

Para una crítica del liberalismo en Charles Taylor **Un comentario sobre “*Fuentes del yo. La construcción de la* *identidad moderna*”**

Juan Carlos Fernández Naveiro

En el decurso histórico de la construcción moderna de la ciudadanía es frecuente presentar como sus elementos consecutivamente centrales las tradiciones liberal y socialista; siguiendo a Taylor, aquí trataremos de explorar otro tipo de referentes, que en general tienen que ver con:

- La crítica del liberalismo como componente de la modernidad.
- La dimensión comunitaria de la ciudadanía.
- La relación de esa dimensión comunitaria con una valoración crítica de la modernidad .
- La propia pluralidad del concepto de modernidad (Ilustración y el Romanticismo).
- La función de la religión y del ateísmo en la construcción de la modernidad.

Estos son los principales referentes conceptuales a los que quiero referirme. En cuanto a la lectura propuesta del trabajo de Taylor, "Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna", incidirá ante todo en los presupuestos históricos y morales del comunitarismo , que deben ser considerados a la luz del debate entre liberalismo y comunitarismo que tuvo lugar en el ámbito de la filosofía moral y política anglosajona a partir de los pasados años 80, en controversia con la “teoría de la justicia” de John Rawls, un debate en el que Charles Taylor ha sido uno de los más activos participantes.

Respecto de ese debate trataré de aclarar sólo su sentido principal, pero siempre pensando que lo que importa no es tanto una cuestión académica cuanto lo que nos puede aportar eso para afrontar problemas de nuestra realidad social e política.

A título de ejemplo propongo las siguientes cuestiones:

- El nacionalismo ; y en relación con él la cuestión de los derechos colectivos y el sentido del concepto de autodeterminación.
- El multiculturalismo ; y en relación con él los problemas de la inmigración y el sentido de la idea de tolerancia.

Muchos libros de ciencia política ni mencionan el comunitarismo; pero el polo de ideas hacia el que apunta el comunitarismo forma parte del acervo intelectual contemporáneo e incluso moderno en general –por no hablar del significado de esa idea en el pensamiento clásico.

De momento, mencionemos una pareja de conceptos que, bajo múltiples denominaciones, tiene un carácter fundacional en la Sociología: me refiero a la contraposición entre comunidad y sociedad tal y como la planteó Ferdinand Tönnies, una contraposición paralela a la de Emile Durkheim entre sociedades con solidaridad mecánica y sociedades con solidaridad orgánica; o a la más genérica oposición establecida por Max Weber entre sociedad tradicional y sociedad moderna.

Igual que la Sociología se forjó en la reflexión sobre ese tránsito desde las sociedades tradicionales a un mundo nuevo heredado de la Revolución Industrial, en el mismo siglo XIX también surge la moderna Antropología con una operación similar, consistente en forjar la hipótesis ideal de una sociedad primitiva de la que eran prueba los pueblos indígenas aún no tocados por el avance de la civilización. Las primeras imágenes de esa supuesta sociedad primitiva fueron pensadas como agrupaciones de individuos libres y propietarios que se unían para formar un poder político en un territorio; es decir, siguiendo las coordenadas de las teorías del contrato social, de raíces liberales.

Pero enseguida los antropólogos generarán otras visiones de las sociedades primitivas más próximas al referido contraste abordado por los primeros sociólogos: junto con la imagen de una sociedad civilizada y occidental definida por el Estado territorial, la propiedad privada y la familia monógama, se va conformando una nueva contra-imagen de la sociedad primitiva, definida ahora por lo que Martin Buber llama “comunidad de sangre”, es decir, por una agregación social a base de familias extensas (patriarcales o matriarcales), donde los derechos y deberes de los individuos dependían del status con el que nacían (en sociedades tendentes, por lo general, al nomadismo, a la propiedad comunal y a la promiscuidad sexual).

Encontramos así, en el imaginario construido sobre las sociedades primitivas, la imagen inversa de las sociedades occidentales modernas, de forma paralela a como la nueva ciencia social analizaba los procesos de racionalización burocrática y modernización como una inversión de los caracteres dominantes en las sociedades tradicionales.

