

Taylor: Democracia y patriotismo

Onelio Trucco¹

“Con el término patriotismo se suele entender sólo el estar dispuesto a realizar sacrificios y acciones extraordinarias. Esencialmente es, en cambio, la disposición que en circunstancias y situaciones normales lleva a considerar la cosa pública como fin y fundamento sustancial.”

Hegel (1988)

Resumo

En este trabajo nos referiremos a la relación entre democracia y patriotismo en Ch. Taylor. Para ello, en un primer momento esbozaremos su postura acerca del agente como sujeto encarnado socialmente; luego, pasaremos a exponer los aspectos coligados al primero que tienen que ver con la crítica al atomismo y a la noción de libertad negativa; y finalmente, atenderemos a las deficiencias de la concepción del autor del vínculo entre democracia, política de la diferencia, que parece despolitizar a sectores de cultura, y patriotismo. Intentaremos exponer lo que consideramos un tanto oscuro: la relación entre una identidad definida en un sentido cultural sustancial y los reparos que esa identidad, según Taylor, pondría a la cultura mayoritaria en las sociedades modernas.

I

Taylor centra su atención en lo que considera una concepción sesgada de la identidad del individuo moderno, que mutila los vínculos sociales constitutivos de cualquier persona. Desde su *Hegel* (Taylor, 1975), pasando por sus *Philosophical papers I y II* (Taylor, 1992), hasta su *Fuentes del yo* (Taylor, 1996) ha intentando mostrar que la concepción del individuo que subyace al liberalismo es una

¹ Universidad Nacional de Córdoba – Universidad Nacional de Villa María.

parcialización que empobrece la complejidad de nuestra identidad moderna.

Taylor, en su recuperación conceptual de la historia de la identidad moderna, entiende que la fuente del malestar de la modernidad es ese descaminamiento que, de una identidad diversa y compleja, ha producido la corriente de pensamiento hegemónica desde el S. XVII que el autor llama de naturalismo. El autor procura con la revisión de la construcción de la identidad moderna, abrir el espacio para una nueva comprensión de la modernidad que muestre el rastro de las corrientes diversas, y a veces inarticuladas, que conforman nuestra actualidad como agentes humanos: ser alguien que actúa con otros. Con ello intenta mostrar una comprensión estereoscópica de la individualidad, que ha sufrido diversas etapas de olvidos y proscipciones llevadas a cabo por una concepción del mundo y del sujeto que, desde Descartes, está dominada por la epistemología representacional. El sujeto es separado del mundo, que es constituido como un orden a través de los procesos de pensamiento que agrupan representaciones, ya no hay *logos óptico*. La certeza queda referida al sujeto que es desvinculado del mundo, el orden de lo real está instituido por la correcta configuración de las ideas. Ello también significa una interiorización de las fuentes morales. Y esa separación comporta una disposición objetiva-instrumental hacia el mundo y hacia el sujeto².

Esa disposición epistémica que comienza con Descartes es la corriente hegemónica que ha gobernado la percepción del mundo, de los sujetos y que ha articulado la visión subjetivadora. Locke, a pesar de las diferencias con Descartes, sienta las bases de la idea de yo puntual que es el modelo con el cual pensar la naturaleza del agente moral y político. El yo puntual grafica bien, según Taylor, la antropología que está a la base del pensamiento moderno y que ha desvinculado la comprensión del individuo del contexto en donde se genera La noción de sujeto que se ha desvinculado del mundo para convertirse en la fuente de la certeza y en el garante del mundo verdadero, se continúa en una

2 Para la relación entre designación, nominalismo e instrumentalismo en el lenguaje según Taylor ver su "Language and human nature" en *Philosophical Papers I*.

comprensión del yo que decide sin espesor, sin extensión: un yo que es un punto que genera desde sí mismo las motivaciones de su voluntad. Locke abre una concepción “profundamente antiteleológica de la naturaleza humana, tanto del conocimiento como de la moral” (Taylor, 1996 p. 180). La subjetividad radical, que es sólo un punto, se concibe como pura posibilidad de objetivar y construirse separada de la influencia del mundo o de los otros; por eso el papel del lenguaje es el de un medio neutral disponible para el control, y que no guarda ningún tipo de misterio para los sujetos. Las palabras significan lo que los hombres quieren sin ningún tipo de veladura, y el lenguaje, al exponer el correcto orden de las ideas, articula el verdadero orden del mundo.

