

MAURICIO MANCILLA MUÑOZ

DEL MALESTAR A LA REIVINDICACIÓN DEL
ETHOS SOCIAL.

HACIA UNA *ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD* EN EL
PENSAMIENTO DE CHARLES TAYLOR

Resumen: La disolución de los horizontes morales, el eclipse de los fines morales por una razón instrumental y una progresiva pérdida de libertad son algunos de los conflictos que presenta la sociedad contemporánea según el análisis expuesto por Charles Taylor en su libro *La ética de la autenticidad*. Muestra asimismo que estos aspectos problemáticos son consecuencia del arraigado individualismo liberal y reclama la urgente necesidad de una teoría alternativa del ser humano, que reconozca y destaque el papel que juega la comunidad en la configuración de su identidad. Taylor argumenta a favor de una concepción hermenéutica de las ciencias del hombre, colocando el acento en la estructura dialógica que da forma a la identidad, proponiendo una *Política del reconocimiento* como clave fundamental para comprender los mecanismos de integración social.

Palabras clave: Autenticidad, libertad, identidad.

FROM MALAISE TO THE SOCIAL ETHOS
VINDICATION.

TOWARDS AN *ETHICS OF AUTHENTICITY* IN THE
CONCEPTION OF CHARLES TAYLOR

Abstract: The dissolution of moral horizons, the eclipse of moral aims for an instrumental reason and the progressive loss of freedom are some of the conflicts of contemporary society according to the analysis by Charles Taylor in his book *The Ethics of Authenticity*. Hence, these problematic

aspect are seen as a consequence of a rooted liberal individualism and requires an alternative conception of human being, which would recognize and emphasize the role of the community in the configuration of its identity. Taylor argues for a hermeneutic conception of human sciences, emphasizing the dialogical structure that configures the identity of man and proposes a *Politics of Recognition* as a basic key to understand the mechanisms of social integration.

Keywords: Authenticity, freedom, identity.

1. *Preámbulo*

La aparición en 1971 del libro *A Theory of Justice*¹ de John Rawls fue el punto de partida al debate contemporáneo sobre cuál debería ser el modelo justo de sociedad, debate que se establece bajo la pregunta ¿qué tipo de valores se deben exigir como derechos inalienables? La idea central que recorre la obra de Rawls es que la libertad va unida a la igualdad y no puede desligarse de ella, por lo que los dos principios rectores de la justicia –el principio de la libertad y el de la diferencia– tienen que ser aplicados a la estructura básica de la sociedad como oposición a las acciones de los particulares o del gobierno. La construcción moderna de la política da una primacía al derecho (Right), sobre el que se fundamenta la figura del estado como ente neutral, capaz de defender derechos basados en la autonomía y la libertad del sujeto. Por un lado, se pretende que el tejido social ofrezca al ciudadano un conjunto de libertades básicas (de pensamiento, de expresión, etc.) y, por otro, una disminución del conjunto de desigualdades tanto en la posición social como en la económica. Asimismo la obra de Rawls desencadena la vigente polémica entre liberalismo y comunitarismo, aunque en este plano el foco de la discusión ha derivado en una revisión crítica de la constitución moral y antropológica del hombre: si los liberales presuponen en su teoría política una imagen demasiado esquemática, no considerando que hay aspectos esenciales del

¹ Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971. En español, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979 (Trad. de M. D. González).

ser humano vinculados a su vida en comunidad, los comunitaristas sostienen la ineludible configuración cultural de la identidad humana; si los liberales presentan la igualdad como base de la pretensión de universalidad, para los comunitarios, en cambio, debe haber una igual dignidad al defender y sostener la afirmación de la diferencia de lo particular; y por último, si los liberales defienden las libertades y el Estado debe estar a la base de dicha defensa, pero sólo como órgano neutral e imparcial, para los comunitarios su intervención, es decir, su toma de partido debe ser inevitable.²

Circunscrito bajo este marco problemático debe ser entendido el proyecto moral y político de Charles Taylor,³ quien considera que las capacidades humanas sólo se dan en un ambiente comunitario. La comunidad será condición de posibilidad de la racionalidad, la moralidad y la autonomía. Estas características, que constituyen al sujeto moderno, adquieren forma en relación con los valores y creencias propias de la vida cultural, sin descontar que cada persona, por sí misma, es capaz de poner en movimiento la racionalidad que le permite ejercer de manera autónoma el desarrollo de su propia vida.

2. *Los infortunios de la modernidad*

The malaise of modernity reza el título de una de las obras más significativas de Taylor según su versión original publicada en Montreal, la cual fue reeditada en los Estados Unidos con el título de *The Ethics of Authenticity*.⁴ Si comen-

² Cf. Llamas, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2001, pp. 15 y ss.

³ Charles Taylor (Montreal, 1931) es Profesor en el Departamento de Filosofía de la McGill University, donde obtuvo el *Bachelor of Arts* en 1952. Luego cursó estudios mixtos en filosofía, economía y política en la Universidad de Oxford, *All Souls College*, donde se doctoró en Filosofía en 1961. Taylor no es un autor que haya desarrollado una obra de carácter sistemático, pero si su pensamiento es unitario, es decir, da forma a lo que ciertos autores han decidido calificar de “pensamiento orgánico”.

