libertad individual y la cultura en la que se vive, “se encuentran en lo más profundo de la condición humana, enlazadas con la manera en que los humanos, en tanto que seres culturales, necesitan hacer que su mundo tenga sentido, y que una explicación exhaustiva de tales causas comprendería aspectos psicológicos, sociológicos, lingüísticos, de la filosofía de la mente e incluso aspectos neurológicos”.¹⁹⁸

Una vez expuestas las ideas de Kymlicka acerca de una teoría liberal de los derechos de minorías y de tocar el tema de la vinculación entre libertad y cultura, es pertinente hacer una valoración crítica de los alcances de su propuesta.

En primer lugar, debe destacarse positivamente el esfuerzo de Kymlicka por darle una justa ponderación al valor de la cultura y del contexto para el desarrollo de la libertad individual. Frente a las posiciones liberales que defienden una supuesta neutralidad valorativa y ética, así como una separación tajante entre libertad y cultura, Kymlicka es bastante claro al señalar la indisoluble conexión que hay entre el ejercicio de la libertad y el contexto o cultura en el que los sujetos nacen y desarrollan sus vidas.

¹⁹⁸ Laponce, *Language and their territories*, citado por Kymlicka en *Ciudadanía multicultural*, página 130.

Asumir que somos parte de una cultura, otorga sentido a la existencia de las personas y posibilita una mejor comprensión de nosotros mismos:

la identidad cultural proporciona un anclaje para la autoidentificación de las personas y la seguridad de una pertenencia estable sin tener que realizar ningún esfuerzo. Pero esto, a su vez, significa que el respeto a sí misma de la gente está vinculado con la estima que merece su grupo nacional. Si una cultura no goza del respeto general, entonces la dignidad y el respeto a sí mismos de sus miembros también estarían amenazados.¹⁹⁹

En segundo lugar, la propuesta teórica de Kymlicka representa un intento, dentro de la misma tradición liberal, por incorporar la diferencia multicultural e ir más allá de una mera defensa del pluralismo sustentado por autores como Rawls y otros liberales. Es ya bastante conocida la exigencia liberal de separar la idea de la justicia de cualquier noción concreta del bien, bajo el supuesto de que con esta operación garantizan un piso parejo para todos los actores sociales y, al mismo tiempo, cancelan la posibilidad de que se imponga una noción particular del bien como predominante sobre otros grupos sociales. Los teóricos liberales aceptan un pluralismo razonable y proponen mecanismos para alcanzar consensos en medio de la pluralidad:

Por tanto, para ver cómo puede unificarse y ser estable una sociedad bien ordenada, introducimos otra idea fundamental del liberalismo político, que va de la mano con la idea de una concepción política de la justicia; a saber la idea de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables. En tal consenso, las doctrinas razonables suscriben la concepción política, cada una desde su punto de vista. La unidad social se basa en un consenso sobre la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos, y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales.²⁰⁰

En la cita anterior, del segundo Rawls, el del *Liberalismo político*, se asume la presencia de las diferencias en una sociedad. Sin embargo, también se aprecia el cuidado o extrema medida con la que se refiere el pensamiento liberal a las diferencias. Las diferencias son permitidas y encuentran un punto para el consenso siempre y cuando “no entren en demasiado conflicto con los intereses esenciales de los

¹⁹⁹ Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, página 129.

²⁰⁰ John Rawls, *Liberalismo político*, Conferencia IV “La idea de un consenso traslapado”, (México: FCE, 2015), página 137.

ciudadanos...” Es claro que el pensamiento liberal tiene dificultades al momento de integrar no la pluralidad de ideas o de posiciones ante la vida, sino la coexistencia de diferentes culturas y modos de interpretar la vida que, con frecuencia, disienten abiertamente del modo de vida de las sociedades democráticas occidentales. Kymlicka representa un paso más dentro de la tradición liberal para pensar el problema de la diferencia. Sin embargo, como su propia obra lo indica, se trata de un esfuerzo dentro de la tradición liberal de pensamiento. Y los presupuestos del liberalismo, me parece, hacen crisis cuando se trata de pensar el conflicto político en sus diferentes expresiones y reclamos: de género, raciales, ecológicos, etc.

En tercer lugar, debe destacarse la idea de Kymlicka según la cual la cultura no es un bloque monolítico, homogéneo inamovible que los individuos tienen que asumir sin más reflexión. La migración ha mostrado cómo los individuos pueden hacer esfuerzos por integrarse a la cultura que los recibe; igualmente muestra cómo la identidad de origen puede volverse un asunto de elección para muchas personas después de un proceso de reflexión. La identidad no sólo se impone, también puede elegirse. Este punto conecta la propuesta de Kymlicka con la ética de las creencias de Villoro, tema del que hablaremos en el siguiente capítulo. Por lo pronto, quedémonos con esta idea de Kymlicka acerca de que es posible la reflexión al interior de una cultura determinada, pues este punto nos permite sumar argumentos para enfrentar las críticas a la relevancia que se les da a las identidades colectivas en los procesos morales, sociales y políticos. Como señala Díaz Polanco, el truco empleado por los liberales consiste en “escoger casos, sin relación entre sí, provenientes de ámbitos culturales disímiles y presentarlos ante un azorado público. Se trata de “demostrar” que la compatibilidad entre derechos con referentes culturales y derechos individuales es imposible”.²⁰¹

Este truco liberal no sólo saca de contexto los casos *emblemáticos* o *representativos* de la violencia de las comunidades sobre los individuos, sino que niega también la posibilidad de la reflexión al interior de las mismas comunidades. Así,

²⁰¹ Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, (México: Siglo XXI, 2010), Capítulo 2 “Diversidad y liberalismo”, página 34.

Kymlicka apunta lo siguiente: “La cultura nacional proporciona a la gente un contexto de elección significativo, sin limitar su capacidad para cuestionar determinados valores o creencias”.²⁰²

En cuarto lugar, al mantenerse en el esquema del pensamiento liberal, la defensa del multiculturalismo se vuelve un instrumento más que el sistema copta y esgrime para neutralizar potenciales conflictos y para, literalmente, capitalizar las exigencias de un trato diferenciado. La gran capacidad de subsunción que tiene el capitalismo le permite incorporar a la lógica de la renta y de la ganancia las ideas de la diferencia y la pluralidad. La mejor muestra de que el sistema opera y es funcional, libre, democrático y plural es que da cabida a diferentes expresiones culturales. Claro, tienen cabida en el reino del mercado: tenemos tenis modernos que incorporan diseños textiles huicholes, viajes de placer para grupos de todas las orientaciones sexuales, empresas que fincan su liderazgo en una fachada de apertura y tolerancia, botas feministas que se ofrecen en tiendas que explotan a las mujeres, etc. Nuevamente, Díaz Polanco resulta esclarecedor en este punto, cuando señala que el sistema realiza una triple operación: incorporar (momento del liberalismo homogéneo), diferenciar (momento del multiculturalismo como ideología de la diversidad) y administrar (momento en el que las diferencias han sido incorporadas a la lógica del mercado). En ese mismo tenor de ideas, el doctor Pablo Lazo formula la siguiente crítica al multiculturalismo:

Si el capitalismo opera por la diferenciación de los deseos, es decir, por la diferenciación de las expectativas, parece que el multiculturalismo y su alta diversidad de anhelos conviene al sistema de mercado, que no se distingue por vender lo mismo a todos, sino por vender a todos cosas distintas, según sus aficiones y peculiaridades culturales²⁰³

²⁰² Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, Capítulo 5 “Libertad y cultura”, página 132.

²⁰³ Pablo Lazo Briones, *Crítica del multiculturalismo, resemanización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, (México: Universidad Iberoamericana / Plaza & Valdés, 2010). “El nuevo panóptico multicultural”, página 55. Este texto es una interesante defensa de la diversidad desde el punto de vista de la reconstrucción hermenéutica de la diversidad cultural. Es una defensa razonable de una idea de la diversidad cultural anclada en la raíz universal de la capacidad de simbolización del ser humano.

En quinto término, vemos que detrás de la apariencia de apertura y tolerancia multicultural, el sistema oculta la depredación de culturas y territorios enteros engullidos en una vorágine de muerte y destrucción. En el siguiente párrafo, Díaz Polanco hace una apretada síntesis que va del pensamiento rawlsiano al multiculturalismo funcional y realmente existente como estrategias que cumplen la función un tanto gatopardista, de que cambie todo para que todo siga igual:

En resumidas cuentas, con la globalización estamos en una fase en la que el liberalismo es reelaborado para construir una estrategia de “inclusión” de la diferencia..., compatible con el capitalismo globalizado. La elaboración más desarrollada de la fundamentación y los principios para esta fase se encuentra, me parece, en la filosofía política de John Rawls y su teoría de la “justicia como imparcialidad”, ajustada como “liberalismo político”... El efecto del “liberalismo igualitario” rawlsiano es ocultar la etnofagia y, al mismo tiempo, posibilitarla mediante el aparato conceptual que da fundamentación al Estado neutral y “procedimental” en cuyo marco se puede poner en acción el “multiculturalismo” como política (“tolerante”) de las identidades.²⁰⁴

El sexto punto es que, a pesar del notable esfuerzo que realiza para incorporar el tema de la diversidad en cuanto a la fundamentación y reflexión sobre los procesos éticos, sociales y políticos, la propuesta de Will Kymlicka sigue moviéndose en un nivel de radicalidad poco profundo. El problema con la ciudadanía multicultural es que no todas las identidades y sus exigencias son candidatas para ingresar al ámbito de la tolerancia. Se tolera lo parecido, lo idéntico, lo mismo. Se cuestiona y se retrocede ante la diferencia altamente politizada. Las identidades que representan un reto al esquema civilizatorio capitalista son descalificadas y tratadas como expresiones de retraso cultural, de fundamentalismo, de cerrazón comunitarista. Sin embargo, para el contexto de sociedades como las latinoamericanas en las que el tema de la justicia sigue siendo la gran asignatura pendiente, y en las que la lucha por la preservación de las identidades involucra deudas históricas con los pueblos originarios, y en las que se tiene que enfrentar amenazas a las formas de vida tradicionales y graves amenazas al equilibrio ecológico, la propuesta de Kymlicka parece ser todavía insuficiente para pensar con radicalidad los temas de la alteridad, la justicia, el individuo y la comunidad desde nuestra realidad. La lucha de las identidades en México y en Latinoamérica no es tanto por el reconocimiento de la ciudadanía (ya garantizada, de alguna manera, en

²⁰⁴ Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad...*, Capítulo 9 “Crítica del multiculturalismo”, página 188.

la Constitución), sino por la obtención de una verdadera autonomía que se traduzca en garantía de mejores condiciones para la reproducción y recreación de la vida. En esta perspectiva, algunos elementos de la obra del filósofo mexicano Luis Villoro²⁰⁵ ofrecen poderosos argumentos para una urgente reflexión sobre la alteridad y la justicia. En primer lugar, en cuanto a las causas de que el Estado moderno se constituya como un Estado homogéneo a partir del predominio y exclusión de una cultura sobre otras y 2) en cuanto a la necesidad de pensar la Otredad desde un modelo distinto, Villoro ofrece un argumento histórico en el que se recorren diferentes niveles del reconocimiento del Otro. En la segunda parte de este capítulo, expongo las principales ideas de Villoro sobre la configuración y crisis del Estado homogéneo, así como la propuesta del reconocimiento de los pueblos indios a la autonomía.

3.2 El Estado plural y el derecho de los pueblos indios a la autonomía. La propuesta de Luis Villoro

Etnia, pueblo, nación y Estado

Villoro señala que la modernidad ha entrado en crisis en dos de sus ideas centrales o definitorias. Por una parte, hay una crisis de la idea del Estado-nación (un Estado homogéneo) y, por otra parte, hay una profunda crisis de la idea de una razón universal y única. Ambas ideas están vinculadas y la crisis de una, inevitablemente, conduce a la otra. El mundo contemporáneo, experimenta el fin o la modificación de esas dos ideas: por una parte, el surgimiento de los nacionalismos ha provocado que el Estado-nación se disuelva en un pluralismo cultural que no encuentra todavía el punto de equilibrio; por otro lado, la idea de una Razón única ha sido cuestionada desde la filosofía, las ciencias naturales y las ciencias sociales. En este contexto, Villoro intenta encontrar el punto de equilibrio, la justa medida en que sea posible la convivencia de diversas culturas en un marco de racionalidad. Para ello, la propuesta de Villoro es encontrar una nueva visión: “En lugar de ver el mundo como una palestra de lucha entre Estados, verlo como una unidad de pueblos, de regiones, de etnias. En vez de

²⁰⁵ En este primer momento, la obra de Villoro a la que recurro es *Estado plural, pluralidad de culturas*, (México: Paidós/ UNAM / FFyL, 1998). Los ensayos de esta obra que son relevantes para el tema aquí tratado son los siguientes: “Del Estado homogéneo al Estado plural”, “Sobre la identidad de los pueblos” y “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”.

subordinar la multiplicidad de culturas a una sola manifestación de la razón, comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas”.²⁰⁶ Frente a la idea de un concepto único de Razón, Villoro propone una razón que acepte la pluralidad de sentidos y la diversidad; frente a la idea de un Estado homogéneo, Villoro propone el reconocimiento de la diversidad cultural. Veamos la argumentación de Villoro.

Luis Villoro empieza por definir los términos relevantes para su análisis: Estado, etnia, nación y pueblo. En primer lugar, para analizar el concepto de nación, Villoro recurre a cuatro condiciones presentes en toda asociación humana: 1) comunidad de cultura; 2) conciencia de pertenencia; 3) proyecto común y 4) relación con un territorio.²⁰⁷

1. Comunidad de cultura. Ante todo, una nación, nos dice Villoro es un ámbito compartido de cultura. Una forma de vida común en la que los miembros de una nación comparten símbolos, creencias, reglas, instituciones, rituales, usos y costumbres; comparten una cierta manera de entender el mundo, la vida y una cierta forma de relacionarse con la naturaleza. La comunidad de cultura remite también a la manera en que cada nación interpreta su origen en el tiempo, los sucesos históricos relevantes, los valores superiores que orientan las acciones de sus miembros.
2. Conciencia de pertenencia. La pertenencia a una comunidad no necesariamente pasa por los vínculos de sangre, ascendencia o de relación familiar. Villoro señala el ejemplo de Gonzalo Guerrero, quien elige pertenecer al pueblo maya; pertenecer a una nación implica asumir una forma de vida, apropiarse de una historia compartida, de un conjunto de rasgos culturales que, más que la sangre o la raza determinan la conciencia de pertenencia.
3. Proyecto común. La pertenencia a una cultura no es fatalidad ni destino ineludible; sino proyecto que se elige libremente; pertenecer a una nación es también asunto de la voluntad; es adherirse libremente a una tradición que se remonta atrás en el tiempo pero que se proyecta también hacia el futuro:

²⁰⁶ Villoro, *Estado plural...*, Prólogo, página 9.

²⁰⁷ Villoro, “Del estado homogéneo al Estado Plural”, página 13.

“Pertener a una nación no es aceptar la fatalidad de un origen biológico, es ligar el sentido de la propia vida a una suerte comunitaria, esto es, aceptarse como parte de un destino común”.²⁰⁸

4. Relación con un territorio. La nación presenta continuidad en el tiempo, pero también en el espacio, es decir, en un territorio. El territorio que ocupa una nación puede ser el territorio real, pero también puede ser el territorio simbólico: la tierra de la que surgen los primeros hombres de una nación, o bien puede ser la tierra prometida en la que esperan asentarse de manera definitiva. En todo caso, la unidad de una nación no sólo es temporal, sino también espacial, territorial.

Estas cuatro condiciones se deben presentar siempre en toda nación. En este punto, Villoro hace una distinción: dependiendo del énfasis puesto en una u otra de las características, habrá “naciones históricas” y “naciones proyectadas”. En las primeras, predominan las ideas del origen y de la continuidad cultural; en las segundas tiene mayor peso la idea de construir una nación proyectada hacia el futuro. De acuerdo con Villoro, las naciones tradicionales se ubican más en la categoría de las naciones históricas, mientras que el Estado-nación moderno se ubica más en la categoría de naciones proyectadas.

Villoro señala que la pertenencia a un Estado es diferente a la pertenencia a una nación. Un Estado tiene una estructura jurídica y normativa; una nación es una realidad más de corte cultural, ético o antropológico. El Estado responde a la necesidad de garantizar orden y seguridad, de proveer certezas jurídicas a cada ciudadano; la nación responde a la necesidad de todo hombre de contar con una cultura que le permita construir su propia identidad. Asimismo, Villoro distingue entre las categorías de etnia y pueblo. Después de hacer algunas precisiones, Villoro señala una primera conclusión importante para los fines de este capítulo: “Las naciones deben considerarse, en efecto, pueblos con derecho a la autodeterminación”. Más adelante, insiste en que “los únicos pueblos reales serían entonces las naciones y las etnias con

²⁰⁸ Villoro, “Del estado homogéneo...”, página 15

las características señaladas. A ellas correspondería el derecho de autodeterminación”.²⁰⁹

¿Cuáles son esas características que alude Villoro? Una etnia se conceptualiza como una entidad fundamentalmente cultural, un conjunto de individuos ligados por ciertos rasgos culturales, particularmente por el uso de una lengua o dialecto propios. Un pueblo es un concepto más vago, pero que ha cobrado importancia en función de la idea del derecho a la autodeterminación. Un pueblo sería una entidad colectiva con identidad y características propias, vinculados a un territorio. Estas precisiones serán importantes para que Villoro pueda sustentar la tesis del derecho de los pueblos indios a la autonomía.

El nacimiento del Estado-nación homogéneo

La identificación del Estado con la nación es una invención moderna. Villoro señala que no siempre coincide el Estado con la nación. Hay Estados multinacionales (España, Rusia, Canadá); existen Estados con variantes regionales al interior de una nacionalidad hegemónica (Alemania); existen también Estados con una nacionalidad dominante o hegemónica, pero con una gran diversidad multicultural (México). Hay, por último, naciones repartidas en varios estados (kurdos, mongoles, armenios, massai); y hay también naciones sin Estado (el caso de los palestinos).

¿Qué pasa con el Estado moderno? El Estado-nación moderno, nos dice Villoro, es una invención de la filosofía política moderna que requiere de homogeneizar a sus integrantes para que puedan funcionar sus instituciones económicas, políticas, de justicia, etc. Una de las ideas más atractivas de Villoro a lo largo del texto que comentamos es la que se refiere a su explicación sobre el proceso de conformación del Estado-nación moderno. En esta explicación se conjugan dos facetas del pensamiento de Villoro: el historiador y el filósofo. Después de argumentar cómo se da el proceso de configuración del Estado-nación con ciertas categorías (idea de la nación como proyecto, comunidad imaginada, predominio del pensamiento liberal, etc.), Villoro pasa a ilustrar con el ejemplo histórico del Estado-nación mexicano la validez de su interpretación. Veamos cómo realiza Villoro esta labor.

²⁰⁹ Villoro, “Del estado homogéneo...”, página 21.

A través de un breve recuento histórico, Villoro señala que el Estado-nación es una invención reciente de la modernidad en Occidente. Ni en la antigüedad ni en la Edad Media se tiene evidencia de que hubiera identificación plena entre lo que llamamos Estado y el concepto de nación²¹⁰. El ejemplo que aduce Villoro es el del Imperio Romano, el cual era un conjunto de pueblos conquistados que conservaban no sólo usos y costumbres, sino también sus instituciones y poderes locales; la unidad se daba en la cúspide del poder central en Roma. Lo mismo ocurría con el Imperio Azteca, el cual ejercía un control compatible con la persistencia de los rasgos de los pueblos sometidos.

En el mundo medieval, los hombres satisfacían su necesidad de pertenencia a una comunidad en dos planos: el universal y el particular. Todo hombre medieval se sabe parte de una comunidad universal representada por el Imperio sacro-germano y la Iglesia romana; al mismo tiempo, cada hombre se sabe parte de una comunidad concreta, particular que le da sentido de pertenencia. Entre la comunidad universal y la comunidad particular, no hay lugar todavía para el Estado-nación.

¿Cuándo se dan los primeros pasos en la configuración del Estado-nación homogéneo? El primer paso se da cuando hay una declaración de independencia del rey frente al emperador, iniciando, con ello, un proceso de construcción de una entidad política soberana que aglutine a varios reinos más o menos afines; aunque, también debe señalarse, el proceso de unificación de pueblos y naciones diversas bajo un mismo poder soberano, será muy lento. En el ámbito de la filosofía política, Thomas Hobbes y Jean Bodin emprenden un gran esfuerzo teórico por fundamentar el concepto de “soberanía del Estado”. Con el concepto de soberanía, “el Estado moderno queda constituido como una comunidad exclusiva, como una sociedad humana perfecta en sí que no admite ser parte de una sociedad mayor, ni requiere –y legalmente puede ignorar- la existencia de otras sociedades humanas al lado”.²¹¹

²¹⁰ En el ensayo que aquí comentamos, Villoro dice: “En los imperios antiguos era la regla distinguir entre Estado y nación”. Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 22.

²¹¹ L. Weckman, *El pensamiento político medieval y las bases para un nuevo derecho internacional*, (México: Instituto de Historia-UNAM, 1950), página 281. Citado por Villoro en “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 25.

El Estado-nación moderno se consolida con las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX. La soberanía ya no se atribuye a una sola persona o a un grupo de ciudadanos; se atribuye a la totalidad de los ciudadanos que componen una nación. A partir de este momento, hay una relación de reciprocidad entre “Estado” y “nación”. Conforme al pensamiento contractual dominante, el Estado-nación se concibe como una asociación de individuos que ingresan a la sociedad por voluntad propia mediante la celebración de un contrato. Los hombres pasan a ser ciudadanos, con igualdad de derechos y obligaciones ante la ley:

Así, se pasará de una asociación impuesta por una necesidad histórica a otra basada en la libertad de los asociados. La expresión de la voluntad general es la ley que rige a todos sin distinciones. Ante la ley todos los individuos se uniforman. Nadie tiene derecho a ser diferente. El nuevo Estado establece la homogeneidad en una sociedad heterogénea. Descansa, en efecto, en dos principios: está conformado por individuos iguales entre sí, sometidos a una regulación homogénea.²¹²

Por otra parte, señala Villoro que el naciente Estado-nación moderno no reconoce continuidad alguna con las comunidades históricas previas, su origen está en el “estado de naturaleza”, el cual se supera cuando los hombres celebran un contrato para pasar al estado político. El Estado-nación moderno se proyecta siempre hacia el futuro, Asimismo, el concepto de *pueblo* cambia radicalmente; la idea de *pueblo* ya no es la de un grupo con identidad propia; ahora el pueblo es la suma de ciudadanos homologados ante la ley, con independencia de sus condiciones sociales y de sus comunidades reales de origen. Podemos ver que los conceptos de *pueblo* y *nación*, se modifican radicalmente a la sombra del concepto del Estado moderno. La construcción del Estado homogéneo exige la construcción de la idea de una nación única.

Este proceso de homogeneización es, en parte, exigido por un proceso de modernización que uniformiza distintos órdenes y valores: la moneda, las unidades de peso y medida, las leyes, pero, sobre todo, uniformiza la educación y la lengua:

La homogeneización de la sociedad se realiza sobre todo en el nivel cultural. Unidad de lengua antes que nada. En los países con diversidades culturales es indispensable un instrumento de comunicación único. Una cultura hegemónica impone su lengua tanto en las relaciones administrativas y comerciales, como en la legislación. Pero sobre todo se afirma mediante la educación, porque la educación uniforme es el mejor

²¹² Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 25.

instrumento de homogeneización social. El Estado-nación se consolida al someter a todos sus miembros al mismo sistema educativo.²¹³

Tenemos, en síntesis, lo siguiente: 1) un Estado-nación homogéneo que no reconoce continuidad en la tradición y se proyecta hacia el futuro; 2) un Estado-nación que se conceptualiza como resultado de la celebración de un contrato entre hombres libres e iguales ante la ley; 3) un Estado-nación conformado por hombres que hacen a un lado sus diferencias sociales, culturales y que encuentran en el uso de una misma lengua y en la participación en un mismo proyecto educativo la posibilidad de ingresar, en calidad de ciudadanos, a una sociedad de leyes. No debemos dejar de señalar, que este proceso de modernización de un Estado requirió de un grado alto de violencia y significó una falta de reconocimiento a las culturas no hegemónicas que tuvieron que someterse a los dictados de una cultura dominante: “La homogenización de la sociedad nunca consistió, de hecho, en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que los sintetizara, sino en la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás”.²¹⁴

El Estado-nación moderno se construye al amparo de una razón dominante, hegemónica, no dialógica; para decirlo con Taylor, la razón fundante del Estado-nación moderno “está muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse”.²¹⁵

El surgimiento del Estado mexicano: un ejemplo de construcción del Estado-nación homogéneo frente a la diversidad cultural

El estudio del caso mexicano ilustra muchos aspectos de esta última idea: la configuración de un Estado homogéneo, único y dominante en el que se impone una sola visión política, un solo modelo económico, una sola idea de cultura y la implantación de un proceso de *modernización* que implicó una profunda falta de reconocimiento a grupos culturales diferentes y en posición de desventaja.

²¹³ Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 27.

²¹⁴ Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 29.

²¹⁵ Charles Taylor *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. (México: FCE, 1993), página 107.

En el caso de los Estados-nación de América Latina, la conciencia de la pertenencia a una nación surge primero como *idea* en un grupo intelectual reducido. La idea de un nuevo Estado-nación se asocia a un proceso de descolonización:

La nación se formó en la mentalidad de un grupo criollo en la segunda mitad del siglo XVIII, antes de pretender para ella la soberanía política. La exigencia de constituir un Estado independiente provino de una conciencia nacional previa. A la nación en ese estadio previo a su constitución como un nuevo Estado, podríamos llamarla 'protonación'. Una situación semejante se dio en muchos procesos de descolonización.²¹⁶

Después de la conquista militar, la labor de los evangelizadores desempeñó un doble papel, igualmente relevante: por una parte, se dieron a la tarea de recopilar y poner por escrito la sabiduría y los conocimientos de los pueblos prehispánicos y, por otra, se dieron a la tarea de promover relaciones de mayor equidad hacia los grupos indígenas. Más adelante, vemos hasta dónde llegó este proceso de permitir que el Otro expresara su visión del mundo. Conforme pasó el tiempo, se dio un proceso de mestizaje cultural que se reflejó en distintos órdenes de la vida: desde el gastronómico hasta la arquitectura, la religión, el lenguaje y las formas del pensamiento. En la cima de la estructura social novohispana, la élite intelectual fue cobrando conciencia de formar parte de una realidad distinta:

Desde los comienzos de la Nueva España, algunos criollos, descendientes de españoles, empiezan a albergar un sentimiento de especificidad frente a la Península. Pero es en la segunda mitad del siglo XVIII cuando ese sentimiento se convierte, poco a poco, en conciencia de una nueva nacionalidad. Antes de concebir siquiera la independencia, un grupo de criollos ilustrados comienza a pensar en términos de una nueva nación, cuyos intereses y maneras de ver difieren de los de España.²¹⁷

La clase criolla ilustrada imagina una nueva sociedad, un nuevo orden de cosas en el que puedan gozar con igualdad de condiciones de los derechos que les han sido negados o escamoteados por una clase privilegiada. Este anhelo de igualdad jurídica es uno de los elementos que está detrás de la promulgación del nuevo Estado-nación, en Apatzingán y en la primera Constitución de México en 1824. Esta Constitución homologa a todos los ciudadanos, pero incurre en una omisión al dejar en el olvido a los indígenas: "En realidad, la constitución del nuevo Estado es obra de un grupo de

²¹⁶ Villoro, "Del Estado homogéneo al Estado plural", página 17.

²¹⁷ Villoro, "Del Estado homogéneo al Estado plural", página 40.

criollos y mestizos que se impone a la multiplicidad de etnias y regiones del país, sin consultarlos. Los pueblos indios no son reconocidos en la estructura política y legal de la nueva nación”.²¹⁸

Como podemos ver, el proyecto de configurar un nuevo Estado-nación en el que todos los ciudadanos sean reconocidos como iguales, se niega a reconocer las diferencias. A pesar de que las clases populares se vieron inmersas en la lucha por la Independencia, la idea dominante que triunfa es la del Estado homogéneo, la cual “se impone a los pueblos indígenas sin su consentimiento expreso. Los dos siglos de vida independiente pueden verse, desde entonces, bajo una luz: la contraposición de dos corrientes que responden a dos ideas distintas de la nación. Por un lado, la construcción del Estado-nación moderno, imaginado por el grupo fundador; por el otro, la resistencia de las comunidades que no encajan en ese proyecto”.²¹⁹

En el caso de México, vemos cómo el proyecto de la nueva nación se delinea en el programa liberal; es el primer intento de modernizar el país. Una modernidad que se cierra, conforme al análisis de Villoro, al reconocimiento de las diferencias. Este proyecto se define en cuatro ejes fundamentales como un programa plenamente liberal:

- a) En lo jurídico, se propone la vigencia de un Estado de derecho bajo una misma ley para todos.
- b) En lo social, se aspira a la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado.
- c) En lo político, el ideal de gobierno es la democracia representativa.
- d) En lo económico, el modelo es el desarrollo capitalista.