Con todo esto quiere decirse que el polo comunitario era asociado con fases previas y superadas de la historia, mientras que en el mundo moderno que se afirmaba la conformación

ideológica procedía de la Ilustración y del Liberalismo –más el Socialismo, que viene a ser como una variante dentro del mundo industrial moderno-. El progreso de la Historia dejaba atrás la antigua primacía de las comunidades en el devenir de las sociedades.

I) Los límites del liberalismo

El comunitarismo contiene una crítica a la idea liberal de que el individuo es previo a la comunidad; por el contrario, la identidad individual siempre se conforma en un horizonte de valores compartidos dentro de una comunidad previa. Leamos a Taylor:

“No es posible ser un yo en solitario. Soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores (...) El yo sólo existe dentro de lo que llamo “la urdimbre de la interlocución” (...) Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de “identidad” al dar respuesta a la pregunta: “¿Quién soy yo?” mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo. La completa definición de la identidad de alguien incluye (...) una referencia a una comunidad definidora (...) La cultura moderna ha desarrollado concepciones del individualismo que presentan a la persona humana, al menos potencialmente, ensimismada, declarando su independencia de la urdimbre de interlocución que originalmente la formó, o, por lo menos, neutralizándola. Es como si la dimensión de interlocución sólo fuera significativa en la génesis de la individualidad, algo así como un andador en una guardería infantil que se descarta cuando deja de hacer falta y no desempeña ninguna utilidad en la persona adulta”.¹

Las críticas comunitaristas al liberalismo incluyen aspectos antropológicos, éticos y políticos que pueden relacionarse con los siguientes puntos:

- Crítica de la “razón desvinculada” e instrumental.
- Crítica del “individuo sin ataduras” ni horizontes de sentido.
- Crítica del universalismo individualista y atomista.
- Crítica del subjetivismo moral y del relativismo axiológico.
- Crítica de la prioridad del derecho sobre el bien.
- Crítica de la neutralidad del Estado.
- Afirmación de la diferencia frente a la homogeneidad estatal.

En lugar de los presupuestos del liberalismo, se trataría de proponer un modelo comunitario e identitario de ciudadanía, que la entendiese como una comunidad de pertenencia con un sentido moral. Ello supondría, en el plano político, defender la legitimidad de las pretensiones diferenciales de los grupos de carácter nacional, étnico o de otra índole, que

¹ Op. cit., p. 64.

reclamarían un trato también diferencial por parte del Estado. En el plano ético, se defendería la posibilidad de determinar la validez de determinadas fuentes morales o bienes constitutivos, de raíz habitualmente religiosa, que estarían por encima de las normas procedimentales del derecho. Y finalmente, en el plano antropológico y filosófico, se tendería a una consideración holista y organicista de la realidad humana, en la que el individuo no sería separable de los horizontes colectivos, culturales o espirituales que conforman su identidad, ni la instrumentalidad de la razón sería separable de la interioridad de los sentimientos o la expresividad de la imaginación.

Uno de los vectores principales de la cultura moderna que está en juego en esta contraposición de modelos aludida se refiere al valor del legado de la Ilustración, y en relación con ello estaría el valor de la religión como fuente moral en el mundo moderno, o a su disolución en un proceso de secularización correlativo a un avance de la increencia y el ateísmo. Es así que la Ilustración no podía dejar de radicalizarse y extremarse a medida que la racionalidad científica iba ampliando sus dominios de aplicación; en palabras de Habermas:

*“La fuerzas religiosas que antaño operaron la integración social han quedado paralizadas a consecuencia de un proceso de ilustración que, dado que no se ha producido de una forma arbitraria, tampoco puede ser objeto de abolición. A la ilustración le es propia la irreversibilidad de procesos de aprendizaje, que se fundan en que las ideas no pueden olvidarse a voluntad, sino que sólo pueden reprimirse, o ser corregidas por ideas mejores. De ahí que la ilustración sólo pueda remediar sus déficit mediante una radicalización de sí misma, mediante una ilustración radicalizada. De ahí que Hegel y sus discípulos hubieran de poner su esperanza en una dialéctica de la ilustración que hace valer a la razón como equivalente del poder unificante de la religión”.*²

Volveremos después sobre la valoración de la Ilustración dentro de la modernidad desde la perspectiva de Taylor, y sobre la función que le atribuye a la religión dentro de esa valoración. Ahora quisiera centrarme en la crítica que hace Taylor a la filosofía moral del liberalismo, ejemplificado en Rawls, y a partir de ello plantear los límites de un concepto central en la filosofía política del liberalismo como es el de “contrato social”. Aquí estaría el punto central del primer bloque de problemas que quiero abordar, y que serviría para marcar la precisa distancia teórica que mantiene Taylor respecto del liberalismo.