Y por eso, en la idea de recuperar las diversas modernidades que nos habitan, Taylor entiende como de vital importancia describir el posible devenir de lo moderno hasta nosotros, y construir una reversión de la posición instrumental-subjetivista del lenguaje. Herder, y el giro expresivista³, representan una comprensión que no sólo entiende el lenguaje como provisto de un espesor misterioso y no reducible al sujeto, sino que le confiere la cualidad de abridor de mundo. Herder inaugura una concepción del lenguaje como una facultad humana adquirida en el trato con otros en prácticas que exceden el carácter determinado de control del mundo y autodisciplina. En el lenguaje el sujeto expresa algo que él es, algo del orden de su postura ante el mundo y que lo singulariza en su relación con un contexto desde el que se provee de los recursos de significado. El sujeto es un alguien encarnado como unidad expresiva, antes que punto vacío, que encuentra su ser situado en una cultura de trasfondo que le provee de un horizonte de inteligibilidad. El sujeto, en la comprensión expresivista, está en el lenguaje, antes que disponer de manera plenamente consciente de él⁴. El acto de hablar es una articulación de aspectos del contexto de relevancia valorativa que es provista por la cultura, en cada emisión significativa hay una toma de postura como singularización

3 Según Taylor a partir del S. XVII “el sujeto moderno ya no se define sólo por la facultad de control racional desvinculado, sino también por una nueva facultad de autoarticulación expresiva”, (1996 p. 411).

4 Taylor vincula, en este aspecto, la tradición comenzada por Herder con Heidegger y Wittgenstein.

creativa de esos marcos que representan al acervo de sentido⁵. Pero eso no puede menos que romper con la profunda convicción normativa que acompañaba la noción de yo puntual, en términos de yo neutral. Ser alguien “consiste en la articulación de una parte del trasfondo, de tal manera que, en nuestro pensamiento, o percepción, o experiencia, o comprensión del lenguaje, nuestra dependencia de él se torna innegable” (Taylor, 1997 p. 129).

Los marcos de referencia que constituyen el trasfondo de sentido están formados por el lenguaje, que articula lo significativo y lo valioso. Es en referencia a esta ontología lingüística, que es a la vez moral, que los sujetos se encuentran con el sentido de lo debido y lo correcto⁶. La ontología moral tiene que ver con las articulaciones racionales que los individuos realizan acerca lo que es una vida con sentido, plena o que merezca ser vivida. La moral se refiere y constituye en las valoraciones fuertes, que consisten en la evaluación sobre deseos. Esto estatuye una importante diferencia respecto de las posturas utilitaristas que refieren lo deseable, lo bueno, al inmediato y exclusivo querer del sujeto. El deseo del individuo es el último rasero acerca de lo que es bueno; al contrario de ello Taylor enfatiza que las valoraciones fuertes, esto es, el campo de la moral, consisten en un enjuiciamiento sobre la calidad del deseo, y ello envía al contexto normativo que funciona como un reservorio de contraste entre deseos. Las valoraciones fuertes se refieren a dar razones sobre el valor de los deseos. El argumento de Taylor, expuesto aquí simplemente, sería que nuestra identidad está definida en términos de valoraciones fuertes y que ellas están articuladas, preformadas, por el lenguaje. Lo real, el mundo experimentable, está articulado por el lenguaje, y éste está referido a la comunidad de habla en la que el sujeto que evalúa vive. No se puede separar capacidad de actuar, de estar y de argumentar con otros. Esto traslada la cuestión de la

5 “Nuestro campo perceptivo tiene la estructura que tiene porque es experimentado como un campo potencial de acción. Percibimos el mundo o tomamos parte en él, a través de nuestras capacidades para actuar”, en “La validez de los argumentos trascendentales”, (Taylor, 1997 p. 47).

6 En su “What is human agency?”, en *PP I*, Taylor había puesto especial énfasis en refutar el extremo subjetivismo de la elección radical del existencialismo, defendiendo que toda elección se refiere a una gradación y jerarquización de bienes que anteceden y estructuran la elección. Con la elección no se instituyen los bienes, sino que se escoge entre bienes que se presentan en contraste.

posibilidad de la racionalidad a la cultura compartida en una comunidad, que es ante todo una comunidad de habla. El hombre habita, ya siempre, en un mundo heredado y en una complejidad de sentido que lo ubica y lo sostiene⁷. Esa precomprensión del mundo, no sólo preordena lo que se piensa, sino que estructura lo valioso y bueno, y constituye el “marco de referencia que permanece incuestionado” (Taylor, 1996 p. 31)⁸. Esos marcos valorativos consisten en un sutil entramado de bienes que las éticas modernas han olvidado en su pretensión de desvincular el sujeto del entorno social normativo. Las éticas subjetivistas crean lo bueno partiendo del deseo irreductible del sujeto, Taylor les contrapone una postura ética que percibe la moral como sustantiva: lo bueno genera el deseo⁹.