Curiosamente, el orden político novohispano había sido respetuoso con las autonomías de los pueblos indios; los fundadores de la república liberal, en cambio, seguidores de la propiedad privada, se dirigen contra la propiedad comunal de la tierra:

El federalismo es una expresión más del ideal de una patria unida, constituida no por culturas diversas, sino por individuos iguales entre sí. Por eso la república liberal termina con los “cuerpos” constituidos. Por la misma razón, asesta un golpe mortal a las comunidades indígenas. Durante el período colonial, las comunidades habían

²¹⁸ Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 41.

²¹⁹ Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 42.

subsistido en su diversidad... Los liberales, en cambio, eran fanáticos de la propiedad privada en la que veía –al igual que los neoliberales, sus herederos actuales- la fuente de todo progreso económico. En consecuencia, la Ley Lerdo, de 1856, declaraba el fin del ejido y decretaba la apropiación individual o familiar de las tierras comunales.²²⁰

El Estado-nación constituido desde la perspectiva liberal es incapaz de negociar con comunidades; sólo puede hacerlo con individuos como base de la sociedad. Sin embargo, señala Villoro, ese proceso no ha estado exento de una respuesta expresada, fundamentalmente, como rebelión y resistencia; como oposición y contradicción entre lo que está estipulado en la conformación ideal del Estado-nación homogéneo y la realidad histórica, concreta en la que se mueve el país. El orden político imaginado es el de los ciudadanos del contrato original mirando hacia el futuro; el orden político concreto es el de las comunidades pléticas de diferencias, de contrastes, de sujetos que anclan su identidad en un pasado y en una tradición compartidas. Esta contradicción entre lo pensado y lo realmente existente, será uno de los elementos centrales al momento de reivindicar el derecho de los pueblos indios a la autonomía.

La autonomía de los pueblos indios

Ya hemos señalado arriba que una de las expresiones de la crisis de la modernidad es la crisis del Estado-nación homogéneo. Esta crisis se ha desatado con el surgimiento de las propuestas de reivindicación de comunidades que no se han visto incluidas o no se reconocen en la igualdad jurídica de la doctrina liberal. Es el caso de los pueblos indios, los cuales han manifestado su inconformidad ante el Estado-nación homogéneo como protesta, como rebeldía o bien, como insurgencia. La puesta en discusión del tema de las autonomías de los pueblos indios puede verse como una tendencia retrógrada, regresiva o premoderna; una tendencia que amenaza la unidad del Estado moderno. O bien, señala Villoro, podría verse como una propuesta que puede contribuir a la transformación del Estado; una transformación que permitiría subsanar deudas históricas y procesos de negación del reconocimiento debido a los pueblos indios: “Las reivindicaciones étnicas y los problemas que provocan no significan necesariamente un regreso a situaciones premodernas; pueden verse

²²⁰ Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 43.

también como anuncios de una nueva forma de Estado posterior a la modernidad, vuelta posible por el debilitamiento de los Estados nacionales”.²²¹

Cabe apuntar que Villoro ve con mucha claridad la subordinación del Estado moderno y su soberanía política a los intereses económicos transnacionales y poderosos que marcan la vida de los hombres en la actualidad. Por esta razón, Villoro es muy cauto al señalar que no se trata de la desaparición del Estado moderno, sino de una transición paulatina y de la construcción de estructuras que hagan posible el reconocimiento de las autonomías al interior del Estado moderno. Se trata, quizás, de la más profunda de las reformas del Estado moderno, la que permitiría alcanzar la postulada unidad de la unidad y la diferencia, planteada ya con claridad en términos filosóficos y tan lejana en su realización política concreta, efectiva.

¿Cuáles serían los rasgos de este nuevo Estado plural, de esta nueva forma de organización política de las comunidades? Villoro señala algunos de estos posibles rasgos:

1) La soberanía compartida

Villoro recuerda la importancia de defender la soberanía de un Estado frente a los poderes económicos dominantes. Sin embargo, esta defensa de la soberanía no es equivalente a aislamiento. La soberanía política de un Estado sólo puede defenderse mediante la vinculación con otros Estados nacionales:

Es menester que cada Estado reivindique su derecho a controlar su propia política económica y el manejo de sus recursos, su derecho a establecer regulaciones sobre las inversiones peregrinas de capital, su obligación de proteger su propio aparato productivo frente a la competencia desigual de las grandes empresas transnacionales. Pero eso no se logrará si no puede, en concierto con otras naciones, establecer reglas en el nuevo mercado mundial, sujetas a decisiones políticas de varios países. Para ello son menester acciones concertadas en un espacio internacional: restablecimiento de controles supranacionales sobre los flujos de capital, eliminación de los paraísos bancarios no sujetos al fisco, establecimiento de impuestos sobre los movimientos de dinero; en suma, controles políticos internacionales sobre las transferencias de capitales. Y eso implica soberanía compartida”.²²²

Dos cosas llaman la atención de esta larga cita. La primera es la primacía que concede Villoro a la esfera de lo político frente a la esfera de lo económico. En la época actual

²²¹ Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 51.

²²² Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 53.

en que el orden económico desempeña el principal criterio y referencia para decidir sobre muchos asuntos humanos, es importante encontrar fuentes de pensamiento que reivindicar el valor de lo político. El segundo asunto que llama la atención es que la defensa de un Estado nación incluyente y abierto a la diferencia, no está reñida con la idea de una sociedad mundial de las naciones que acote el poder económico y lo ponga al servicio de los hombres.

Para Villoro son varios los factores que obligan a una suerte de cooperación internacional y que están más allá de la necesidad de acotar los poderes económicos. Entre los problemas que demandan atención urgente en el plano de la cooperación entre naciones están los siguientes: a) el desequilibrio ecológico que amenaza a la vida por entero en el planeta; b) la necesidad de llevar el conocimiento científico a las naciones menos desarrolladas para que ésta se vuelva motor de un desarrollo en dichos países; c) tratar por todos los medios de asegurar la paz mundial. En este último punto, Villoro señala que “si el Estado-nación nace en la necesidad de eliminar la lucha violenta entre los individuos de una sociedad, la amenaza permanente de aniquilación bélica entre sociedades, ¿no podría conducir, a la postre, a algún poder político mundial?”.²²³

2) El Estado múltiple

Una vez que Villoro ha establecido cuáles serían algunas características del nuevo Estado en el orden de las relaciones entre Estados, aborda el tema de las características del Estado hacia el interior. Villoro señala que si al exterior la soberanía del Estado debe estar acotada, al interior también debe estar acotada precisamente por la presencia de grupos culturales distintos. La diversidad en cada país puede ser de naturaleza distinta. En este punto, Villoro establece una conexión con la clasificación de Kymlicka entre “Estados multinacionales” y “Estados poliétnicos”.²²⁴ La diversidad en los estados multinacionales proviene de la incorporación en un Estado de diversas culturas concentradas en un mismo territorio; esas culturas antes tuvieron

²²³ Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 55.

²²⁴ Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 56. El texto aludido por Villoro es el que analizamos en la primera parte de este capítulo, *Ciudadanía multicultural*, Will Kymlicka, (Barcelona: Paidós, 1996).

un gobierno propio. La diversidad en los estados poliétnicos proviene de la inmigración individual y familiar, de grupos que se desplazan de una nación a otra. A esta primera clasificación, Villoro complementa con la propuesta por Rodolfo Stavenhagen, la cual distingue “entre Estados-nación con una nación dominante y otras subordinadas (España, Inglaterra, Japón), o heredadas de una multiplicidad cultural propia de un imperio precedente (China, antigua URSS); Estados derivados de antiguos imperios que guardan minorías en su seno (Turquía, Rumania); o bien, Estados con un mosaico de etnias (India, Pakistán, la mayoría del África negra); Estados producto de inmigraciones de diferentes nacionalidades (Estados Unidos, Argentina, Australia); Estados en que los descendientes de colonizadores forman la nación dominante sobre restos de otras culturas (Indoamérica, Australia; Nueva Zelanda)”.²²⁵

Frente a estas clasificaciones, Villoro establece que lo que le interesa a él es el análisis de la relación entre un Estado unitario y la diversidad social que lo integra. Para ello, la distinción que le parece pertinente es entre Estados constituidos por pueblos y Estados constituidos por minorías. Un pueblo es una nación (sociedad con una cultura y una identidad propias, con un proyecto histórico y una relación con un territorio), o bien es una etnia que tiene su propia identidad cultural. Las minorías, en cambio, puede ser cualquier grupo étnico, racial, religioso o lingüístico que sea minoritario en un país y que no aspira a conformarse como nación. Esta distinción es relevante, apunta Villoro, pues el discurso oficial del Estado-homogéneo habla de “minorías” para no dar pauta al reconocimiento de “pueblos” que luchan por su autonomía. Villoro apela al derecho internacional vigente, para señalar que los pueblos, no las minorías, tienen derecho a la autonomía. Villoro señala que los grupos diversos, en caso de estar constituidos como pueblos pueden “ejercer su derecho de autodeterminación escindiéndose del Estado que los dominaba, o bien, reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado plural”.²²⁶ Este último caso es el de los pueblos indios de América.

²²⁵ Rodolfo Stavenhagen, *The Ethnic Question*, (United Nations: University Press, 1990). Citado por Villoro en “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 56.

²²⁶ Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, página 57.

El derecho de los pueblos a la libre determinación

El camino al reconocimiento del derecho de los pueblos a la autodeterminación no es fácil, pues hay intereses, equívocos y temores para no aceptar plenamente esta idea. El 20 de diciembre de 1952, la ONU emitió la Resolución 637, en la que reconoce el derecho de los pueblos y las naciones a la libre determinación. Más allá de la retórica oficial, el concepto de “pueblo” es el que ha quedado en la ambigüedad y esta ambigüedad es usada para negar o no aceptar plenamente el derecho de las comunidades indígenas a la libre determinación o autonomía. El discurso oficial identifica o asimila la noción de pueblo con la noción de Estado, con lo cual el derecho a la autodeterminación se recluye a la figura homogénea del Estado moderno que ya se ha descrito en otro momento. Villoro señala cómo la formulación del derecho de los pueblos a la libre determinación se da en el contexto de un proceso de descolonización en el siglo XX. Y ciertamente, esta idea cumplió el cometido de inspirar movimientos nacionales de liberación, sobre todo en regiones como África, el mundo árabe y Asia. Sin embargo, una vez concluidos estos procesos, la identificación del derecho a la autodeterminación como algo propio del Estado y la falta de claridad sobre las categorías de *Estado* y *Pueblo*, genera problemas. Para Villoro, la interpretación del “derecho de los pueblos” como “derecho de los Estados” no se sustenta y es endeble. Dice Villoro que esta interpretación “ignora la distinción entre “pueblo” (comunidad cultural con un territorio) y “Estado” (sistema de poder soberano sobre uno o varios pueblos) y confunde la “autodeterminación” con la soberanía política”.²²⁷ Establecer esta distinción es básico, nos dice Villoro para evitar la confrontación entre “derechos individuales” y “derechos de los pueblos”. Ya hemos visto cómo el pensamiento liberal es renuente ante la idea de que puede haber derechos distintos a los individuales. Villoro plantea el tema como el derecho de los pueblos y, desde su perspectiva, no hay contradicción entre el derecho de los pueblos y los derechos individuales; se trata, más bien, de momentos complementarios. Villoro nos recuerda que “el derecho de los pueblos” es un derecho humano básico:

Los derechos humanos básicos no fundan su legitimidad en su promulgación por el Estado, se justifican en el reconocimiento de necesidades y valores previos a la

²²⁷ Luis Villoro, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, (México: Paidós/FFy Letras /UNAM, 1998), página 88.

constitución de cualquier asociación política. Si el “derecho de los pueblos” ha de entenderse como un derecho humano básico, tiene que fundarse en necesidades y valores supuestos en cualquier asociación política y que no deriven de ella. Así sucede si “pueblo” tiene el sentido de comunidad cultural consciente de sí misma. Sólo si se mantiene ese sentido, y no el de “Estado”, los derechos de los pueblos no entran en contradicción con los derechos individuales.²²⁸

El argumento de Villoro para evitar la confrontación entre “derechos individuales” y “derechos de los pueblos” se desplaza en dos niveles. El primero, ya lo señalamos, consiste en asimilar el “derecho de los pueblos a la autodeterminación” como un derecho humano básico. Los derechos humanos básicos anteceden a cualquier forma de organización política y responden a la exigencia de satisfacer necesidades básicas, valores objetivos fundamentales. Desde esta perspectiva, los derechos humanos pertenecen a ese territorio vedado en el que no hay negociación; los derechos humanos básicos no se conculcan ni se negocian. Se pregunta Villoro si esos derechos humanos básicos son solamente individuales o tienen una dimensión colectiva.

Aquí entra el segundo nivel de argumentación de Villoro, el cual se finca en cuestionar el carácter abstracto de los derechos individuales. Apoyado en *La cuestión judía*, Villoro señala que Marx “pudo criticar esa concepción de los derechos humanos porque consagraban, en su opinión, la separación de los individuos en una sociedad atomizada”²²⁹. Continúa señalando Villoro, que el análisis de Marx acierta al vincular la formulación jurídica de esos derechos con “una concepción de la sociedad atomizada en individuos aislados, abstraídos de su contexto comunitario”.²³⁰ Los derechos humanos básicos, entre ellos el de la autodeterminación de los pueblos, son condición previa para el disfrute pleno de los derechos individuales. Y sólo pueden ser condición previa, si se refieren al contexto, a la comunidad cultural a la que pertenece el individuo y en la que realiza su vida personal y comunitaria. Villoro no se opone a la idea de que los hombres deben elegir libremente su plan de vida; pero es claro al señalar que para ello requieren de un contexto en el que las elecciones personales puedan darse y tengan sentido:

Los derechos humanos individuales comprenden el derecho a la autonomía de la persona. Pero las personas no son individuos sin atributos: incluyen la conciencia de

²²⁸ Villoro, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, páginas 88-89.

²²⁹ Villoro, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, página 91.

²³⁰ Villoro, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, página 91.

la propia identidad como miembros de una colectividad, y ésta no puede darse más que en un contexto cultural. Autonomía de una persona es la capacidad de elegir conforme a sus propios fines y valores y de ejercitar esa elección. Y los valores que puede elegir y realizar están, de hecho, delimitados por el marco de una cultura determinada. Las creencias básicas sobre fines y valores realizables pueden variar de una cultura a otra. Nadie puede elegirlos en abstracto. Cada individuo, para ejercer su libertad personal, tiene que hacerlo en el seno de la cultura a la que pertenece. Para que un purépecha o tzotzil pueda ejercer realmente el derecho de elegir su propio plan de vida, tienen que respetarse las formas de vida purépecha o tzotzil. Si le quieren imponer por fuerza una cultura que no es la suya, no podría elegir su plan de vida ni ejercerlo. En síntesis, el derecho de los pueblos no puede verse como contradictorio ni opuesto a los derechos individuales, sino como condición para el ejercicio de esos derechos... el reconocimiento del derecho de la autonomía de las personas... implica el de las comunidades culturales a las que pertenecen.²³¹

Un Estado multicultural se construye sobre el reconocimiento de las diferencias entre las culturas que lo conforman. En este punto Villoro cuestiona la propuesta de Kymlicka de otorgar una ciudadanía diferenciada a los diferentes grupos culturales existentes, sobre todo por el temor de que una ciudadanía diferenciada pueda generar exclusiones o procesos de discriminación a la inversa. Tampoco le convence la idea de una ciudadanía homogénea, así sin más, pues justo se trata de respetar y promover no sólo la unidad sino también la diferencia. Villoro entiende que las exigencias de las comunidades indígenas en México son por partida doble: 1) por una parte, está la exigencia de que se respeten plenamente sus formas de vida y 2) por otro lado, está la necesidad de participar en la unidad del Estado. Villoro distingue entre ciudadanía y nacionalidad dominante.²³² Con esta distinción, Villoro propone que puede salvarse la necesidad real de integrar diferencias en un Estado que promueva la multiculturalidad sin detrimento de su unidad. La propuesta de Villoro se centra en la noción de una *ciudadanía restringida*.

Los derechos culturales y la autonomía

¿Qué debe promoverse al interior de las autonomías reconocidas como tales? Villoro señala que deben reconocerse y garantizarse a los grupos con identidades tradicionales u originarias los siguientes derechos en aras de favorecer la preservación, el diálogo y la convivencia entre culturas:

²³¹ Villoro, "El derecho de los pueblos indios a la autonomía", páginas 93-94.

²³² Villoro, "El derecho de los pueblos indios a la autonomía", página 103.

1. Derechos culturales:
 - a) Los programas de educación deben estructurarse conforme a las variantes específicas, tradiciones, narrativas propias de cada región. Sin renunciar a la unidad central, un Estado multicultural debe promover una enseñanza que exprese los puntos de vista de la diversidad cultural.
 - b) Preservación de las lenguas originarias. La importancia de la conexión entre identidad y lengua está fuera de duda. La identidad de los pueblos queda concentrada en la lengua que usan; así, un Estado multicultural puede tener, para usos administrativos, una lengua oficial, pero eso no cancela la exigencia de respetar y promover la diversidad lingüística como expresión de la diversidad cultural.
 - c) Respeto a las religiones practicadas por las diferentes identidades. A su vez, en el interior de estas comunidades autónomas, debe existir un compromiso por respetar la libertad de creencias.
 - d) Respeto al territorio de las comunidades autónomas.
2. Derechos jurídicos. Villoro apunta cómo las comunidades indígenas se rigen por sus propias normas. En este ámbito es preciso ir con tiento y apunta la necesidad de contar con autoridades judiciales conocedoras de estos temas para dirimir posibles conflictos entre el orden jurídico del Estado y el orden jurídico de las comunidades autónomas.
3. Derechos políticos. Muchas comunidades practican la democracia directa y los partidos políticos tradicionales del sistema electoral no necesariamente representan los intereses de estas comunidades. Un Estado multicultural debe promover y respetar estas prácticas de autonomía política sin menoscabo de la soberanía.
4. Derechos económicos. Tener la capacidad y los medios para reproducir la vida es un derecho fundamental. Ninguno de los derechos anteriores se podría ejercer si no se garantiza a las comunidades autónomas el control de sus medios de vida. Villoro apunta cómo es que las comunidades indígenas, normalmente asentadas en territorios naturales de gran belleza y estratégicos por sus recursos, son ignorados en cuanto a los proyectos y programas que se

promueven en sus territorios. Que se distribuya la riqueza generada por estos proyectos en las comunidades de origen, sería una exigencia de justicia elemental.

Al igual que hicimos con Kymlicka, es conveniente hacer un balance crítico de la propuesta de Luis Villoro sobre el reconocimiento de las autonomías a los pueblos indígenas, especialmente a los de México.

En primer lugar, destaca el recorrido que hace Villoro por la historia de México para mostrar el surgimiento de un Estado homogéneo que se impone con una sola visión en lo político, en lo económico y en lo cultural sobre distintos pueblos y comunidades originarias le da fuerza argumentativa a su propuesta. Como se ha señalado, en Villoro resulta muy interesante esta combinación de los dos oficios: el filósofo y el historiador.

En segundo término, la exigencia de reconocimiento de los pueblos y culturas originarias de México va más allá de la idea de ciudadanía y se define, mejor, como autonomía. Aunque, es importante señalar, que para Villoro no se trata de socavar la idea de ciudadanía, sino de complementarla con el reconocimiento de la diversidad de las culturas y su derecho a la autonomía.

El tercer punto a destacar es que el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas no representa una pérdida de soberanía del Estado. Tampoco representa el retroceso a una figura del mundo premoderna. En el contexto de la crisis de la modernidad y sus instituciones, Villoro ve en la lucha por el reconocimiento de las autonomías, una posibilidad de que el Estado moderno homogéneo, monolítico y uniforme de paso a una nueva configuración en la que quepan muchas ideas de muchos mundos posibles.

Un cuarto punto, en este caso crítico, es que dentro de los derechos que Villoro señala que deben ser reconocidos a los pueblos indígenas, no resulta clara la propuesta de reconocer el derecho indígena. Considero que este punto no está bien estructurado en la propuesta de Villoro y, efectivamente, debe irse con cuidado en este terreno, pues no resulta clara cómo podría ser la coexistencia de dos órdenes jurídicos en un Estado.

Un quinto punto, es que considero que a Villoro le falta radicalidad en cuanto a la exigencia de que se distribuya la riqueza que generan los grandes proyectos que se realizan y promueven en los territorios de los pueblos indígenas. En realidad, los megaproyectos que se proponen como puntas de lanza para el desarrollo turístico, económico y social de las comunidades en las que se asientan, representan en su conjunto una práctica de despojo, extractivismo y depredación. Es el caso de los megaproyectos estilo *Aeropuerto de Texcoco* y el *Tren Maya*.²³³

Para Villoro, el problema de las identidades tiene diferentes niveles. Como hemos visto, la exigencia de autonomía está vinculada a una crisis del Estado moderno homogéneo. Asimismo, la exigencia de autonomía implica una exigencia de reconocimiento entre culturas. Esto se vincula con el problema de cómo se da la convivencia entre culturas y cuáles son las figuras del mundo detrás de cada uno de los modelos posibles de reconocimiento entre culturas. Este punto nos vuelve a conectar con el pensamiento de Taylor. En la última parte de este capítulo, revisaremos la propuesta que hace Villoro sobre los distintos niveles de reconocimiento a partir de una serie de figuras que Villoro identifica en la historia de México.

3.3 Autonomía, reconocimiento y figuras del mundo

El descubrimiento de América y los hechos de violencia y conquista asociados a ese acontecimiento, representan uno de los fenómenos más interesantes para pensar el tema de las relaciones entre las diferentes culturas. A partir de la Conquista, el problema de la diferencia aparece con toda su fuerza para la historia de Occidente:

²³³ Enrique Leff ha disertado muy bien a lo largo de su trayectoria académica sobre la profundidad y las dimensiones que implica la crisis ecológica a nivel planetario. Para Enrique Leff, la crisis ecológica representa el punto de no retorno de una civilización fundada en la explotación y la depredación. La gran tragedia ecológica viene a significar el punto más crítico de una racionalidad económica-instrumental que amenaza a las condiciones mismas de la vida; la puesta en duda de un esquema civilizatorio que amenaza con destruir el precario equilibrio de las condiciones termo-dinámicas de la vida. Desde esta perspectiva, es obligado revisar a fondo los supuestos beneficios de los grandes proyectos de desarrollo que se imponen en todo el planeta de manera irreflexiva y que se orientan a la búsqueda de ganancias a costa de sacrificar a la vida misma. Véase Enrique Leff *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, (México, Siglo XXI, 2014).

“Es posible comprender lo enteramente diferente? ¿Cuáles son los límites de esta comprensión? ¿Serán éstos irrebasables? El siglo XVI, en la Nueva España, ofrece un laboratorio privilegiado para contestar estas preguntas”.²³⁴

El encuentro de dos culturas representó un conflicto no sólo en el terreno práctico, sino también a nivel de pensamiento. ¿Cómo se miraron una a otra cada una de las dos culturas? ¿Qué paradigmas de pensamiento o qué figuras del mundo orientaron las respectivas actitudes ante el Otro? Considero que Villoro es bastante acertado al señalar que el siglo XVI en México –y, en general, en América- es un laboratorio para la filosofía, la antropología y las ciencias sociales. Pensar la Otridad a partir de una experiencia histórica: la Conquista y la evangelización de México, esa es la tarea que se propone Villoro. Veamos cómo desarrolla el tema nuestro pensador.

Primer nivel: conjurar al Otro

La primera figura del mundo que analiza Villoro es la que se teje en el conjunto de relaciones entre el conquistador militar y el indígena vencido. El conquistador español está maravillado ante un mundo totalmente novedoso; un mundo con una lengua, una cultura y una religión desconocida para él. La experiencia les dice a los españoles que el mundo nuevo puede, quizás, asimilarse a la Otridad hasta entonces conocida: mundo islámico, el salvaje en el estado de naturaleza, Pero estas imágenes tienen unos límites impuestos por la misma realidad que intentan comprender. Hay rasgos y dimensiones de la cultura indígena que no caben en el *imaginario cultural*³⁵ del español conquistador occidental. Para este imaginario cristiano occidental del siglo XVI, la historia debe concluir en el triunfo del cristianismo como verdad revelada y como religión única. Los pueblos de América se muestran ante el español como desafiante y enigmática alteridad:

Si el sentido de la historia es el triunfo final del cristianismo, si su marcha está regida por el designio de la Providencia, lo irreductible al cristianismo sólo puede ser lo que contradice a ese designio. Y el contradictor tiene, en nuestra tradición cultural, un

²³⁴ Luis Villoro, “Estadios en el reconocimiento del Otro”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, (México: Paidós/FFy Letras /UNAM, 1998), Página 156.

²³⁵ Para el concepto de imaginario cultural, véase el texto de Pablo Lazo ya citado: *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*.

nombre: Satanás. La cultura del otro, en la medida en que no pueda traducirse a la nuestra, sólo puede ser demoniaca.²³⁶

Para la mirada del español, sobre todo el militar -pero también para la del misionero-, en un primer momento la cultura de los indios americanos es la encarnación misma del Mal, es lo que contradice absolutamente la verdad del cristianismo y, razonan, es justo eliminarla. En este primer nivel de relación con la Otredad, sólo existe una figura del mundo desde la cual se interpreta lo que es válido y lo que no es válido. La voz del Otro, su cuerpo, su lengua, sólo existen en la medida en que confirman los presupuestos del imaginario cultural del conquistador: “el otro, en realidad, no es aceptado como *sujeto* de significado, sólo como *objeto* del único sujeto”.²³⁷ En este primer momento, el Otro es la absoluta diferencia.

En este punto, podemos ver cómo hay una analogía con las reflexiones sobre las figuras del reconocimiento que ha identificado Axel Honneth.²³⁸ Esta primera figura del mundo es la de un reconocimiento negado, en realidad, una forma severa de menosprecio y violencia cifrada en negar radicalmente al Otro. Sobre este nivel, nos señala Villoro, se levanta un segundo nivel que es recorrido por Bartolomé de las Casas.

Segundo nivel: el Otro como un igual

Bartolomé de las Casas, nos dice Villoro, recorre en solitario esta segunda vía del reconocimiento de las personas. Esta segunda vía hace posible que Bartolomé identifique al Otro como un igual. En el imaginario cultural de Las Casas sigue funcionando el mismo esquema de ideas y valores que en el modelo anterior, pero aquí ya hay una diferencia: en ese imaginario cultural hay elementos que permiten juzgar al Otro como un igual. El imaginario cultural del cristianismo admite la existencia del Mal y esto es lo único que vieron en el nivel anterior. Sin embargo, en la medida en que “todos los hombres son hijos de Dios” –presupuesto básico del cristianismo-, es posible pensar al nativo americano como un igual: “El sino de la colonización es la conversión de los indios a Cristo, pero ésta debe realizarse respetando la libertad del

²³⁶ Villoro, “Estadios en el reconocimiento del Otro”, página 157.

²³⁷ Villoro, “Estadios en el reconocimiento del Otro”, página 158.

²³⁸ Véase el capítulo 2 de esta investigación.

otro, nuestro igual, nuestro hermano. Ha de lograrse por el convencimiento y nunca por la opresión o la violencia. Las Casas pide que se escuche al otro, que se oiga su propia voz. Éste es un primer reconocimiento del otro como sujeto”.²³⁹

Bartolomé confronta la actitud violenta del conquistador y la cuestiona; la juzga como algo inhumano, cruel, como una traición a la misión cristiana de convencer con el lenguaje del amor y de la persuasión: “La posición de Las Casas está en el extremo opuesto de la de Fernández de Oviedo o de Sepúlveda. Ellos justifican la dominación sobre los indios y la destrucción de su cultura; aquél condena a España por esos actos, la maldice por haber traicionado su verdadera misión, que consistía justamente en atraer sin violencia a los indios, para que libremente abrazaran el cristianismo”.²⁴⁰

Este segundo nivel, sin embargo, adolece del mismo problema que presenta la visión del conquistador o de quien justifica la guerra contra los infieles de América: sólo existe una figura del mundo posible, la del cristianismo. El sentido del mundo y de la historia queda enmarcado en el único imaginario cultural admisible: el del cristianismo. Las Casas da un paso adelante en relación a la figura anterior en la que sólo se veía al Otro la pura diferencia; ahora, Las Casa ve en el indígena a un igual, a alguien susceptible de convertirse a la única verdad y al único sentido, ya no mediante la fuerza y la humillación, sino mediante el diálogo y la persuasión. Las Casas ve la igualdad en el Otro, pero no ve la diferencia. El reconocimiento del indio americano por parte de Las Casas se da en el nivel de la igualdad jurídica abstracta. El indio americano es un sujeto de derechos y, en ello, es igual al resto de los seres humanos. Nuevamente, podemos establecer una analogía entre este segundo nivel de reconocimiento que identifica Villoro con lo que apunta Honneth sobre el momento jurídico del reconocimiento.²⁴¹

¿Es posible una figura del mundo en la que sea posible apreciar la identidad y la diferencia a la vez? Esta es la pregunta que se formula Villoro y cree avizorar una respuesta en la labor de Fray Bernardino de Sahagún.

²³⁹ Villoro, “Estadios en el reconocimiento del Otro”, páginas 158-159.

²⁴⁰ Villoro, “Estadios en el reconocimiento del Otro”, página 159.

²⁴¹ Véase el capítulo 2 de esta investigación.

Tercer nivel: el Otro, idéntico y diferente a la vez.