⁴ Taylor, Ch., *The Malaise of Modernity*, Montreal, House of Anansi Press Limited, 1991. Reeditado como *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992. Trad. esp., *La ética de la autenticidad*.

zamos la lectura de esta obra orientados, en un primer momento, por el título de la versión original, podríamos afirmar que no es un libro por sí mismo, o más bien, no es un libro que se baste a sí mismo, sino que pertenece a uno mayor, al libro escrito por Ulrich Beck, Hans Jonas, Carlos Strasser, Zygmunt Bauman, entre otros,⁵ en este incesante proceso de evaluar cuáles han sido las consecuencias de aquello que hemos entendido por modernidad. Del mismo modo, como ya se ha anticipado al comienzo, este trabajo también se acerca a lo que han planteado algunos de los pensadores calificados de comunitarios, entre los que destacan Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer,⁶ quienes, debatiendo filosóficamente sobre el hombre y sus relaciones de convivencia, se caracterizan por ser críticos del liberalismo dando cuenta de un buen número de errores y limitaciones, principalmente en lo que concierne al individualismo y al contractualismo.

dad, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994 (Trad. de Pablo Carbajosa Pérez).

⁵ Cf. Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. Trad. esp., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Editorial Paidós, 1998 (Trad. de Jorge Navarro, Daniel Ximenes, María Rosa Borrás); Beck, U. y Beck-Gersheim, E., *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*, London, Sage Publications, 2002. Trad. esp., *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003 (Trad. de B. Moreno); Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979. Trad. esp., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995 (Trad. de J. M^a Fdez. Retenaga); Bauman, Z., *Life in fragments. Essays post-modern morality*, Oxford, Blackwell, 1995; y Strasser, C., *La vida en la sociedad contemporánea. Una mirada política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁶ Cf. Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Trad. esp., *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000 (Trad. de María Luz Melón); MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987 (Trad. de Amelia Valcárcel); Walzer, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998.

En la introducción crítica a la edición castellana de *La ética de la autenticidad* Carlos Thiebaut señala que este libro “puede ser presentado como una culminación de su obra más extensa, *Sources of the self. The Making of Modern Identity*,⁷ aparecida en 1989”.⁸ *Fuentes del yo* coloca cuidadosamente de relieve la constitución histórica de la subjetividad y de la identidad moderna, el conjunto de elementos que permiten al ser humano entenderse como un sujeto autónomo y racional. Encarna Llamas califica esta obra como “una verdadera radiografía de las notas que caracterizan la identidad moderna, la comprensión moderna del yo, al hilo de sus formulaciones filosóficas y artísticas a lo largo de la historia”.⁹

La arquitectura de *La ética de la autenticidad* está conformada por diez breves capítulos, de los cuales el primero cumple la función de *introducción*, porque expone, de un modo muy ajustado, lo que Taylor denomina “tres formas de malestar” que caracterizan el curso interior de la época moderna. Se entienden por formas de malestar de la modernidad “aquellos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporánea que la gente experimenta como pérdida o declive”. En lo que se refiere a este “declive”, el texto hace notar que su origen no ha sido determinado con precisión en términos históricos, puesto que para algunos teóricos podría ser ubicado después de la segunda guerra mundial, otros insistirían su germen está presente en la gestación misma de la modernidad durante el siglo XVII, no obstante, a nuestro autor no le interesa establecer una exactitud histórica al respecto, sino constatar como en cada uno de los distintos análisis que se hacen de la modernidad “existe cierta convergencia sobre la temática del declive”. Si bien este declive ha despertado toda clase de “inquietudes”, las que van desde “lamentacio-

⁷ Taylor, *Sources of the self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, Trad. esp. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1996 (Trad. de Ana Lizón)

⁸ Thiebaut, C., *Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor*. En: Taylor, *La ética de...* cit., p. 11.

⁹ Llamas, *Charles Taylor: una antropología...* cit., p. 37.

nes”, “argumentaciones a la contra” y “desafíos”, Taylor consagrará su análisis a dos temas centrales que propician este malestar –entendido como un deslizamiento hacia la subjetividad– de los cuales se deriva un tercero.¹⁰

La primera fuente de preocupación la constituye el “individualismo”, el cual designa para algunos “el logro más admirable de la modernidad”, ya que con él “las personas tienen derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida, decidir en conciencia que convicciones desean adoptar, determinar la configuración de sus vidas con una completa variedad de formas sobre las que sus antepasados no tenían control”. Junto con ello se han puesto las bases de una institucionalidad legal, dedicada al resguardo de estos derechos. En este sentido, siguiendo la argumentación del texto, cabe decir que “muy pocos desean renunciar a este logro”, e incluso se llega a afirmar, bajo cierto aire de insatisfacción, que las instituciones, las costumbres sociales o familiares aún restringen demasiado la libertad. Esta moderna concepción de libertad sólo se consigue arrancando o extirpando, principalmente, los horizontes morales. Taylor advierte que antiguamente las personas se encontraban “confinadas a un lugar, un papel y un puesto determinados” que eran estrictamente los suyos y de los que era “casi impensable apartarse”.¹¹ Se puede decir que producto de este empobrecimiento del sentido moral de la sociedad moderna, entendiéndose con ello una pérdida del horizonte constituido de sus aspiraciones, sólo le queda –citando a Nietzsche– un *lastimoso bienestar*.