La razón práctica es una incesante puesta en juego de una conversación acerca de aquello que en parte ya somos y de la pertinencia sobre los patrones normativos que nos guían: “Morality requires some recognition that there are higher demands on one, and hence the recognition of some distinction between kinds of goal...The sense of self is the sense of where one stands in relation to the standards, and properly personal choice is one informed by these standards”(Taylor, 1992a pp 102-3). Haciendo base en esta cita queremos tratar tres aspectos que precisan la concepción del sujeto como alguien que tiene que ser entendido socialmente.

El primer aspecto está dado por la definición del hombre como un animal que se autointerpreta, que se constituye en referencia esencial a un conjunto de significados articulados por una tradición. No podemos entender los motivos y las maneras de actuar de los individuos si no accedemos a los recursos de sentido con los que modelan su acción. La comunidad de habla es la articulación coherente de un conjunto de valores que constituyen las prácticas relevantes. Ser un hombre es tener una cierta percepción de sí mismo que se produce por una interiorización de esos valores y prácticas que son exteriores; el

7 Ver “Lichtung o lebensform: paralelismo entre Heidegger y Wittgenstein”, en Taylor, 1997.

8 Taylor enlaza esta afirmación con la noción de Weber sobre la modernidad como creciente pérdida de sentido por destrucción, o morigeración, de esos marcos.

9 Taylor reconoce cierta idea de realismo moral, ver Taylor, 1996 p. 274.

individuo se manifiesta en la expresividad, que es la expresión de su singularidad en la apropiación de lo disponible culturalmente. Esto aleja la posibilidad de simplificar la idea de individuo como una copia mecánica de lo exterior. El sujeto se constituye narrativamente, y su vida es una unidad significativa en ejercicio¹⁰.

El segundo aspecto se vincula inmanentemente al primero y se refiere a esa totalidad de sentido que es la forma de vida donde el sujeto encuentra su origen. Taylor es un holista y entiende al lenguaje como forma de vida estructurada a través de prácticas. La vida moral adquiere sentido por el lugar vinculado con una totalidad implícita, no conclusa, de sentido¹¹.

Podemos ligar esos dos aspectos para hacer aparecer el tercero, el reconocimiento. Taylor sigue la postura de Hegel en el sentido de que ser un individuo no sólo quiere decir crecer y constituirse en la relación con otros, sino que, además, el reconocimiento de esos otros funda la capacidad de ser alguien relevante. Ser alguien que se constituye mediante la autointerpretación supone a la vez un horizonte de inteligibilidad que permite ser y expresar lo que uno es; ese horizonte de inteligibilidad es provisto por el lenguaje de una comunidad que hace ser a cada uno lo que es. Pero esto, en las condiciones de formación de un agente moral, implica reconocer la dignidad y la capacidad de ser un interlocutor que actúa y da razones. Ser un sujeto es ser alguien capaz de autointerpretación, autoexpresión y autodeterminación generadas y sostenidas por una comunidad moral.

II

La consideración del agente moral y político de Taylor es comunitarista y moderna; al contrario de otros autores comunitaristas que se vinculan con Aristóteles y que dotan a sus posiciones de un aire decididamente pre o antimoderno, su punto de enlace para proponer

10 Taylor se basa en algunos aspectos sobre la concepción narrativa de la subjetividad desarrolladas por MacIntyre en *Tras la virtud*.

11 “Nuestro lenguaje de lo bueno y lo justo sólo adquiere sentido en el trasfondo de la comprensión de las formas de intercambio social en una sociedad dada y sus percepciones del bien” (Taylor, 1996 p. 72).

una versión de la libertad es Hegel. En el Hegel maduro se hallan buena parte de las intuiciones rectoras que Taylor despliega en su crítica del individualismo moderno. Es Hegel quien, con la idea de moralidad subjetiva referida al ámbito de la Eticidad, vincula la capacidad del agente con el orden político que realiza la libertad. Y así conecta la moralidad con la efectiva vigencia de la libertad situada en una comunidad. El orden social y la vinculación de la voluntad racional del individuo no pueden representarse como efecto de un contrato, tal como lo concibe la tradición liberal. Esa es una perspectiva que ve a los individuos como átomos constituidos al margen de la sociedad y en posesión de una racionalidad que antecede a la interacción social.

Con Hegel lo político, como ámbito de la acción presente en costumbres e instituciones, instituye lo social y lo mantiene como una esfera de interacciones concertadas. Sin Estado no hay orden, no existen las normas y tampoco hay propiamente derechos¹². Esta prioridad de lo político restablecida por Hegel en la modernidad según el modelo griego de la *polis*, es la constelación conceptual que Taylor tiene en mente para pensar la realización de la libertad.