Sahagún fue un fraile franciscano dedicado a escuchar al indio y darle la palabra. Bernardino entendió perfectamente que el verdadero diálogo implica silenciar la propia voz para permitir que el Otro exprese su voz y su visión del mundo: "Sahagún es el primero en escuchar con toda atención al indio, en darle sistemáticamente la palabra... Durante más de cuarenta años de intenso trabajo reúne testimonios inapreciables sobre todos los aspectos de la cultura azteca, en los cuales se oye la voz directa, sin intermediarios del otro. Él mismo escribe en la lengua del vencido y dedica años enteros a dialogar con sus interlocutores indios, para entender y descubrir su mundo. Por fin el otro tiene la palabra, su palabra. Es el cristiano quien escucha".

El mundo revelado por la palabra del otro es un mundo complejo, fascinante, con un gran orden político y con ideas éticas y morales muy claras. El otro toma la palabra y revela al fraile español un mundo comparable al de Europa y, en muchos sentidos, superior a éste. Ya no solamente se ven los rituales antropofágicos ni los crueles sacrificios; ahora, el otro muestra una cultura a ratos sublime, a ratos sobria, pero siempre fascinante. ¿Trasciende Sahagún los límites de su propio imaginario cultural y abandona, por fin, su propia estructura de pensamiento para aceptar como verdadera y válida, sin más, la visión del otro?

La tesis de Villoro es que Sahagún permite el que Otro se muestre como es, pero en el último momento retrocede vacilante e inseguro. El fuerte componente religioso del mundo indígena provoca en Sahagún este retroceso. No puede aceptar del todo el discurso y la visión del mundo del otro, pues esto pone en riesgo el corazón mismo de la propia visión del mundo. La visión del indio pone en conflicto a la propia visión de Sahagún. El fraile no puede aceptar la religión del indio americano como una visión válida; en el último momento se impone a Sahagún el mismo límite presente en las otras figuras del reconocimiento: sólo hay un sentido, sólo hay una posible verdad. Se pueden aceptar las ideas morales del mundo náhuatl y se puede admirar el orden político del Estado azteca. Pero no es posible aceptar su religión; Sahagún reinterpreta este elemento desde la única mirada que le ofrece el paradigma de la cristiandad: los dioses aztecas son, en realidad, demonios, agentes del mal. Y aquí, nuevamente, sólo

cabe un camino: la conversión a la fe cristiana. Lo que parecía una vía para habitar un mundo con múltiples sentidos, se vuelve parte de la misma historia.

Villoro concluye con una serie de reflexiones acerca de la idea de la “figura del mundo”. Para Villoro la *figura del mundo* tiene la función de otorgar identidad, pertenencia y seguridad a quien la detenta y participa de ella. Nadie puede sobrevivir fuera de lo que Villoro llama “una figura del mundo”. Podríamos decir, con Taylor, que nadie puede sostener una existencia al margen de un imaginario cultural y social. La figura del mundo también nos preserva del intento de dominio y sojuzgamiento que el otro puede asumir hacia nosotros, así como nos da elementos para ejercer un dominio sobre el otro. Las Casas y Sahagún ensayaron un camino distinto y trataron de pensar las relaciones con el otro bajo un paradigma distinto. Sin embargo, parece que tampoco fueron capaces de rebasar la propia figura del mundo, los límites de su propio imaginario cultural. Villoro señala que una figura del mundo en la que sea posible reconocer la igualdad y la diversidad supone renunciar a toda voluntad de dominio; significa “perder el miedo a descubrirnos, iguales y diversos, en la mirada del otro”.²⁴²

Para Villoro una figura del mundo que permita la aceptación plena del Otro tendría que fincarse en un mundo que acepte la pluralidad de sentidos; un mundo en el que no habría una sola razón hegemónica, sino una idea de la razón plural y abierta. Más adelante, en el ensayo *La alteridad inaceptable*, Villoro va a señalar que el exterminio de gran parte de la población indígena y de la cultura que los españoles encontraron a su llegada a América, se debe a esa dimensión unívoca de la racionalidad moderna, de su incapacidad inherente de aceptar la alteridad: “La aniquilación de las grandes culturas americanas era el resultado inevitable de la imposibilidad de una cultura de aceptar la alteridad. Fue una *hazaña* de la mentalidad moderna”.²⁴³

En el contexto de la crisis de la modernidad, que Villoro identifica muy bien como agotamiento de la idea de una sola razón universal que no admite la pluralidad de sentidos, es urgente revisar la posibilidad de un mundo en el que tengan su justo lugar la pluralidad y la diversidad. Esta necesidad es tanto más apremiante en la medida en

²⁴² Villoro, “Estadios en el reconocimiento del Otro”, página 168.

²⁴³ Villoro, “La alteridad inaceptable”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, (México: Paidós/FFy Letras /UNAM, 1998), página 180.

que la violencia asociada a fenómenos de pobreza, exclusión y precarización de la vida azota a millones de personas en el mundo y pone en riesgo la existencia de grupos humanos enteros. El problema del debido reconocimiento de las personas en sus contextos comunitarios, así como el problema de la justa relación entre las culturas diversas en el mundo actual, han puesto a debate la racionalidad moderna hegemónica. Este debate implica pensar a fondo cómo se configuró nuestra identidad moderna y reflexionar acerca de si aún es posible encontrar una mejor versión de la modernidad. Con este debate en mente, considero que es tiempo de volver a la obra de Charles Taylor.

Capítulo 4. Idea de la comunidad: reflexión y pertenencia. Taylor y Villoro

En el presente capítulo se expone, en primer término, una primera aproximación a la modernidad en el pensamiento de Charles Taylor, poniendo el énfasis en el debate que nos ocupa: la relación individuo–comunidad y la necesidad de una mirada amplia, comprensiva acerca de esta relación. Expongo algunas ideas de Taylor presentes en su obra *Imaginarios sociales modernos*²⁴⁴ la cual se centra, sobre todo, en su noción de *orden moral moderno*, misma que estaría integrada por tres rasgos principales: el orden moral moderno es un orden de beneficio mutuo celebrado entre individuos; los beneficios se refieren, sobre todo, a la preservación de la vida y los medios para el sustento de la misma; el orden moral moderno estipula la libertad como condición y garantía de la convivencia política. En un segundo momento, expongo la crítica de Taylor al procedimentalismo ético predominante en el pensamiento político moderno y sus reflexiones sobre el Bien asequible al ser humano. En un tercer momento, expongo los alcances y limitaciones de la propuesta de Taylor y la necesidad de ir más allá con las propuestas de autores el filósofo mexicano Luis Villoro.²⁴⁵

4.1 *El orden moral moderno*

En la actualidad la idea del mundo moderno enfrenta una crisis que no termina de concluir y que se presenta en diferentes frentes: la ciencia y la técnica modernas no son ya una fuerza sobre la que el hombre tenga siempre el control y las consecuencias del desarrollo tecno-científico no siempre son benévolas; por otra parte, la idea de que el Estado moderno es una asociación política estable y homogénea, fundada mediante

²⁴⁴La referencia completa es Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, (Barcelona: Paidós, 2006).

²⁴⁵ Para este capítulo ha sido de enorme utilidad el libro de Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992). Sigo, en gran medida, sus argumentos para reivindicar lo que él llama “la verdad del comunitarismo” y “la verdad del liberalismo”.

un contrato celebrado libremente entre agentes individuales, ha entrado en una severa y profunda crisis. Esta crisis se expresa en reclamos nacionalistas o en exigencias de reconocimiento de derechos de las minorías silenciadas durante ese largo proceso de formación del Estado nacional moderno. Los Estados contemporáneos han dejado de concebirse como Estados homogéneos (si es que alguna vez lo fueron), y es necesario aceptar que en el seno de las sociedades actuales la multiculturalidad, la diferencia y la heterogeneidad son las notas dominantes.

El surgimiento del mundo moderno implicó una transformación profunda de los presupuestos epistemológicos, metafísicos, éticos y políticos que habían regido al mundo hasta entonces conocido. La revolución cartesiana en el plano del pensamiento metafísico y epistemológico, muy pronto fue secundada por nuevas formas de pensar en el terreno ético y político. La modernidad lentamente se fue asentando hasta llegar a consolidarse como una manera de ser y de pensar, de estar en el mundo. En *Imaginarios sociales modernos*,²⁴⁶ el filósofo canadiense Charles Taylor hace una lectura en diversos niveles del acontecimiento de la modernidad y asevera que el problema más grande para la modernidad es pensarse a sí misma. Pareciera que la modernidad sólo puede sustentarse en la medida en que vuelve reflexivamente sobre sí misma en diversos momentos:

El problema número uno para la ciencia social moderna fue desde el comienzo la modernidad misma: esa amalgama histórica de prácticas y formas institucionales sin precedentes (la ciencia, la tecnología, la producción industrial, la urbanización); de nuevas formas de entender la vida (el individualismo, la secularización, la racionalidad instrumental); y de nuevas formas de malestar (la alienación, la pérdida de sentido, la anticipación de una disolución social inminente).²⁴⁷

La modernidad representa un reto en muchos sentidos. En la obra ya referida de Taylor, encontramos que el mundo moderno gira sobre algunas ideas asumidas, las más de las veces, sin mayor necesidad de revisión o de crítica; ideas que flotan en el ambiente y operan como pautas que orientan la conducta de los hombres y confieren sentido y significado a las acciones humanas. Estas ideas, que Taylor identifica como

²⁴⁶ Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona: Paidós Básica.

²⁴⁷ Taylor, *Imaginarios...*, página 13.

algo mucho más amplio y profundo que las teorías sociales, son *imaginarios sociales modernos*.²⁴⁸

En el caso de Taylor, la caracterización de la modernidad es un tema que recorre gran parte de su trayectoria intelectual: desde los artículos en los que hace la crítica de la epistemología como rasgo central de la modernidad, pasando por su *Hegel* (1979), en el que interpreta los movimientos del Romanticismo y la Ilustración como dos poderosas expresiones del mundo moderno, hasta el libro *Imaginarios sociales modernos* en el que Taylor habla del “orden moral moderno” como una de las ideas definitorias de la modernidad. Este orden moral moderno hace referencia a la idea de un sujeto desvinculado portador de derechos individuales y que forma parte de una sociedad atomizada.

Asimismo, continúa Taylor, una de las ideas más poderosas que contribuyeron a la formación del nuevo mundo moderno es la idea de un nuevo orden moral. Esta idea inicia como una revolución teórica en contra de la idea de un derecho fundado en una autoridad divina. Se trata de una revolución del pensamiento marcada con el sello de la secularización, que inicia con las obras de Grocio y Locke y apela a la razón como único instrumento para conocer adecuadamente la ley natural. La doctrina de los derechos naturales y el pensamiento contractual moderno van de la mano. La doctrina contractual concibe a los hombres como agentes libres y racionales, que se relacionan unos con otros, de manera libre y consensuada, para asegurar un beneficio mutuo. La imagen que nos da esta idea se ha extendido y ganado cada vez más importancia, al grado de que hoy la ética y la política contemporáneas se mueven bajo las pautas dictadas por ese paradigma dominante. Después de un largo análisis de los diversos aspectos que presenta el nuevo orden moral moderno, Taylor recapitula y

²⁴⁸ Taylor define de la siguiente manera a un imaginario social: "Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que pueden elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas". Cfr. Charles Taylor, *Imaginarios*., página 38.

enuncia los siguientes tres rasgos característicos, a los cuales agrega un cuarto que se desprende de ellos.²⁴⁹

1. La idea de un orden para el beneficio mutuo tiene su punto de partida en la afirmación del individuo. Esta nueva idea se opone a una larga tradición que viene desde Aristóteles, según la cual el hombre sólo se realiza al interior de una comunidad. La sociedad política es concebida como un instrumento al servicio de los fines de los individuos.

2. La sociedad política, instrumentalizada, está organizada para garantizar las necesidades de la vida ordinaria, fundamentalmente en cuanto a la seguridad y la prosperidad material. La idea de organizar la vida de los individuos tratando de promover una ética de virtudes más elevadas no tiene cabida en este nuevo orden moral. Por primera vez en la historia, las necesidades de la vida ordinaria o corriente están por encima de cualquier otra consideración.

3. Entre los derechos de los individuos, destaca el de la libertad como derecho fundamental. Es tan importante la idea de la libertad individual, que la fundación del orden político requiere del consentimiento de los individuos. Para el naciente individuo moderno, la libertad ya se prefigura como el componente central de su autoimagen.

Con estos tres rasgos, Taylor concluye que el mundo moderno gana para sí mismo una ética de la libertad y del beneficio mutuo. Asimismo, agrega un cuarto rasgo, conforme al cual "los derechos, la libertad y el beneficio mutuo deben garantizarse por igual a todos los participantes".²⁵⁰

De esta manera, Taylor en su intento por comprender los rasgos básicos de la modernidad, postula la idea de un orden moral moderno que regula y orienta los actos de los hombres. Al mismo tiempo, Taylor hace una descripción bastante clara de los rasgos básicos de la doctrina de los derechos naturales y del contractualismo. Estos elementos integrados en una ética deontológica, configuran un liberalismo que hoy en día se presenta con mucha fuerza teórica. Particularmente, el liberalismo es la doctrina

²⁴⁹ Taylor, *Imaginario...*, páginas 32-35.

²⁵⁰ Taylor, *Imaginario...*, página 35.

filosófica con la que Taylor dialoga en términos francos y cuestiona algunos de sus presupuestos teóricos: atomismo, olvido de las ideas del bien para favorecer la idea de la justicia formal, reducción del concepto amplio de libertad a un mero concepto de libertad negativa, ente otros temas.

La comprensión tayloriana de la modernidad como una configuración histórica cifrada en un orden moral determinado supone, visto desde otra perspectiva, la necesidad de reivindicar el horizonte comunitario en el que se desarrolla la existencia humana y desde el cual cobran sentido las acciones individuales. La gran propuesta de Taylor, frente a los excesos del liberalismo, es la idea de que la identidad moderna ha sido constituida por diversas fuentes, por diversos componentes o elementos que van más allá de una mera asociación de individuos o de un simple contrato social. La configuración de la identidad moderna es un proceso, incluso, que viene de momentos previos en la historia; es el caso de la Ilustración y del Romanticismo que aportan, ambos, sendos principios para la constitución de nuestro rostro moderno: la autonomía individual, por un lado, y el afán de realizar una expresión integral del ser del hombre, por el otro:²⁵¹

Esas dos enormes y multifacéticas transformaciones, la Ilustración y el Romanticismo, con su propia concepción expresiva del hombre han hecho de nosotros lo que somos... A lo que me refiero es más bien a que nuestra vida cultural, las concepciones que tenemos de nosotros mismos, nuestras perspectivas morales siguen desarrollándose en la estela de esos dos grandes acontecimientos. Continuamos visiblemente elaborando sus implicaciones o explorando las posibilidades que abrieron para nosotros.²⁵²

La crítica de los presupuestos del orden moral moderno la realiza Taylor desde la reivindicación de las nociones de comunidad y pertenencia, pero también desde el principio de la autonomía y el ideal de expresión. El orden moral moderno, sin embargo, es un imaginario fuertemente arraigado en la conciencia de los hombres y, a pesar de lo poderoso que pudiera resultar la idea de unificar la autonomía y la expresión en el ser del hombre, algo pasó en el camino que la modernidad realmente existente nos ofrece el espectáculo de tres formas de malestar en la cultura: el

²⁵¹ Véase Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, (Barcelona: Paidós, 2006), así como el texto *Hegel* (Barcelona: Anthropos/UAM-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana, 2010) para abundar en esta idea de la influencia de la Ilustración y del Romanticismo en nuestra cultura moderna.

²⁵² Taylor, *Fuentes del yo...*, Quinta parte, Capítulo 22, página 537.

individualismo, la primacía de la razón instrumental y la pérdida de la libertad política: “El primer temor estriba en lo que podríamos llamar la pérdida de sentido, la disolución de los horizontes morales. La segunda concierne al eclipse de los fines, frente a una razón instrumental desenfrenada. Y la tercera se refiere a la pérdida de libertad”.²⁵³

Para resumir el argumento de Taylor, es pertinente recurrir a lo que dice Carlos Thiebaut. En *Los límites de la comunidad*,²⁵⁴ Thiebaut distingue tres niveles en la argumentación de Taylor. En el primer plano, tenemos el nivel moral, el plano concreto en el que vivimos nuestras relaciones humanas, intersubjetivas; el segundo plano corresponde al nivel ético, es el plano de las descripciones sobre nuestro mundo moral; el tercer plano es el de las concepciones filosóficas, nivel meta ético, que nos ofrece criterios y pautas para juzgar sobre la corrección o incorrección de nuestras interpretaciones sobre el mundo moral. Según Thiebaut:

El argumento de Taylor puede casi resumirse en lo siguiente: dados determinados errores en el tercer nivel metaético, muchas teorías éticas modernas han sesgado y cercenado hasta tal punto lo que consideran moral que producen una incompreensión de lo que es, de hecho, nuestra vida moral concreta. O, dicho a la inversa, y de abajo arriba, si aspiramos a una comprensión no reduccionista, completa, de lo que de hecho es nuestra vida moral, hemos de producir una teoría ética que dé cuenta de una variedad de fenómenos cuyo rasgo más sobresaliente es su pluralidad...²⁵⁵

El problema con el imaginario del orden moral moderno es su monolitismo, su visión simplificadora y reduccionista del ser del hombre, así como las consecuencias que trae aparejadas: atomismo, desarraigo, pérdida de sentido, disolución de la comunidad. Frente a las poderosas éticas de corte procedimentalista liberal, como las de Rawls o Habermas, la crítica de Taylor a la idea del orden moral moderno, es pertinente pues viene a mostrar la necesidad de incorporar contenidos concretos a la vida moral para abrir camino a la pluralidad y la diversidad en un orden político moderno monolítico y unívoco.

²⁵³ Charles Taylor, *Ética de la autenticidad*, (Barcelona: Grijalbo, 1994).

²⁵⁴ Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992).

²⁵⁵ Thiebaut, *Los límites de la comunidad...*, Capítulo segundo, “Nuestro nuevo retrato moral. Charles Taylor” página 66.

4.2 La crítica de la ética procedimentalista en Fuentes del yo

En el terreno de la filosofía política, en años recientes, hemos sido testigos de un debate entre dos posiciones claramente definidas. Por una parte, los representantes de una tradición liberal de pensamiento que presupone la neutralidad de la esfera pública, que parte de la autonomía de los sujetos y que hace de la tesis de un contrato original el momento fundacional de la vida social y política; esta tradición encuentra sus antecedentes teóricos en autores como Locke y Kant; en la actualidad, Dworkin, Nagel y Rawls son prominentes defensores de este modelo. Por otro lado, tenemos una tradición de pensamiento que sustenta, entre otras tesis, la idea de que toda elección está contextualizada, que los contextos ofrecen los elementos para que los sujetos elijan la “vida buena” y que cuestionan el adelgazamiento de la vida ética desde la perspectiva puramente procedimental; esta tradición hunde sus raíces en el pensamiento de Aristóteles y Hegel; en el presente, Sandel, MacIntyre y Walzer son representantes de esta línea de pensamiento.

Los argumentos han ido de un lado a otro, a veces, incluso, no siempre de maneja justa y objetiva se han señalado las deficiencias de ambas posiciones. Si el pensamiento liberal pone el énfasis en la neutralidad de la esfera pública y en la preeminencia de la idea de la justicia, se les señala de “formalistas”, “vaciedad procedimental”, “atomistas”, “cognitivistas”. Si se resalta el valor de la comunidad como horizonte último de significación de la acción humana, se les señala de “tradicionalistas”, “neo conservadores”, “anti-modernos”. El propio Taylor ha escrito un artículo en el que señala que el debate no puede ser mostrando la unilateralidad de cada posición, sino más bien, recuperando, a la manera del método dialéctico, la verdad tanto de una posición como de la otra.²⁵⁶ La crítica de la ética procedimentalista bajo presupuestos comunitaristas, no necesariamente implica recaer en posiciones conservadoras. Lo que intentamos mostrar es que esta crítica es necesaria si la idea es que el proyecto moderno siga renovándose al recurrir a lo mejor de sus fuentes.

Ya hemos señalado en el capítulo dos de este trabajo, el significado y el alcance de la publicación de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls al iniciar la década de los

²⁵⁶ Charles Taylor, “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, en *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), Capítulo 10.

setenta. Esta obra marcó un intento de “renovar el proyecto normativo de la modernidad y del liberalismo con estrategias racionalistas y cognitivistas”. Podemos señalar que las éticas de corte procedimental acentúan el valor de la autonomía del individuo y asumen la importancia de la reflexión deliberativa en el plano de la acción. Estas éticas se asumen herederas de Kant y se ubican, si se permite el término, en el nivel de la *Moralität*. En los años ochenta, se hicieron presentes las críticas a las posiciones procedimentalistas señalando el carácter contextual de toda elección, así como la dificultad de abstraer los contenidos concretos de la acción humana. Estas éticas sustantivas toman contacto con Aristóteles y con Hegel y se ubican, siguiendo la caracterización ya propuesta, en el plano de la *Sittlichkeit*. Este debate dista mucho de ser novedoso. Ya hemos visto cómo hunde sus raíces en la vieja polémica Kant-Hegel. Asimismo, considero que también está lejos de haberse agotado, pues, como hemos sugerido también en este trabajo, la posibilidad de renovar el proyecto moderno pasa por la revisión crítica de las relaciones entre individuo y comunidad.

Ya en el capítulo dos vimos la crítica de Sandel a las posiciones de Rawls desde una perspectiva que recupera, en gran medida, las críticas al formalismo ético de Kant. En esta parte, revisaremos la crítica de Taylor a las éticas de corte procedimental. Señalemos, de paso, que en Taylor encuentro a uno de los filósofos contemporáneos más equilibrados y sobrios al momento de abordar estos temas y que intenta, en todo momento, alcanzar una justa ponderación del valor del individuo y del valor de la comunidad: “Taylor, a diferencia de MacIntyre o los comunitaristas, se negará a adoptar una posición frontalmente crítica frente a las éticas de la modernidad y a su patrimonio moral (como las ideas de dignidad, de igualdad o de respeto) y querrá considerar que también esas aportaciones forman parte irrenunciable de nosotros mismos”.²⁵⁷

Justamente, esta vocación de equilibrio es lo que, según la lectura de Thiebaut, genera en la obra de Taylor un conflicto que parece no tener solución: “¿Cómo remitirnos a una comunidad moral sin ser no obstante antimodernos, sin renunciar a nuestra identidad constituida en las crisis mismas de la modernidad? ¿Cómo ser, a la vez, post-ilustrados sin perder aquel asidero en la dignidad humana que la Ilustración

²⁵⁷ Thiebaut, *Los límites de la comunidad...*, página 68.

nos legó?”. El ensayo de respuesta de Taylor en *Fuentes del yo*, asemeja “aquellos largos y lentos meandros de un río que no acaba de encontrar la salida del valle...”.²⁵⁸

Bajo un marco conceptual hegeliano, y en algunos casos, cercano a Wittgenstein, la obra de Taylor señala la insuficiencia de los modelos ilustrados racionalistas para dar cuenta cabal de la complejidad de la noción del bien que está detrás de nuestros juicios morales. Taylor ensaya una teoría del bien pues sostiene que la identidad humana, en nuestro caso, moderna, está indisolublemente ligada a una idea del bien: “La identidad personal (*selfhood*) y el bien, o dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretreídos”.²⁵⁹

Taylor analiza las fuentes que configuran nuestra subjetividad moral moderna y, al emprender esta labor, se encuentra con que la tradición moderna de pensamiento se ha concentrado en la definición de los criterios de lo justo en detrimento de abordar la no menos importante reflexión sobre las formas de la vida buena: “Esta filosofía moral ha tendido a centrarse en lo que es correcto en vez de en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena”.²⁶⁰

Es claro, desde estas líneas iniciales, que Taylor toma partido en el debate que nos ocupa. Si bien, no planteará una confrontación directa contra el pensamiento moral normativo moderno, para el filósofo canadiense es claro que la tradición debe repensar lo que pueden significar las nociones de vida buena, bien común; es decir, la filosofía debe obligarse a repensar los contenidos materiales de la acción moral. Para Taylor, la materia de pensamiento debe ser “todo aquello que hace que la vida valga la pena de ser vivida”, más que los criterios formales de corrección de un acto. Las elecciones que las personas realizan de manera cotidiana obedecen a marcos valorativos irrenunciables. Ya en el ensayo *Seguir una regla*, Taylor nos advierte de la necesidad de contar con toda una serie de mediaciones para ejecutar una regla. Si no existe el contexto, la regla por sí sola no promueve ninguna acción efectiva. Podemos presuponer una especie de imperativo categórico que nos impulsa a actuar en determinada dirección. Sin embargo, este imperativo categórico sólo tiene sentido al

²⁵⁸ Thiebaut, *Los límites de la comunidad...*, página 68.

²⁵⁹ Taylor, *Fuentes del yo...*, Primera Parte, Capítulo 1 “Marcos referenciales ineludibles”, página 19.

²⁶⁰ Taylor, *Fuentes del yo...*, página 19.

interior de una cultura, de un contexto, de un marco valorativo: “De hecho, la práctica social está ahí para dar a mis acciones el sentido que tienen...”²⁶¹

Las elecciones que las personas realizan, las preferencias que muestran, el modo de vida que eligen: todo este conjunto de decisiones, elecciones y preferencias está situado en un marco valorativo que le otorga sentido. Hay una noción fuerte, sustantiva de la idea del bien que está detrás de las ideas que los hombres se forman de sí mismos de su relación con el mundo y con la sociedad, de lo que consideran que puede ser justo. También los sentimientos de afecto, amor, amistad, solidaridad, así como las nociones de lo privado y lo público, la autonomía y la dignidad hacen referencia a esas fuentes de la moral:

Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano. Utilizo “mejor” en sentido genérico. El sentido que se da a aquello en lo que consiste la diferencia adopta formas variadas. Una forma de vida se puede percibir como más plena, otra manera de sentir y actuar como más pura, un modo de sentir y vivir como más profundo, un cierto estilo de vida como más admirable, una determinada demanda como una exigencia absoluta frente a otras, solamente relativas, y así sucesivamente.²⁶²

Esos horizontes o marcos de referencia son históricos y adoptan formas diversas: el código de honor del aristócrata griego, la ética religiosa del hombre medieval, el espíritu de búsqueda del hombre renacentista, etcétera. También la moral del mundo burgués tiene un origen histórico y tiene un desarrollo. La identidad del hombre moderno está, de alguna manera, vinculada a un marco de referencia: “Saber quién soy es como conocer donde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura”.²⁶³

Para Taylor es claro que la identidad implica, necesariamente, una orientación al bien. Lo que los hombres perciben como bueno, aquello que cada quien juzga como

²⁶¹ Charles Taylor, “Seguir una regla”, en *Argumentos filosóficos*, (Barcelona: Paidós, 1997), página 232.

²⁶² Taylor, *Fuentes del yo...*, Parte I, Capítulo 1, página 42.

²⁶³ Taylor, *Fuentes del yo...*, Parte I, Capítulo 2, página 52.

valioso, se entreteje con la propia percepción de uno y le otorga sentido y unidad a la historia de nuestras vidas.

Asimismo, Taylor señala cómo es que la identidad del yo no se construye en el vacío. El ser humano es un sujeto que se auto interpreta, pero esta interpretación de sí mismo sólo es posible mediante la vinculación con otros sujetos. La comunidad humana es una comunidad de lenguaje que hace posible la propia interpretación: “Un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del yo. Uno es un yo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean”.²⁶⁴ Taylor abunda en su argumento e indica cómo la identidad moderna, vista desde la perspectiva que él nos propone, está muy lejos del solipsismo: “esa independencia moderna del yo no es la negación del hecho de que el yo sólo existe entre otros yos”.²⁶⁵ La tarea de afirmar la identidad moderna no puede transitar por el camino de la razón desarticulada.

Conviene, en este punto, señalar el contraste entre este enfoque asumido por Taylor para abordar la moral y la identidad y el enfoque de John Rawls, quien parte de una supuesta posición original en la que el velo de la ignorancia provoca que los miembros de una sociedad ignoren bastantes rasgos y características que, al final, son los que configuran nuestra identidad: posición social, situación económica, determinaciones culturales, etc. A la propuesta de abstraer lo que nos constituye como personas concretas para alcanzar una definición universal de las normas y de la justicia, Taylor opone una fenomenología de las fuentes vivas de la moral.

¿Cómo es que las éticas procedimentales modernas han logrado adelgazar tanto la complejidad de la vida moral, complejidad que se aprecia en los contrastes valorativos y en la jerarquización de bienes que las personas realizan para poder organizar su existencia? Cuando estudiamos las éticas formales, el rasgo que salta a la vista es la separación entre los principios universales a los que llega mediante elaborados experimentos mentales, por una parte, y las formas concretas de la vida moral, por la otra. En Kant, el formalismo ético genera una serie de contradicciones que hacen imposible el acto moral. En el caso de Rawls, la formulación de los principios

²⁶⁴ Taylor, *Fuentes del yo...*, Parte I, Capítulo 2, página 62.