El descrédito de esas leyes de conducta y la pérdida de un ordenamiento ontológico de la realidad traen como consecuencia un creciente *desencantamiento*, con lo cual tenemos

¹⁰ Taylor, *La ética de...*, cit., p. 37.

¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 38 y 39. El análisis de Taylor tiene como base la tesis sociológica de Max Weber sobre *posición*, *rol* y *status*. Los conceptos de posición y rol social implican el de status social. Los dos elementos primarios son recíprocos en cuanto son aspectos diferentes de un mismo proceso. Status es la posición que un individuo ocupa en un grupo social, mientras que rol es el comportamiento esperado en virtud de una determinada posición.

el segundo problema a seguir. Este “desencantamiento” alude principalmente al “desencantamiento del mundo”, que está en relación directa con lo que se ha entendido como una primacía de la “razón instrumental”. Taylor define *razón instrumental* como “la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficacia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito”. Esta mirada afecta no sólo a los bienes culturales, sino la naturaleza en su totalidad es víctima de esta mirada instrumentalizadora, con lo cual el entorno es reducido a un mero conjunto de materias primas, que prestan cierta utilidad a la hora de hacer efectivo determinados proyectos. La realidad social está supe-
ditada a una mirada que pretende la eficiencia por sobre cualquier otra virtud, tratando de sacar el máximo rendimiento. Ej. “Me conviene relacionarme con... establecer el nexo con éste porque... si hago esto, obtendré lo otro...”.¹² También se han perdido las proporciones de ver hasta que punto puede tratarse de ésta manera el medio ambiente natural y social.¹³ La razón ya no se entiende como contemplativa, sino como instrumental, la naturaleza sólo al servicio de ciertos propósitos.

Para Taylor revertir esta problemática no es posible sólo con un “cambio de actitud” de los “individuos”, sino que el cambio tendrá que ser principalmente “institucional”. Lo cual exige la incorporación de un tercer tema, considerando las consecuencias extraídas del *individualismo* y de la *razón ins-*

¹² *Ibid.*, pp. 40-43.

¹³ Una de las relaciones sociales que más ha sido víctima de esta instrumentalización es la médico-paciente, en lo que respecta a la práctica cotidiana de la medicina. Entiéndase la relación medico-paciente como aquella que se establece entre ambos durante los cuidados médicos, durante las exploraciones con fines terapéuticos o bien aquellas en las que hay de por medio algún protocolo de investigación médica. En algunas ocasiones, el médico al no actuar conforme a la auto-exigencia ética propia de su actividad, conlleva una instrumentalización del paciente y éste puede caer en la desesperación o depresión, situaciones que provocan la interrupción del tratamiento. Cf. Jonas, *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997.

trumental y que recaen sobre “la vida política”. En este punto Taylor rescata, del análisis desarrollado por el historiador y político francés Alexis de Tocqueville en su libro *La democracia en América (1835-1840)*, la expresión “encerrados en sus corazones”, para caracterizar una sociedad en la que sólo algunos de sus miembros aspiran a participar de su “autogobierno”. Lo anterior trae como consecuencia lo que Tocqueville llama “despotismo blando”, esto quiere decir, que el gobierno no será una “tiranía del terror”, sino por el contrario “paternalista y suave”, con algunas formas “democráticas”, por ejemplo “elecciones”, pero en realidad todo se regirá por un “inmenso poder tutelar”.¹⁴ Esta pérdida real de libertad política, propiciada por la ausencia de participación, trae como consecuencia una merma en el control cívico de las instituciones, quedando en manos de la ciega y calculadora mirada de los especialistas y de los tecnócratas. El ciudadano individual se queda sólo frente al vasto estado burocrático, entendiendo con ello no sólo el *poder de la oficina* que tramita y ejerce cansancio sobre espíritu humano, sino también como un lugar de poder en lo concerniente a la *toma de decisiones*.¹⁵ En resumen, estas tres formas de malestar traen como consecuencia: primero, una pérdida de sentido en la disolución de los horizontes morales; segundo, el eclipse de los fines por una razón instrumental desenfrenada; y, por último, una pérdida de la libertad.

¹⁴ Taylor, *La ética de...*, cit., pp. 44-47. A este respecto podemos hacer una reflexión sobre lo que ocurre hoy en el contexto internacional. Si consideramos el gran poder hegemónico que posee y, lamentablemente, ejerce EE.UU. sobre las demás naciones, debemos señalar que es tan grande su poderío desde el punto de vista de la acción, que la génesis de un grupo opositor pasa a ser simplemente como una parte constitutiva del modo orgánico de operar del gobierno, que no trae ninguna consecuencia, es decir, no produce internamente ningún tipo de modificación, sólo fortalecer la idea de que existe un *falso espacio de libre expresión*.