Atomismo, como en Hegel, es el nombre que Taylor da a las corrientes que consideran al individuo como aislado, no devenido y poseedor de derechos por naturaleza; y que asientan las bases justificatorias del orden social y político sobre la utilidad que proveen para la persecución de fines individuales. La sociedad sería un conjunto de individuos que portan derechos inviolables y que tienen prioridad ante la estipulación de cualquier cometido colectivo que vaya más allá de la defensa de esos derechos. La visión de la sociedad es puramente instrumental, y ella misma es efecto de un cálculo que los individuos realizan. La razón aconseja constituir la sociedad para garantizar un espacio ordenado y hacer más fácil la satisfacción de los deseos. Taylor sostiene que las doctrinas que “assert the primacy of rights are those which take as fundamental, or at least fundamental, principle of their political theory the ascription of certain rights to individuals and which

12 “En la realidad el Estado es lo *primero*, dentro del cual la familia se desarrolla en la sociedad civil”, (Hegel, 1998, §256 Obs).

deny the same status to a principle of belonging or obligation, that is a principle which states our obligation as men to belong to or sustain society, or a society a certain type. Primacy of the rights theories in other words accept a principle ascribing rights to men as binding unconditionally” (Taylor, 1992b p. 188).

Para pensar el orden e imaginar algún tipo de exigencias de ese orden en la tradición contractualista tenemos que tener presente que se parte de una definición del individuo como un conjunto de deseos autorreferidos; el individuo se define a sí mismo mediante esos deseos singulares, por lo tanto la obligación es originada por su voluntad. Con esto queremos decir que el fundamento y la pertinencia de esos deseos no tienen otro juez que la conveniencia del individuo, y los límites a la manifestación de la voluntad regida por esos deseos son los otros individuos como poseedores no cooperantes de deseos. Cuando decimos que el individuo es autorreferido queremos significar que la identidad es anterior a la interacción en la esfera política, algo que está en el centro del rechazo de Taylor. Porque de ese modo los bienes y los fines de la realización de la vida quedarían desligados de un contexto social que provee contrastes cualitativos; según el atomismo los bienes son tales porque los deseamos.

La libertad en las posturas contractualistas es negativa, el individuo tiene la potestad de determinar sus fines sin interferencias de los otros, y ello delimita las incumbencias de la soberanía estatal. La urdimbre institucional que regula la vida de los hombres tiene como cometido mantener la libertad que los individuos poseen antes de entrar en sociedad. La libertad es la oportunidad para actuar sin obstáculos externos, según la famosa definición de Hobbes. Pero es en Locke en quien la libertad negativa encuentra su formulación más acentuada, en ella se perciben las precauciones que la teoría guarda acerca las intervenciones de lo político en la vida de los hombres. El Estado, el ámbito de lo político, está dirigido a proteger la vida, la propiedad y la libertad de los individuos; a proveer un marco de leyes que faciliten y den lugar a la acción de los ciudadanos. No existe nada parecido al bien común que pueda ser fomentado por el poder del colectivo, y,

consecuentemente, no se pueden imponer condiciones de acciones positivas a los individuos. La felicidad, cualquier cosa que eso quiera decir, es definida por cada individuo y no puede estipularse una noción general de felicidad con un contenido concreto que pueda obligar a los individuos a perseguirla. Cada cual es buen juez de su propia felicidad, por ende, nadie puede obligar al individuo a aceptar patrones de interpretación determinados sobre lo que es la vida buena o plena, y nadie puede imponerle condiciones concretas de ejercicio de la libertad. A esta visión Taylor le contrapone una caracterización postromántica, que también entiende a la libertad como derecho a no ser impedido, pero la enriquece con la imputación en el individuo de un impulso a la autorrealización que tiene que ser respetado por los otros. La comprensión de la libertad que Taylor tiene en mente se esfuerza por mostrar las limitaciones de la concepción negativa, defendiendo una noción de la libertad como ejercicio de la acción de los hombres destinado a mantener, promover y consolidar las condiciones sociales de convivencia y el marco político de regulación. Y ello supone que la libertad es un concepto que se refiere a la actividad de los individuos referida a la matriz institucional en que viven. Ser libre es contribuir a las condiciones de autogobierno. Aquí Taylor apela a la apropiación hegeliana de la formulación de Rousseau, aunque es consciente de que buena parte de los malentendidos a que ha dado lugar la visión positiva de la libertad ha tenido asidero en la frase “forzar a ser libre” del *Contrato Social*. Los liberales han encontrado en la amenaza totalitaria que encierra esa frase, y la concreción de ella en los diversos totalitarismos, un aliciente muy importante para el rechazo de todo cometido impuesto por el colectivo al individuo.