²⁶⁵ Taylor, *Fuentes del yo...*, Parte I, Capítulo 2, página 63.

de la justicia se logra dando la espalda a la existencia concreta y encarnada de los miembros de la sociedad. Como señala Thiebaut: “las éticas modernas han convertido esos bienes de bienes en hiperbienes que excluyen cualquier articulación de preferencias derivadas y que rompen sus lazos con el quehacer diario de la valoración moral y de la vida”.²⁶⁶

La recuperación de las formas concretas de la vida moral ocupa gran parte de los esfuerzos de la filosofía contemporánea, al grado de que el movimiento filosófico ahora parece ir en la dirección opuesta a la consecución de la universalidad formal: lo importante ahora es recuperar la materialidad concreta e histórica. Este proyecto contempla, incluso, la posibilidad de encontrar en la literatura elementos para comprender mejor la interpretación que hace el hombre de sí mismo y de su vida moral.

Ahora podemos ver con más claridad que la idea de recuperar la materialidad concreta de la vida ética y moral de los sujetos implica la crítica no sólo de los presupuestos liberales políticos, sino también del positivismo como doctrina que presupone que el conocimiento se construye de manera individual, aislada. El sujeto de esa vida moral concreta no procede a conocer el mundo a partir de impresiones o percepciones aisladas; asimismo, tampoco funda un orden político a partir de la unión artificial de voluntades. Es un sujeto expresivo, dialógico y situado en un espacio moral concreto. Ese espacio moral concreto ofrece pautas y criterios para proyectar la existencia, para hacer elecciones, para valorar y jerarquizar intereses y necesidades. Reducir esa complejidad moral a un solo factor –imperativo categórico, principios de justicia, principio de utilidad- simplifica en extremo nuestra vida moral concreta.

Taylor propone volver a una ética sustantiva. Una ética que no presupone neutralidad alguna en relación con nuestras elecciones y nuestra vida moral. Al explorar el trasfondo de nuestras intuiciones morales, Taylor encuentra una “ontología moral que subyace en dichas intuiciones y respuestas y les da sentido”. Esa ética sustantiva Taylor la ubica en “los marcos referenciales que articulan nuestro sentido de la orientación en el espacio de los interrogantes sobre el bien”.²⁶⁷ La recuperación de estos marcos referenciales es ineludible y la idea de que las valoraciones morales

²⁶⁶ Thiebaut, *Los límites de la comunidad...*, Capítulo 2, página 70.

²⁶⁷ Taylor, *Fuentes del yo...*, Parte I, Capítulo 2, página 70.

sean optativas, es más bien extraña: “Mientras se mantenga la plausibilidad de la imagen naturalista en la que el tener un punto de vista moral es un extra optativo, se oscurecerá el lugar que dichos marcos referenciales ocupan en nuestras vidas”.²⁶⁸

Taylor emplea una analogía espacial para hablar de los marcos referenciales de nuestra existencia moral y señala que, dada la importancia de esos marcos de referencia para nuestra vida moral, es imposible no ocuparnos de ellos: “El hecho de tener que colocarnos en un espacio definido por esas distinciones cualitativas sólo puede significar que el lugar donde nos situamos en relación a ellas es algo que nos incumbe. La incapacidad de funcionar sin orientación en el espacio de lo finalmente importante, significa que no podemos despreocuparnos del lugar que ahí ocupamos”.²⁶⁹

La cultura, el contexto, la pertenencia a una comunidad son los elementos que marcan la pauta y confieren sentido a nuestros actos y elecciones. Si es posible hablar de un realismo ético en Taylor, es porque nuestro autor señala la existencia social de valores encarnados en una cultura, en un contexto, en una tradición. El sujeto moral efectivo “apela a esos valores como categorías de su juicio, reconoce que esos valores se entretajan en las fuentes de sentido que son orígenes de su misma subjetividad moral”.²⁷⁰

Ahora bien, esas formas del bien no sólo configuran el mundo moral *objetivo*, sino que también representan una vuelta al sujeto. La tesis tayloriana de un realismo ético nos lleva a aceptar las diversas formas en que el bien puede existir; esos marcos de referencia ineludibles, pero también remite de vuelta al sujeto para el que esa realidad moral tiene algún sentido. Fiel a su herencia hegeliana, Taylor observa un movimiento doble: hacia el exterior, hay una sustancia ética que orienta los actos de los hombres; hacia el interior, hay un sujeto para el cual esa realidad moral tiene algún sentido. El realismo ético de Taylor no hace a un lado el elemento subjetivo, por el contrario, “una idea realista es totalmente compatible con la tesis de que las lindes del bien, tal como las entendemos, están acotadas por el espacio que se abre por el hecho

²⁶⁸ Taylor, *Fuentes del yo...*, Parte I, Capítulo 2, página 71.

²⁶⁹ Taylor, *Fuentes del yo...*, Parte I, Capítulo 2, página 72.

²⁷⁰ Thiebaut, *Los límites de la comunidad...*, Capítulo 2, página 75.

de que el mundo está ahí para nosotros, con todos los significados que tiene para nosotros...”²⁷¹

Conforme al método ya trazado por la filosofía hegeliana, Taylor aborda la vida ética y moral desde el punto de vista no sólo del *en-sí*, sino, más relevante aún, desde el punto de vista del *para-sí*. Desde esta perspectiva, lo que va a ofrecer Taylor es un gran recorrido por las formas en que se ha configurado nuestra subjetividad moral:

¿Qué es lo que permite que el sujeto reconozca el bien?... Allí donde este interrogante sea apropiado, entonces una indagación sobre la naturaleza y las condiciones del bien nos conducirá tanto hacia el interior como hacia el exterior; además de examinar la constitución de las cosas, hemos de examinar también nuestros propios deseos, aspiraciones, inclinaciones y sentimientos. A eso equivale el empuje pleno de la subjetivación; ahí es donde los deseos y las aspiraciones se convierten en el lugar crucial del examen. Se hace concebible que el bien y el mal puedan activar la naturaleza de nuestros sentimientos. Hasta los románticos que aspiraron a redescubrir el Espíritu en la Naturaleza captan el Espíritu mediante un giro hacia el interior.²⁷²

La pregunta, justamente, es ahora por la condición de ese sujeto capaz de elegir y decidir sobre el bien. El *realismo ético* tayloriano es, en realidad, una vuelta a la subjetividad. ¿Cómo es ese sujeto capaz de asumir y realizar ciertas formas concretas de vida moral? A la manera del joven Hegel de la *Fenomenología*, Taylor emprende un gran recorrido por las formas de la subjetividad moral y hace un recorrido por las rutas fenomenológicas e históricas que han configurado la identidad moderna. Esta es la parte más extensa y prolija de *Fuentes del yo*, pues supone una revisión desde Platón y la idea de un orden moral ontológico en sí, San Agustín y la vuelta hacia la interioridad hasta la literatura del siglo XX y sus reflexiones sobre el tiempo, la memoria y la conciencia. Taylor se propone escribir una monumental historia de la subjetividad moral. Taylor emprende su propio viaje fáustico y el resultado es una de las reflexiones más complejas y elaboradas sobre las fuentes de la identidad y de la moral del hombre contemporáneo. La historia de la subjetividad que nos ofrece Taylor irá mostrando, también, las fuentes de la moral en las que han abrevado los hombres en distintos momentos de la historia moderna.

Por la perspectiva de esta investigación nos ocuparemos del análisis que hace Taylor de lo que él llama *la razón desvinculada* y la idea del *yo puntual*. La razón de

²⁷¹ Taylor, *Fuentes del yo...*, Parte 3, Capítulo 15, página 353.

²⁷² Taylor, *Fuentes del yo...*, Parte 3, Capítulo 15, páginas 353-354

esto es, básicamente, porque esas categorías le permiten a Taylor hacer la crítica de tres ideas fundamentales de la modernidad: 1) la idea de que el conocimiento procede a partir de percepciones empíricas individuales; 2) la idea de que la vida política se organiza a partir de sujetos aislados que pactan contratos entre sí y 3) la idea de una razón que instrumentaliza tanto a la naturaleza como al ser humano. Veamos el análisis de Taylor acerca de la *razón desvinculada* como del *yo puntual* rastreando las tres ideas ya señaladas.

4.3 La razón desvinculada

La idea de la razón desvinculada remite a Descartes y los orígenes de la modernidad. Heredero de la tradición agustiniana que invita a mirar hacia el interior como punto de partida, Descartes también parte de la certeza clara y distinta, del yo pienso. Es sabido por todos, el camino que recorre Descartes para llegar a la formulación del *yo pienso* como fundamento y primer principio de la filosofía que busca. El camino cartesiano, sin embargo, ya desde su orientación se distingue del proyecto de Agustín, pues mientras Agustín propone la vuelta al interior como medio privilegiado para acceder a un orden moral que está fuera del hombre (en el orden divino), Descartes emprende un giro más radical, al colocar las fuentes de la moral en la subjetividad humana: “La interiorización que se realiza en la Edad Moderna, cuya formulación cartesiana fue una de las más importantes e influyentes, difiere mucho de la de Agustín. Coloca las fuentes morales dentro de nosotros, en un sentido muy real”.²⁷³

Muy pronto la modernidad marca nuevas rutas al establecer que el pensamiento filosófico y el conocimiento científico operan como representaciones del mundo; un mundo que, por cierto, se concibe de manera mecanicista, como si fuese una gran máquina. El conocimiento de la realidad consiste en tener una representación correcta de las cosas. Una representación que resulta de seguir un método en el que la claridad, el orden y la certeza, atributos del pensamiento, tienen un papel principal. El orden correcto del mundo y de las ideas deja de ser algo que encontramos y pasa a ser algo que se construye. Conocer las cosas es entenderlas correctamente. Este proceso de

²⁷³ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 8, página 204.

pensar el mundo en su objetividad, supone un movimiento doble. Por una parte, la realidad pierde su dimensión cualitativa y expresiva: el mundo se vuelve una delgada capa de propiedades materiales y deviene mero objeto. La objetivación del mundo significa un “desencantamiento” de lo real. Asimismo, se verifica otra operación, en este caso, del lado del sujeto quien pierde su carácter de subjetividad encarnada. En efecto, “la claridad y la exactitud requieren que nos situemos fuera de nosotros mismos para observar desde una perspectiva desvinculada”.²⁷⁴

A diferencia de la propuesta platónica en la que el ejercicio de la razón significa ajustarse a un orden ontológico externo, la filosofía cartesiana ubica la racionalidad como “la capacidad que poseemos para construir órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por el conocimiento o la comprensión o la certeza”.

¿Qué implicaciones tiene esta nueva epistemología sobre la ética? En primer lugar, hay que señalar que el autodomínio de la vida estará centrado en los órdenes contruidos por nuestra capacidad de razonar conforme a los parámetros adecuados y no tanto en los sentidos. Esta primacía de la razón en el dominio de la vida recuerda, nos dice Taylor, a la noción de autarquía estoica. Nos recuerda Taylor, cómo la escuela estoica, aspira a tener bajo control las emociones y pasiones que resultan de una errónea interpretación de las cosas. Sólo la razón proporciona la guía certera para transitar desde la esclavitud de las pasiones hasta el dominio de sí: “Epicteto... afirma en los *Discursos* que lo fundamental es la naturaleza de nuestras opiniones; y luego afirma que lo que hace que el alma sea impura son sus juicios equivocados”.²⁷⁵

El intelectualismo griego, en general, presupone esta idea común de afirmar la primacía de la razón. Esta primacía se establece como medio, como una suerte de ascesis, para que el hombre pueda acceder a un orden universal. Descartes comparte esta visión de la primacía de la razón sobre los sentidos. Sin embargo, la orientación que le da a la primacía de la razón es la de la instrumentalización: “Para Descartes, la hegemonía significa... que la razón controla, en el sentido de que instrumentaliza los deseos”.²⁷⁶ En la lectura que hace del pensamiento cartesiano, Taylor destaca la importancia de la noción de *intuición racional* en el planteamiento cartesiano de la

²⁷⁴ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 8, página 207.

²⁷⁵ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 8, página 209.

²⁷⁶ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 8, página 209.

razón hegemónica. La idea de la intuición es decisiva para el paso a una visión “desencantada” del mundo. Los presupuestos filosóficos cartesianos operan para realizar una “neutralización del cosmos”; una nueva idea del mundo en la que el cosmos no es más “la encarnación de un orden significativo que nos define el bien”.²⁷⁷ El mundo es un mecanismo de precisión, es una gran máquina que opera de acuerdo a leyes regulares; el mundo está desmitificado. El cosmos se entiende como *naturaleza* y ésta deviene mero objeto. Entender al mundo bajo la perspectiva de un mecanismo es un paso necesario en el proceso de someterlo y dominarlo. Descartes presenta un nuevo modelo de hegemonía racional; en este modelo el fin es facilitar el control del cosmos y de las pasiones del hombre, instrumentalizando nuestras relaciones en todas las direcciones posibles: hacia las pasiones, hacia el cuerpo, hacia el orden natural, hacia el cosmos mismo: “Para Descartes la hegemonía de la razón es una cuestión de control instrumental”.²⁷⁸ En este punto, las fuentes de la moral ya no pueden estar fuera del ser humano, sino que ahora han pasado a ser parte de la interioridad del sujeto: “Cuando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones, es decir, para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros, como en la manera tradicional”.²⁷⁹ Pero, además, continúa Taylor, este giro de ubicar a las fuentes morales no en un orden ontológico, sino en la subjetividad del hombre, sentará las bases para una de las ideas centrales de la Ilustración, a saber, la idea de que la dignidad del hombre se cifra en el ejercicio de su racionalidad:

Si el control racional es cuestión de que la mente domine a un desencantado mundo de la materia, entonces el sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional. Creo que el tema moderno de la dignidad de la persona humana, que tan relevante lugar ocupa en el pensamiento moral y político moderno, parte de la interiorización que he estado describiendo.²⁸⁰

La teoría ética cartesiana ya gira claramente en la órbita de lo que un siglo después Kant va a sintetizar en sus ideas sobre la autonomía, la dignidad, el imperativo

²⁷⁷ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 8, página 210.

²⁷⁸ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 8, página 212.

²⁷⁹ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 8, página 214.

²⁸⁰ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 8, página 214.

categorico y el respeto a la ley moral. Lo que llama la atención en todo este análisis que venimos haciendo son dos puntos: 1) El paso de una epistemología representacionista a una ética que define la dignidad del hombre en el ejercicio de su racionalidad. 2) La necesidad que se tiene de una razón desvinculada para sustentar tanto una epistemología de corte representacionista como una ética racional. Aquí aparece la idea que, en el terreno de la política es relevante para nuestro tema, en el sentido de que la afirmación de la dignidad centrada en el ejercicio de la razón requiere una desvinculación del contexto, del ámbito valorativo. El camino que seguirá la ética de la dignidad igualitaria será un camino que privilegie la razón universal neutra, libre de valoraciones, separada de las ideas particulares del bien. Taylor sintetiza estas ideas de la siguiente manera:

La ética de Descartes, al igual que su epistemología, apela a la desvinculación del mundo y el cuerpo, y a la asunción de una postura instrumental respecto a ambas. Lo que empuja a desvincularnos tanto especulativa como prácticamente, es la esencia de la razón. Obviamente esto implica un concepto de la razón muy diferente del que sostuviera Platón. Justamente al igual que el conocimiento correcto ya no procede del hecho de abrirnos al orden (óptico) de las ideas, sino que ahora nos viene dado por la construcción de un orden (intramental) de ideas de acuerdo con los cánones de la "evidencia", así, cuando la hegemonía de la razón se convierte en control racional, dejamos de entenderla como la sintonía con el orden de las cosas que encontramos en el cosmos, para percibirla como la vida que determinan los órdenes que construimos según las exigencias del dominio de la razón.²⁸¹

Tenemos ya, con esta aproximación a la noción de la razón desvinculada, una idea que es importante para el debate que nos ocupa. La filosofía política moderna encuentra en la idea de la dignidad racional del hombre, uno de sus puntos de referencia más importantes. Sin embargo, esta idea se caracteriza por presuponer el concepto de una razón desvinculada, una razón que abstrae al sujeto y lo saca de su contexto para facilitar el dominio, tanto sobre la propia humanidad del sujeto, como sobre el mundo natural. La razón desvinculada es una razón instrumental; epistemológicamente separa al sujeto del objeto y, moralmente, propicia el control de la razón sobre otras dimensiones del sujeto. Pasemos, ahora, al análisis de la idea del yo puntual, en la cual encontraremos, igualmente, aspectos relevantes para nuestra investigación.

²⁸¹ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 8, páginas 218-219.

4.4 El yo puntual

Taylor continúa argumentando sobre las implicaciones de esta nueva idea de la razón. Taylor apunta cómo “la nueva filosofía, los métodos de administración y organización militar, el espíritu de gobierno y los métodos de disciplina” revelan un “progresivo ideal de un agente humano capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada”.²⁸² Vemos, así, que la idea cartesiana de un sujeto desvinculado es favorable a lo que hoy podríamos llamar *tecnologías del yo*. El sujeto de la desvinculación, señala Taylor, es un modo de construirnos a nosotros mismos, una herencia que hunde sus raíces en un las ideas cartesianas aquí expuestas y que serán retomadas por una parte de la Ilustración y también por autores como Locke. Este sujeto desvinculado, a través de sucesivas evoluciones deviene en lo que Taylor llamará el *yo puntual*.

La desvinculación supone un propósito de objetivación: “Objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros. Si tomamos una esfera del ser en la cual hasta ahora el modo de ser ha establecido normas o criterios para nosotros, y adoptamos ante ella una postura nueva considerándola neutra, diremos que la objetivamos”.²⁸³ La imagen mecanicista del mundo que nos ofrece la ciencia física del siglo XVII ofrece una gran imagen de un mundo objetivado, neutro. La posibilidad de controlar se vuelve criterio de verdad. En la idea del yo puntual, continúa Taylor, se amarran una cierta concepción del conocimiento y el afán de controlar. La desvinculación no sólo se orienta hacia el mundo externo, sino que se vuelve también sobre el propio sujeto y tiene consecuencias para comprender la situación del hombre y su relación con el mundo.

Situar la experiencia del mundo en la mente del sujeto, supone un acto de gran violencia epistemológica. Significa sustraernos de la manera normal de estar en el mundo. El hombre es en el mundo de una manera que la fenomenología, como bien apunta Taylor, va a recordar después de siglos de predominio de un pensamiento que abstrae y separa, que fragmenta lo que en realidad es una unidad:

²⁸² Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, “Locke: el yo puntual”, página 224.

²⁸³ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 224.

A lo que nos insta Descartes es a dejar de vivir “en” o “a través” de la experiencia, a tratarla como un objeto o, lo que es lo mismo, como una experiencia que muy bien podría ser de alguien más. Al hacer esto detraigo la dimensión “intencional” de la experiencia, o sea, lo que hace que ésta sea la experiencia *de* algo... Al objetivar la experiencia, dejo de aceptarla como aquello que establece la norma para lo que significa tener conocimiento de esas propiedades.²⁸⁴

Este ejercicio de sustracción implica dejar de hablar de las cosas en primera persona para situar el discurso en el nivel de la tercera persona. Se pasa de la descripción y explicación del mundo y de la experiencia humana en primera persona a una explicación hecha en voz impersonal. Esta nueva mirada impersonal será la médula del nuevo método científico. El conocimiento correcto es el que libra a la experiencia de la dimensión personal en la que residen el error y la ilusión. Se insiste en que la nueva mirada científica debe hablar del mundo como de algo objetivo, neutro, libre de valoraciones.

Asimismo, cuando se aplica esta nueva manera de enfocar las cosas hacia el ser humano, vemos que no sólo se presupone una imagen mecanicista del mundo, del cosmos, sino que se excluye también la posibilidad de una visión teleológica del sujeto. El paso a la autoobjetivación supone tanto una visión mecanicista del hombre como un rechazo a la idea de un fin que los hombres puedan o deban alcanzar: “El siguiente paso encaminado a la desvinculación del yo requería rechazar tales intentos y se vio potenciado por el radical rechazo a la teleología, a definiciones del sujeto humano en términos de una cierta tendencia inherente hacia la verdad o el bien...”²⁸⁵

En la lectura que hace Taylor de la idea del yo puntual, John Locke sostiene una posición teórica que marca el rumbo de esta idea. Taylor quiere mostrar cómo es que la doctrina del conocimiento de Locke tiene consecuencias no sólo en lo epistemológico, sino también en una cierta concepción de la moral. Locke se propone demoler los fundamentos de las ideas tradicionales acerca del conocimiento. Esta tarea *deconstructiva* no es nueva, sin embargo, en Locke va a adquirir una dimensión que lleva al sujeto desvinculado a niveles superlativos: “Lo radical aquí es la medida de la desvinculación que propone”.²⁸⁶

²⁸⁴ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 227.

²⁸⁵ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 230.

²⁸⁶ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 232.

Locke objetiva a la mente humana en un grado muy alto. La imagen objetivada de la mente en Locke supone una especie de atomismo cognitivo para el que el entendimiento de las cosas está constituido por “bloques de ideas simples”.²⁸⁷ Esos bloques eidéticos se asocian de un modo cuasi mecánico en nuestra mente hasta que ofrecen una visión coherente del mundo. Al desmontar la imagen clásica del conocimiento, Locke afirma la necesidad de asumir con independencia y con libre responsabilidad la construcción de la imagen del mundo que tenemos: “La teoría de Locke genera, y también refleja, el ideal de la independencia y la autorresponsabilidad; una noción de la razón libre de la costumbre y la autoridad localmente imperante”.²⁸⁸

Esta última idea es de gran relevancia para el debate que nos ocupa. Las posiciones liberales se caracterizan por esgrimir la defensa de la autonomía, de la independencia frente a todo poder constituido, sea éste el de la autoridad, sea el de la tradición. Visto desde la perspectiva del liberalismo, esta idea será un caballo de batalla frente a las posiciones comunitaristas al atribuirles la defensa de ese poder de la costumbre, de la tradición que no permite el libre examen de las ideas. Anotamos esta reflexión, pues hemos de volver sobre la misma al final de este capítulo y en las conclusiones. Volvamos, mientras tanto, a la exposición que hace Taylor del pensamiento de Locke.

Es recurrente, nos dice Taylor, que Locke realice una analogía entre el uso de la razón y el ejercicio de la libertad. El uso adecuado de la razón, el libre examen de las ideas es un ejercicio de libertad. Para Locke ninguna idea es innata, pues toda idea tiene un origen que se puede desmontar para su análisis y consideración. No hay una vinculación innata entre la mente humana y la verdad; asimismo, tampoco hay una tendencia natural de los hombres hacia el bien. La de Locke es una teoría objetivante anti-teleológica, esgrimida en contra del innatismo y también en contra de filosofías platonizantes o de corte aristotélico. Así como en el plano de la epistemología, la reificación y la desvinculación de la razón cognitiva apunta a garantizar el control, en el plano moral, la razón desvinculada se orienta al mismo propósito. Locke introduce el elemento de la voluntad. La mente, para Locke, tiene la capacidad de abstraer los

²⁸⁷ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 232.

²⁸⁸ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 234.

objetos de deseo y estudiarlos uno a uno, separadamente, examinarlos, ponderarlos. Gracias a la voluntad, el hombre puede tomar distancia en relación a sí mismo, tanto en el plano de los deseos como de las creencias y nociones, lo que “nos permite la posibilidad de reconstruirnos de un modo más racional y ventajoso. En última instancia, somos criaturas de conexiones contingentes: hemos creado ciertos hábitos; pero podemos romperlos y deformarlos”²⁸⁹

Con esta lectura que propone Taylor, el filósofo empirista John Locke abre la posibilidad de una autorreconstrucción del sujeto. Esta subjetividad que puede adoptar una postura radical de desvinculación, en lo teórico y en lo práctico, es lo que Taylor denomina el “yo puntual”:

La desvinculación, tanto de las actividades del pensamiento como de nuestros deseos y gustos irreflexivos, permite que nos veamos como objetos de una reforma de consecuencias trascendentales. El control racional puede extenderse hasta la recreación de nuestros hábitos y, por consiguiente, de nosotros mismos. La noción de “hábito” ha sufrido un cambio: ya no arrastra la fuerza aristotélica en la que nuestras *hexeis* se configuran en el trasfondo de una naturaleza que tiene una cierta inclinación. Ahora los hábitos enlazan elementos entre los cuales ya no existen relaciones de ajuste natural. Las conexiones idóneas sólo se determinan instrumentalmente por aquello que aporte los mejores resultados, el placer o la felicidad.²⁹⁰

La postura de desvinculación se identifica con la capacidad de objetivar. El yo puntual constituye su ser a través de los objetos que reifica pero, en esencia, no está en ninguno de esos objetos pues siempre es posible, para el yo puntual, tomar distancia de los mismos: “Eso es lo que desea transmitir la imagen del punto, inspirándose en el término geométrico: el yo real es “sin extensión”; es el único que posee el poder de fijar las cosas como objetos”.²⁹¹ Ese poder se ubica en *la conciencia*. Locke será el filósofo que establezca una clara conexión entre la noción del yo, la desvinculación y la autocomprensión moral.

Locke tendrá una gran influencia en la configuración del mundo moderno y sus imaginarios más representativos. Por una parte, influye en el ámbito de las ideas sobre la ciencia y su postulado de rechazar toda creencia que no pase por el tamiz de la crítica y la verificación. Por otra parte, también es relevante la noción de una razón

²⁸⁹ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 238.

²⁹⁰ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 239.

²⁹¹ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 239.

desvinculada que hace posible un control racional del yo y que puede reconstruir su identidad, aún oponiéndose a la tradición, a la costumbre: “En la ciencia y en la práctica muchas cosas han sido autoritariamente declaradas verdaderas sin merecer su nombre. El sujeto racional y autorresponsable puede romper con ellas, suspender su adhesión a ellas y someter a prueba su validez, rehacerlas o reemplazarlas”.²⁹²

En Locke se conjugan el ideal de libertad e independencia, con la idea de una razón desvinculada y procedimental. De la autarquía clásica y el auto control de los estoicos que suponía un orden cósmico al cual se ajustaba la voluntad humana, a la noción lockeana de un yo capaz de abstraerse y ejercer un control instrumental tanto sobre el cuerpo propio como sobre los objetos que le rodean, hay un proceso muy largo. La identidad moderna de un sujeto desvinculado precisa de una vuelta a la reflexividad, un giro radical hacia el interior. Esta vuelta al interior permite a los sujetos tomar distancia de leyes y creencias erróneas; permite a los sujetos hacer la crítica de la autoridad, de la tradición, del hábito. La reflexividad del sujeto permite someter todo a examen, a escrutinio y proceder a una reconstrucción radical. ¿Es negativo este proceso?

Taylor contrasta la invitación a la crítica y a la reflexión a la que convocan los grandes moralistas clásicos con la nueva propuesta del yo puntual lockeano. La crítica de los hábitos y de la tradición en los clásicos apunta a integrar al sujeto en un orden cósmico superior, un orden objetivo. En cambio, “la desvinculación moderna... nos insta a separarnos de nosotros mismos mediante la autoobjetivación”. No hay una reflexión sobre la vida feliz o sobre el bien asequible al hombre; hay, en cambio, una invitación “a ser consciente de mi actividad de pensar o mis procesos de habituación, para que me desvincule de ellos y los objetive”.²⁹³ En una línea de reflexión que remite a los análisis de Michel Foucault sobre la configuración de la subjetividad, Taylor apunta cómo en las esferas de lo económico, lo moral y lo sexual, somos instruidos para la desvinculación. La filosofía moderna, y con ella la ciencia, la política y la moral de los modernos, establece una suerte de paradoja fundamental: el acceso a la objetividad radical supone cruzar, ineludiblemente, el camino de la subjetividad radical.

²⁹² Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 242.

²⁹³ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 9, página 244.

¿Qué consecuencias tiene este planteamiento sobre el yo puntual y la subjetividad radical en el ámbito de la filosofía moral y política? El itinerario del yo puntual y de la subjetividad radical es una de las facetas más importantes de la identidad moderna. Esta vertiente abre la posibilidad de nuevas fuentes de la vida moral: el ideal de la autorresponsabilidad, la exigencia de una libertad de pensamiento frente a toda autoridad establecida, el postulado de la razón crítica que somete a escrutinio minucioso toda ley, ya sea natural o política, la idea de la dignidad humana definida, precisamente, por esta idea de la razón. En el terreno de la filosofía política, la idea de un sujeto que se puede separar de la comunidad y cuestionar la autoridad, el poder, la tradición o la costumbre y que puede reconstruirse de otro modo, es de crucial importancia para las teorías del contrato social. Asimismo, es decisiva para que el liberalismo pueda esgrimir, frente al poder de la comunidad, el valor del libre examen de las creencias y el valor de la libertad como bien irrenunciable de los individuos.

Con estos elementos, claramente vemos cómo el mundo moderno se construye sobre una serie de presupuestos que abren un abismo entre lo que llamamos “el individuo”, por un lado, y “la comunidad”, por el otro. Estos dos términos quedarán definidos prácticamente en radical oposición. La crítica del liberalismo a las posiciones que defienden la necesidad de la comunidad, apela siempre a la defensa del libre examen de las creencias, al ideal de una razón autorresponsable que puede tomar distancia de valores, tradiciones y costumbres de una comunidad para criticarlas y, si es el caso, superarlas y cambiarlas por otra. Esta actitud crítica tiene un alto valor para la cultura moderna y es prácticamente irrenunciable. Sin embargo, el problema, como ha mostrado la crítica comunitarista, es que este sujeto liberal deviene un sujeto moral sin atributos, fuera de todo contexto, un sujeto descarnado. El liberalismo procedimental moderno termina, como ya hemos visto, por adelgazar en extremo la complejidad de la vida moral. Además, la supuesta neutralidad del sujeto liberal moderno es, en realidad, una máscara que oculta la afirmación de los valores del mundo liberal moderno.