¹⁵ Esta es una característica vigente en muchas sociedades democráticas occidentales que sólo puede ser combatida con “una vigorosa cultura política en la que se valore la participación, tanto en los diversos niveles de gobierno como en asociaciones voluntarias”. Cf. *Ibid.*, p. 45.

Un creciente individualismo será la más trágica consecuencia, que se evidencia principalmente en las nuevas generaciones. El teórico político Allan Bloom, en su investigación *The Closing of the American Mind*,¹⁶ se acerca al “clima de opinión de los estudiantes de hoy en día”, concluyendo con una dura crítica a la juventud, por adoptar ésta, “un relativismo bastante acomodaticio”. Al mismo tiempo Bloom hace notar que esta perspectiva *relativista* se sostiene como posición moral porque al “no ponerse en tela de juicio los valores del otro [...], el relativismo se fundaría de algún modo en el principio de respeto mutuo”. Esto hace que debamos entender el relativismo como un vástago del individualismo, con lo cual –señala Taylor– “todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio”.¹⁷ Según esta tesis se insiste en que las personas deben ser fieles a sí mismas y, por lo tanto, su camino en la vida debe estar orientado por la autorrealización. Sin embargo, como consecuencia de este *ideal de autorrealización* existe un número considerable de personas que, producto de su inseguridad, no son capaces de llegar a establecer la medida de su vida por sí mismas y tienden a caer en la dependencia de toda clase de “expertos y guías autodesignados”, vestidos de cierta “espiritualidad exótica”. Taylor ve una especie de *caída* hacia la impropiedad de la existencia, al modo como Heidegger habría entendido, en la cual el hombre pierde el rumbo mientras intenta alcanzar su autorrealización.¹⁸ El análisis de Taylor supera al de Bloom, porque este último no fue capaz

¹⁶ Bloom, A., *The closing of the American mind*, New York, Foreword by Saul Bellow, Simon & Schuster, 1987. Trad. esp., *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza & Janes, 1989 (Trad. de Alfonso Martín).

¹⁷ Taylor, *La ética de...*, cit., p. 49.

¹⁸ La *caída* (Verfallen) heideggeriana expresa el modo como “el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del ‘mundo’ del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. p. 198 (Traducción, notas y prólogo de Jorge Eduardo Rivera). En este absorberse, el Dasein puede perderse en la más pura cotidianidad o puede ganarse al elegir las posibilidades propias de su existencia.

de reconocer que en la búsqueda de la autorrealización hay un “poderoso ideal moral en acción”. Habría una proporción entre la *autorrealización* y la búsqueda de la *autenticidad*, de ahí que se pueda entender el proyecto de Taylor como una *Ética de la autenticidad*. Pero ¿en qué sentido, para aclarar el curso de la investigación, está siendo utilizada la expresión ideal moral?, al respecto advierte: “entiendo [por ideal moral] una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que *mejor* y *superior* se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino *ofrecer una norma de lo que deberíamos desear*”.¹⁹ Para poder concretar este planteamiento será necesario ver hasta qué punto hay una fuerza moral que respalda las acciones de los humanos en su siempre pendiente *autorrealización*. ¿Será esta autorrealización un *topos*, un lugar hacia el cual debe navegar la existencia? ¿Habrá que entender con esto que siempre se está a una determinada distancia de ella? La existencia es, en tanto modo propio de ser del hombre, principalmente una tarea, lo cual exige hacerse cargo de ella. Estamos obligados a pensar en nuestra condición, teniendo en cuenta la peculiaridad de nuestro mundo contemporáneo. Y a la vez debemos intentar explicar porqué las personas se sienten llamadas a realizar determinadas acciones con el fin de descartar toda opción del sentimiento de *estar desperdiciando su vida*.

Taylor es movido por desentrañar los elementos significativos de la cultura de la autenticidad, incluso al punto de describirlas mejor que aquellos que por su elección lo han tomado como ideal de vida. Considera inútil la lucha entre detractores y quienes participan activamente de esta cultura, por lo que situado en una nueva perspectiva asume, emulando el lema de las brigadas rojas italianas, que *La Lotta continúa* (La lucha continúa), argumentando que esta lucha “no debería librarse por la autenticidad, a favor o en contra, sino en torno a ella, definiendo su adecuado significado”.²⁰ A este respecto

¹⁹ Taylor, *La ética de...*, cit., p. 51.