Cuando decimos que Taylor tiene a Hegel como modelo de una idea de la libertad que pueda comprender mejor la riqueza de la vida moderna hacemos mención, principalmente, a dos aspectos. Primero, Taylor sigue a Hegel en enfatizar que la idea de libertad como independencia de toda influencia sobre el individuo es una idea estrecha de libertad. Y ello porque se postula al individuo como alguien que tiene intereses y deseos definidos en aislamiento. Con ello, como Hegel

mostró respecto de las consecuencias políticas de la moral formal de Kant, la voluntad libre del individuo se limita a dirigirse a objetos de sus deseos como dados, esto es, formados por prácticas sociales en donde la libertad del individuo no penetra; por lo tanto, la libertad se ejerce sobre un ámbito que no es efecto de la libertad¹³. La libertad renuncia a establecer las condiciones de las prácticas sociales que preforman los fines a que la voluntad tiende.

El sujeto “himself cannot be the final authority on the questions whether he is free; for he cannot be the final authority on the questions whether his desire are authentic, whether they do or do not frustrate his purposes”(Taylor, 1992b p. 216). Ser libre es vivir en una sociedad donde se reconoce el derecho a la autorrealización, y ésta es una actividad en donde el sujeto pone su impulso normativo. Así, la voluntad libre se refiere a la actividad que busca realizar los motivos relevantes para el agente, pero esos motivos, si son significativos¹⁴, se refieren a una ordenación que la sociedad hace de los bienes. Taylor coincide con que se es libre cuando no se es impedido para hacer algo, pero esto alude a la ausencia de impedimentos no sólo externos, sino también internos. Hay rasgos tales como los de autoconciencia, prudencia, ausencia de engaño y autocontrol que no pueden faltar a la hora de discriminar lo que el sujeto quiere; pero además la ausencia de impedimentos sólo cuenta para acciones significativas desde el punto de vista de las evaluaciones fuertes. Esas evaluaciones fuertes están establecidas por los lenguajes de contrastes de la cultura determinada a la que pertenece el individuo. Los bienes cuya realización resulta significativa en una vida con sentido, según Taylor, son diversos y su jerarquización por la presencia de un hiperbien sólo puede ser social. La conexión inextricable entre libertad individual y preformación social de los bienes Taylor la entiende con Hegel afirmando que: “la moral sólo puede recibir un contenido concreto en la política, en el diseño de la

13 Este aspecto es resaltado en la lectura que Taylor hace de la libertad en Hegel. La universalidad formal de la definición de la libertad moral deja a ésta sin contenido, vacía: “Como Kant sólo tiene una noción formal de libertad, no puede derivar de ella su noción de la política. Su teoría política termina tomando prestado de los utilitarios”, (Taylor, 1983, p. 153).

14 Esto es afirmar que el fin que persigue la voluntad es objeto de una evaluación fuerte y que por lo tanto su importancia está revestida por una consideración vital del individuo.

sociedad que hemos de fomentar y sostener” (Taylor, 1983 p. 162). No podemos actuar de otra forma que confirmando con nuestra expresión de singularidad aquello que de alguna forma ya somos por pertenecer a determinado conjunto de bienes, socialmente definidos, que configuran nuestra sensibilidad moral. La libertad negativa es una ficción porque no percibe que los deseos, los intereses y los motivos de nuestras acciones son modelados por nuestra individuación mediante un lenguaje compartido. Se podría decir que Taylor piensa que al actuar políticamente confirmamos nuestra esencial referencia a los bienes que nos hacen ser lo que somos, y que así alcanzamos la plenitud moral.

Segundo, Taylor se inspira en Hegel cuando resalta la significación de un concepto que el filósofo alemán revaloriza para la política moderna: el patriotismo¹⁵, noción paradigmática de la idea de libertad positiva, y que impone una obligación suprema al individuo más allá de las propuestas formalistas, universalistas y utilitaristas. En rechazo de las posiciones formalistas, esa noción afirma que el contenido de la voluntad libre es provisto y tiene que ser coherente con los bienes relevantes socialmente; por otra parte se concibe la obligación de participar en defensa, sostenimiento y fomento de la comunidad como un bien prioritario. El vivir libre necesita de la acción de los ciudadanos en la recreación cotidiana del orden social del cual se nutre la libertad individual. En contra del universalismo formal se afirma que la libertad consiste en que la voluntad del individuo afirme y conserve la particularidad a la que pertenece y que da sentido a su vida. En contra de los utilitarios se sostiene que la guía de la voluntad y el valor moral supremo no es la consecución de la utilidad porque el patriotismo supone que el individuo puede llegar a sacrificar su propiedad y su vida para conservar la libertad colectiva.

Creemos que las deficiencias de la razón democrática en Taylor están vinculadas con la manera en que él concibe la relación entre particularidad cultural (el carácter situado de la libertad) y el patriotismo.

15 “La disposición política, el patriotismo –en cuanto certeza que está en la verdad (la certeza meramente subjetiva no es producida por la verdad y es sólo opinión) y querer que ha devenido costumbre– es el resultado de las instituciones existentes en el estado” (Hegel, 1998 §268).