El procedimentalismo ético moderno, que como hemos visto tiene en la idea lockeana del yo puntual un gran antecedente, termina por negar las condiciones materiales, concretas, históricas de la identidad moral de las personas. Aunque,

también debe destacarse que la posibilidad de tomar distancia reflexiva en relación a los actos, morales y políticos, y determinar su validez por medio de la razón crítica, es una herencia notable que no podemos desechar sin más. (Cuando, por ejemplo, hay que cuestionar un Estado autoritario o el recorte de libertades en un país o nación). El conflicto parece situarse en el plano de lo que, desde Hegel, llamamos el ámbito de la *Moralität* y el ámbito de la *Sittlichkeit*. ¿Es posible una reconciliación entre estos dos niveles de la vida moral y política?

4.5 El ideal de realización expresiva: hacia una recuperación de la comunidad

La postura de desvinculación define nuevas maneras de comprender la acción humana, nuevas ideas del bien y nuevas fuentes morales: “el ideal de la autorresponsabilidad, junto a las nuevas definiciones de la libertad y la razón que lo acompañan y el sentido de dignidad conectado con ello”.²⁹⁴ Pero, así como hay una ética de las creencias en el nacimiento del mundo moderno que apela a la idea de una razón autorresponsable, y que desemboca en la idea de una razón desvinculada, emerge también un ideal de realización expresiva que promueve una relación más integral entre el individuo y el todo. El impulso moderno hacia la subjetividad no discurre por la única vertiente de la desvinculación y de la objetivación del yo y de la naturaleza. Hay otras fuentes de la modernidad, y Taylor cree identificar otra de esas corrientes en el pensamiento de Montaigne. En la obra del gran ensayista francés la reflexividad consiste en “explorar lo que somos para establecer dicha identidad, ya que el supuesto que apuntala la autoexploración moderna es el de que realmente no sabemos quiénes somos”.²⁹⁵ En esa línea de argumentación, Montaigne nos convoca a descubrir lo que somos.

Taylor cree encontrar en Montaigne esa otra vertiente de la reflexividad. La vuelta al sujeto, para el humanista francés, no es, como en el caso de Descartes y de Locke, el proceso que lleva a la objetivación del yo y de la naturaleza, sino un largo proceso de descubrimiento del yo y su identidad. El individuo de Montaigne no es el

²⁹⁴ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 10, “Análisis de “*L’Humaine Condition*”, página 247.

²⁹⁵ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 10, página 248.

yo puntual que objetiva la naturaleza para un mejor control, sino el individuo del autodescubrimiento. Montaigne nos invita a descubrir al individuo en su diferencia irremplazable. El yo cartesiano aspira a la claridad de la razón y se rige por las reglas del método universal; el sujeto de Montaigne aspira a encontrar su originalidad más singular. Ambos autores nos vuelven hacia dentro, pero el significado de esta vuelta es diferente en cada uno de ellos:

La búsqueda cartesiana se encamina a un orden de ciencia, a un conocimiento claro y distinto en términos universales, los cuales, cuando posibles, serán la base del control instrumental. La aspiración montaigneana va siempre encaminada a aminorar la sujeción de dichas categorías universales de operación "normal" y a ir progresivamente liberando nuestra autocomprensión del monumental peso de las interpretaciones universales, para que de ese modo aflore nuestra originalidad. Su meta no es la de encontrar un orden intelectual mediante el cual se examinen las cosas en general, sino más bien el encontrar los modos de expresión que permitan que no pase desapercibido lo particular.²⁹⁶

Más adelante, Taylor va a señalar con agudeza lo que él denomina los conflictos de la modernidad. La vuelta a la subjetividad que emprende la modernidad parece generar dos procesos antitéticos, opuestos, al parecer irreconciliables. Por una parte, hay una vuelta al sujeto que permite objetivar a la naturaleza, al yo mismo y aspira a un control racional de las cosas, del mundo. Este sujeto racional se orienta por el conocimiento de las leyes universales que rigen al mundo y que están dictadas por la razón; es el sujeto de la ética de las creencias y de la mirada crítica, racional de todo aquello que pretenda pasar por verdadero. En el terreno político, este sujeto es el que puede tomar distancia de la tradición, de la costumbre, de la comunidad. Por otra parte, tenemos la idea de un sujeto que se vuelca hacia sí mismo para descubrir su autenticidad, que no prescinde de la experiencia, sino que propone ahondar más en la circunstancia propia para encontrar lo que en el fondo constituye su particularidad; es el sujeto del autoconocimiento, de la autenticidad. En el terreno político, este sujeto es el que hunde sus raíces en su entorno y busca ahí las claves de su personalidad, de su identidad. Entre la aspiración a construir un orden ajustado a la razón universal y que toma distancia de la tradición, de la costumbre y el ideal de una existencia que hunde sus raíces en las circunstancias la modernidad está en permanente conflicto consigo misma.

²⁹⁶ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 10, páginas 253-254.

La lectura que hace Taylor de este conflicto es bastante equilibrada. Si bien señala los excesos de la razón desvinculada, no deja de tener aprecio por una ética de las creencias que permite hacer una revisión crítica de todo aquello que se quiere mostrar como verdadero. Asimismo, el valor de una ética de la expresión puede también desvirtuarse al grado de llevar a nuestra civilización a un culto frívolo, superficial por el cuidado del yo. En todo caso, ambas posiciones llevadas al extremo parecen coincidir en un mismo punto: el arribo a una situación en la que los lazos comunitarios se disuelven y se pierden amenazando con hacer inviables la vida y la libertad públicas. El problema lo cifra Taylor en la pérdida de la noción de los bienes que constituyen la identidad humana y en el predominio de una racionalidad instrumental. La ética procedimental empata bien con la pérdida de la noción de un bien objetivo y también con procesos que se orientan a instrumentalizar la existencia moral y política de individuos y comunidades. Uno de los puntos que de manera más consistente critica Taylor es la instrumentalización de la vida y sus consecuencias negativas tanto en el plano existencial como en el ámbito de la vida pública. La crítica a esta instrumentalización de la vida se ha realizado en dos niveles: 1) la instrumentalización vacía la vida de significado y 2) la amenaza la libertad pública, es decir, las instituciones y prácticas de gobierno que representa dicha instrumentalización:

Una y otra vez, en un conjunto de maneras diferentes, se ha planteado la pretensión de que una sociedad instrumental, una sociedad en la que, cabe decir, la perspectiva utilitarista del valor va incrustada en las instituciones de un modo de existencia comercial, capitalista y, en última instancia, burocrático, tiende a vaciar la vida de su riqueza, profundidad o sentido. La acusación vivencial adopta varias formas: afirma que ya no queda sitio para el heroísmo, o para las virtudes aristocráticas, o para los elevados propósitos de vida, o cosas dignas de morir por ellas: Tocqueville hablaba a menudo de esta forma y, en cierto sentido, influyó en Mill, que tenía los mismos temores. Otra pretensión es que no queda nada que otorgue un profundo y potente sentido de propósito de la vida, que se ha perdido la pasión. Kierkegaard percibía “la edad actual” en esos términos; y “los últimos hombres” de Nietzsche son un caso extremo de ese declive, en el que no queda en la vida más aspiración que la de un “lamentable confort”.²⁹⁷

Las críticas a una sociedad regida por una racionalidad instrumental por las consecuencias vivenciales son diversas y recorren un amplio espectro: se cuestiona

²⁹⁷ Taylor, *Fuentes del yo...* Capítulo 25 “Los conflictos de la modernidad”, página 675.

la instrumentalización de la vida porque disuelve las comunidades tradicionales, porque nos arroja a una sociedad de consumo, porque nos sumerge en un mundo desencantado, porque nos confronta ante la pérdida de significado, porque en la modernidad capitalista “todo lo sólido se desvanece en el aire...” En cuanto a la vida en comunidad, observamos que “al individuo se le ha sacado de una rica vida de comunidad y ahora en cambio ha entrado en una serie de asociaciones móviles, cambiantes, revocables, a menudo meramente destinadas para fines sumamente específicos. Terminamos relacionándonos unos con otros a través de una serie de roles parciales”.²⁹⁸ El liberalismo procedimental, heredero de esta línea de pensamiento, en aras de alcanzar la universalidad y la pretendida neutralidad, ha terminado por adelgazar, en extremo, la vida moral de los individuos.

Pero las consecuencias no se dan solamente en el plano de la experiencia de vida de los individuos. También hay consecuencias públicas y políticas. Tocqueville ya señalaba cómo una sociedad instrumental tiende a minar la libertad pública y destruye los focos locales de autonomía; para Marx la sociedad liberal es una máscara que oculta relaciones de profunda desigualdad. Una última acusación a la sociedad instrumental es la responsabilidad que se le atribuye en cuanto al deterioro ecológico que amenaza, hoy, la viabilidad de la vida misma en el planeta.²⁹⁹

Taylor es consciente de los conflictos que cruzan el pensamiento político moderno. Él mismo aclara, sin embargo, que su propósito no es tanto ofrecer una respuesta, como contribuir a la conciencia de las dificultades y retos que representa adherirse, sin más, a los presupuestos de un pensamiento político y moral que se apoya en la razón calculadora, instrumental. Las preguntas, a partir de la lectura de Taylor surgen una tras otra.

¿Será posible reconstruir formas de organización comunitaria que no atenten contra la libertad de los individuos? ¿Será posible construir otras formas de subjetividad que vayan más allá de la razón desvinculada y del control instrumental? Tal vez se trata de formas de subjetividad que permitan tomar contacto con uno mismo y promuevan una vinculación comunitaria más expresiva. ¿Será posible conciliar o

²⁹⁸ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 25, página 678.

²⁹⁹ Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 25, página 678.

transitar de una ética de las creencias como obligación de la razón crítica a una forma de asociación comunitaria en la que quepan diferentes sentidos y miradas sobre el mundo? ¿Será posible, en suma, conciliar la capacidad de reflexión con el sentido y la necesidad de pertenencia?

En la obra del filósofo mexicano Luis Villoro creemos encontrar un ensayo de solución a algunos de estos problemas, concretamente al de la relación individuo-comunidad en el plano ético-político. En efecto, en Villoro encontramos una “ética de las creencias”, la cual es una propuesta que el filósofo mexicano diseña para someter a crítica y a revisión las ideas impuestas en una sociedad; ideas que contribuyen a que prevalezca un estado de dominio, un estado de sujeción y sometimiento. La ética de las creencias de Villoro está en la línea de pensamiento crítico que Taylor ha mostrado muy bien que proviene desde el ideal de una razón autorresponsable, de una razón que se hace cargo de su obligación de pensar las cosas por cuenta propia. Lo que intento, en esta última parte de este capítulo, es mostrar cómo es posible pasar de una ética de las creencias -que tiene su punto de partida en el individuo reflexivo- a un concepto de comunidad. El itinerario filosófico de Villoro parece confirmarlo: de una etapa inicial en la que postula una ética de las creencias para abordar el problema de la ideología y la dominación, Villoro concluye su obra filosófica con sendas reflexiones sobre la comunidad y el valor de la vida compartida.

4.6 La asociación para la comunidad de Villoro.

En el contexto de la filosofía mexicana actual, la obra de Luis Villoro ocupa una posición preponderante debida, entre otras razones, a la profundidad, rigor y sistematicidad de un pensamiento que se ocupa de diversos temas: conocimiento, historia, cultura, ética y política. En su trayectoria filosófica destacan diversos momentos: 1) un primer momento de militancia filosófica en el grupo *Hiperión* y su incursión por el movimiento de la filosofía de lo mexicano; 2) un segundo momento muy importante en el que su pensamiento se ocupó de los problemas del saber y del conocer; 3) un tercer momento de su obra en el que los problemas de la filosofía moral y política ocuparon todo su interés filosófico. Asimismo, el pensamiento de Villoro se

mueve con gran familiaridad lo mismo con autores de la corriente analítica, la fenomenología, el marxismo y la filosofía política clásica a través de un diálogo que plantea problemas de una manera clara y, lo mejor, que ensaya siempre propuestas y alternativas de solución.

Para los fines de la presente investigación, partimos de un análisis del concepto de “comunidad epistémica” en el texto *Creer, saber conocer*³⁰⁰ y la continuación de algunos planteamientos de esta obra en un tratado de filosofía política que, con el tiempo, se ha convertido en una obra de referencia. Me refiero a *El poder y el valor*³⁰¹. La tesis que sustento es que, lejos de verse como dos obras separadas, entre el texto *Creer, saber conocer* y *El poder y el valor* hay un hilo conductor que puede encontrarse en la caracterización de la comunidad como un estado superior al que el hombre puede aspirar mediante una ética de las creencias y mediante una forma de organización política que vaya más allá de una asociación para el simple orden o para la libertad puramente formal. La configuración de un orden adecuado de convivencia política y de realización plena de las capacidades del hombre es un asunto de la razón, tanto en su dimensión teórica, como en su dimensión práctica.

De la ideología y la dominación, al pensamiento crítico y la liberación.

En la obra *Creer, saber, conocer* Villoro se propone “estudiar las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación”.³⁰² Nuestro autor se pregunta: “¿Cómo opera la razón humana, al través de la historia, para reiterar situaciones de dominio o, por el contrario, para liberarnos de nuestras sujeciones?”.³⁰³ Como vemos, en Villoro la reflexión sobre el conocimiento no se queda solamente en la dimensión puramente epistemológica, sino que, a la manera de los grandes clásicos del pensamiento filosófico (Platón, Aristóteles en el mundo antiguo, Kant y Hegel en la modernidad), la reflexión epistemológica está imbricada con los temas de la vida práctica, de la convivencia social y política. Más adelante, en *El poder y el valor*, encontramos la

³⁰⁰ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, (México: Siglo XXI, 2002), 15ª. Edición.

³⁰¹ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, (México: FCE/El Colegio Nacional, 1997).

³⁰² Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 9.

³⁰³ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 9.

siguiente afirmación: “Estas páginas pretenden situarse, así, en un proyecto de reforma del pensamiento político moderno, con la esperanza de contribuir, en esta triste época, a descubrir los “monstruos de la razón” que devastaron nuestro siglo. *Crear, saber, conocer*, de 1982, era parte de una reflexión continuada; su sentido global se vería al proseguirla. Este trabajo intenta empezar a responder las preguntas con que aquél terminaba. Se basa en sus resultados y puede considerarse como su continuación inacabada”.³⁰⁴

Tenemos, entonces, en Villoro, un pensamiento sistemático y esto nos autoriza a leer desde una mirada política, sus principales planteamientos epistemológicos. Con estos preliminares, damos pauta para el análisis de tales ideas.

Ya nos hemos referido al Prólogo de *Crear, saber, conocer* en el que Villoro señala que su propósito al estudiar el problema del conocimiento es el de “estudiar las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación”.³⁰⁵ El tema del conocimiento es importante en la medida en que aporta garantías para que nuestra acción se ancle de manera adecuada con la realidad; asimismo, una acción tiene más garantías de ser acertada si hay un proceso de reflexión que la acompañe. La reflexión de Villoro supone el análisis de conceptos como “creencia”, “saber”, “conocimiento”, “motivos” y “razones”. El texto de Villoro tiene la siguiente estructura: de los capítulos 1 al 5 analiza el tema de la creencia, entendida como disposición del sujeto y su relación con el conocimiento. Los capítulos 4 al 8 analizan las condiciones requeridas para que una creencia se considere como saber; es el tema de la justificación de las creencias para considerarlas conocimiento. Los cuatro capítulos finales se ocupan de la relación del conocimiento con los fines e intereses que mueven al hombre para actuar.

Una distinción importante que establece Villoro es la que hay entre justificar una creencia por razones y justificar una creencia por motivos. La justificación de una creencia por razones será una justificación que logre el asentimiento de los demás en la medida en que se apela a razones concluyentes, coherentes y completas. Ahora bien, una creencia se justifica mediante razones, pero también hay motivos detrás de

³⁰⁴ Villoro, *El poder y el valor*, página 9

³⁰⁵ Villoro, *Crear, saber, conocer*, Prólogo, página 9.

las mismas. La creencia, nos dice Villoro, es un asunto de la razón y de la voluntad.³⁰⁶ En este punto, argumenta Villoro, cabe siempre la posibilidad, el riesgo, de adherirnos a ciertas creencias, aun sin estar plenamente justificadas. Villoro nos alerta en el sentido de que “los motivos pueden ser una causa importante de error. La voluntad puede “manipular” el proceso de razonamiento, negarse a poner en cuestión ciertas razones que ya considera suficientes, detener el proceso de justificación, para evitar su crítica. Hay motivos para la precipitación y para la prevención”.³⁰⁷ La precipitación es el proceso de extraer, sin razones suficientes, una conclusión y tomarla como válida. La prevención consiste en detener, sin justificación, el proceso de revisión de una creencia. A nivel personal y a nivel colectivo, el hecho de no revisar suficientemente una creencia puede traer consecuencias indeseadas. Tal es el caso de la ideología, la cual, nos dice Villoro, sería “un pensamiento con un razonamiento distorsionado por intereses particulares”.³⁰⁸

El proceso de justificación de una creencia puede ser incompleto, insuficiente o bien puede estar viciado de origen debido a los intereses personales o de grupo que hay detrás de la intención de presentar la realidad de cierta manera. Cuando se imponen los ‘intereses’ por encima de las ‘razones’, estamos ante un proceso de imposición de ciertas creencias a favor de un grupo dominante; estamos en el terreno de la ideología. Las reflexiones de Villoro sobre la ideología permiten señalar “que las ideas y creencias (del pensamiento ideológico) son una representación injustificada, y que esas falsas generalizaciones corresponden a la expresión de intereses particulares de una clase”.³⁰⁹

Mediante argumentos que acercan a Villoro al pensamiento crítico de Marx, Villoro llega a una de las conclusiones más importantes en *Creer, saber conocer*: la idea de que el pensamiento puede organizarse bajo cierta estructura no justificada y dar pauta a intereses de dominación y de ocultamiento de la realidad. El pensamiento ideológico es, en cierta manera, otra figura del fetichismo abordado por Marx, es decir,

³⁰⁶ Villoro, *Creer, saber, conocer*, Capítulo 5, página 120

³⁰⁷ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 120.

³⁰⁸ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 122.

³⁰⁹ Sergio Pérez Cortés, “La ética de las creencias; una crítica filosófica a la ideología”, en Gustavo Leyva Martínez y Jorge Rendón Alarcón (Coordinadores), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, (México: Gedisa/UAM Iztapalapa, 2016), página 284.

el dispositivo que muestra lo aparente como esencia; que oculta la realidad con el propósito de hacer pasar como naturales un conjunto de relaciones de dominación y servidumbre: “De acuerdo con Marx, quien dice ideología dice encubrimiento de las relaciones de poder; por ejemplo, ella ofrece la apariencia de igualdad jurídica para todos, pero bajo sus enunciados oculta la desigualdad en la producción y la distribución de la riqueza social. La fortaleza de la ideología consiste en lograr que sus producciones deformadas aparezcan a la conciencia como “naturales”, y por eso descansa en un empirismo de la apariencia”.³¹⁰ La ideología es el dispositivo que fetichiza a la realidad y provoca que la conciencia se mueva en el mundo de la pseudo-concreción.

Por su parte, Villoro establece que:

La ideología no es un pensamiento sin razones, sino un pensamiento con un razonamiento distorsionado por intereses particulares. El razonamiento ideológico suele fijar el proceso de justificación en argumentos y razones que no pone en cuestión y que son susceptibles de ser reiterados una y otra vez. La detención del proceso de razonamiento y análisis, su fijación en patrones de pensamiento a cubierto de toda crítica dan lugar a menudo a estereotipos. El pensamiento estereotipado es parte de la ideología. Ha sido estudiado por psicólogos y sociólogos; cumple una función clara: perpetuar patrones de comportamiento que mantienen integrada una forma de personalidad y sostienen la cohesión de un grupo social. Los estereotipos en el razonamiento ofrecen la mayor resistencia al cambio social, al detener el proceso de reflexión y crítica que podría transformar las creencias colectivas.³¹¹

De esta larga cita, llama la atención dos cosas: la dureza que puede adquirir una forma de pensamiento y el alcance del pensamiento crítico para romper una estructura esclerotizada de pensamiento ideológico. Villoro señala que los seres humanos tenemos ante una creencia grados de adhesión, sobre todo en el terreno de las ideas políticas. Las convicciones conforman un conjunto de creencias en las cuales, como se dice, nos va la vida y provocan un grado de adhesión mayor, el cual nos impele a actuar en cierta dirección. Por esta razón, puede ser difícil abandonar ciertas creencias, aun cuando estén equivocadas. Las convicciones asumen el papel de verdades existenciales, principios en los cuales los hombres fincan su vida. De ahí la firmeza o dureza con que se abrazan ciertas ideas. Por esta razón, si bien el ejercicio del pensamiento crítico es un momento importante para cuestionar las razones que se aducen a favor de cierta ideología, es necesario mostrar los intereses de grupo o de

³¹⁰ Sergio Pérez Cortés, “La ética de las creencias; una crítica filosófica a la ideología”, página 290.

³¹¹ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 122.

clase que están detrás de tales ideas. En este punto, las reflexiones de Villoro sobre el problema del conocimiento han adquirido, con toda fuerza y claridad, una dimensión política. Enfrentado al problema de la ideología, la intolerancia, el fanatismo y la dominación legitimados en sistemas de pensamiento, Villoro apela a la necesidad de una ética de las creencias como un recurso para propiciar formas más razonables de convivencia moral, social y política.

La epistemología de Villoro como una ética de las creencias

En el capítulo 12 de *Creer, saber, conocer* Villoro aborda explícitamente el tema de las normas para una ética de las creencias. Después de una deliberación sobre la posibilidad de unir términos epistémicos y términos valorativos, Villoro señala que:

La relación entre creencias y deberes cobra una importancia especial en nuestros días, cuando la fuerza omnipresente de las ideologías se introduce en nuestras mentes para manipular nuestras creencias e imponernos lo que ellas presentan como útil o verdadero. El derecho a la prosecución personal y libre de la verdad, el rechazo a la imposición de creencias ajenas, los deberes correspondientes de justificación y comunicación racional de las creencias cobran, ahora, una nueva vigencia. Las viejas virtudes de autonomía racional, de veracidad y de tolerancia vuelven a requerirse con urgencia.³¹²

Villoro identifica dos riesgos para el ejercicio libre de la razón. Por una parte, el dogmatismo es la actitud de intentar imponer creencias insuficientemente fundadas. El dogmático pretende hacer pasar por saber universal lo que son sus opiniones personales. Los peligros del dogmatismo se pueden dar de manera más acentuada en el plano político y religioso. Por otra parte, el escepticismo radical es el rechazo de creencias que han sido adecuadamente justificadas. El escéptico no deja pasar ninguna opinión personal, aunque esté bien justificada. Los peligros del escepticismo se dan bajo la figura del “cientificismo”. Entre el dogmatismo, entendido como imposición autoritaria de creencias no justificadas, y el escepticismo, entendido como el rechazo de creencias aun cuando estén plenamente justificadas, Villoro apela a la vieja idea ilustrada de ejercer de manera libre y autónoma la razón. La vacuna para la intolerancia dogmática y escéptica es mantener siempre una actitud crítica y aceptar que hay una dimensión valorativa en el conocimiento. Esto da pauta para una *ética de las creencias*.

³¹² Villoro, *Creer, saber, conocer.*, Capítulo 12, página 270.

Villoro propone las siguientes reglas para evitar los riesgos de la ausencia de crítica:

Norma 1: “Todo sujeto debe procurar para sus creencias una justificación lo más racional posible, de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar”.³¹³ Esta norma parte del supuesto de que toda creencia tiene razones que la explican y justifican. Las razones para justificar una creencia deben ser adecuadamente ponderadas y con vistas a alcanzar el máximo de racionalidad compatible con la práctica. La justificación debe ser adecuada al tipo de conocimiento que se pretende justificar: no es la misma justificación para un conocimiento científico que para uno de tipo cotidiano.

La *norma 1* se universaliza en la medida en que las creencias no son solamente individuales, sino compartidas por una comunidad de conocimiento y se enuncia de la siguiente manera:

*Norma 1**: “Todo sujeto debe procurar que las creencias de la comunidad a que pertenece tengan una justificación lo más racional posible de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar”.³¹⁴ Esta norma es la ampliación al plano social de la *Norma 1*. Implica un deber y un derecho: el deber de colaborar para que las creencias que orientan los actos de una comunidad sean justificadas racionalmente; así como el derecho a comunicar y a que se le comuniquen las razones en que se justifican las creencias. En esta norma encontramos las bases para fundar el consenso ético-político en el conocimiento y no en el principio de autoridad.

Norma 2: “Todo sujeto tiene el deber de atenerse, en sus creencias, a sus propias razones, tal como a él se le presentan”.³¹⁵ Esta norma se refiere a la idea de que cada quien debe ejercer libremente el principio de la autonomía de la razón y no permitir que se le impongan creencias sin antes haberlas juzgado por cuenta propia. Esta norma tiene su dimensión universal en la siguiente expresión:

*Norma 2**: “Todo sujeto debe respetar que los demás se atengan, en sus creencias, a sus propias razones tal como se les presentan, aunque él no las

³¹³ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 282.

³¹⁴ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 284

³¹⁵ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 284.

comparta”.³¹⁶ Esta norma es la dimensión colectiva de la *Norma 2* y nos coloca de lleno en la exigencia de tolerancia, entendida como la dimensión comunitaria de la autonomía de la razón. Esta norma implica un deber y un derecho: el deber de respetar las creencias ajenas y el derecho de que los otros respeten las creencias propias. Asimismo, esta norma no se contrapone con la *Norma 1**, pues el respeto a las creencias ajenas no es aceptación pasiva del error y del atraso ajenos.

Tenemos, finalmente, la *Norma 3*, la cual encierra una exigencia de coherencia y se enuncia de la siguiente manera: “Todo sujeto debe obrar de manera que su práctica sea congruente con sus creencias”.³¹⁷ Esta norma alude a una de las condiciones que garantizan que nuestro conocimiento acierte en la realidad en la medida en que las creencias se expresan en acciones y palabras que vinculan al sujeto con el mundo. Villoro aclara que no es posible universalizar esta *Norma 3*, pues está fuera de nuestro alcance la exigencia de procurar que la práctica de los miembros de una comunidad sea congruente con sus creencias. Sin embargo, es posible hacer la siguiente formulación:

*Norma 3**: “Todo sujeto tiene el derecho a que los demás supongan, mientras no tengan razones suficientes para ponerlo en duda, que sus acciones son congruentes con sus creencias”.³¹⁸ Esta norma tiene otro aspecto, según el cual se establece el deber y el derecho a confiar en los demás, a no suponer –a menos que existan razones para hacerlo- incongruencia o engaño en la conducta de los otros. La *Norma 3** prohíbe las actitudes que bloquean la comprensión de los demás y la comunicación con ellos. Esta norma fortalece los vínculos que unen a un grupo.

Por último, Villoro señala que las *Normas 1* y *1** se orientan por el principio de justificación racional; las *normas 2* y *2** se guían por el principio de autonomía de la razón y las *normas 3* y *3** se orientan por el principio de veracidad y confiabilidad.

³¹⁶ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 285.

³¹⁷ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 286.

³¹⁸ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 287.

Aquí concluimos la exposición de lo que Villoro llama *una ética de las creencias*.³¹⁹ Pasemos ahora al tema de la comunidad política, partiendo de la distinción que establece Villoro entre dos formas de conocimiento: saber y conocer.

Transición de la comunidad epistémica a la comunidad política.

El término de “comunidad epistémica” lo acuña Villoro para referirse al conjunto de sujetos epistémicos que pueden juzgar, de manera pertinente, las razones de una creencia que aspira a constituirse como un saber. No cualquier sujeto puede juzgar la validez de las razones que se aducen para sustentar una creencia como saber. Las razones para justificar una creencia como saber deben ser concluyentes, completas y coherentes y suficientes para quien las sustenta y para quien las juzga. Pero no cualquier sujeto puede juzgar de manera adecuada y pertinente. Un sujeto epistémico pertinente es “todo sujeto al que le son accesibles las mismas razones que le son accesibles a S y no otras”; asimismo, Villoro entiende por “comunidad epistémica pertinente al conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia”.³²⁰ (Villoro, 1982: 147). El conocimiento es un conjunto de datos, juicios, principios, hipótesis, teorías y presupuestos de pensamiento compartidos por una comunidad de

³¹⁹ En este punto es interesante anotar una posible analogía entre las normas de la ética de las creencias de Villoro y las máximas de lo que Kant llama el *sensus communis* en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En primer lugar, las normas 1 y 2 de Villoro (justificación racional y autonomía de la razón) guardan una analogía con la máxima kantiana de usar la razón por cuenta propia. Recordemos que Kant llama a la primera máxima la del pensar desprejuiciado” y esto puede vincularse con la exigencia kantiana de revisar nuestro sistema de creencias y tratar siempre de encontrar una justificación racional para lo que se cree. Kant nos indica la necesidad de alejarnos de los prejuicios; Villoro exige que justifiquemos las creencias en razones, no en motivos. Por otra parte, la máxima kantiana de un pensar amplio y ponerme en el lugar del otro, parece guardar una analogía con la exigencia de Villoro de universalizar las normas y darle una dimensión colectiva a las mismas. Particularmente, la norma 2 en su dimensión colectiva, exige de cada individuo que considere las razones del otro, aun cuando no las comparta. A esto le llama Villoro tolerancia, y la entiende como la dimensión comunitaria de la razón autónoma. Por último, tenemos la máxima kantiana de ser consecuente. Esta última máxima guarda también una analogía con la exigencia de Villoro de ser congruente en nuestro sistema de creencias. La congruencia de las personas, nos dice Villoro, es algo que se presupone en las relaciones cotidianas y es lo que hace posible la convivencia. La presuposición de que las personas son congruentes es un requisito mínimo indispensable para la vida cotidiana. Observamos cómo Kant y Villoro parten del estudio del conocimiento y sus formas para concluir en el tratamiento de asuntos éticos, morales y políticos. Asimismo, conviene señalar que ambos autores parecen hacer del conocimiento uno de los pilares básicos para construir una sociedad ilustrada (en el caso de Kant) y una sociedad más protegida ante las asechanzas de las ideologías y sus posibles formas de dominación (Villoro). La referencia completa de la *Crítica de la facultad de juzgar* es la siguiente: Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, (Venezuela: Monte Ávila Latinoamericana, 1992). Véase sobre todo el parágrafo 40.