²⁰ *Ibid.*, p. 104. Al parecer, más que establecer una propuesta dogmática o recetar una fórmula mágica, Taylor busca abrir el problema de la au-

añade una tercera vía, partiendo de la base que debiera tomarse en serio que la *autenticidad es un ideal moral*. Si nuestra realidad nos devela que estamos frente a un ideal degradado, lo que hace falta es una labor de restablecimiento de este ideal para que podamos restaurar, desde fuentes originarias, nuestra práctica cotidiana. Taylor insistirá en que hay que creer en tres cosas, todas ellas controvertidas: “1) que la autenticidad es un ideal válido [...] 2) que se puede argumentar razonadamente sobre los ideales básicos y la conformidad con la práctica de estos ideales [...] 3) y que estas argumentaciones entrañan una diferencia [...]”.²¹ La autenticidad deberá ser entendida como una resignificación de la *libertad autodeterminada* y la *originalidad* en vistas de un proyecto *ontológico de la existencia*.

En un intento de llegar a los orígenes de autenticidad traza un bosquejo de los elementos heredados por el periodo romántico y sus sucesivas transformaciones. A finales del siglo XVIII se adopta la idea de que cada individuo es “diferente”, “original” e “irrepetible” y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir. Implica más bien que cada uno de nosotros tiene un camino original que debe transitar y que imponen a cada uno la obligación de “vivir de acuerdo con nuestra originalidad”.²² Como consecuencia del romanticismo se entiende la identidad como algo personal que el sujeto tiene obligación moral de descubrir y desarrollar en la medida en que es responsable de sí mismo. Sin embargo, “descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. Ésa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo cru-

tenticidad para poder ver más claramente los elementos que obstaculizan el éxito del proyecto forjado por la modernidad. Taylor no presenta un análisis demoledor sobre la modernidad, sino busca lo significativo e importante que hay en ella para replantear sus posibilidades.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 59.

²² Cf. Taylor, *Fuentes del yo...*, cit., p. 397.

cial de mi relación dialógica con otros”.²³ Para el romanticismo cada sujeto posee una conciencia, la cual le permite determinar por sí mismo que es lo bueno o malo, pero no entendido esto como producto de un cálculo que me indica cuál debería ser mi acción sino prestando oído a “una voz interior”. Esta *voz interior* dice cómo debemos actuar, adelantándose incluso a nuestros actos. Por ejemplo, Rousseau acuñará la expresión “libertad autodeterminada”, la cual expresa la idea de que “soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de ser configurado por influencias externas”. Esto toma carácter político cuando Rousseau acuña la noción de un estado a partir de un *contrato social* fundado sobre la voluntad general, la que no contradice la libertad individual de los miembros. Kant reinterpreta esta noción de libertad en términos puramente morales, como *autonomía*, pero retoma la esfera política con Hegel y Marx. Esta *libertad* indica que no puedo encontrar el modelo fuera de mí, sino debo buscarlo en mi interior. En este caso ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia *originalidad*, siendo esto algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Es decir, estoy llamado a explotar un potencial que en realidad es el mío propio, para lo cual estoy convocado a “encontrar la forma de realizarme”, entendiendo este llamado como un imperativo que proviene de mi interior.²⁴ Debemos partir de la base que los humanos somos seres que nos autointerpretamos, vale decir, nuestra comprensión de nosotros mismos es constitutiva de lo que nosotros somos o, dicho de otro modo, que al menos algo de lo que nosotros somos depende de lo que nosotros pensamos que somos. En muchas ocasiones nos encontramos en una pugna entre nuestro ser interior y las presiones ejercidas por el entorno social y cuando nos sabemos traicionando la *originalidad* de esa *voz inte-*

²³ Taylor, *La ética de...*, cit., 81. Más adelante se establecerá un nexo entre el concepto de reconocimiento como elemento clave para comprender los mecanismos de integración social y de formación de la identidad, ya que pone de relieve la estructura dialógica de los procesos de constitución de esa identidad.

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 61-65.

rior defino con mayor claridad los contornos de mi identidad, situándome en aquel momento sobre el principio de *auto-realización*. Taylor insistirá que el “autodescubrimiento requiere *poiesis*, creación [...] El autodescubrimiento compromete la imaginación, igual que en el arte. Pensemos que aquellas personas que han alcanzado la originalidad en sus vidas son creativas”.²⁵

En la búsqueda de una mejor comprensión de este imperativo y su modo de concreción en el espacio social Taylor trata de establecer un diálogo con “la cultura de la autenticidad”, apelando a un rasgo general de la vida humana, su carácter “fundamentalmente dialógico”. El lenguaje en su más amplio sentido “abarca no sólo a las palabras, sino también a otros modos de expresión por los que nos definimos a nosotros mismos, incluyendo los lenguajes del arte, del gesto del amor, y similares”.²⁶ Si bien las formas propias de la herencia de la cultura se manifiestan a través de expresiones lingüísticas hay que ser capaz de evitar cualquier forma de dependencia. Debemos aprender a desenvolvernos en el horizonte que he heredado, puesto que “sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. Pero, al poner entre paréntesis la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, todo salvo lo que encuentro en mí, significa eliminar a todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia”.²⁷ La autenticidad personal debe ser entendida como una alternativa moral, pero en el marco de un planteamiento liberal no individualista. La propia perspectiva siempre debe hacer referencia a algo que está fuera de sí, cada percepción hace referencia al todo, cada

²⁵ *Ibíd.*, p. 95.