Veamos un poco más detenidamente esto para precisar aquello que está subyaciendo en la visión de Taylor sobre la modernidad social y política. La modernidad en su conjunto es vista como un proceso de formalización de la razón por subjetivación, una creciente instrumentalización del mundo y los hombres, una fragmentación moral y alienación política. Nos vamos referir al segundo y al cuarto aspecto.

Uno de los aspectos que Taylor resalta de este proceso es la creciente pérdida de sostén por la homogeneización de todas las diferencias: “Las sociedades modernas han avanzado hacia mucha mayor homogeneización y mucha mayor interdependencia, de modo que las comunidades parciales pierden su autonomía y, hasta cierto punto, su identidad” (Taylor, 1983 p. 220)¹⁶. Esta homogeneización ha hecho perder el lugar orientativo a las tradiciones culturales, lo que se conecta, según Taylor, con la alienación política. Los individuos perciben cada vez menos que las instituciones políticas sean expresión suya, es decir, mecanismos de autogobierno. La pérdida de legitimación de las estructuras de gobierno democrático se debe a la destrucción de las ideas acerca la vida buena y sobre la naturaleza del ser humano. Con ello se ha perdido la visión de lo común del bien y se ha destruido la capacidad de percibirse como agente moral situándose en un orden trascendente al individuo. La sociedad moderna ha socavado la noción de pertenencia esencial y ha hecho cada vez más difícil la identificación del individuo con la sociedad política como una comunidad. La autonomía significa distancia reflexiva de la idea de comunidad como inmediatamente vinculante.

Creemos que la concepción errónea de la política que promueve Taylor es resultado de esa impregnación conceptual que lo lleva a confundir la moral como referida al ámbito informante de las costumbres -y al cual el individuo se tendría que adherir para ser libre¹⁷- y la política en condiciones diferenciadas de pertenencias morales. Por ello es criticable la idea de Taylor de que hay algo así como una identidad

16 Para mayor detalle de este tópico ver Taylor, 1994, Caps. IX y X.

17 “My suggestion is that the present malaise in western representative democracies can most fruitfully in the language of Hegelian Sittlichkeit an the corresponding notion de alienation”, (Taylor, 1978 p. 147).

común fuerte que impone condiciones morales y políticas incontestables. Hay un bien que hace que una forma de vida sea valorada porque expresa una forma de identidad de nosotros (Taylor, 1993).

La idea de patriotismo, en la tradición clásica y republicana, se basa en dos aspectos centrales: uno, la idea de un bien común que ordena la vida social y política de los individuos. Ese bien común no sólo es la expresión de la meta que preordena, y constituye, los anhelos más significativos de los individuos, sino que la plenitud de la vida, individual y colectiva, se realiza al afirmar y actuar ese bien. El otro aspecto es el deber de la participación. Una vida con sentido, una vida humana en libertad debía ayudar a sostener la vida colectiva ligada por las costumbres y las instituciones que garantizaban la libertad¹⁸. Esto está en las antípodas de las pretensiones liberales de ausencia de metas políticas que puedan obligar al individuo a una activa vida colectiva¹⁹.

La ontología que subtiende a la tesis republicana es holista, la comprensión de la identidad del agente y de las acciones que éste emprende se logra si uno percibe el trasfondo social y cultural donde él forma su identidad²⁰. Por eso Taylor, cuando intenta precisar ciertas deficiencias de la democracia liberal, enfatiza el patriotismo para configurar una visión más densa de la democracia (Taylor, 2001). Pero aquí hay ciertas dificultades en la formulación del autor que se derivan de su propia construcción conceptual. Cuando Taylor comienza a preguntarse sobre las exclusiones de la democracia liberal inclusiva, define democracia como el gobierno del pueblo, siendo pueblo el conjunto de todos los ciudadanos, sin restricciones. Pero el tratar de precisar la noción de pueblo estipula la necesidad de un alto grado de cohesión para entender al pueblo: “un Estado democrático moderno presupone un «pueblo» con una identidad colectiva fuerte” (Taylor, 2001 p. 24) que sostenga una lealtad a la comunidad política. Esto no se

18 Nos parece que una formulación clara de esto se halla en la FD §27: “la voluntad libre quiere la voluntad libre”.

19 Rawls, en *Liberalismo Político*, rechaza cualquier idea acerca de esto explícitamente al rechazar las posiciones de Taylor y Arendt. Rawls se inclina por lo que Taylor llama republicanismo procedimental.