³²⁰ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 147.

sujetos que coinciden en el espacio y en el tiempo. Una comunidad epistémica está integrada por sujetos que comparten formas culturales, cosmovisiones y hasta prejuicios en torno a lo que denominamos realidad; comparten un mismo *imaginario social*. La explicación del movimiento de los planetas por Kepler sólo puede ser juzgada por otro sujeto que tenga acceso a los mismos datos, a las mismas razones a las que tuvo acceso Kepler, pero también al mismo imaginario social o cultural bajo el que ocurre el pensamiento científico kepleriano.

El conocimiento es un elemento constituyente y constitutivo de la comunidad y los hombres organizan su vida colectiva a partir de formas compartidas de mirar y de interpretar el mundo. Uno de los análisis más interesantes que encontramos en *Creer, saber, conocer* es el referido a los dos tipos de conocimiento: ciencia y sabiduría. Vemos que los hombres se relacionan con el mundo e interactúan con la realidad de acuerdo con ciertos modelos del conocimiento, entre los cuales destacan la ciencia, por un lado y la sabiduría, por otro. Para nuestro autor, la primera forma del conocimiento es la creencia. Villoro parte de este primer nivel para continuar con otros dos niveles: el saber y el conocer. Por esta vía, Villoro define las características y alcances de la ciencia y de la sabiduría.

El saber es una forma de conocimiento impersonal, compartido, público y que tiene en la justificación objetiva su garantía de acierto, su vinculación con la realidad. La ciencia es la forma más elaborada del saber, pues consiste “en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados que las ponen en relación con un dominio de objetos, enunciados de observación comprobables intersubjetivamente; todo ello constituye un cuerpo de proposiciones fundadas en razones objetivamente suficientes”.³²¹ La ciencia es un sistema de saberes compartibles por cualquiera; su ideal es alcanzar un conocimiento compartido por la intersubjetividad racional más amplia posible. Los enunciados de la ciencia, en principio, son comprensibles para cualquiera y cualquier sujeto, con las condiciones suficientes de racionalidad, puede consagrar su vida a la investigación científica. La ciencia no está vedada a nadie. El lenguaje de la ciencia aspira a la claridad, a la

³²¹ Villoro, *Creer, saber, conocer*, página 222.

supresión de ambigüedades que pudieran generar equívocos en la explicación de la realidad. La ciencia, por último, aspira a hacer a un lado la dimensión subjetiva y emocional para una correcta explicación de lo real.

Por su parte, el conocer es un conocimiento personal, a menudo intransferible, justificado en la experiencia que detentan ciertas personas. El camino del conocer puede dar pauta a la configuración de una visión personal del mundo que Villoro caracteriza como sabiduría. A diferencia de la ciencia, la sabiduría se concentra en el valor de las cosas en su expresividad única; el hombre sabio no abreva en tratados científicos, sino en el contacto frecuente con el mundo: la guerra, el hambre, la soledad, el sufrimiento pueden ser experiencias que detonen la formación de un conocimiento personal intenso y profundo. El lenguaje de la sabiduría no se expresa en enunciados universales, sino en aforismos, sentencias y, a menudo, en prolongados y elocuentes silencios. El sabio sabe que quien tiene oídos, podrá escuchar. Por último, el camino de la sabiduría sí es un camino vetado para muchos; a diferencia de la ciencia, la sabiduría demanda condiciones subjetivas especiales para configurarse como tal.

Ciencia y sabiduría son dos formas del conocimiento, dos ideales. Los hombres organizan su existencia en función del conocimiento compartido y en función de las instituciones que fundan en torno a sus formas de conocer el mundo. Hay una política de la ciencia y hay organizaciones comunitarias que comparten cosmovisiones del mundo con distintos elementos: religiosos, éticos, morales, culturales. El riesgo, sin embargo, de que el conocimiento sirva a intereses de grupo o de clase siempre está latente. Es necesario no abandonar nunca el ejercicio de la crítica. Para ello, Villoro nos ha compartido una ética de las creencias. Es tiempo de pasar de la comunidad epistémica a la comunidad política. Veamos los modelos de asociación política que estudia Villoro en su camino a la idea de una asociación comunitaria como alternativa al agotamiento del modelo liberal vigente.

4.7 Tres modelos de asociación

En *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, obra que aparece en 1997, Villoro se propone abordar el tema de la convivencia social y política y la necesidad de que la política recupere principios y fundamentos propios de la ética. Con

esta obra, podemos establecer que se abre para Villoro una última etapa en su trayectoria filosófica en la que las meditaciones sobre la política, la ética, la justicia, la libertad y la comunidad cobrarán un papel protagónico en su pensamiento. Esto se ve confirmado cuando uno revisa la sucesión de obras que le siguen a *El poder y el valor*. En 1998 publica *Estado plural, pluralidad de culturas*, obra en la que Villoro aborda, entre otros temas, la crisis del Estado moderno homogéneo y la necesidad de encaminar al Estado a una especie de mosaico multicultural en el que quepan las diversas expresiones culturales que conforman, de facto, a la gran mayoría de Estados modernos. En 2001 publica *De la libertad a la comunidad*, ensayo en el que abunda en el tema ya abordado en *El poder y el valor* sobre tres modelos de asociación política: el modelo para el orden, el modelo liberal y el modelo igualitario. En 2007 publica *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, obra en la que aborda tres grandes temas que, según la opinión de Villoro, son cruciales para el futuro de las sociedades contemporáneas. Finalmente, en 2015 publica *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, un texto en el que Villoro se manifiesta abiertamente por buscar alternativas al capitalismo y que incluye, además, un intercambio epistolar con el Subcomandante Marcos, figura señera del EZLN.

Tenemos, entonces que, para Villoro, los temas de la filosofía política son los centrales y decisivos en la última etapa de su vida y obra. Con estos preliminares, pasemos ahora a la exposición de los tres modelos de asociación política que pueden seguir las sociedades actuales.

Para transitar al plano de la comunidad política, seguimos en lo general una audaz idea establecida por Mario Teodoro Ramírez en el ensayo “Sabiduría y comunidad. Correspondencias entre la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro”,³²² según la cual habría una analogía entre las formas del conocimiento en *Creer, saber, conocer* y las figuras de asociación política que examina Villoro en *El poder y el valor*. Mario Teodoro Ramírez expone la tesis de una analogía entre dos tríadas: *creer-saber-conocer*, por un lado y, por otro, *orden-libertad-comunidad*. A la

³²² Este ensayo aparece en Mario Teodoro Ramírez (coordinador), *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, (México, Siglo XXI / IIF Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2014).

primera forma de organización política que es la sustentada en el principio del orden correspondería el nivel de la creencia en el plano epistémico; a la segunda forma de organización, que es la sustentada en la libertad, corresponde el saber y, finalmente, a la tercera forma de organización política corresponde lo que Teodoro Ramírez concibe como la forma más compleja del conocimiento, es decir, la sabiduría. Desde una perspectiva que recuerda a Hegel, Mario Teodoro Ramírez señala que “el engarce entre proceso de conocimiento y proceso sociopolítico conforman el proceso mismo de la formación de la conciencia, o del espíritu humano”, no sin aclarar que no hay una teleología externa a los procesos epistémicos o políticos, pues no cabe “suponer una entidad adicional que uniría y sintetizaría de forma objetiva el proceso cognitivo y el proceso sociopolítico”³²³. Una vez expuesta esta idea, conviene que analicemos por cuenta propia, las formas de asociación política que propone Luis Villoro.

A) El modelo de asociación para el orden

La caracterización que hace Villoro de los modelos de asociación política parte de la idea de la justicia entendida como una relación entre las partes y el todo. En algunas sociedades, el énfasis está en la preservación del todo, en la conservación del cuerpo social como un todo; se trata de sociedades organizadas por el criterio del orden. En otras sociedades, el énfasis está en los derechos que los individuos preservan frente al todo; se trata de sociedades organizadas por el criterio de la libertad. Por último, cabría la posibilidad de realizar el orden y la libertad en una figura que sería la comunidad. Sería la forma más elevada de asociación política.

La asociación para el orden se sustenta en el principio de garantizar las necesidades básicas del hombre sin las cuales no sería posible el más elemental orden de convivencia humana. Bajo presupuestos hobbesianos, Villoro señala que los seres humanos tienen dos necesidades básicas: la necesidad de mantenerse con vida y la necesidad de garantizar la convivencia. La primera necesidad requiere de bienes primarios: alimentación, abrigo, conservación de la especie, defensa contra otras especies. La conservación de la vida es el valor fundamental. La segunda necesidad, de convivencia, tiene dos componentes: la seguridad y la pertenencia. En tanto animal

³²³ Mario Teodoro Ramírez, “Sabiduría y comunidad...”, página 66.

político, el ser humano trasciende la existencia puramente individual y entra en contacto con otros seres humanos para constituir unidades sociales: la familia, el clan, la tribu, la ciudad, el pueblo o una nación. La convivencia permite superar tanto el aislamiento como la amenaza de muerte. Las relaciones entre seres humanos pueden ser de dominio, de sujeción o de sometimiento pero no de eliminación. Cuando se elimina al otro, se acaba con el fundamento de la convivencia. La seguridad de que se estará vivo es un presupuesto básico para la asociación política. Asimismo, no basta con la garantía de conservar la vida, pues el hombre demanda un reconocimiento, un vínculo de pertenencia que le permita participar en proyectos comunes, compartidos: “Todos necesitamos ser aceptados por otros hombres, reconocidos por ellos. Precisamos vincularnos con una sociedad para llegar a ser nosotros mismos. Sólo en comunicación con los demás podemos ver nuestro auténtico rostro”.³²⁴

Tenemos, entonces, que la sobrevivencia y la convivencia son los dos valores básicos de una asociación para el orden. El fin primordial de toda asociación política es realizar un orden en el que todos puedan sobrevivir y convivir. Para ello, es importante postular tres derechos fundamentales: 1) El derecho a la vida; 2) el derecho a la seguridad y 3) el derecho a la pertenencia. Ante la amenaza de la disolución y la destrucción de la sociedad, la sociedad política es la respuesta pertinente y el orden es el primer momento necesario para la convivencia y la preservación de la vida: “Tenemos así una primera clase de asociación política, cuyos valores prioritarios son de la familia del orden. Lo cual no quiere decir que estén ausentes otros valores comunes, sino sólo que estarán subordinados al mantenimiento de la armonía del todo”.³²⁵

Villoro analiza la asociación para el orden desde el punto de vista del poder y desde el punto de vista del valor. Desde el punto de vista del poder, la asociación para el orden puede convertirse en un sistema que ejerza la dominación de manera asfixiante y no permita la libertad de los hombres. La asociación para el orden desde el punto de vista del poder no permite las libertades de los hombres y los argumentos para justificar dicho orden devienen ideología que encubre intereses de la clase o del

³²⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, (México: FCE/El Colegio Nacional, 1997), página 276

³²⁵ Villoro, *El poder y el valor...*, página 277

grupo dominante. Por otra parte, desde el punto de vista del valor, la asociación para el orden se presenta como una asociación que se justifica y legitima a través de una ética de virtudes compatible con la ideología de dominio. La ética de las virtudes se ubica en la línea de un pensamiento reiterativo que justifica las posiciones que cada persona ocupa en un todo social, sin dar ninguna posibilidad a la crítica del orden existente: “Así, una ética de las virtudes, como la aristotélica o las derivadas de ella, es perfectamente compatible con una ideología de dominio. Al prescribir la adecuación de los comportamientos a la diversidad de las situaciones sociales sin poner en cuestión esa misma diversidad, al comprender la moral como una vida virtuosa en el ámbito de la situación social existente, a la vez que orienta un comportamiento moral, reitera las posiciones sociales resultantes del orden de dominación”.³²⁶ Así, desde el punto de vista de los valores, una teoría de las virtudes encubre ideológicamente un orden moral concreto y un sistema de dominación realmente existente. En la argumentación de Villoro, las éticas reiterativas de un orden moral o social, se presentan tanto en la época antigua como en la época contemporánea. El límite para una asociación conforme al orden es la imposibilidad de garantizar que el poder no se ejerza de manera autoritaria y desmedida, pervirtiendo la convivencia humana y generando un sistema de relaciones de dominación y servidumbre, ajeno a aspiraciones más altas para los hombres. Si bien, la asociación para el orden garantiza la estabilidad de un sistema político, no suprime el riesgo de la dominación. Es preciso ir más allá y buscar espacios políticos propicios para la libertad. Es necesario un modelo para la libertad y este nuevo modelo supone la superación de la figura de asociación para el orden.

B) El modelo de asociación para la libertad

A partir de la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, Villoro establecerá dos modelos de asociación para la libertad; uno, al que va a llamar *liberal* y que se funda en el concepto de libertad negativa; otro al que llamará *igualitario* y que abre la posibilidad de realizar la libertad positiva en sus dimensiones de elección de proyecto

³²⁶ Villoro, *El poder y el valor...*, página 282.

de vida y realización de capacidades en un contexto social específico. Este segundo modelo supone un diálogo de Villoro con la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. Veamos cada uno de estos momentos.

En la filosofía política encontramos conceptos, definiciones, y distinciones cuyo uso se vuelve obligado, de referencia ineludible. Una de las distinciones más fecundas para la filosofía política clásica es la que hay entre libertad negativa y libertad positiva, la cual fue expuesta de manera brillante por Isaiah Berlin en su ensayo *Dos conceptos de libertad*.³²⁷ Tal distinción entre dos conceptos de libertad es el punto de partida de Villoro.

La libertad negativa se entiende como la ausencia de obstáculos, esto es, como la posibilidad que tiene cada sujeto de obrar o no, sin que se lo impida o le obligue ningún factor externo. Esos elementos externos pueden ser otros sujetos aglutinados en el poder político o en la sociedad civil. El poder político, mediante la fuerza de la ley, pone límites y trabas al ejercicio de la libertad puramente natural, razón por la cual muchos pensadores ubicaron a la libertad negativa como el principal fin de la asociación política. Frente al poder de la ley y frente al poder político, los hombres deben tratar de preservar su libertad, mejor aún, sus libertades básicas. El Estado político debe mantener siempre una posición de neutralidad y de intervención mínima para garantizar dichas libertades. Las libertades individuales se preservan mejor cuando hay un Estado mínimo y neutral, que interfiere lo menos posible en los proyectos de vida de las personas y no favorece un estilo de vida sobre ningún otro.

Por su parte, la libertad positiva surge en el momento en que los hombres reconocen que no basta con tener un camino libre de obstáculos, sino en asumir desde el interior las posibilidades que el hombre tiene de ser algo, de ser alguien. El sentido positivo de la libertad está en el impulso del sujeto de convertirse en dueño de su propio destino; en la exploración de las posibilidades que tiene cada hombre de autorrealización. A partir de estos elementos, Villoro señala cuatro esferas en las que se manifiesta la libertad positiva.

En la esfera individual, la libertad positiva es el fundamento de la vida moral. En términos kantianos, podemos señalar que la libertad negativa es compatible con la

³²⁷ Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en *Sobre la Libertad*, (Madrid: Alianza Editorial, 2012).

heteronomía, mientras que la libertad positiva es la exigencia de actuar de manera autónoma. En la esfera colectiva, la libertad negativa es la capacidad de actuar o no en cierta área; la libertad positiva es la capacidad de establecer en qué área deseo actualizar mi libertad. En términos jurídicos, la libertad negativa consiste en seguir las leyes; la libertad positiva consiste en darse a uno mismo las leyes. En el terreno de la sociedad civil, el sujeto se mueve en el plano de la libertad negativa cuando sigue, sin más, las normas que rigen la vida social; por el contrario, el sujeto se mueve en el plano de la libertad positiva cuando establece mediante su voluntad las leyes a seguir. Por último, en el campo de la política, la libertad positiva consiste en la participación activa de los ciudadanos en su gobierno.

Ahora bien, es importante establecer que la realización de la libertad positiva supone un terreno amplio de libertad garantizada en su sentido negativo, esto es, entre menos impedimentos tengan los hombres para el ejercicio de su libertad, mejores condiciones encontrarán para realizar efectivamente un proyecto de vida y para el ejercicio pleno de sus capacidades. Un sistema político que limita al mínimo su intervención en las vidas de los hombres, “abre la posibilidad de que individuos y grupos elijan con autonomía sus planes de vida y la manera de llevarlos al cabo”.³²⁸ Una sociedad organizada para la libertad debe tener un núcleo mínimo de libertades básicas, entre las cuales Villoro enumera las siguientes: 1) Derecho a la vida, 2) derecho a la seguridad, 3) derecho a la pertenencia, 4) derecho a la libertad de actuar, 5) derecho a la libertad de decidir en el ámbito privado, 6) derecho a la libertad de decidir en el ámbito público, derecho a la libertad de realización.

El liberalismo es la doctrina clásica que defiende el valor de la no interferencia del poder político en las vidas de los individuos y grupos en una sociedad. Ahora bien, en un principio, el liberalismo, dado el alto valor que confería a la vida privada, era más bien hostil o poco proclive a la democracia; sin embargo, con el paso del tiempo, se consolidó una amalgama entre ambos términos y hoy se habla de sociedades demócrata-liberales. En principio, este tipo de sociedades serían las que mejor aseguran las libertades de los individuos.³²⁹ Y si preservan un núcleo mínimo de

³²⁸ Luis Villoro, *El poder y el valor...*, página 295.

³²⁹ Sin embargo, Villoro señala que no son sólo los principios del liberalismo los que han permitido el avance de las libertades individuales, sino la lucha social: “Al principio, la democracia que bastaba para

libertades básicas, la libertad como autorrealización encuentra más cauces adecuados para su expresión. Esta disertación de Villoro sobre la libertad negativa y la libertad positiva sirve de preámbulo para postular dos variantes de la asociación para la libertad: el modelo liberal clásico (liberalismo clásico) y el modelo igualitario (liberalismo social, o social democracia).

El modelo liberal

El modelo liberal se caracteriza por los siguientes rasgos: 1) el fin principal de la asociación política es proteger y mantener las libertades individuales; 2) la igualdad se concibe como el reconocimiento en todo ciudadano de la capacidad de autodeterminación y 3) la postura neutral del Estado frente a las diversas concepciones de bien. El ideal del modelo liberal es tratar a cada ciudadano con igualdad y su máxima virtud pública es la tolerancia. El modelo liberal garantiza un trato parejo a todos los actores de la sociedad y la intervención del Estado tiene que ser la mínima para garantizar ese trato. Cada individuo tiene la facultad de elegir el rumbo que considere más conveniente para su vida y ningún proyecto de vida puede ser impuesto como más valioso por encima de otros. En una sociedad multicultural liberal, el valor de las culturas que la integran está fuera de toda duda y “si es coherente, obliga a aceptar la heterogeneidad de usos y costumbres, de instituciones sociales y reglas de convivencia de cada cultura... El reconocimiento de las culturas tiene un solo límite: la vigencia de los derechos humanos individuales”.³³⁰

Este modelo, sin embargo, presenta algunas deficiencias. El atomismo y el impulso de competencia desmedida entre los individuos es una de las principales fallas del modelo liberal: el criterio que parece regir las relaciones intersubjetivas en el modelo liberal es el de la utilidad, el beneficio y la ganancia: “El Estado neutral no puede menos que consagrar, e incluso acrecentar las desigualdades existentes. De hecho, las políticas liberales estrictas, en su empeño de no intervenir activamente en la corrección de las desigualdades económicas y sociales, las han aumentado

ese objeto era muy reducida. No fue el proyecto liberal sino las luchas sociales lo que condujo al sufragio universal. Porque la afirmación de la libertad positiva rebasaba el programa liberal estricto y podía dar lugar... a un modelo alternativo de democracia”. Villoro, *El poder y el valor...*, página 297.

³³⁰ Villoro, *El poder y el valor...*, página 312.

considerablemente. Debajo de las desigualdades subsiste, más sorda que nunca, la lucha”.³³¹

La segunda gran falla que observa Villoro en el modelo liberal es la desintegración del tejido social al que se ve expuesta una sociedad que renuncia a intervenir para regular las desigualdades sociales y deja absolutamente libres a los individuos:

La asociación para el orden reaccionaba contra el mal radical: el caos presocial. Podía conducir entonces a un mal segundo: la represión sobre los individuos. El modelo liberal, al intentar liberarlos de la violencia del Estado, abre las puertas de nuevo a otra manifestación de aquel mal inicial: la desintegración del tejido social, el aislamiento de los individuos, la soledad sin sentido. En algunos países –pienso en los Estados Unidos principalmente- se observan ya las primicias de ese nuevo caos, en el que cada individuo se afirma sólo frente a todos los demás. En unos, el retorno a la violencia desesperada, contra los demás, contra cualquiera, del individuo perdido en la multitud; en otros, el desamparo del solitario sin una mirada que responda a la suya; en algunos, por fin, la retracción egoísta en su pequeño refugio familiar. Hombres y mujeres, conscientes de sus derechos individuales, eligen su derecho al rechazo de la sociedad.³³²

Vemos en Villoro una preocupación por los excesos del individualismo. Esto lo conecta con Taylor, pues el filósofo canadiense es muy claro al cuestionar que el error de la libertad negativa es suponer que un individuo, fuera de su contexto, es el fundamento y criterio último de la libertad. Taylor señala que la libertad en serio no puede quedarse en su definición puramente negativa, pues la simple ausencia de obstáculos externos no garantiza que el sujeto elija de manera adecuada. Taylor señala que hay barreras internas y no siempre el sujeto es consciente de dichos límites; el sujeto no puede ser el árbitro definitivo y último de su voluntad: “en efecto, el sujeto puede estar equivocado con respecto a sus objetivos y a lo que quiere repudiar. Y de ser así, es menos capaz de libertad en el sentido significativo de la palabra”.³³³

Son estas fallas del modelo liberal, así como la necesidad de contar con un piso más parejo para todos que ayude a disminuir las diferencias sociales, las que hacen necesario buscar otro modelo que, igualmente, respete y promueva las libertades y que promueva también una mayor equidad en las relaciones intersubjetivas, sociales y políticas. El nuevo modelo pone en los mismos términos la libertad y la igualdad.

³³¹ Villoro, *El poder y el valor...*, página 313.

³³² Villoro, *El poder y el valor...*, página 314.

³³³ Charles Taylor, “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”, en *La libertad de los modernos*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), página 280.

El modelo igualitario

Siguiendo a Villoro, el modelo igualitario se caracteriza por los siguientes rasgos:

1. El fin de la asociación política va más allá de ofrecer protección para las libertades negativas y consiste, ahora, en ofrecer posibilidades para que las personas realicen, de manera efectiva, sus capacidades. Este modelo incorpora libertades de participación en los asuntos públicos.

2. La igualdad no se limita solamente a garantizar los derechos individuales, sino también a las oportunidades y recursos para realizar las capacidades. Se amplía el espectro de los derechos hasta el ámbito de los derechos sociales.

3. El modelo igualitario reconoce la existencia de múltiples concepciones particulares sobre el bien, pero plantea también la posibilidad de un bien común superior. No se trata solo de alcanzar objetivos individuales, sino de contribuir a metas compartidas, de la colectividad en cuanto tal.

El modelo igualitario no se opone a los fines del modelo liberal. Pero ante la insuficiencia del modelo liberal, se propone generar las condiciones adecuadas para “otorgar las mismas oportunidades de autorrealización a todos sus miembros”.³³⁴ El Estado ya no permanece neutral sin más; ahora se trata de un Estado comprometido con metas comunes. En este punto, nos dice Villoro, se abre el siguiente problema: “Si pretendemos extender a todos por igual la posibilidad de obrar de manera autónoma, se plantea el problema de la relación entre esa igualdad y las distintas libertades individuales”.³³⁵

Villoro señala que el modelo igualitario no busca suprimir las diferencias entre los individuos originadas por causas naturales (inteligencia, nacimiento, etc.), funcionales (la diferenciación de cargos y funciones en una sociedad), o culturales (pertenencia a una etnia, comunidad). El ideal del modelo igualitario no es suprimir las diferencias de una sociedad y encaminarse a una sociedad homogénea, igual para todos, pues eso sería lo opuesto a la idea de realizar la libertad personal. El modelo

³³⁴ Villoro, *El poder y el valor...*, página 315.

³³⁵ Villoro, *El poder y el valor...*, página 315.

igualitario es un modelo de equidad: “La justicia no exige que todos seamos semejantes, sino que todos podamos gozar de las mismas ventajas para realizar las desemejanzas derivadas de nuestra igual libertad”.³³⁶

Aquí el punto de conflicto surge cuando deseamos extender la misma libertad para todos. Se observa la necesidad de encontrar principios para que la libertad de algunos no obstaculice la libertad de los demás. No es posible admitir libertades que atenten contra la libertad de otros; entonces la pregunta gira en torno a si es posible permitir algunas desigualdades en la libertad de algunos para fomentar mayor libertad en los otros. ¿Es posible restringir algún grupo de libertades para que las sociedades alcancen un mayor sentido de justicia?

Hay un núcleo mínimo de libertades básicas que, argumenta Villoro, bajo ninguna consideración deben restringirse: libertad de sobrevivencia de pertenencia, de conciencia, de expresión, de asociación, de desplazamiento, de decisión en el ámbito privado.³³⁷ Existen también otros dos niveles de libertades: el de participación en el ámbito público y el de las libertades requeridas para realizar de manera efectiva lo que se decide:

Consideramos ahora otro nivel de libertades, ya no las que constituyen a un sujeto como agente moral, sino las que dependen de la posesión de ciertos bienes y facultades indispensables para realizar cualquier plan de vida. Tratar por igual a todos es ahora garantizar que todos tengan acceso a esos bienes. ¿De cuáles se trata? No, desde luego, de aquellos que la sociedad, en su situación específica, sea incapaz de suministrar, sino de la parte de los recursos globales que correspondería a cada quien en una distribución equitativa.³³⁸

En las sociedades modernas, los individuos no parten de la misma posición. El nacimiento, las facultades naturales determinan en una proporción muy fuerte el rumbo que seguirá la existencia de los individuos. Una sociedad con mayor sentido de justicia requiere de principios que regulen la capacidad de generar riqueza y la equidad para distribuirla. En este punto, Villoro discute los principios rawlsianos de justicia.

Primer principio: 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 principio: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosos para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.³³⁹

³³⁶ Villoro, *El poder y el valor...*, página 316.

³³⁷ Villoro, *El poder y el valor...*, página 317.

³³⁸ Villoro, *El poder y el valor...*, página 318.

³³⁹ John Rawls, *Teoría de la justicia...*, páginas 67-68.

A estos principios, Rawls agrega dos reglas de prioridad. La primera es la prioridad de la libertad. La libertad sólo se puede restringir si es para ampliar las libertades de los demás. La segunda regla establece la prioridad de la justicia sobre el criterio de la eficiencia. De acuerdo con Rawls, es posible permitir ciertas desigualdades si esto se traduce en mejores oportunidades para todos. Se trata de potenciar la producción de bienes totales de una sociedad, lo cual se traduciría en una mayor libertad de realización para todos: “Las desigualdades que tenemos que aceptar son las que ayudan a vencer la escasez y lograr mayor prosperidad”.³⁴⁰

Por otro lado, también se aclara que los beneficios resultantes de las desigualdades aceptadas, no se miden solamente porque aumenten los bienes totales de una sociedad. La razón de esto es porque puede observarse un aumento considerable de riqueza y, sin embargo, persistir la estructura de desigualdad. El beneficio económico o social derivado de una desventaja es aceptable si trae beneficios para los grupos menos favorecidos de la sociedad, para los desaventajados.

Por otra parte, la prioridad del principio de la libertad implica que no hay ventajas sociales o económicas que justifiquen la reducción de las libertades. Este es quizás el punto crítico de la teoría rawlsiana. Los derechos y las libertades básicas están fuera de toda posibilidad de discusión; son un coto vedado y no se negocian bajo ninguna circunstancia o criterio. Y en este punto se observa cómo la teoría de Rawls es circular, pues opera sólo bajo los presupuestos de las sociedades liberales democrática avanzadas. En efecto, si el propósito del segundo principio de justicia es aumentar las libertades de realización de todos, sólo puede verificarse esto si ya existe un núcleo mínimo básico de libertades: “Esto quiere decir que la regla de prioridad de la libertad sobre las medidas es aplicable en las sociedades donde ya existen las condiciones para que la gran mayoría de sujetos puedan efectivamente comportarse como agentes morales. Tal sucede en los países democráticos industrializados de Occidente”.³⁴¹ Ante este escenario, Villoro se pregunta qué pasa en el resto de los países. El propio Villoro identifica tres situaciones:

³⁴⁰ Villoro, *El poder y el valor...*, página 320.