²⁶ La postura de Taylor recoge de algún modo los planteamientos propios de la *Hermenéutica filosófica*, sobre todo la expresada en la tercera parte de *Verdad y método* de Gadamer, donde se presenta al lenguaje como el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores sobre la cosa, asumiendo que la esencia de la tradición se caracteriza por su carácter lingüístico. Cf. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, pp. 462 y ss. (Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito)

²⁷ Taylor, *La ética de...*, cit., p. 75.

acción se hace comprensible en un marco más amplio que la dota de sentido. Que el conocimiento humano es “significativo” quiere decir que constitutivamente remite a un “telón de fondo” como condición de posibilidad. Es decir, es necesario y fundamental contar con un “trasfondo”. Hacer explícito este *trasfondo* (background) sería la idea de exponer un *marco de referencia* (framework), un contexto, un mapa articulado, que podemos o no asumir plenamente, y que nos sirve para comprender y explicar nuestras emociones y acciones y las de los otros.²⁸

“Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; dicho de otra forma, que los horizontes dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que le dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones. [...] La tesis aquí es, más bien, que vivir dentro de tales horizontes tan recientemente cualificados es constitutivo de la acción humana y que saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana”.²⁹

Taylor expone esto contra la idea de la reducción naturalista que quisiera excluir los marcos referenciales de cualquier explicación, lo cual es insostenible, porque los marcos referenciales ocupan un lugar determinante en nuestra vida. *Fuentes del yo* insiste en que no se puede desconocer la importancia de los marcos referenciales con relación a la identidad, porque para responder a la pregunta ¿Quién soy yo? primero es necesario reconocer el entorno social donde me encuentro.

“Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o lo que me opongo”.³⁰

²⁸ Cf. Llamas, *Charles Taylor: una antropología...*, cit., p. 79.

²⁹ Taylor, *Fuentes del yo...*, cit., p. 43.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p.43 y ss.

El horizonte es el lugar donde puedo adoptar una postura; por lo tanto, definirme “significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con los demás”. La autenticidad como ideal moral es la fidelidad a la identidad personal definida en función de un conjunto de referencias que le dan valor, la dotan de contenido y de sentido, rescatándola de la trivialidad. La búsqueda de la autenticidad no es narcisismo, ni lleva al subjetivismo, que son formas decadentes de este ideal que destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma. Según esta forma de autenticidad definimos nuestra identidad de modo que puede ser reconocida, precisamente porque aquello que la dota de sentido es un significado compartido, o al menos compartible. Taylor habla de “autodefiniciones reconocibles”, que son las significativas, las cuales “tienen una significación humana, o pueden ser consideradas por la gente de modo que la tengan”. Presuponen un bagaje común de significados y valoraciones, y por lo tanto, hacen referencia a un contexto común, comprensible para aquellos que lo comparten.³¹ Entendemos otras culturas en un horizonte de sentido inevitable y valorativo; luego el reto está en conseguir ampliar lo más posible ese horizonte, de manera que integre la mayor cantidad posible de significados, para poder entender otras configuraciones significativas. Esa ampliación se logra en el contraste, en la articulación de un lenguaje que incorpora esos nuevos significados, no indiscriminadamente, sino asintiendo o negando su validez como interpretaciones posibles de lo humano. La comprensión se logra en el contraste en que comparece la común posibilidad de significado. Parece entonces que es posible entender otra cultura entendiendo su horizonte de inteligibilidad. El etnocentrismo es evitable mediante la ampliación de la interpretación en la que vivimos.

Sólo allí donde hay un horizonte que hace visible el conjunto de posibilidades que me juego en mi elección, seré capaz de alcanzar y definir mi identidad. Intentar definir la identidad moderna describiendo su génesis es intentar retra-

³¹ Cf. Taylor, *La ética de...*, cit., p. 71.

tar la identidad, con el objeto de que sirva como punto de partida para una renovada comprensión de las transformaciones de la cultura y de la sociedad occidental. En esta línea Thiebaut, en otro trabajo dedicado a la obra de Taylor, subraya que “todo acto, toda valoración moral, están inmersos en una serie de marcos valorativos que constituyen el horizonte sin el cual no podría realizarse ni ese acto ni esa valoración”.³² Para Taylor, la respuesta a la pregunta sobre quién es una determinada persona, equivale a conocer dónde esa persona se encuentra, en el sentido de los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual se intenta determinar lo que para ella es bueno o valioso, lo que debe hacer, lo que se aprueba o rechaza. Por esta razón expone una dura crítica a Derrida, Foucault y sus seguidores, considerando sus propuestas filosóficas como una forma “pervertida”, ya que estos en su visión destructiva han tratado de deslegitimar los horizontes de significados en los que se mueve el ser humano. Al abolir todos los horizontes de significados, nos amenazan con la pérdida de éste y por ello con la trivialización de “nuestra apurada situación”.³³

3. *El reconocimiento de la diferencia*

Una *política del reconocimiento*, conducida por el principio de justicia, debiera tener dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, en el “plano social”, exigir igualdad de oportunidades para que todo el mundo desarrolle su propia identidad, lo que incluye el reconocimiento universal de la diferencia (sexo, raza, cultura, etc.); y en segundo lugar, en el ámbito de la “intimidad”, proteger la esfera sentimental que forma y conforma la identidad.³⁴ El breve ensayo titulado *The Politics of Recognition*³⁵ abre sus páginas señalando:

³² Thiebaut, *Los límites de la comunidad: Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 69.