Taylor le hace un reproche a la globalidad de la filosofía moral contemporánea en la medida en que, tanto por la vía del utilitarismo como del formalismo kantiano y su concepción del deber acaban por negarse “a las distinciones cualitativas que separan lo

2 Habermas, “El discurso filosófico de la modernidad”, Taurus, Madrid, p. 110.

superior y lo inferior en el orden del cosmos o de la naturaleza humana”, distinciones que se avienen mal con una perspectiva hedonista de la felicidad pero que tampoco son aceptables desde una perspectiva kantiana, pues irían contra el ideal de la autonomía. El utilitarismo y la moral kantiana coinciden aquí en un mismo presupuesto individualista que no se haría cargo de esas pre-condiciones comunitarias de la identidad individual a las que aludíamos antes.

Sin embargo, esa discordancia Taylor la refiere sobre todo a un modo de concebir la acción en la que prima una búsqueda de sus principios reguladores, de manera que se convierte en “acción obligatoria”, en detrimento de la determinación de lo valioso en sí, de donde procedería un relegamiento de los bienes intrínsecos por la pura formalidad del derecho. Refiriéndose a esta filosofía moral dominante en el mundo contemporáneo dice Taylor:

*“Su enfoque está en los principios, los mandatos o criterios que guían la acción, mientras pasa totalmente por alto las visiones del bien. La moral concierne estrechamente a lo que tenemos que hacer y no, también, a lo que es valioso en sí mismo, o lo que deberíamos admirar o amar (...) La idea de que el pensamiento moral debería centrarse en las diferentes visiones de lo cualitativamente superior, en los bienes intensos, ni siquiera llega a plantearse nunca para la discusión. La conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas morales ha sido tan profundamente suprimida, que pensar en ello, según parece, nunca se les ocurre a muchos de nuestros contemporáneos”.*³

Llegamos así al asunto que considero medular para aquilatar la distancia que separa al comunitarismo de Taylor de las concepciones liberales: me refiero a los límites del concepto de “contrato social”.

Obviamente aquí tenemos un problema que no surge en las polémicas recientes sino que está presente desde las primeras formulaciones del contrato social, y que podríamos denominar como el problema de la formación de una voluntad colectiva. Ya desde las discrepancias entre las versiones del contrato en Hobbes y Locke se puede plantear esa duda relativa a los mecanismos por los que el contrato se hace efectivo en una sociedad, y mientras Locke es más confiado respecto de una continuidad entre el estado de naturaleza y el contrato, Hobbes ya advierte el carácter necesariamente coercitivo del contrato para escapar de las amenazas de la guerra. Y en el fondo se va decantando la sensación de que el contrato es sólo un constructo teórico con una función regulativa, pero sin validez descriptiva ni histórica. Esta última es ya una postura decantada en Rousseau, para el que el contrato está supeditado a otra idea más decisiva, la de la formación de una “voluntad general”, cuya concreción está sin embargo llena de problemas de procedimiento. La conciencia de la debilidad del contrato

³ Taylor, *op. cit.*, p. 129.

social e incluso la desconfianza respecto de su cualidad fundadora del orden social aparece en esa línea rousseauiana del pensamiento ilustrado, y recoge la percepción que ya había tenido Hume acerca de que en realidad no es el contrato sino la guerra y el dominio lo que organiza las comunidades humanas. Es cierto que en esto Hume recoge a su vez el espíritu con el que Hobbes inauguró el pensamiento político moderno, pero a él le sirve para renunciar a un uso efectivo del concepto mismo de contrato. Y de hecho esa conciencia de la debilidad del contrato va a permanecer, y a medida que avancemos hacia sociedades más democráticas aún se va a hacer más acuciante el problema de la cohesión social, en sociedades en las que los individuos son pensados de principio como entes “desagregados”, según el modelo del individualismo democrático.