³⁴¹ Villoro, *El poder y el valor...*, página 323.

1. La primera situación puede ser la de una nación que enfrenta graves problemas de pobreza, analfabetismo y en general deficiencias en salud, vivienda y bienestar. Las necesidades básicas de su población no han sido satisfechas y, por lo tanto, la idea de una asociación para la libertad está muy lejos de su realidad. En este caso, Villoro concede que pudiera aplicarse una restricción a las libertades básicas de manera provisional para preparar el terreno a una sociedad libre.

2. La segunda situación es la de un Estado compuesto por sectores heterogéneos. Para ambos está reconocido el derecho a las libertades básicas, pero al vivir bajo una relación de dominación, un sector siempre está, de hecho, al margen de tales derechos. También en este caso, se puede justificar una restricción a las libertades básicas como recurso para encontrar alternativas a la desigualdad.

3. Un tercer caso se da tanto en países industrializados como en vías de desarrollo. Se trata de grupos y personas a las que se les reconoce plenamente sus derechos y su libertad, pero que por prejuicios o maneras de pensar enraizadas en su mentalidad, no realizan efectivamente sus derechos y capacidades.

Para estos tres casos, Villoro apunta que es posible ensayar una restricción de las libertades básicas con el propósito de atenuar la desigualdad social. Esta restricción, sin embargo, debe atender las siguientes notas:

1. No es posible restringir las libertades que tienen prioridad sobre el principio de equidad.

2. La reducción de las libertades puede realizarse sólo en vista de lograr que los más desaventajados accedan a un margen más amplio de libertades.

3. La reducción de libertades es una medida temporal, provisional; nunca permanente.³⁴²

³⁴² Villoro, *El poder y el valor...*, página 324.

Finalmente, Villoro aborda el tema de los niveles de relación intersubjetiva que se dan en el paso de un modelo liberal neutral a un modelo igualitario. Desde la perspectiva del modelo liberal que pretende mantenerse neutral ante cualquier diferencia, vemos que se esgrime la tolerancia como principio de convivencia intersubjetiva. Desde la perspectiva del modelo igualitario, observamos que el principio intersubjetivo no puede ser la mera tolerancia, sino la cooperación entre los distintos miembros de la sociedad para apoyar, sobre todo, a los más desaventajados. En una sociedad que asume el modelo igualitario, el Estado no puede permanecer indiferente ante las diferencias de orden económico y social y debe asumir un papel más directivo. Habría una política de acciones a favor de los grupos más vulnerables de la sociedad: migrantes, indígenas, mujeres, personas con menores ingresos, etc.

En este mismo apartado, es interesante ver cómo Villoro vuelve sobre una de las tesis trabajadas por él en *Crear, saber, conocer*, me refiero a la idea de cómo un sistema de creencias puede volverse obstáculo para la realización plena de las capacidades del ser humano. En el caso de la intolerancia y la discriminación, Villoro las entiende como prácticas que tiene su explicación en ciertas mentalidades que operan en el entendimiento de las personas. Así, los atavismos, el miedo al cambio o los prejuicios se vuelven barreras para la cooperación entre los distintos miembros de una sociedad.

Para superar esas barreras, es importante que el Estado emprenda acciones afirmativas para favorecer a los grupos y personas en situación de desventaja. Esta política de la diferencia apuesta por un tratamiento diferencial.

Por último, ya hemos señalado que Villoro establece que hay diferentes niveles de relación intersubjetiva en función del modelo de asociación que impere en una sociedad: en el caso del modelo liberal neutral, el principio máximo es la *tolerancia*; en el caso del modelo igualitario, el principio máximo es la *cooperación*. Pero Villoro señala que hay otro principio de relación intersubjetiva, el *reconocimiento*, el cual, en principio, puede ser atribuido al estadio de la comunidad como forma superior de organización de la existencia humana: “La aceptación de las diferencias puede variar desde una simple condescendencia hasta un reconocimiento activo del valor de la

posición ajena”.³⁴³ Ya hemos estudiado en el final del capítulo tres de esta tesis, algunas de las reflexiones de Villoro sobre el tema del reconocimiento. Pasemos ahora a la última estación en esta breve revisión del pensamiento de Villoro, que es su concepto de comunidad. Para ello, sigue siendo muy pertinente *El poder y el valor*, así como su obra *De la libertad a la comunidad*.

La revolución necesaria en el camino hacia la asociación para la comunidad

Para entender de manera más cabal la propuesta de Villoro acerca del valor de la comunidad como modelo de asociación alternativo ante la insuficiencia y el agotamiento del modelo liberal o de un modelo fundado en el principio del orden, es importante considerar dos cosas: 1) en primer lugar, las reflexiones de Villoro sobre la comunidad están realizadas desde el horizonte de experiencias marcado por la irrupción del movimiento zapatista en México; una experiencia de “guerrilla” no convencional y definida, por lo menos en sus planteamientos de origen, como un movimiento alternativo y crítico en relación a la hegemonía del modelo económico neo-liberal; 2) la crítica al poder realmente existente que emprende Villoro lo conduce a plantear la noción de una democracia radical, la cual se identificaría con el ejercicio del pensamiento crítico, libre y autónomo de los sujetos que integran una comunidad. La posibilidad de acceder a un nivel de asociación superior, que permita recuperar la profundidad y el sentido en un nivel comunitario pero sin cancelar las libertades individuales, supone avanzar hacia una democracia radical. Para Villoro es evidente que la democracia en su dimensión procedimental o formal es necesaria, pero no es suficiente para garantizar la mejor convivencia posible y para garantizar la adhesión de las personas a una colectividad. Villoro parte de la existencia de diferencias reales en las personas concretas que forman las sociedades. Luis Villoro concibe al ciudadano como una persona en situación, con intereses y necesidades reales, concretas y diferentes. Es necesario colocar nuevamente el ejercicio y la práctica de la democracia en el pueblo. Desde la perspectiva de la crítica que emprende Villoro en *Creer, saber, conocer* a las formas de conocimiento que reiteran esquemas de

³⁴³ Villoro, *El poder y el valor...*, página 329.

dominación, vemos una coherencia de pensamiento que le lleva, ahora, a intentar superar esas formas de dominación mediante el ejercicio de una democracia radical:

La democracia radical sería la que descansara en el poder de ese pueblo real. Supondría, por lo tanto, una inversión de las relaciones de poder existentes. Porque si todo poder se ha ejercido hasta ahora desde un grupo situado en la cima de la sociedad, una democracia radical ejercería el poder desde la base de la sociedad hacia la cima. En su límite, implicaría la abolición de toda dominación desde arriba.³⁴⁴

El proyecto de una democracia radical es, justamente, un proyecto que debe trazarse y construirse como un *ideal ético* que es posible ir alcanzando de manera gradual. Ese acercamiento gradual a un estado de democracia radical implica pasar por varias etapas y correcciones a la democracia realmente existente.

1. *Difusión de poderes.* Para Villoro es importante descentralizar el poder y devolverlo a sus actores originarios: las comunidades y las organizaciones que estén a la base de la sociedad. El nacimiento del Estado moderno implicó la concentración del poder en una instancia central y la subsunción o sometimiento de las comunidades a una identidad central y única. En el caso de las regiones como América Latina hay una fuerte presencia de comunidades indígenas de las cuales es posible aprender y revalorizar las formas de organización comunitaria y aprender valores distintos a los del individualismo moderno: la vocación de servicio, la participación en asuntos colectivos, la preservación del bien común. Una propuesta de difusión de poderes hacia abajo, implicaría acotar los alcances del poder central a los siguientes rubros: “relaciones internacionales, defensa, diseño de la política económica a nivel nacional, promulgación de las leyes constitucionales de un Estado múltiple, arbitraje de conflictos de poder”.³⁴⁵ Sin embargo, esta difusión de poderes debe darse, apunta Villoro, con cautela, pues se debe evitar el riesgo, bastante real, de que se otorgue poder a caciques locales, a personas que sólo buscarían su beneficio propio.

2. *Democracia directa.* Los problemas de una democracia directa han hecho que muchos teóricos no la consideren como una vía plausible. Sin embargo, en ciertos niveles es posible implementar la práctica de la democracia directa: escuelas, comités de barrio, asociaciones ciudadanas. La deliberación pública de los aspectos relevantes

³⁴⁴ Villoro, *El poder y el valor...*, Capítulo 15 “Alternativas de la democracia”, páginas 345-346

³⁴⁵ Villoro, *El poder y el valor...*, páginas 348.

para organizar la vida es una práctica que puede fortalecer la vida pública de un país, de un Estado. Evidentemente, la discusión de los grandes temas nacionales no puede resolverse mediante la democracia directa, pero existe la figura del referéndum. Apunta Villoro: “Regulada con precisión, la práctica de la consulta general al pueblo debería ser una medida frecuente; podría llevarse al cabo, además, en distintos niveles: local, regional, nacional”.³⁴⁶

En este punto, vale la pena destacar que uno de los requisitos para que funcione la democracia directa es un grado de autonomía y pensamiento crítico por parte de los ciudadanos. No es la masa anónima, sino la sociedad ilustrada la que mejor puede deliberar sobre los temas de la vida pública. Esta idea se conecta perfectamente bien con la propuesta villoriana de su ética de las creencias, en la que la reflexión y el pensamiento crítico juegan un papel importante. El camino a la restauración de la comunidad implica el máximo desarrollo del pensamiento crítico y autónomo.

3. *Sociedad civil*. En este punto, Villoro distingue dos concepciones de sociedad civil. La primera viene de una tradición añeja que influye en Locke y pasa a Hegel y Marx. Es la concepción de la sociedad civil entendida como la esfera en la que se enfrentan los intereses particulares, sobre todo los de carácter económico. Esta idea reconoce un papel y una centralidad al Estado que lo coloca como la instancia política por excelencia. Esta idea, podríamos decir, identifica lo político con lo estatal. Sin embargo, esta no es la única definición de sociedad civil. Villoro recurre a Gramsci para identificar una nueva idea de la sociedad civil y entenderla como “un conjunto de asociaciones, comunidades y grupos de todo tipo, que se organizan y ejercen sus funciones con independencia del Estado. Ese concepto recupera así la pluralidad y heterogeneidad de las formas de vida que constituyen la sociedad real”.³⁴⁷ Pensar de esta manera la sociedad civil da la pauta para pensar que la actividad política y el concepto de lo político están más allá de la dimensión meramente estatal. Asimismo, pensar la sociedad civil desde esta perspectiva es congruente con el propósito de reconocer la diversidad real que existe en las sociedades. El concepto de sociedad civil así entendido permite recuperar para la vida pública espacios cooptados por

³⁴⁶ Villoro, *El poder y el valor...*, página 348.

³⁴⁷ Villoro, *El poder y el valor...*, página 350.

agentes e instituciones que sólo buscan su propio interés y beneficio: “Se trata de un espacio público no mediatizado por las estructuras de control del Estado, incluso por los partidos políticos”.³⁴⁸

Villoro tiene en mente cuando hace estos planteamientos a la escuela italiana de filosofía política. Gramsci y Bobbio son invocados por Villoro al hacer el planteamiento de una democracia ampliada. Devolver la fuerza de la política a la sociedad civil implica ver a las organizaciones y a los ciudadanos ejerciendo activamente su derecho a una vida pública libre, abierta, transparente. Ni el Estado ni el mercado serían las instancias que definan los fines a los que los hombres pueden entregar sus vidas y sus acciones. La sociedad civil en ejercicio de su derecho a participar activamente en la vida pública de un país, de un Estado puede ser el contrapeso idóneo para evitar excesos del poder, para frenar tentaciones autoritarias, para hacer comunidad desde abajo y con mayor conciencia reflexiva.

4. *Democracia en el trabajo.* En este último punto Villoro se refiere a la vieja propuesta comunista de que los trabajadores asuman el control de los procesos de producción y distribución de mercancías. Esta idea en la actualidad no sería viable. Sin embargo, sería muy pertinente democratizar la vida laboral y propiciar una participación más activa y consciente de los trabajadores en las decisiones que los afectan a ellos en una dimensión fundamental de sus vidas: la economía y las condiciones materiales de reproducción de la vida. Nuevamente, vemos en Villoro esta propuesta de ubicar el ejercicio del poder en las bases y de hacerlos desde la autonomía y la libertad de pensamiento.

En su conjunto, estas propuestas que recupera Villoro para pensar la posibilidad de una forma de asociación para la comunidad, representan una revolución en la forma de entender la democracia. Villoro apunta que la idea de un Estado homogéneo en el que un grupo dominante ejerce el poder y acumula los privilegios, se debe a dos ideas: por una parte, la idea del Estado-nación y, por otra parte, la doctrina liberal. El pensamiento liberal admite la pluralidad en el seno de las sociedades, pero ya hemos visto que esa supuesta neutralidad ideológica ha ocultado en los hechos el predominio de un grupo o clase que se apropia del poder. La defensa a ultranza de la doctrina

³⁴⁸ Villoro, *El poder y el valor...*, página 351.

liberal, nos dice Villoro, se vuelve parte de un pensamiento reiterativo. Por otra parte, la propuesta de democratizar la vida pública desde abajo, es una idea propia del pensamiento anarquista y de la corriente socialdemócrata del marxismo. Sin embargo, la experiencia histórica del socialismo realmente existente, demuestra que no se puede construir una sociedad justa desechando la defensa de la libertad que enarbola la doctrina liberal:

El fracaso de los “socialismos realmente existentes” muestra que la vía de la emancipación no consiste en la ruptura de la asociación para la libertad, sino en su realización cabal; no pasa, por lo tanto, por la abolición de la democracia sino por su contrario: su radicalización. Ésta sólo puede ser obra de los sectores desfavorecidos de la sociedad.³⁴⁹

En el camino a la asociación para la comunidad, Villoro señala que es pertinente recuperar el proyecto de una sociedad más igualitaria, en la que la brecha entre pobres y ricos se reduzca. El ejercicio del poder por parte del pueblo y una sociedad más igualitaria serían parte de un mismo proyecto. Villoro apuesta a un cambio de conciencia generado, quizás, por la emergencia de alguna crisis económica, política, o ecológica. La pobreza, la corrupción, las situaciones de injusticia, las crisis sanitarias, la amenaza a las condiciones de supervivencia en la vida... en algún momento alguna situación problemática puede contribuir a la toma de conciencia y a la exigencia de mejores condiciones de vida para todos: más justas, más equitativas, no violentas, amables con la naturaleza. Se trata, dice Villoro, de hacer eco de las exigencias de los grupos más vulnerables y transitar a un orden distinto. En este camino, no se suprime la verdad que pueden tener las asociaciones para el orden y para la libertad. No habría que romper con lo mejor que representa cada una de esas propuestas. El orden es importante, pero no podemos renunciar al valor de la libertad individual; asimismo, el ejercicio de la libertad no puede atrofiarse en excesos individualistas que atenten contra la vida en común. Es necesario, nos dice Villoro, avanzar hacia la idea de la comunidad: “El triunfo de un movimiento semejante avanzaría hacia un nuevo tipo de asociación política, donde ya no serían privativos solamente los valores del orden y los de la libertad, sino tendrían también su lugar los de la comunidad”.³⁵⁰

³⁴⁹ Villoro, *El poder y el valor...*, página 355.

³⁵⁰ Villoro, *El poder y el valor...*, página 357.

C) La asociación para la comunidad. Ensayo de una síntesis

Villoro distingue entre asociación y comunidad. La democracia radical, definida en los términos en los que propone Villoro, es la vía para alcanzar una nueva forma de asociación: la comunidad. En primer lugar, la comunidad es un límite de toda asociación fundada en un vínculo ético. A partir de esta definición, veremos que si un individuo se considera a sí mismo parte de un todo, al preservar su bien preserva el bien del todo. En una asociación no comunitaria, el conflicto entre la parte y el todo se hace presente, existe una tensión en la que puede prevalecer el interés de los particulares por encima del bien común. La noción del bien común es la idea de preservar el bien para el todo como una unidad. En ese punto, nos dice Villoro, la asociación trasciende ese nivel y alcanzamos el plano de la comunidad: “Cuando esa coincidencia es cabal y cada quien vela por el bien del todo de la misma manera que por su bien personal, cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces no hay distinción entre el bien común y el bien individual: la asociación se ha convertido en una comunidad”.³⁵¹ La comunidad implica una vocación de servicio y la reinención de nuevas virtudes, opuestas a las virtudes burguesas: el servicio, la entrega, el sacrificio, la renuncia a la satisfacción personal y el trabajo desinteresado. Hemos vivido tanto tiempo en la idea de que lo más importante es el yo, que cuesta trabajo aceptar que hay otros mundos posibles, otras virtudes posibles, otras maneras de ser posibles distintas al egoísmo depredador.

En la comunidad el individuo niega la parte de sí mismo que excluye a los otros; hay una actitud de apertura. Este elemento es importante, pues supone una crítica al individualismo que ha predominado en la modernidad capitalista. La construcción de una comunidad implica hacer a un lado el interés puramente individual. En el camino hacia la comunidad, Villoro señala que es necesario atravesar diferentes estadios y niveles.

El sentido de la comunidad y de la pertenencia está más presente en sociedades que todavía conservan un perfil agrario. Estas comunidades están ligadas a un espacio y a un tiempo que consideran como algo sagrado. La implantación de un

³⁵¹ Villoro, *El poder y el valor...*, Capítulo 16 “La comunidad”, página 359.

proyecto moderno significó la pérdida de este vínculo y su sentido de pertenencia. El mundo moderno provocó que la tierra dejara de ser el espacio sagrado para devenir mero almacén de reservas naturales, mera “tierra” susceptible de ser explotada. Desaparece también la convivencia comunitaria, pues el hombre moderno en las grandes urbes se define como individuo aislado, sin lugar fijo. El individuo moderno se asume como criterio y valor principal de referencia: “El individuo ya no adquiere sentido por su pertenencia a una totalidad, es él mismo la fuente de sentido y valor de esa totalidad... El individuo se pone a sí mismo como instancia de decisión sobre su plan de vida y pone en cuestión las formas de decisión comunitarias”.³⁵²

Las comunidades originarias se fundan en un sentido del orden. El individuo que se adhiere a una comunidad y acepta sus leyes y sus reglas, alcanza el primer nivel de la ética: una ética del orden. El surgimiento del Estado-nación moderno supone un sujeto reflexivo capaz de cuestionar y, en su momento, rechazar la adhesión a un orden tradicional. El Estado-nación moderno se funda mediante un contrato de hombres libres, iguales e independientes. El mundo moderno invita al ejercicio del pensamiento crítico y al libre examen de las ideas. Hoy que se experimenta una nostalgia por la comunidad perdida, no podemos perder de vista el valor del pensamiento crítico y de la autonomía. Restaurar los valores de la comunidad sólo puede ser posible intentando conciliarlos con los mejores elementos del pensamiento moderno. Y el pensamiento crítico y el sentido de la autonomía individual son valores modernos a los que no se debe renunciar:

Podemos imaginar un nuevo modelo de comunidad. Mientras la comunidad tradicional se justificaba en la obediencia a los usos y costumbres heredados, la comunidad nueva tendría por condición la posibilidad de rechazarlos libremente... La comunidad no sería algo dado, con lo que se encuentra al nacer el individuo, sino un fin libremente asumido para dar un sentido superior a su vida: la comunidad sería la construcción de un mundo otro, por la voluntad concertada de todos.³⁵³

La comunidad no es una realidad impuesta al individuo, sino un fin que se elige libremente y se construye como un horizonte de relaciones éticas. La idea de una comunidad que incorpore los valores de la modernidad supone el ejercicio de la crítica pero también la voluntad de servicio. La comunidad no sería la negación del individuo,

³⁵² Villoro, *El poder y el valor...*, página 372.

³⁵³ Villoro, *El poder y el valor...*, página 373.

sino la realización de éste a través del encuentro con el otro. Ya Taylor había señalado en su estudio sobre la filosofía política de Hegel, que el individuo dista mucho de ser la conquista más grande en la historia universal. Para Villoro, el movimiento de salir de sí es imprescindible para acceder a un nivel superior de la ética. Este camino es el que ha vislumbrado el movimiento del EZLN en México.

Villoro indica que la asociación para el orden, la asociación para la libertad y la asociación para la comunidad son tres intentos por romper el aislamiento radical del hombre, son tres modelos de organización política que intentan dar sentido a la vida individual y colectiva. La asociación para el orden permite superar el mal radical que es el de la existencia aislada. La razón impulsa a superar ese estado de aislamiento, de soledad mediante la creación de un orden que le da sentido a la existencia individual: “La vida colectiva es comprendida ahora como un todo ordenado; ofrece una morada y un destino a quienes se creían abandonados, paz y armonía a quienes luchaban por su existencia. Los valores superiores que vencen el sin-sentido son variaciones de la pertenencia: paz, armonía, seguridad, orden”.³⁵⁴

La pertenencia a un orden, sin embargo, puede degenerar en un estado de imposición autoritaria. La adhesión a un orden se vuelve una máscara, una existencia inauténtica. El segundo mal es una existencia falsa. El individuo postula, entonces, el valor de la crítica y de la reflexión como herramientas para rechazar esa imposición, como herramientas para vivir una vida auténtica, a contrapelo de lo que la tradición, la costumbre dicen que se debe hacer. Es el individuo y su pensamiento crítico y reflexivo quien determina el sentido; no es más la tradición ni la costumbre. Surge la asociación para la libertad. Los valores de esta asociación son la libertad, la responsabilidad, la autenticidad y la igualdad. No obstante, aquí también se puede presentar una tercera versión del mal: la sociedad no supera el nivel de meras existencias aisladas incapaces de hacer comunidad. La fuerza del individuo es tal que orilla nuevamente a un encierro, a una actitud de clausura. El tercer intento por romper el aislamiento es el de la asociación para la comunidad. Este tercer nivel sintetiza los dos momentos anteriores: integra el orden y la armonía con el ejercicio de una libertad plena. El valor superior de esta nueva forma de asociación sería el don libre de sí mismo. Negar el apego de sí

³⁵⁴ Villoro, *El poder y el valor...*, página 379.

mismo sería uno de los ejercicios más radicales en la historia de la subjetividad para intentar construir una nueva forma de comunidad. La verdadera realización de uno mismo implica la afirmación de lo otro:

Porque el ser real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en su unión liberada con lo otro, como en la relación afectiva interpersonal, cuando cada quien llega a ser realmente al hacer suyo el destino del otro, como en la armonía del universo, donde cada ente adquiere su verdadero sentido en su vínculo con el todo, como en la vida espiritual, en fin, donde cada quien descubre su verdadero yo en la negación del apego a sí mismo.³⁵⁵

¿Qué nos deja esta exposición de la propuesta de Villoro para comprender el problema de la relación individuo-comunidad? En primer lugar, considero que Villoro comparte con Taylor algunos presupuestos básicos. La crítica al atomismo es uno de los puntos de contacto entre Villoro y Taylor. Para ambos autores, es cuestionable la pérdida del horizonte comunitario de existencia que trae consigo el esquema civilizatorio de la modernidad capitalista. La existencia individual es insuficiente, es una débil sombra de lo que el hombre puede aspirar. El hombre busca trascender y dotar de sentido su existencia. La vida comunitaria ofrece un nivel de realización más amplio y completo que el plano del individualismo.

En segundo lugar, vale la pena destacar que tanto Taylor como Villoro son críticos de la modernidad pero no rechazan los aspectos positivos que la misma ha traído. En especial, el principio del pensamiento libre y el valor de la crítica. En el caso de Taylor, la modernidad tiene dos grandes dimensiones, por una parte, la que se fundamenta en el uso de la razón, del pensamiento crítico y que permite cuestionar el viejo orden feudal al apelar a la autonomía y, por otra, el ideal de realización expresiva que está detrás del anhelo de pertenencia y de comunidad. Ambos impulsos pueden desvirtuarse, como lo muestra el filósofo canadiense en *Fuentes del yo*³⁵⁶; sin embargo, no es menos cierto que lo mejor de ambos momentos deben recuperarse: el de la autonomía y el de la comunidad. En el caso de Villoro, la ética de las creencias es un momento obligado en la construcción de un orden de convivencia más justo y pleno. No hay comunidad, para Villoro, sin reflexión. Una comunidad sin reflexión sería una asociación que se impone sobre el individuo, que pide lealtad a ciegas y eso, con

³⁵⁵ Villoro, *El poder y el valor...*, página 381.

³⁵⁶ Véase sobre todo el capítulo 25 "Los conflictos de la modernidad".

la revolución del pensamiento moderno, no puede ser. En Villoro, la idea de la comunidad como un modelo de asociación alternativo no excluye la reflexión, antes bien, la requiere. La propuesta de Villoro en torno a la comunidad como modelo de asociación, es la de una *comunidad reflexiva*. En ambos autores, deben conciliarse los dos momentos: el de la reflexión y el de la pertenencia.

En tercer lugar, considero que tanto Taylor como Villoro sostienen un diálogo muy inteligente y fecundo con la tradición liberal. No se trata de negar el valor de la libertad individual, pero tampoco se trata de llegar a una defensa de la libertad individual que raya en el rechazo a toda forma de vinculación comunitaria. Una lectura atenta de los planteamientos de Villoro y de Taylor, da elementos para defender la idea de que no hay auténtica comunidad sin respeto a la libertad individual. En este punto, invoco nuevamente el ensayo de Taylor "*Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo*",³⁵⁷ en el que nuestro autor distingue entre *cuestiones ontológicas* y *cuestiones de defensa*. La gran lección de Taylor en ese ensayo es que la libertad individual se defiende mejor y se argumenta de manera más sólida desde una perspectiva ontológicamente holista. Todo esto es coherente con la idea de una libertad situada, propia de un sujeto encarnado, histórico, concreto,

Por último, es interesante observar la influencia que tiene el contexto histórico de cada uno de estos autores en el pensamiento y en las propuestas que formulan. En el caso de Taylor, la lucha por el reconocimiento de los derechos culturales de la población francófona en Quebec le da elementos para proponer la idea de que una convivencia multicultural en lo político y en lo social es posible; en el caso de Villoro, la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas en México le da la pauta para cuestionar el Estado-nación homogéneo y proponer un Estado diverso y multicultural. Tanto Taylor como Villoro, señalan la insuficiencia del Estado-nación moderno para dar expresión a la diversidad de culturas y cosmovisiones del mundo que la modernidad unidimensional pretende ocultar e invisibilizar.

En un momento como el actual, en el que la humanidad misma se debate entre seguir por el mismo camino de una razón instrumental, de un modelo económico

³⁵⁷ Charles Taylor, "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en *Argumentos filosóficos*, (Barcelona: Gedisa, 1997).

fundado en la explotación y que genera brechas de injusticia o buscar alternativas a ese modelo y a la razón instrumental, monológica, es pertinente mirar a autores que, como Taylor y Villoro, reflexionan sobre la insuficiencia del individuo aislado, sobre los riesgos del individuo y sus excesos. La idea de una comunidad reflexiva o de una conciliación entre autonomía y expresión se vuelven instrumentos para el pensamiento, ideas lúcidas que son más pertinentes que nunca en esta época de crisis global, de crisis civilizatoria.

Conclusiones

Llegamos al final de esta investigación sobre el problema de la relación entre el individuo y la comunidad en el pensamiento ético-político de Charles Taylor y es el momento de hacer el balance final. ¿Qué nos ha dejado esta aventura intelectual? Para las conclusiones, deseo abordar tres temas. En primer lugar, me interesa abordar la crítica a una idea instrumentalizada del mundo y de la naturaleza, pues considero que este tema se vuelve uno de los aspectos más fascinantes en la obra de Taylor. Esta crítica la formula Taylor teniendo en mente la pérdida de sentido que experimenta el hombre contemporáneo en un mundo laico, en el que domina una visión científica de las cosas. En segundo lugar, me referiré a la necesidad de fomentar una auténtica política del reconocimiento y de generar condiciones materiales adecuadas para garantizar una adecuada convivencia, fundada no sólo en el principio universal de la justicia, sino en principios morales que atiendan las diferencias abismales entre los seres humanos en una sociedad marcada por profundas brechas. Por último, abordaré el valor de la idea de la comunidad y de la diversidad cultural en un mundo que se construyó sobre la idea de la homogeneidad pero que hoy se ve fragmentado en los múltiples rostros de la diversidad cultural y sus exigencias.