³³ Cf. Taylor, *La ética de...*, cit., pp. 93 y 101.

³⁴ Cf. Taylor, *La ética de...*, cit., p. 84.

³⁵ *La política del reconocimiento* es la tesis que sostiene y defiende Taylor en uno de sus artículos donde se sintetizan de modo muy significativo

“La exigencia de reconocimiento se torna apremiante debido a la supuesta conexión entre reconocimiento e identidad, donde la ‘identidad’ designa algo así como una contemplación de quienes somos, de nuestras características definitorias fundamentales como seres humanos. La tesis es que nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia; con frecuencia por el *mal reconocimiento* (misrecognition) por parte de los otros, de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciables de sí mismos”.³⁶

Lo que nos diferencia son nuestras visiones significativas, que responden a nuestra identidad moralmente definida, a la articulación de aquellas cosas que son importantes e imprescindibles para nosotros, sin las cuales nuestra existencia carecería de sentido. Prescindir de la diferencia es prescindir del significado que define nuestra identidad, que orienta nuestras vidas. Lo que el liberalismo propone es precisamente dejar al margen nuestros fines para considerar en el ámbito público únicamente el principio de igualdad, de igual dignidad, teniendo en cuenta que ésta “consiste en gran parte en una autonomía, esto es, en la habilidad de cada persona en determinar para sí la idea de la buena vida”.³⁷ La política del reconocimiento debiera ser entendida como una *política de la diferencia*. El reconocimiento debe darse en función de una valoración de significados para ser un reconocimiento adecuado a la naturaleza de la identidad. La política liberal carece de este tipo de valoración, convirtiendo el respeto en mera tolerancia.³⁸

los elementos discutidos en *La ética de autenticidad*. Sin embargo, en este texto las conclusiones de abogan decididamente por el multiculturalismo. Cf. Taylor, “The Politics of Recognition”, en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995. Trad. esp., *La política del reconocimiento*, en: *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997 (Trad. de Fina Birulés Beltrán).

³⁶ *Ibid.* p. 293.

³⁷ *Ibid.* p. 320.

³⁸ Hoy en día se habla de tolerancia cuando se reconoce la presencia de una *diversidad* de características físicas, culturales o sociales que re-

La identidad de una comunidad se define históricamente, y nos entendemos a nosotros mismos como comunidad de ese modo. La identidad significativa es una identidad pre-política en este sentido, pre-institucional que necesita para constituirse como tal un reconocimiento social y político. El hombre moderno al no enfrentar críticamente el *individualismo* y la *razón instrumental*, queda sumido en lo que Taylor denomina “atomismo social”, perdiendo su esfera social en la que se desarrolla. Las masas arrastradas a la selva de concreto pierden los lazos con el mundo donde se sostienen. Las aglomeraciones de la ciudad hacen que los contactos sean más esporádicos, impersonales y casuales.³⁹ Esto conduce a la “fragmentación social”, que se manifiesta cuando un pueblo es incapaz de ponerse metas comunes o si se la propone es incapaz de cumplirlas. La situación atomista del individuo conlleva la desarticulación del cuerpo político impidiendo que los ciudadanos se reúnan en algún proyecto que propicie lealtades comunes. Esto provoca un “debilitamiento” en los “lazos de afinidad”, se parcializa la participación política con lo cual hay menos posibilidades de movilizar las mayorías en reuniones democráticas. Así los ciudadanos se sienten indefensos ante *un estado de poder económico* que restablece la imagen de un *leviatán*. Perder la capacidad de construir “mayorías políticamente efectivas” es como perder los remos en medio del río y verse arrastrado por la corriente y, concreta-

claman legitimidad. Si volvemos la mirada a la historia el problema de la Tolerancia está enmarcado en el contexto de la moderna discusión en torno a la presencia del mal en el mundo, en donde el verbo latino *Tolerare* expresaba una “cierta resignación frente a la imposibilidad de aniquilar completamente el mal en el mundo”. Una determinada cuota de mal –se pensaba– debía ser realmente soportada. En, este sentido, lo que es objeto de tolerancia es siempre un defecto: se tolera sólo aquello que no siendo de ninguna manera deseable es, simultáneamente, de inevitable presencia”. La actitud tolerante conserva siempre la aceptación de algo defectuoso para el que acepta, ocultándose en medio de esto una constante y disimulada discriminación. Cf. Portales, G., *Políticas de la alteridad. Tolerancia y márgenes de la verdad en el proyecto ilustrado de modernidad*, Santiago de Chile, Universidad ARCIS, Cuarto Propio, 2001.