Pues bien: es en este contexto en el que Taylor retoma la problematización del contrato, para recordarnos que su fuerza fundante respecto del orden social es muy débil si prescindimos de otros vectores comunitarios de cohesión; que las sociedades modernas llevamos con nosotros ese problema de desagregación de las voluntades; que los ideales éticos de justicia y los derechos humanos no tienen por sí mismos suficiente fuerza prescriptiva, si no hay una voluntad efectiva que actúe tras ellos impulsándolos desde el plano de los sentimientos compartidos; que, en definitiva, el contrato social carece de fuerza cohesiva si prescinde de su origen efectivo en la tradición antigua y medieval, con sus componentes estoicos y religiosos especialmente cultivados en las sociedades calvinistas.

A continuación expondré la estructura del recorrido argumental de Taylor en las páginas que le dedica al contrato social⁴.

- a. La idea de contrato tiene una raíz pre-moderna y comunitaria: en las ideas de “consentimiento” y “compromiso personal”, de raíz calvinista.
- b. Hay una constelación específicamente moderna de la idea de contrato, que consiste en considerarla desde la perspectiva atomista del individualismo.
- c. Esta nueva perspectiva convierte en problemático el origen de la comunidad política.
- d. La resolución de esa problemática conllevó la reapropiación de ideas provenientes de la esfera de la religiosidad.

A esta secuencia le podemos añadir un desenlace como el siguiente:

4 Íd., ps 267-272.

- e. La pérdida progresiva de la religiosidad que se producirá a lo largo de los siglos modernos reproblematicará la cuestión de la cohesión social, que no hace más que agudizarse en las democracias actuales.
- f. Finalmente, eso hace que la propia idea de contrato ya no tenga en la actualidad ninguna efectividad teórica (aunque sí vivimos las consecuencias del atomismo político y de la visión instrumental e individualista de la sociedad).

Veamos como ejemplo un amplio fragmento de Taylor al respecto:

“La teoría del contrato como tal no era nueva en aquel siglo (XVII). Existen precedentes de ella en la tradición. Tiene sus raíces en la filosofía estoica y en las teorías medievales de derechos. Además, en la baja Edad Media se dio un importante desarrollo de las teorías del consentimiento, especialmente en torno al movimiento conciliar en la Iglesia. Y el siglo XVI vió surgir importantes teorías del contrato en algunos grandes escritores jesuitas, como Suárez”.

“Sin embargo, había algo importante en lo nuevo de las teorías del siglo XVII. La teoría del consentimiento se había expresado hasta entonces en términos de un número determinado de gente que establece un gobierno por contrato. La existencia de la comunidad era algo que se daba por supuesto en todas las primeras versiones que se dan de dicha teoría. Incluso escritores como Gerson, que se remonta a la idea estoica original de que los hombres son ante todo vagabundos solitarios, entendían que el consentimiento que fundamenta una autoridad política es el consentimiento de una comunidad. Para el lector posterior al siglo XVII, esto plantea una pregunta obvia: ¿cómo comienza una comunidad? ¿De dónde proviene su autoridad para determinar la naturaleza de la autoridad política sobre los individuos que la constituyen? Esta pregunta no se planteaba antes del siglo XVII. La gran innovación de los teóricos del contrato, desde Grocio en adelante, consiste en plantearla; es entonces cuando comienza a parecer evidente que hay que plantearla”.

