

Argenis Pareles*

Charles Taylor y la crítica al *Atomismo político*

Charles Taylor ha desarrollado una crítica al individualismo posesivo, que considera como la antropología subyacente al modelo de la legitimación política contractualista. Las teorías individualistas toman como punto de partida a los individuos aislados, en tanto que caracterizados por poseer ciertos derechos naturales y una racionalidad orientada a fines, con lo que la sociedad resulta ser simplemente un instrumento al servicio de los fines individuales arbitrariamente motivados de sujetos, cuyo valor supremo es la capacidad de escogencia. Partiendo de una antropología de espíritu aristotélico y hegeliano, Taylor cuestiona el carácter ahistórico e idealizado de un sujeto que olvida la génesis social de su capacidad para escogencias autónomas, y que por ello mismo olvida las intrínsecas relaciones de responsabilidad que tal génesis comporta. El trabajo estará centrado, entonces, en la crítica tayloriana a la idea de persona subyacente a las teorías morales basadas en la primacía de los derechos individuales, con la intención de mostrar el valor de dicha crítica en relación con el individualismo posesivo, pero dejando abierta la posibilidad de un artificio contractual cuyas partes representen agentes morales y no puramente maximizadores del propio bienestar.

En *Atomism*, Taylor se propone mostrar que la plausibilidad que para el hombre contemporáneo, al menos en las sociedades occidentales, tiene la doctrina de la primacía de los derechos, se debe al profundo efecto que sobre él ejerce la concepción atomista de la naturaleza y la

* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

condición humana. Que una doctrina como la de Nozick, por ejemplo, que parte de la afirmación de los derechos individuales y se dirige luego a discutir sí y en qué condiciones es legítima la demanda de obediencia a un Estado, es una concepción que en ausencia de una doctrina atomista sería filosóficamente sospechosa y hasta insostenible.

Una doctrina de la primacía de los derechos

toma como principio fundamental,..., de su teoría política la adscripción de ciertos derechos a los individuos y niega el mismo *status* a un principio de pertenencia u obligación, esto es a un principio que establezca nuestra obligación como hombres de pertenecer o de sostener a una sociedad, o a una sociedad de cierto tipo, o de obedecer a una autoridad, o a una autoridad de cierto tipo. (*Atomism*, p. 188).

En este sentido, los derechos aparecen como demandables por el hombre por su sola condición de tal, y las exigencias de pertenencia u obligación como derivadas de su consentimiento o de la pura conveniencia que para sus intereses tienen las normas en cuestión. La sociedad es así un mero instrumento al servicio de los derechos e intereses de los individuos. Lo que obliga a preguntarse quién es este individuo y de dónde se deriva la plausibilidad de su concepción

Podemos rastrear sus raíces tan atrás como queramos en los orígenes de la modernidad, ya sea en Descartes, ya sea en Hobbes. Podemos matizar sus demandas o sus límites en Locke o en Rousseau. Pero para la mayoría de los que lo adversan toma su forma madura en Kant:

Nosotros vivimos aún en la edad del hombre kantiano, el hombre-dios kantiano. La concluyente exposición kantiana de las llamadas pruebas de la existencia de Dios, su análisis de las limitaciones de la razón especulativa, junto con su elocuente retrato de la dignidad del hombre racional, ha tenido resultados que probablemente desalentarían al mismo Kant. Cuán reconocible, cuán familiar a nosotros es el hombre tan brillantemente retratado en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, quien confrontado con el mismo Cristo se vuelve a considerar la voz de su propia conciencia y a oír la voz de su propia razón. Desnudado del exiguo fundamento metafísico que Kant podía permitirle, este hombre está todavía con nosotros, libre, independiente, solitario, poderoso, racional, responsable, bravo, el héroe de tantas novelas y libros de filosofía. *Lá raison de etre* de esta atractiva pero engañosa

criatura no hay que buscarla muy lejos... puesto que ella no es hegeliana (Kant, no Hegel, ha provisto a la ética occidental de su imagen dominante) su alienación es sin cura. Es el ciudadano del estado liberal una garantía contra los tiranos. El tiene la virtud que la edad requiere y admira, el coraje. No hay mucho trecho de Kant a Nietzsche, y de Nietzsche al existencialismo y a las doctrinas éticas anglosajonas, ellas son semejantes de muchas maneras. (Murdoch, Iris, «The Sovereignty of Good», en O'Neill, O: *Construccions of Reasons*, p. 73-74).