³⁹ Cf. Taylor, *La ética de...*, cit., p. 92.

mente, verse empujado por una cultura encuadrada en el “atomismo” y el “instrumentalismo”.⁴⁰

4. *A modo de conclusión*

Los modos de ver y tratar la alteridad se ven limitados de acuerdo a lo estipulado por aquel que piensa y sostiene, en la praxis, que su cultura es más poderosa y edificante. Ya se hace ejemplar para ello la visión que habrían manifestado los griegos, al utilizar la expresión *Bárbaros* para referirse a todos aquellos que no hablaban como ellos, al extranjero, delimitando claramente, a través del signo lingüístico, la singularidad de su cultura frente a la exclusión de *lo otro* que aparece como extraño. Con el transcurso de los siglos se delimitó la expresión *Bárbaros* ya no para caracterizar *al otro* por su distinción lingüística, sino para calificarlo de menos civilizado, de inculto, de grosero, dejando en evidencia una multiplicidad de costumbres distintas, pero con un marcado acento en su condición de culturalmente inferior. La alteridad se manifiesta siempre a través del uso de un lenguaje propio. El lenguaje es, según lo señalaba Humboldt, la manifestación de *la fuerza del espíritu humano*.

La ética de la autenticidad propone un liberalismo no individualista, una gramática que reconozca el papel de la comunidad, con la autenticidad personal como ideal moral, subrayando la necesidad de referencias externas al individuo. La autenticidad nos revela una forma de vida más autoresponsable, la que nos permite vivir (potencialmente) una vida más plena y diferenciada al proponernos como legítimos autores de ella. Lo problemático para nuestro autor es que cada vez hay más personas que han perdido sus raíces y el apego a

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 138. El término atomismo es utilizado en las teorías política de contrato para caracterizar a la sociedad construida por individuos para el logro de fines que son individuales. esto trae como consecuencia un yo *desvinculado* (disengaged). Si el yo no pertenece al mundo natural material, ni al social es un yo aislado. Lo que vendría a ser: inmaterial, ahistórico y acultural, sin extensión en el espacio ni continuidad en el tiempo, es decir, un yo *puntual* (punctual). Cf. Taylor, “Atomism”, en *Philosophical Papers II*, New York, Cambridge University Press, p. 187.

su comunidad, lo cual se ve confirmado por una alta declinación en la participación ciudadana. Quizás seamos capaces de alcanzar una *ética de la autenticidad* en la medida en que reconozcamos que este sentimiento (sentiment de l'existence) nos pone en relación con un todo más amplio. Taylor plantea que pareciera no ser accidental la vinculación que se estableció durante el romanticismo entre los sentimientos del yo y los de pertenencia a la naturaleza. Hemos perdido el contacto con la tierra y con sus ritmos que nuestros antepasados sí tenían. Hemos perdido el contacto con nosotros mismos y nuestro propio ser natural, impulsados por un imperativo de dominación. Los seres humanos, afirma Taylor, somos "seres corpóreos, que vivimos en condiciones dialógicas, que habitan el tiempo de un modo específicamente humano, a saber, dando sentido a nuestras vidas en la forma de una historia que conecta el pasado con nuestros futuros proyectos".⁴¹ El vínculo entre identidad y orientación dentro del espacio moral es, pues, esencial e ineludible a la hora de hacer efectiva una narración de nuestra existencia. Esto quiere decir que no resultaría posible lograr una comprensión de nosotros mismos, saber quiénes somos, si no tenemos noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos. Somos seres con un pasado que nos determina en nuestro presente para construir nuestro futuro. La historicidad de la existencia remite a esa dimensión narrativa de la búsqueda de una vida buena, la cual tiene a su vez su lugar en una determinada comunidad histórica.⁴² Comprender en que consiste

⁴¹ Taylor, *La ética de...*, cit., pp. 131 y 132.

⁴² Freud habla de la necesidad que todo individuo tiene de establecer una relación narrativa con respecto a sí mismo y su familia. Para definir esta relación acuña el concepto de *Familienroman*, resaltando la necesidad de hacerse parte de una *novela de familia*, dando coherencia a su propia vida. Del mismo modo, orientados por el trabajo realizado por Paul Ricoeur, podríamos hablar de una *Lebensroman* (novela de vida) para aludir al carácter narrativo del que hacemos uso a la hora de estructurar nuestra propia identidad, por un lado tratando de hacer coherentes los hechos y muchas otras veces jugando a nuestro favor (adulterando los hechos) para consolidar nuestra identidad. No se trata sólo de organizar el pasado, sino también dar fuerza y convicción a nuestra imagen con respecto al futuro. Para Ricoeur la narratividad y la

nuestra originalidad, esa es nuestra tarea. Definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás, de lo cual también hablamos como una aceptación de la diversidad, abriendo las puertas a lo que Taylor llama *multiculturalismo en la cultura contemporánea de la autenticidad*.

Instituto de Filosofía y Estudios Educativos
Universidad Austral de Chile