*“Las nuevas teorías añaden al gobierno fundado en el contrato tradicional un segundo contrato, que lo precede: el contrato de asociación. Este es el acuerdo universal que fundamenta una comunidad política y le confiere el poder de determinar una forma de gobierno. El giro entre esas dos clases de contrato refleja un giro en la comprensión de la situación moral humana. Hasta entonces se daba por sentado que las personas eran miembros de una comunidad. No era necesario justificarlo con respecto a una situación más básica. Pero ahora la teoría parte del propio individuo. Ahora es menester explicar por el consentimiento previo del individuo lo que significa ser miembro de una comunidad con poder general de decisión. (...) Pero lo que ahora ya no puede darse por supuesto es una comunidad con poderes de decisión sobre sus miembros. Las personas comienzan a ser átomos políticos”.*⁵

En los párrafos restantes del texto de referencia, Taylor relaciona la “desvinculación” moral del individuo respecto del orden cósmico con su “desvinculación” política respecto de

⁵ Íd., ps. 267-268.

la sociedad; rastrea el componente calvinista y puritano de la idea de “compromiso personal” que acompaña al consentimiento; y sobre todo destaca el hecho de la permanencia de la visión atomista e instrumental de la sociedad más allá de la inverosimilitud de la idea de contrato. Lo más interesante se da en relación a esto último, cuando Taylor, para contraponer al contrato, echa mano de un *“humanismo civil, que tiene como modelo a la antigua república o polis”*, y afirma que *“la noción de la virtud cívica, como la vemos definida en Montesquieu y en Rousseau, no puede combinarse con una comprensión atomista de la sociedad”*, y más adelante habla de esa tensión entre una política atomista e instrumental y *“las demandas de la política de participación ciudadana”*. Así que Taylor acaba por reclamar una república participativa de ciudadanos que lo aproxima a las demandas del republicanismo cívico⁶.

Para finalizar esta primera parte, acudiremos a algunas de las páginas finales del libro donde sintetiza la crítica a la sociedad atomizada e instrumental propia de la Modernidad, que a pesar de su predicamento indiscutible desde el pluralismo liberal dominante, no por eso deja de tener consecuencias negativas en la vida humana y en su dimensión política.

Taylor distingue dos tipos de consecuencias negativas del modo instrumental de vida, personales y vivenciales por un lado, y públicas y políticas por el otro. La crítica al instrumentalismo atomista en el plano vivencial ya había sido adelantada –como luego veremos– por el Romanticismo, y consiste en una pérdida de los bienes intrínsecos y de los significados vitales, lo que hace que la vida se afronte de una forma puramente comercial y desencantada: *“ya non queda sitio para el heroísmo, o para las virtudes aristocráticas, o para los elevados propósitos de vida, o cosas dignas de morir por ellas”*.⁷ La vida pierde riqueza, profundidad y sentido, lo cual tiene consecuencias en la relación con la naturaleza y en las relaciones sociales:

*“Adoptar una postura instrumental hacia la naturaleza es escindirnos de las fuentes de significado que hay en ella. Una postura instrumental hacia los sentimientos propios nos divide desde dentro, escinde a la razón del sentido. Y el enfoque atomístico sobre nuestros objetivos individuales disuelve la comunidad y nos divide a unos de otros”*⁸.

Esto último apunta hacia los efectos públicos y políticos del instrumentalismo moderno; pero aquí Taylor se limita a enunciarlos sin desarrollar la cuestión. La sociedad instrumentalista amenaza a la libertad pública y a la práctica del autogobierno porque le resta

⁶ Para esto último, véase op. cit., p. 272.

⁷ Íd., p. 675.

⁸ Íd., p. 676.

valor intrínseco a la propia libertad, debilita la voluntad de preservarla, y la convierte en un falso ídolo que es constantemente desmentido en la inmediatez de las prácticas sociales. Además, genera relaciones desiguales de poder, lo que hace de la igualdad otro falso ídolo; y genera también una “*irresponsabilidad ecológica que arriesga la existencia y el bienestar de la raza humana a largo plazo*”⁹. Al considerar que los perjuicios al medio ambiente son subsanables por la propia aplicación de la razón instrumental, se está impidiendo una reflexión sobre la globalidad del modelo social y una intervención efectiva en la raíz de tales perjuicios.

II) Genealogía y crítica de la modernidad.

El segundo bloque de problemas que quiero abordar se refiere a un análisis crítico de la Modernidad, especialmente desde el punto de vista de sus "fuentes morales", para ver en qué medida fueron alteradas o por el contrario perviven bajo nuevos ropajes.