20 Al contrario la ontología atomista se basa en la creencia de que en “el orden de la explicación, se puede y se debe dar cuenta de las acciones, estructuras y condiciones sociales en términos de los individuos constituyentes”, (Taylor, 1993 p. 177).

compone muy bien con la intención del autor, que es mostrar la necesidad de la apertura y sensibilidad para con las diferencias que el modelo liberal procedimental tiene a homogeneizar con su ceguera. Asimismo, esta afirmación se contrapone a la que el autor hace unas páginas adelante sobre la necesidad de pensar la sociedad moderna y su relación con el Estado, como unidad administrativa de toma de decisiones vinculado normativamente a un proceso de deliberación, inmersa en una constante redefinición de la identidad colectiva. Si bien Taylor aboga aquí, como en otros escritos, por un liberalismo más complejo, su propia estimación de una identidad política fuerte²¹ anula su apelación a la comprensión de las diferencias de culturas y adscripciones presentes en las sociedades modernas. Al contrario de una identidad fuerte, si nosotros pensamos consecuentemente la identidad colectiva como un proceso inacabado de debate que encuentra en el derecho positivo, y en las interpretaciones que se hacen de la Constitución, un medio provisorio de vincular la soberanía popular con la unidad de decisiones que dirigen las políticas públicas, entonces podremos vincular la lealtad de los ciudadanos al Estado político sin pensar la cuasi-sustancialidad del pueblo como unidad prepolítica. Esto no se desprende del escrito de Taylor, donde, por el contrario, se advierte la falta de articulación entre el mecanismo de asentar a la vez una identidad fuerte del pueblo como *presupuesto* del Estado, y la apertura de la deliberación para que la dinámica de la exclusión sea morigerada. El énfasis en la autonomía participativa que niega el privatismo civil del liberalismo tiene a resaltar el aspecto constitutivo del momento de lo político para la identidad individual. Pero nos parece que Taylor presenta flancos débiles a la crítica. El patriotismo se asienta en el sentimiento de solidaridad que se genera cuando el individuo se siente uno con otros en una empresa común que realiza la libertad colectiva. Actuando en favor de las metas estipuladas por el bien común fortalecemos esa identidad-nosotros que funda y sostiene las diversas

21 Una muestra de ello es cuando afirma que: “el modo básico de legitimación de los estados democráticos está fundado en la soberanía popular. Ahora bien, para que el pueblo sea soberano, se requiere que conforme una entidad y que tenga una personalidad”, (Taylor, 2001 p. 24).

identidades-yo²². Ahora bien, al parecer, hay una confusión en la perspectiva de Taylor acerca de cuál es el bien común que pueda ser más que una identificación con el derecho, como institucionalización, esto es, una interpretación históricamente determinada de las libertades fundamentales²³. Cómo el patriotismo puede ser un amor a lo particular, a los proyectos o formas de vida que son el bien para la sociedad. Aquí hay una injustificada transposición de la identificación de los ciudadanos a la igual dignidad de todos, y ello comprende el respeto a la diferencia, a la identificación con una forma de vida culturalmente particularizada. Ello confunde lo que, a nuestro entender, tiene que ser separado conceptualmente en la modernidad entre la identidad política del colectivo y las diversas identidades culturales que lo integran. Atendamos a una formulación del patriotismo de Taylor: “fidelidad común a una comunidad histórica determinada. Estimarla y sostenerla tiene que ser una meta común, esto es más que solamente consenso sobre la regla de justicia... es amor a lo particular” (Taylor, 1993)²⁴; aquí está claro que se confunden peligrosamente esos dos aspectos y el autor parece sostener una reificación de la sociedad en un estadio determinado. O se simplifica, y malentiende, la proliferación de las diferencias que en otros textos se pondera como la cuestión política de relevancia.

La autonomía participativa en la formulación de Taylor se reduce a la participación en los asuntos del Estado. Y quedan, por tanto, paradójicamente, fuera las disputas de las nuevas identidades que buscan reconocimiento en la esfera pública politizando aspectos de la vida cotidiana que están fuera de los canales de la política administrativa. La autonomía participativa en lo público de grupos que buscan reconocimiento, que quieren desmentir el consenso gobernante, la identidad política del colectivo, y forzar una apertura a otras

22 “El lazo de solidaridad con mis compatriotas en una república en funcionamiento se basa en el sentimiento de un destino compartido”, (Taylor, 1993 p. 187).

23 Taylor reconoce que una sociedad liberal puede ser republicana, pero lo es sólo referida al gobierno de la ley y no respecto a la vida buena.

24 Taylor, 1993 p. 193.

identidades: esa es la política dirigida por la lucha por el reconocimiento de la particularidad.

Taylor incurre en cierta contradicción entre sus formulaciones sobre el patriotismo y las intenciones de precisar unas nuevas condiciones de institucionalización de la libertad en el mundo moderno; ello se muestra cuando afirma que el modelo liberal procesal no puede adaptarse a sociedades que no puedan prescindir de alguna definición de la vida buena “aun si esto implica ciertas restricciones a la libertad individual” (Taylor, 1993 p. 198).