Tres consideraciones se nos imponen en relación con lo anterior: la contraposición *Kant-Hegel*, la referencia a la conciencia individual como criterio y la desembocadura en el emotivismo a que supuestamente conduce tal criterio. En primer lugar, la confrontación *Kant-Hegel*, que incluye a Aristóteles del lado hegeliano, está dirigida a mostrar el horizonte hermenéutico desde el cual se realiza la crítica. Tanto para el Estagirita como para el Idealista alemán el hombre es un «animal social», un ser de la *polis*. Para el primero por carecer de «autarquía», para el segundo porque la calidad de individuo del ser humano le adviene de los procesos de socialización en los que se encuentra inscrito. El *zoón politikón* aristotélico y la *sittlichkeit* hegeliana son además, nociones que determinan el modelo del juicio moral. Tal como observó Gadamer, los juicios morales se alimentan y justifican dentro del horizonte concreto vital que los provee de principios ya situados y por situar (en la *Bildung*); y tal y como lo muestra el mismo Hegel, algunas características del agente racional y autónomo kantiano se corresponden con el modelo de libertad e igualdad que la tradición del derecho natural moderno toma del mercado (El Derecho Abstracto).

En segundo lugar, es importante destacar el señalamiento de que con la pérdida de la idea del *noumeno* (desnudado del exiguo fundamento metafísico) la idea de autonomía kantiana deviene causa histórica del emotivismo. Lo que está detrás de esta crítica o a lo que se apunta es a una estrecha concepción de la autonomía y la idea de que ella desgaja a los sujetos de su entorno social y cultural, hasta convertir en cultura al desarraigo mismo. Se entiende que conduce a una teoría que explica los actos humanos como el producto de los deseos y preferencias de los agentes y donde el papel de la razón consiste sólo en suministrar los mejores medios para la satisfacción de los deseos de agentes arbitra-

riamente motivados. Se piensa que el agente es autónomo en la medida en que presenta un alto grado de autocontrol o independencia del contorno y se asimila esta independencia no meramente en relación con las preferencias de cada agente, sino en relación con la persecución de las preferencias con un alto grado de organización, previsión y reflexión. La autonomía de la cual se trata es aquella de sujetos cuya racionalidad está dirigida a perseguir coherencia interna o eficiencia instrumental. El *dictum humeano* de que la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones se vuelve así profecía cumplida.

La crítica al carácter ahistórico, universalista, abstracto e instrumentalista propio de una concepción que exagera la autonomía de los agentes racionales, de una autonomía, diríamos, sin el espíritu de Kant, nos puede ayudar a precisar mejor la crítica de Taylor al «atomismo» contractualista. Este autor parte de la concepción aristotélica del hombre como un animal social, condición que le es propia por carecer de autarquía. Así que si el hombre es social por no ser autosuficiente, un ser no social por naturaleza —el atomizado sujeto del Estado de Nozick, por ejemplo—, debe ser, por el contrario, autosuficiente. La autosuficiencia de la cual se trata no es, por supuesto, la referida a nuestra capacidad de supervivencia física fuera de la sociedad. Los contractualistas han puesto mucho cuidado, entiende Taylor, en resaltar las ventajas que reporta el entrar en sociedad. Fuera de ésta la vida sería, en palabras de Hobbes, «corta, brutal, escasa y fea». Más bien,

... lo que se ha argumentado en las diferentes teorías de la naturaleza social del hombre no es meramente que los hombres no puedan sobrevivir solos, sino más bien que sólo en sociedad ellos desarrollan sus capacidades característicamente humanas... Lo que tienen en común [las diferentes teorías de la naturaleza social del hombre] es la visión de que fuera de la sociedad, nuestras capacidades específicamente humanas no podrían desarrollarse (p. 191).

Lo que está en juego aquí es el desarrollo de aquel tipo de potencialidades que pudieran con propiedad considerarse humanas. La racionalidad, la condición de agentes morales, la autonomía del ser humano, etc, parecen ser condiciones del tipo requerido. Taylor sostiene que:

... lo que subyace detrás de la convicción de que ciertos seres tienen derechos a A, B, o C es que esos seres exhiben una capacidad que exige respeto, una capacidad que ayuda a determinar la forma de los derechos, o a definir a qué tienen derecho los derechos (*Atomism*, p. 192).