En la actualidad la idea del mundo moderno enfrenta una crisis que no termina de concluir, y se presenta en diferentes frentes. En primer lugar, vemos que la ciencia y la técnica modernas no son ya una fuerza sobre la que el hombre tenga siempre el control y las consecuencias del desarrollo tecno-científico no siempre son benévolas. Todo esto, aunado al hecho de que no siempre la ciencia y la técnica resuelven *per se* los problemas de la humanidad. Ya algunos autores han advertido del riesgo global que pende sobre nuestra civilización globalizada y conectada. El manejo de la energía puede representar la solución de grandes retos y rezagos, pero también puede salirse de control, como en el caso de Chernobyl. El equilibrio ecológico está cada vez más

alterado, y la salud no está garantizada ni siquiera en los países más avanzados como lo muestra la reciente crisis sanitaria provocada por el Covid-19.³⁵⁸

Uno de los aspectos más fascinantes de la obra de Taylor es la lectura que hace de la Modernidad como una época definida por dos grandes momentos constitutivos: la Ilustración, por un lado y el Romanticismo por otro. Por un lado, está la tendencia humana a universalizar, a abstraer el mundo de las diferencias y quedarse con los aspectos formales, los aspectos que se pueden universalizar. Nuestra ciencia moderna está fundada sobre el poderoso principio de la universalización. Los éxitos de la ciencia física en los orígenes del mundo moderno alimentaron la idea de que sería posible encontrar un día los principios generales que permitirían explicar el mecanismo del universo entero. Taylor muestra cómo este exitoso modelo de ciencia se apoya fuertemente en criterios positivistas de ciencia. Desde Bacon, la realidad queda reducida a una delgada película de datos que se puede cuantificar. La diversidad cualitativa queda fuera de lo real, es lo que no se puede traducir en términos matemáticos. El modelo exitoso de la ciencia matemática también está vinculado con un poderoso impulso de dominación y de control. Ciertamente, es más fácil someter a control la realidad cuando se puede comprender en términos matemáticos y encontrar la fórmula que permite calcular y predecir un fenómeno:

La nueva noción de objetividad rechazaba el recurso a causas finales, era mecanicista en el sentido de que todo descansaba sólo en la causa eficiente. Conectado con ello era atomista, en tanto que hacía residir el cambio de las cosas complejas no en una *gestalt* o propiedad holística sino más bien en relaciones causales eficientes entre sus partes constitutivas. Tiende a ver la homogeneidad en cosas cualitativamente distintas a partir de ligar las partes constitutivas o los principios básicos. Uno de los resultados más espectaculares de la nueva física fue el de colapsar la distinción aristotélica entre lo supra y lo sub-lunar para dar cuenta del movimiento de los planetas y de la caída de las manzanas en la misma fórmula. Así esta ciencia era mecanicista, atomista, homogeneizante y, por supuesto, veía la forma de las cosas como contingente.³⁵⁹

Cuando estas ideas se extrapolan al pensamiento político tenemos la idea de un pensamiento político calculador, instrumental. El liberalismo procedimental es la

³⁵⁸ Con relación a esta crisis, en principio, sanitaria, es ampliamente recomendable el texto de Ignacio Ramonet "La pandemia y el sistema-mundo", publicado en *La Jornada*, el día 25 de abril de 2020. Una excelente reflexión que aborda los aspectos sanitarios, económicos, políticos y sociales de lo que llaman "un hecho social total".

³⁵⁹ Charles Taylor, *Hegel*, (México: Anthropos/UAM-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana, 2010), Parte I, Capítulo 1, página 9.

doctrina que mejor explota esta idea de un pensamiento que privilegia los aspectos universalizables de la realidad humana, política y social. Al pensamiento científico calculador e instrumentalizador que neutraliza las diferencias de lo real, le corresponde un pensamiento político institucionalizado que aspira a neutralizar el conflicto que representa la diversidad de lo humano.

Hoy, sin embargo, el mundo asiste a una crisis profunda que se observa tanto en el terreno de la ciencia como en el ámbito de la política y su idea central de un Estado liberal. Lo que ha entrado en una crisis, quizás irreversible, es la voluntad de control y de poder que han ejercido tanto las ciencias modernas como la razón política institucionalizada. En el proceso mediante el que se configuraron tanto la ciencia moderna como la razón política moderna, se hicieron a un lado aspectos, hechos o dimensiones que no fueron tomados en cuenta y que hoy emergen con fuerza y exigen ser pensados. El azar, la contingencia, lo vivo que no se somete con docilidad a la lógica matemática emerge hoy en el ámbito de la naturaleza y en el plano de la realidad humana y demanda, del pensamiento reflexivo, un espacio para ser pensado.

A la idea de una Ilustración que apuesta por la idea de una ciencia universal y de una política que abstrae las diferencias corresponde la idea de una razón homogénea, estable, única. Sin embargo, como muestra Taylor, la razón humana no sólo trabaja con las estructuras universales. Como si fuera otra tendencia presente en la razón humana a la que no podemos renunciar, la atención a lo particular se vuelve también un asunto del interés humano. La tendencia a buscar lo particular, a encontrar lo que de irrepetible puede haber en la naturaleza y en lo humano es también un poderoso impulso que da pauta a otras maneras de interpretar la condición humana, e incluso, abre la posibilidad de otros modelos para explicar la naturaleza. Las nuevas teorías de la complejidad abren la posibilidad de pensar lo real más allá del modelo de explicación causal que predomina en la ciencia moderna.

La reacción frente al poderoso paradigma ilustrado viene muy pronto desde el movimiento del Romanticismo. En su protesta ante un modelo de pensamiento que deja fuera la posibilidad de expresar lo particular en aras de privilegiar lo universal, el movimiento romántico va a esgrimir fuertes argumentos en defensa de lo particular, de lo concreto, de lo vivo. Frente al ideal de una voluntad autónoma y libre en el plano

universal, el Romanticismo va a oponer la idea de una existencia concreta, singular movida por el impulso de unidad e integración con un todo que le trasciende. El Romanticismo expresa una tendencia presente en la condición humana, que es la de alcanzar la comunión con la totalidad. El impulso romántico se constituye como protesta ante una visión del mundo que objetiva a la realidad, al hombre y le quita significado. Si la Ilustración concluye en el ideal de una autonomía radical, el romanticismo aspira a la unidad expresiva. El pensamiento ilustrado dará pauta para el pensamiento científico, para la técnica, para la idea de una voluntad libre y autónoma; el movimiento romántico está detrás de las protestas, del espíritu de rebeldía contra una sociedad uniformizada; el movimiento romántico aspira a integrar al hombre con un todo y es posible encontrar su impronta en los movimientos ecologistas, en los movimientos de reivindicación de las diferencias, en el rechazo a una sociedad tecnologizada y distante: “La rebelión romántica continúa sin disminuirse, retorna en nuevas formas –dadaísmo, surrealismo, el surgimiento de lo “hippy”, el culto contemporáneo a la conciencia sin represión...”³⁶⁰

La presencia de dos formas distintas de interpretar el hombre, la naturaleza y la sociedad como son la Ilustración y el Romanticismo, hace que la idea de integrar los dos elementos principales –autonomía radical y expresión integral- parezca algo fuera de nuestro alcance. Sin embargo, como ideal en el que es posible integrar esos dos principios no deja de ser una tarea retadora y seductora. Como señala el propio Taylor: “Las dos poderosas aspiraciones –la unidad expresiva y la autonomía radical- han permanecido como preocupaciones centrales de los hombres modernos; y la esperanza de combinarlas no puede sino ser recurrente en una forma o en otra, ya sea en el marxismo o en el anarquismo integral, en el utopismo tecnológico o en el retorno a la naturaleza”³⁶¹ Ya Hegel, nos recuerda Taylor, con sus propios medios en su contexto, elaboró un ensayo de síntesis entre estos dos principios. ¿Será posible una tarea similar en la época contemporánea? Taylor señala que nuestra cultura parece moverse en dicotomías irresolubles, una suerte de “lobotomía espiritual” que genera escisión y dolor entre los integrantes de las sociedades modernas. Asimismo,

³⁶⁰ Taylor, *Hegel*, Parte I, Capítulo 1, página 43.

³⁶¹ Taylor, *Hegel*, página 43.

Taylor es muy claro al señalar que los momentos en los que la historia ha mirado a ideales altos, la caída ha sido triste y dolorosa: “las aspiraciones y los ideales espirituales más altos también amenazan con imponer aplastantes cargas sobre la humanidad. Las grandes visiones espirituales de la historia humana han sido muchas veces cálices envenenados, causa de indecibles sufrimientos y salvajadas”.³⁶²

La propuesta de Taylor al final de *Fuentes del yo* es la idea de rescatar un pensamiento teísta, es la de no renunciar a la dimensión espiritual de la existencia humana. La mentalidad científica laica o el humanismo sobrio no son suficientes a sus ojos. Tampoco es legítimo hacer a un lado la idea del bien, pues corremos el riesgo de adelgazar el sentido de la existencia. Para Charles Taylor es importante oxigenar nuevamente la dimensión espiritual de una civilización que languidece en medio de un enorme progreso material, técnico y científico: “Hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, hemos sepultado tanto su poder por debajo de capas de racionalismo filosófico, que corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes, bienes humanos, nosotros nos estamos asfixiando”.³⁶³ Taylor conserva un atisbo de esperanza en el teísmo judeo-cristiano y en la promesa de éste de una “afirmación divina de lo humano”.³⁶⁴ Esta respuesta recuerda la respuesta de Heidegger en el sentido de que “solamente un Dios puede todavía salvarnos...” En su conjunto, estoy de acuerdo con Taylor en la apreciación de que, por sí solos, los hombres estamos lejos de una vida más plena de sentido y de profundidad; estamos lejos de la utopía. Sin embargo, en el terreno del pensamiento y de la práctica política, tal vez sea posible aspirar a un orden de existencia que llene muchos huecos de la topografía moral del hombre contemporáneo. Esta posibilidad la encuentro en la filosofía política de Villoro, la cual apuesta por la vida en comunidad pero con una serie de condiciones más o menos claras y precisas. Este punto lo retomo más adelante.

El segundo punto que deseo recuperar en estas conclusiones es la crítica a lo que llama Taylor “el orden moral moderno”; una especie de imaginario social fuertemente arraigado en la conciencia de los hombres contemporáneos y que orienta la existencia de las personas hacia la consecución de ciertos fines: el atomismo, la

³⁶² Taylor, *Fuentes del yo...*, Capítulo 25, página 700.

³⁶³ Taylor, *Fuentes del yo...*, página 702.

³⁶⁴ Taylor, *Fuentes del yo...*, página 703.

existencia aislada, la afirmación de la vida corriente, la ética del beneficio mutuo. El orden moral moderno expresa algunos presupuestos de la doctrina liberal. Ya hemos visto cómo Taylor argumenta sobre la idea de un nuevo orden moral, como orden característico del mundo moderno. Este nuevo orden moral moderno tiene algunos rasgos característicos, a los cuales agrega un cuarto que se desprende de ellos.³⁶⁵

1. La idea de un orden para el beneficio mutuo tiene su punto de partida en la afirmación del individuo. La sociedad política, desde esta perspectiva, es concebida como un instrumento al servicio de los fines de los individuos. Esta nueva idea se opone a una larga tradición que viene desde Aristóteles, según la cual el hombre sólo se realiza al interior de una comunidad.
2. La sociedad política, instrumentalizada, está organizada para garantizar – parece que de manera exclusiva- las necesidades de la vida ordinaria, fundamentalmente en cuanto a la seguridad y la prosperidad material. La idea de organizar la vida de los individuos tratando de promover una ética de virtudes más elevadas no tiene cabida en este nuevo orden moral. Por primera vez en la historia, las necesidades de la vida ordinaria o corriente están por encima de cualquier otra consideración. Se trata, nos dice Taylor, de *la afirmación de la vida corriente*.
3. Entre los derechos de los individuos, destaca el de la libertad como derecho fundamental. Es tan importante la idea de la libertad individual, que la fundación del orden político requiere del consentimiento de los individuos. Para el naciente sujeto moderno, la libertad individual ya se prefigura como el componente central de su autoimagen.

Con estos tres rasgos, Taylor concluye que el mundo moderno gana para sí mismo una ética de la libertad y del beneficio mutuo. Asimismo, agrega un cuarto rasgo, conforme al cual "los derechos, la libertad y el beneficio mutuo deben garantizarse por igual a todos los participantes".³⁶⁶ De esta manera, Taylor en su ensayo por comprender los rasgos básicos de la modernidad, argumenta sobre la idea de un orden moral moderno que regula y orienta los actos de los hombres. Al mismo tiempo, Taylor

³⁶⁵ Taylor, *Imaginario sociales modernos...*, pp. 32-35.

³⁶⁶ Taylor, *Imaginario sociales modernos...*, página 35.

hace una descripción bastante clara de los rasgos básicos de la doctrina de los derechos naturales y del contractualismo. Estos elementos integrados en una ética deontológica, configuran un liberalismo que hoy en día se presenta con mucha fuerza teórica y se consolida como la doctrina política predominante. Particularmente, el liberalismo es la doctrina filosófica con la que Taylor dialoga en términos francos y cuestiona algunos de sus presupuestos teóricos: atomismo, olvido de las ideas del bien para favorecer la idea de la justicia formal, reducción del concepto amplio de libertad a un mero concepto de libertad negativa, ente otros temas.

En este punto surge una pregunta: ¿la política del reconocimiento, tan ampliamente desarrollada por los tres autores que revisamos en esta investigación (Taylor, Honneth y también Villoro al final del capítulo tres) representa un punto de quiebre con los presupuestos del orden moral moderno? O, como dice la expresión clásica, ¿representa más de lo mismo, una especie de reiteración del orden moral moderno por otras vías? Podemos señalar que la política del reconocimiento se sigue moviendo en los esquemas del pensamiento moderno, lo cual me parece los ubica en una tradición que puede renovarse por distintas vías. No se trata de hacer la crítica de la razón moderna para dar pauta al desencanto, a la irracionalidad. Cuestionar el individualismo del orden moral moderno puede hacerse desde la categoría del reconocimiento sin dejar de ser modernos. En esta línea de argumentación, observo tres razones para sostener la categoría del reconocimiento como una categoría importante y valiosa al momento de hacer la crítica del orden moral moderno:

- 1) Pensar la condición humana desde la categoría del reconocimiento implica asumir la existencia comunitaria de la condición humana. La categoría de reconocimiento no se entiende si no hacemos referencia al hecho de la existencia humana en comunidad, (a veces en armonía, a veces en conflicto, pero siempre en comunidad). Pensar la política y la moral desde la categoría de reconocimiento es ir más allá del postulado de los individuos aislados que, en aras de su interés, deciden pactar un contrato social. Desde la perspectiva de la categoría del reconocimiento, la idea de un orden moral fundado por individuos es una *robinsonada*, como señalaba Marx en los *Grundrisse*. La

sociedad humana no es una organización fundada por Robinsones, sino una totalidad concreta en la que discurre la existencia.

- 2) La categoría de reconocimiento no implica solamente recuperar la condición comunitaria de la existencia humana, sino también significa recuperar la condición dialógica de la existencia humana. La lucha por el reconocimiento implica establecer un diálogo entre sujetos o entre culturas que buscan ser reconocidos. El ser humano queda definido en el lenguaje; *somos lenguaje*. El reconocimiento se demanda y se ofrece a través del lenguaje. De ahí la importancia de que un verdadero orden multicultural respete profundamente las distintas lenguas de las culturas. El plano político no es, en lo absoluto, un orden mudo, sino un escenario cargado de elocuencia. No hay política ni moral sin logos. Y el logos, la palabra es inherente a la condición humana, es constitutiva de la existencia. Esto representa, además, la posibilidad de ir más allá del solipsismo cartesiano, de una conciencia individual, aislada y silente.
- 3) El orden moral moderno está fuertemente determinado por un pensamiento utilitarista, en el que la finalidad última es la de construir un orden que represente un beneficio mutuo. Como acertadamente señala Axel Honneth, introducir la categoría de reconocimiento implica insertar un elemento de moralidad en el contexto de las relaciones sociales y tratar de ir más allá del mero utilitarismo. La sociedad no puede ser instrumentalizada de tal manera que opere sólo como una máquina orientada a la satisfacción y al bienestar de los individuos.

A lo largo de la tesis he ensayado una crítica del liberalismo desde los elementos que ofrece el pensamiento de Taylor. Y la categoría de reconocimiento permite hacer esta crítica desde diferentes aristas. En esta línea, he revisado algunos aspectos del pensamiento contractual contemporáneo en la obra de Rawls. Y si bien es cierto que el pensamiento de Rawls se muestra muy sensible a las demandas de una distribución más equitativa de la riqueza, no menos cierto es que muchos de los presupuestos de su pensamiento siguen la línea de argumentación de la doctrina liberal: supuesta neutralidad del Estado, atomismo político, abstracción de las condiciones históricas concretas en las que realizan los hombres sus vidas en comunidad.

Esta crítica a los presupuestos del liberalismo se complementa con las reflexiones que desde la misma categoría de reconocimiento elaboran autores como Villoro y Honneth. En el caso de Villoro, destaca la manera en la que interpreta la historia de algunos pasajes de México desde la categoría del reconocimiento: en el primer nivel, la lucha por el reconocimiento remite a dos figuras del mundo (el indio americano y el conquistador español) absolutamente incompatibles. En el segundo nivel de la lucha por el reconocimiento Villoro nos habla de dos figuras del mundo (el indio americano y el misionero español) en las que hay un reconocimiento y opera cierto nivel de diálogo, aunque sólo una sigue considerándose la figura verdadera. Finalmente, Villoro nos habla de una tercera figura, vislumbrada apenas en la obra de Fray Bernardino de Sahagún, en la que ninguna de las figuras del mundo tiene la verdad absoluta, sino que el diálogo y la apertura, la fusión de horizontes permitirían mostrar el valor relativo de cada una de las distintas figuras del mundo. En este sentido, el último nivel del reconocimiento establecería un horizonte de realización de las relaciones humanas, un *ideal* a lograr.

Finalmente, Axel Honneth hace una observación bastante aguda en el sentido de que el reconocimiento debido entre individuos y pueblos demanda un cierto nivel de satisfacción de las condiciones materiales de la existencia. Esta observación, digna de un pensador formado en el marxismo de la Escuela de Frankfurt, nos recuerda las insuficiencias del pensamiento liberal cuando postula la mera libertad de los individuos como fundamento del orden social. Es necesario, nos dice Honneth, darle un elemento material a la categoría de reconocimiento para ir más allá de las relaciones de violencia, poder y dominación que han caracterizado la historia moderna. Y este elemento material tiene que ver con aspectos como la garantía de trabajo y empleo en un mundo cada vez más agobiado por la precariedad laboral. Al pensamiento liberal hay que recordarle que no basta con postular la libertad para elegir proyectos de vida, sino que hay que garantizar la libertad de realización de esos proyectos.

El tercer punto que deseo abordar en estas conclusiones es el referido a la idea de la comunidad y la idea de un nuevo orden político en el que quepan las diferencias culturales, más allá del predominio de un Estado-nación homogéneo. Estas ideas, considero que permiten cerrar la investigación, pues permiten integrar tanto el tema de

la crítica a los presupuestos del orden moral moderno, como recuperar el valor de la idea de la comunidad. En este último punto, vuelven a ser relevantes tanto Villoro como el propio Taylor.

La crítica de los presupuestos del orden moral moderno la realiza Taylor desde la reivindicación de las nociones de comunidad y pertenencia, pero también desde los principios de la autonomía y el ideal de expresión. El orden moral moderno, sin embargo, es un imaginario fuertemente arraigado en la conciencia de los hombres y, a pesar de lo elevado que pudiera resultar el impulso moderno de unificar la autonomía y la expresión en el ser del hombre, algo pasó en el camino que la modernidad realmente existente nos ofrece el espectáculo de tres formas de malestar en la cultura: el individualismo, la primacía de la razón instrumental y la pérdida de la libertad política: “El primer temor estriba en lo que podríamos llamar la pérdida de sentido, la disolución de los horizontes morales. La segunda concierne al eclipse de los fines, frente a una razón instrumental desenfrenada. Y la tercera se refiere a la pérdida de libertad”.³⁶⁷

El problema con el imaginario del orden moral moderno es su monolitismo, su visión simplificadora y reduccionista del ser del hombre, así como las consecuencias que trae aparejadas: atomismo, desarraigo, pérdida de sentido, disolución de la comunidad. Ya desde la interpretación que hace de la obra hegeliana, Taylor aborda el problema del monolitismo del Estado-nación moderno y de la cancelación de las diferencias que tiene lugar con el nacimiento del Estado-nación. Uno de los aspectos más atractivos de la filosofía política de Taylor es la defensa bastante razonable que hace de la diversidad y de la diferencia. Considero que Taylor hace un diagnóstico bastante acertado y puntual de los rasgos del mundo moderno, rasgos que, a menudo, se vuelven contra nosotros mismos y nos provocan una sensación de asfixia, de vaciedad de sentido. El predominio de un solo sentido, la idea de una razón unidimensional, de una existencia que sólo puede ir por una única vía (la del libre mercado, la del consumismo, la de los valores liberales fetichizados sin mayor crítica), la idea de una sola ciencia, una sola cultura son efectos de un esquema civilizatorio moderno que se agota y muere de estrechez en sí mismo.

³⁶⁷ Charles Taylor, *Ética de la autenticidad*, (Barcelona: Grijalbo, 1994).

En el plano de la filosofía política, la posibilidad de ir más allá del orden moral moderno implica restaurar la idea de un bien común, un bien compartido por los hombres en el plano de la comunidad. En este punto, sin embargo, Taylor se vuelve muy cauto y sólo indica el dejo de esperanza que le inspira un filón de teísmo judeo-cristiano. Taylor es muy claro al señalar que la existencia aislada de los hombres es insuficiente para alcanzar miras más altas; sin embargo, también es consciente de que la mayor parte de las experiencias humanas orientadas por *altos ideales*, se han pervertido y han terminado en experiencias amargas, catastróficas. Aunque, él mismo insiste, que una cosa es el plano de la experiencia histórica y otra la validez de un ideal en el plano eidético. Quizás, por ello, sólo indica el motivo de esperanza que encuentra en una actitud teísta, concretamente el que proviene de la tradición judeo-cristiana. Y se entiende la cautela.

En este último tramo de la investigación, considero que Villoro permite ir más allá de lo establecido por Taylor y propone una forma de asociación humana que supere las contradicciones del orden liberal moderno. Esta nueva forma de asociación sería la *comunidad*. En Villoro es clara la influencia de los movimientos rebeldes indígenas y algunos de sus planteamientos radicales que implican una mirada diferente sobre distintos aspectos de la política: el mandato, el poder, la autoridad, la construcción de consensos en aras de un bien común, la disminución del interés individual, etc. La idea de comunidad, como cualquier otra idea, puede ser criticada. No obstante, en función de los planteamientos que hemos revisado en la obra de Villoro, no podemos decir que la idea de reivindicar la comunidad esté formulada de manera inocente o de manera *romántica*. Recordemos que antes de la idea de una asociación para la comunidad, Villoro postuló una ética de las creencias, la cual estaría fundada en el ideal de la autonomía de la razón, de la actitud crítica y de autorresponsabilidad. Villoro, incluso, es muy claro al señalar que la idea de una nueva comunidad no puede ser la que simplemente se hereda, sino la que se orienta a su construcción en el futuro. La idea de la comunidad debe admitir la posibilidad de ser aceptada o de ser rechazada. Haciendo eco de lo planteado por algunos sociólogos sobre la posibilidad de una modernidad reflexiva, considero que con Villoro podemos hablar de una *comunidad reflexiva*.

Asimismo, es importante recordar que Villoro propone como mínimo dos elementos necesarios en la configuración de una nueva forma de asociación: 1) la necesidad de abatir las diferencias económicas entre las distintas clases sociales y 2) una revolución democrática para distribuir el ejercicio del poder en distintos niveles de la sociedad. Con relación al punto 1, Villoro recupera la preocupación social de Rawls al tener en mente la necesidad de mejorar la posición de los más desaventajados socialmente. En esta línea, Villoro argumentará que no basta con postular la libertad de elección de un proyecto de vida; una sociedad más justa es la que provee las posibilidades materiales que permiten realizar un proyecto de vida. En cuanto al punto 2, Villoro establece la necesidad de democratizar el ejercicio del poder, llevarlo a las bases de la sociedad. Una propuesta que acerca a Villoro a un planteamiento de Ilustración radical: devolverle a cada ciudadano el ejercicio pleno de su autonomía y de su capacidad de deliberación y reflexión. La construcción de la comunidad para Villoro, como podemos ver, no es sólo un asunto de mera buena voluntad sino de creación de condiciones materiales y políticas mínimamente necesarias para aspirar a una nueva forma de asociación comunitaria. En cierto sentido, de acuerdo con la lectura que he ensayado sobre la obra de Villoro, podemos señalar que en la filosofía política de Villoro podemos ver la propuesta de una nueva síntesis entre autonomía radical (formulada en su ética de las creencias y en su idea de democratizar el poder) y la expresión integral (formulada en la idea de la comunidad como el límite ético y político de la asociación para la convivencia). En Villoro, en suma, encontramos la unidad entre *reflexión* y *pertenencia*. Una idea, como todas, discutible, pero que ofrece un atisbo de luz para nosotros en una época tan magra en opciones, tan extendida en quejas y reclamos, tan corta de miradas éticas y políticas.

Con la obra de Taylor aprendimos que hay un horizonte teórico en el que es posible plantear la unidad entre autonomía radical y expresión integral. Con Villoro, hemos aprendido que la historia y la tradición de nuestro país pueden ofrecer elementos históricos para aspirar a inventar nuevas formas de convivencia: formas de convivencia más humanas, no violentas, más respetuosas de las diferencias culturales y en equilibrio con la naturaleza. En el contexto de la crisis global que vivimos, urgen propuestas de pensamiento que nos permitan vislumbrar otros horizontes posibles. Y

los autores aquí revisados, con Taylor a la cabeza, dan una excelente muestra de congruencia, coherencia, sistematicidad y compromiso moral y político con el destino del individuo y de la comunidad. Nuestra historia, individual y colectiva, no puede sernos indiferente y, quizás, aún estemos a tiempo de tomar parte de nuestro destino en nuestras manos. Todo depende del diálogo, del compromiso y del grado de responsabilidad que cada quien, desde su espacio, sea capaz de asumir por el bien de la humanidad, por el equilibrio de la vida en el planeta, por la mejor distribución de la riqueza. La anhelada unidad entre reflexión y pertenencia, entre individuo y comunidad, dependerá de la capacidad de imaginación y de creatividad que tengamos para transitar por nuevas vías, por nuevos caminos.

Bibliografía

- Álvarez, Eduardo. *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid: Trotta, 2001.
- Berlin, Isaiah. "Dos conceptos de libertad", en *Sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Bloch, Ernst. *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México: FCE, 1985.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán. Tomo primero. De Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 2001.
- *El pensamiento alemán. Tomo segundo. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona: Herder, 2001.
- Díaz Polanco, Héctor. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI, 2010.
- Echeverría, Bolívar. *¿Qué es la modernidad?* México, UNAM / FFyL, 2009.
- Elias, Norbert. "Individualización en el proceso de la sociedad", en *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, 1990.
- Espinosa Galicia, Roberto. "La crítica hegeliana al formalismo ético de Kant". Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- "Razón y libertad: un ensayo sobre la filosofía política de Hegel". Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Farrel, Martin D. "¿Hay derechos comunitarios?", en *Revista Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, Número 17-18, 1995.
- Freeman, Samuel. *Rawls*. México: FCE, 2016.
- Gaos, José. *Historia de nuestra idea del mundo*. México: UNAM, 1994.
- Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós, 1999.

- Goethe, J.W. Von. *Fausto*. México: REI, Letras universales, 1990.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1987.
- *Escritos de Juventud*. México: FCE, 1984.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, 1997.
- *Reconocimiento y menosprecio Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz Editores, 2010.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1998.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Venezuela: Monte Ávila Latinoamericana, 1992.
- *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1995.
- *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid, Istmo, 1999.
- *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* México: FCE. 1999.
- *Crítica de la razón práctica*. México: UAM-Iztapalapa, 2001.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2003.
- Kojeve, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1987.
- Kosík, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1967.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Lazo Briones, Pablo. *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*. México: Universidad Iberoamericana / Plaza & Valdés, 2010.
- *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política*. México: Gedisa, 2016.
- Leff, Enrique. *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI, 2014.
- Legros, Robert. *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Bruselas, Ousia, 1980.

- Marcuse, Herbert. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Pérez Cortes, Sergio. *La política del concepto*. México: UAM-Iztapalapa, 1989.
- *La Razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel*. México: UAM-Xochimilco, 1989.
- “La ética de las creencias; una crítica filosófica a la ideología”, en *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. Coordinado por Gustavo Leyva Martínez y Jorge Rendón Alarcón. México: Gedisa/UAM-Iztapalapa, 2016.
- Ramírez, Mario Teodoro (coordinador). *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. México, Siglo XXI / IIF Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2014.
- Ramonet, Ignacio. “La pandemia y el sistema-mundo”. *La Jornada*, Ciudad de México. 25 de abril de 2020
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE. 1995.
- *Liberalismo político*, México: FCE, 2015
- Rodríguez Zepeda, Jesús. *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la Teoría de la justicia*. México: UAM-I / Miguel Ángel Porrúa, 2010.
- Sandel, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Stewart, Jon. *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Una interpretación sistemática*. México: Universidad Iberoamericana, 2014.
- Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. México: FCE, 1983.
- *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ensayo de Charles Taylor. Comentarios de Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. México, FCE, 1993.
- *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Grijalbo, 1994.
- *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Surcos, 2006.
- *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós Básica, 2006.

- . *Hegel*. Barcelona: Anthropos, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana y la Universidad Iberoamericana, 2010.
- Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Trías, Eugenio. *El lenguaje del perdón*. Barcelona, Anagrama, 1981.
- Vallespín, Fernando. “Contrato social y orden burgués”, en *Revista de Estudios Políticos*, Nueva Época, Núm. 38. (Marzo-Abril 1984).
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona, PPU, 1994.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE / El Colegio Nacional, 1997.
- *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM / Paidós, 1998.
- *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI, 2002. 15ª. Edición.