Si tomamos en serio la necesidad de pensar las identidades individuales y grupales en Taylor como mediadas por la conversación, tenemos que pensar no sólo que las identidades no son fijas, inmutables, sino que tampoco, obviamente, están constituidas antes de ese diálogo, de esa lucha por el reconocimiento. Lo mismo sucede con lo político, la aparición de demandas y reclamos dirigidos al colectivo para que atienda y provea reconocimiento a una nueva identidad; esto quiere decir que no hay una identidad política plena de un grupo hasta que no es reconocida la demanda y configurada en derecho a la particularidad. Asimismo, la identidad política del colectivo se ve mudada por la inclusión de esa nueva demanda. Se reconoce algo que antes no tenía entidad política. Lo político se constituye como la instancia social donde son articuladas las demandas de los grupos y el reconocimiento de esas demandas. Taylor, como todo autor comunitarista, al sostener la importancia de la cultura particular para configurar una noción de identidad referida a bienes, tiene que encontrar algún mecanismo de mediación entre posiciones diversas que coexisten en el mismo espacio político. Ya que si las diferencias son relevantes para la identidad de los individuos, no se puede desconocer la posibilidad de escenificación conflictiva de esas diferencias en el espacio de determinación de la voluntad general que estipula los términos legítimos de reconocimiento de derechos, tareas y merecimientos. Si hay diversidad de bienes que los individuos persiguen en las sociedades, se tiene que encontrar alguna forma de coexistencia

de la diversidad de propósitos, asentada en alguna forma excedente en la pretensión de amor a la particularidad.

Cuando Taylor sostiene que la política de la diferencia significa superar la neutralidad del liberalismo procedimental hacia las formas de vida está entendiendo que hay dos significados diversos acerca de cómo entender la igualdad de respeto. La política de la diferencia, según Taylor, exige “reconocer e incluso fomentar la particularidad” cultural que vincula a un conjunto de ciudadanos dentro del contexto más amplio del colectivo político (Taylor, 1997 p. 308). Ahora bien, este fomentar la particularidad desde la política administrativa está sustentada en una concepción de lo político que puede sostener la particularidad a pesar de las intenciones de sus integrantes. Esto es consonante con lo que aludíamos *supra* sobre las limitaciones de ciertas libertades individuales. Pero ello desemboca en el problema de quién decide esa limitación y cómo puede lograr reconocimiento la obediencia de los individuos a una medida que impone proseguir con la tradición cultural.

Para terminar, nos parece que la concepción de Taylor acerca de una racionalidad encarnada en tradiciones particularizadas articuladas por el lenguaje no establece las diferencias pertinentes a la hora de leerlo en clave política. Con ello queremos afirmar que si bien la razón es en el lenguaje, eso no puede ser motivo suficiente para que la adhesión a un orden político encuentre su fundamento fuera de lo político. La soberanía popular está asentada en la autonomía de ciudadanos que se reconocen iguales derechos fundamentales, y aquella no puede justificar el recorte de algunos derechos de los individuos en una razón particularizada culturalmente. Incluso nos parece que esa es la consecuencia que tendría que sacar Taylor de su comprensión de la cultura como un horizonte de inteligibilidad, ya que eso mienta una visión de la interpretación siempre abierta a la revisión de lo que es significativo. Con ello los individuos también examinan si quieren proseguir con ciertos aspectos de su tradición, o si quieren salirse de ella individualmente. El Estado no puede fomentar y crear individuos como miembros adscriptos a formas de vida buena, donde los

recursos motivacionales que proveen las culturas particularizadas flaquean.

Bibliografía

- Hegel, G. 1998.** *Principios fundamentales de la filosofía del derecho (FD)*, Barcelona: Edhasa, 1998.
- MacIntyre, A. 1988.** *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1988.
- Taylor, Ch. 1992a.** *Philosophical Papers I (PP I)*, Canada: Cambridge University Press, 1992.
- Taylor, Ch. 1992b.** *Philosophical Papers II (PP II)*, Canada: Cambridge University Press, 1992.
- Taylor, Ch. 1983.** *Hegel y la sociedad moderna*, México: FCE, 1993.
- Taylor, Ch. 1994.** *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994.
- Taylor, Ch. 1996.** *Fuentes del Yo (FY)*, Barcelona: Paidós, 1996.
- Taylor, Ch. 1997.** *Argumentos Filosóficos (AF)*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Taylor, Ch. 1978** “Hegel’s Sittlichkeit and the crisis de representative institutions” en **Yovel, Y.** (ed.), *Philosophy of history and action*, Dordrecht: Reidel, 1978.
- Taylor, Ch. 1993** “Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario” en **Rosenblum, N.** (ed.), *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires: Nueva visión, 1993.
- Taylor, Ch. 2001.** “Democracia incluyente” en *Metapolítica*. México, 2001, 18.