El respeto moral por una capacidad es así el criterio para distinguir lo relevante de lo irrelevante en atención al establecimiento de derechos. Tener una determinada capacidad no basta para exigir derechos. Las pocas personas que pueden mover voluntariamente sus orejas no por ello están autorizadas a exigir la inscripción de un tal derecho en la Carta de las Naciones Unidas. Pero nuestra afirmación de que los hombres tienen derecho a la vida, a la libertad de conciencia, de expresión, a la escogencia de su profesión y de sus creencias religiosas, etc; parece inseparable de nuestra intuición de que «la forma de vida caracterizada por estas capacidades específicamente humanas exige nuestro respeto» (*Atomism*, p. 193).

La manera como justificamos el que algo en los seres humanos (una capacidad, un talento) merezcan nuestro respeto moral es un asunto que Taylor no considera en este trabajo, pero en todo caso ello supone determinadas concepciones del bien, unas jerarquías, unos «contrastes cualitativos» que se conforman siempre al interior de una determinada cultura, de una forma de vida.

Lo que interesa destacar, sin embargo, es que la relación respeto moral por ciertas capacidades-derechos supone que nuestras concepciones de lo que son las capacidades específicamente humanas es central en la adscripción de derechos a la gente. Que no tiene sentido reclamar derechos sin sostener ninguna convicción acerca de aquello que pensamos tiene valor o dignidad en el ser humano.

Ahora bien, aceptar la conexión entre una forma de vida valorada y el tipo de derechos defendidos tiene consecuencias normativas más amplias que la pura interdicción de violar los derechos de cualesquiera seres con esas capacidades. Valorar o respetar ciertas capacidades nos compromete a fomentar y desarrollar esas capacidades. Afirmar que una capacidad es respetada es afirmar que existe una prohibición de dañarla, pero es también afirmar que es bueno que tal capacidad se desarrolle, que en determinadas condiciones tenemos el deber de

ayudar y fomentar su desarrollo, y que debemos desarrollar tales capacidades en nosotros mismos. La afirmación de un valor es algo más que la aserción de un derecho:

Afirmar el valor de la capacidad humana para formar concepciones religiosas y morales va más allá de la afirmación del derecho a tener concepciones propias. También dice que debo volverme la clase de agente capaz de una auténtica convicción,... y no vivir una mentira... que yo debo en ciertas circunstancias fortalecer esta capacidad en otros, que debo hacer que mi propio hijo las tenga, que no debo inhibirla en los demás llevándoles a una fácil y chata complacencia... Esto es así porque estamos tratando con una capacidad característicamente humana que puede ser abortada o distorsionada o no desarrollada o inhibida o, alternativamente, que puede ser realizada adecuadamente o, aún más, realizada en un grado ejemplar (*Atomism*, p. 195).

Desde esta perspectiva la justificación de los derechos se asienta sobre bases considerablemente diferentes. El derecho a la propiedad, por ejemplo, no se entiende como una defensa de lo que he logrado apropiarme con mi trabajo o como una garantía para la vida. Se trata, más bien, de que el derecho de propiedad es una de las condiciones necesarias, tal como lo pensaba Locke, para desarrollar nuestro potencial verdaderamente humano. La propiedad sirve para garantizar nuestra libertad y autoestima, necesarias para un proyecto de vida digno. Esta es la idea que anima también la teoría de los bienes básicos de John Rawls en su *Teoría de la justicia*.

Desde esta perspectiva que establece una íntima conexión entre los derechos y aquello que vale la pena en el ser humano, es decir, con consideraciones acerca de lo que es la buena vida, Taylor se enfrenta a aquellas concepciones ultraliberales que convierten la libertad de escoger nuestros propios modos de vida en un «hiperbien». Para los ultraliberales la afirmación del derecho a la libre escogencia de nuestras formas de vida significa que cualquier escogencia tiene desde el punto de vista moral el mismo valor. Da lo mismo, desde esta óptica, Sócrates insatisfecho que el idiota satisfecho. Consideraciones de elogio o censura para uno u otro pueden hacerse en la medida en que quienes juzgan utilizan criterios morales distintos e independientes de la concepción de que tenemos derecho a hacer lo que queramos con nuestras vidas, pero

dado que concepciones como la de Nozick son deontológicas, es decir, que afirman la primacía de lo justo sobre lo bueno, esas consideraciones morales distintas no pueden ser últimas en relación con los derechos. A diferencia del «ama y haz lo que quieras» de Agustín de Hipona aquí sólo se trata del «haz lo que quieras».

La separación así establecida entre la obligación moral y concepciones de la buena vida sólo puede justificarse al precio de una reducción injustificable de aquello que se considera como persona.

La visión que hace de la libertad de escogencia este absoluto es una que exalta la escogencia (*choice*) como una capacidad humana. Lo que conlleva la demanda de que nos volvamos seres capaces de escogencia, que nos elevemos a los niveles de autoconsciencia y autonomía donde podamos ejercer la escogencia, que no permanezcamos a través del temor, la pereza, la ignorancia, o la superstición en algún código impuesto por la tradición, la sociedad o el destino que nos digan cómo disponer de lo que nos pertenece (*Atomism*, p. 197).

Pero ¿es acaso posible alcanzar fuera de, antes de o independientemente de la sociedad ese dominio, el desarrollo que supone escoger autónomamente, la capacidad crítica que exige distanciarse de las tradiciones, la autoconsciencia para controlar nuestras intenciones y sus consecuencias dentro de marcos interactivos?

El ultra-liberalismo sólo puede aparecer desconectado de cualquier afirmación de valor y, por ende, de la obligación de auto-realización; allí donde las personas han llegado a aceptar la psicología moral totalmente fácil del empirismo tradicional, de acuerdo con la cual los agentes humanos poseen la capacidad plena de escogencia como algo dado más que como un potencial que debe ser desarrollado (*Atomism*, p. 197).

Si la libertad de escogencia es un potencial que puede o no ser desarrollado, que puede nutrirse o perecer por inanición, una capacidad que comporta un riesgo, entonces requiere de los cuidados sociales ... Así, pues, que una doctrina de la primacía de los derechos, aunque pretenda estar desconectada de concepciones acerca de la condición humana y social, sólo es concebible sobre la base de una concepción de la persona como autosuficiente, la concepción atomista. Pero se puede mostrar la deficiencia de esta concepción señalando la imposibilidad de desarrollar las características específicamente humanas, que nos lle-

van a ser sujetos capaces de escogencias, fuera de la sociedad o de un determinado tipo de sociedad. La prueba de que ciertas capacidades sólo pueden prosperar en medios sociales adecuados es también la prueba de que si valoramos las capacidades que esa sociedad nutre debemos valorar también las demandas correlativas de pertenencia y fomento que esa sociedad nos hace, y afirmar así que si tenemos derechos tenemos también obligaciones, que si somos individuos privados somos también ciudadanos, etc. En fin, que derechos y pertenencia están en pie de igualdad.

Así pues, la doctrina de la primacía de los derechos será incoherente al tratar de afirmar los derechos mientras niega las obligaciones, o las considera como opcionales, como aquello acerca de lo cual se puede o no alcanzar un acuerdo.

La libertad (*freedom*) de escogencia que nos importa es aquella que hace a los hombres capaces de concebir alternativas a sus cursos de acción y llegar a una definición de lo que realmente quieren, pero también una libertad que, positivamente, requiere la capacidad de discernir lo que exige adhesión o alianza. Dentro del horizonte de una sociedad que reduzca al hombre a las estrechas concepciones de su marco familiar o social o religioso, esta libertad no es posible. Esta libertad es posible para un sujeto que se concibe a sí mismo o a su identidad como alguien cuyos sentimientos no pueden depender de modelos autoritarios o prefijados. Pero este modo de autocomprenderse no es algo con lo cual los hombres nacemos. Tal concepción de la libertad y de la autonomía requiere de un medio social que lo posibilite. La capacidad de definir cómo realizarnos, en qué satisfacernos, cómo queremos florecer, qué tipos de amigos tener, etc., requiere de un mundo en el cual exista el debate público acerca de lo que se entiende como moral o como político. Requiere de unas instituciones estables y permanentes que funcionan como marco para tal debate y protegen las diversas opciones permisibles. Requiere inclusive de soportes materiales.

La tesis es que la identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere de una matriz social, una que por ejemplo, a través de una serie de prácticas reconoce el derecho a la decisión autónoma y que demanda

que los individuos tengan voz en la deliberación acerca de la acción pública (*Atomism*, p. 209).

Desde este punto de vista el error de los detentadores de una concepción que da primacía a los derechos frente a las obligaciones de pertenencia no es más que el resultado de una idealización de la intuición compartida por el hombre contemporáneo acerca de su libertad de escoger autónomamente. Idealización en el sentido de que se niegan todas aquellas condiciones sociales que hacen posible tal intuición y que demandan nuestra lealtad.

Así que podríamos concluir que Taylor intenta invertir el orden en que en la filosofía moral contractualista, fundamentalmente la representada por la línea que va desde Hobbes, pasando por Locke, hasta Nozick, se representa la justificación moral y política. Tomando una vez más en cuenta cierta recepción del pensamiento kantiano,

Taylor con Hegel, parece querer invertir el proceso de la filosofía occidental: frente a Kant, no podemos partir del *factum* de nuestra conciencia moral, sino de la realidad de un sujeto moral que es indisociable de su historia. En el orden de la filosofía moral habría, entonces, que concluir que no podemos suponer prioridad alguna a los mandatos de nuestra conciencia si ello supone olvidar el proceso educativo que ha conducido a formularlos (Thiebaut, C: «Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral, en *Isegoría* 4, p. 139).

Ahora bien, ¿qué consecuencias tiene esta conclusión en relación con el sujeto liberal, con aquella noción que pone la fundamentación o legitimidad de principios de organización moral y política en su aceptación real o posible por una voluntad autónoma? ¿Hemos de desecharlo como inadecuado en todas sus formas o se trata más bien de señalar los defectos de una cierta versión de ese sujeto, la que sostiene el individualismo posesivo? Pensamos que la perspectiva final de Taylor, tal y como se expresa en *The Sources Of The Self*, consiste en aceptar que el sujeto autónomo y responsable que escoge por sí mismo es el núcleo fundamental o telón de fondo sobre el que se apoya toda la teoría moral y política de lo que se ha dado en llamar la modernidad. Pero, y esto es lo distintivo en Taylor, tras ese sujeto existe toda una tradición valorativa, con múltiples motivaciones, y cuyo olvido ha trastocado nuestra compren-

sión al punto de llegar a considerarlo como un sujeto metafísico, autosuficiente y carente de cualesquiera vínculos y lealtades distintos de su propio poder decisor. Es respecto de las teorías contractualistas que se apoyan en concepciones del sujeto de esta índole que la crítica de Taylor tiene toda su fuerza. Pero esto no significa que Taylor esté autorizado a afirmar una conclusión como la de Christian Bay en *From contract to community*:

Ninguna teoría liberal del contrato ha conseguido, ni podría hacerlo, tratar a todos los seres humanos como fines más bien que como medios, puesto que la noción misma de contrato... impone una visión de los hombres como necesariamente competitivos y antagonistas en lugar de como seres sociales capaces de cooperación y solidaridad... y, una vez que la política es considerada como un proceso de negociación entre individuos y coaliciones de individuos, los absolutos kantianos ya no podrían sobrevivir por mucho tiempo (Citado de Muguerza, *Desde la perplejidad*, p. 257).

Hay aquí una equivocación fundamental ¿Realmente está atada toda visión contractual a una concepción de sujetos hobbesianos razonando sólo en atención a sus intereses egoístas? ¿Es esto cierto para Rousseau o para Kant en el pasado, o para Rawls y Habermas hoy en día? Yo no lo creo. Bástenos, para dejar abierta la posibilidad de un contrato entre agentes diferentemente representados, señalar que al poner en relación al sujeto de escogencia con el proceso educativo que lo hace posible, Taylor no deja de reconocer que la concepción del agente moral y político de la tradición liberal moderna se articula también a partir de la concepción de la dignidad del proyecto autónomo de vida de sujetos capaces de una perspectiva descentrada del mundo en los ámbitos cotidianos de su convivencia social. La consideración de este factor normativo suficientemente universal nos alerta, entonces, contra la crítica a todo contractualismo. Sin pretender defender en este momento la definitiva existencia de un contractualismo a prueba de todas las objeciones, tenemos que reconocer, Taylor y nosotros, que no es imposible una estructura contractual conformada por sujetos distintos de los «atomistas» competidores que Taylor tan brillantemente critica.