Comenzaré por un fragmento extenso de Taylor para situarnos al respecto, y después haremos un repaso de los componentes de la Modernidad, articulado sobre lo que significaron (y significan) la Ilustración y el Romanticismo: la Ilustración como principal base teórica del mundo moderno, y el Romanticismo como crítica de la Ilustración pero también como nuevo componente de la Modernidad.

El fragmento anunciado nos introduce con precisión en un asunto central en toda la obra de Taylor: la pervivencia del carácter religioso de las fuentes morales.

“Rastrear el desarrollo desde las anteriores perspectivas metafísicas y religiosas a través del rechazo parcial de las mismas, no sólo es importante para definir más claramente la clase de transformación que dió lugar a ellas. También hemos de recurrir a esas perspectivas anteriores para obtener el modelo de la clase de sentido del bien que aún estaba plenamente admitido entonces, pero omitido en la conciencia actual. Por ejemplo, creo que la hostilidad que muestra el utilitarista moderno hacia los bienes “superiores” y la defensa de la felicidad cotidiana y sensual, brotan de lo que ha denominado la afirmación de la vida corriente, que en los albores de la modernidad ocasionó una repulsa similar de los modos supuestamente “superiores” de actividades en favor de la existencia cotidiana de la llamada y el matrimonio. La forma original de esta afirmación fue teológica e implicaba una visión positiva de la vida corriente como algo bendecido por Dios. Ser pensaba que dicha forma de vida tenía un significado superior, conferido por Dios, y en ello se cimentaba la afirmación. Pero el naturalismo moderno no sólo no puede aceptar dicho contexto teísta, sino que se ha despojado de los lenguajes de valor superior. No

⁹ Íd., p. 678.

obstante, quiero plantear la tesis de que algo de dicho sentido del valor de lo habitual sigue animándolo y le proporciona el poderoso motivo moral para su extendida aceptación. Al articular ese elemento omitido estamos obligados a acudir a su predecesor; y también a plantear la cuestión de hasta qué grado sigue nutriéndose de las nociones espirituales de ese mismo predecesor al que pretende haber rechazado por completo, ya que de alguna manera vive de una similar energía espiritual de la que, no obstante, no puede dar cuenta. ¿Podría dar cuenta de ello de forma coherente con sus propias premisas metafísicas? O, ¿no será que, en realidad, se basa implícitamente en algo que rechaza de manera explícita? Quizá la fuerza de las imágenes bíblicas espirituales, incluso en los sectores más laicos de nuestra civilización, debería hacernos sospechar, como hizo Nietzsche, aún cuando no podríamos sacar la misma conclusión que él”¹⁰.

Este párrafo sirve para enmarcar una de las ideas centrales del libro: las teorías morales modernas no pueden prescindir de algún tipo de “bienes constitutivos” que son fuente de respeto (por ejemplo, la dignidad humana); y a pesar de ello la moral moderna declara querer prescindir de sus fuentes religiosas, cosa que no puede llegar a hacer del todo, pues aunque sea bajo una apariencia secularizada, las fuentes morales siguen siendo operativas. (Ver por ejemplo las págs. 30-34, donde se refiere a dos principios morales decisivos y prácticamente indiscutidos en nuestro tiempo, a pesar de su carácter tardo-moderno: el “imperativo de evitar el sufrimiento”, y la “afirmación de la vida corriente” –que después veremos que va a jugar un papel muy importante en el recorrido por las fuentes de la identidad moderna-).

A partir de aquí “Fuentes del yo” articula su búsqueda de la identidad moderna en torno a tres grandes cuestiones, que se van conformando de forma históricamente sucesiva:

1. la interioridad
2. la afirmación de la vida corriente
3. la naturaleza como fuente moral (Ilustración), y el expresivismo romántico como elemento crítico respecto del anterior pero también como complemento suyo.

No vamos aquí a recorrer el argumentario tan prolijo que desarrolla la obra de Taylor: sólo destacaré algunos temas que considero medulares, sobre todo alrededor de las amplias conformaciones históricas que conocemos como Ilustración y Romanticismo (es decir, en la tercera de las grandes cuestiones mencionadas anteriormente, y por la que históricamente nos podemos sentir más concernidos).

¹⁰ Íd., ps 154-155.

Sin embargo, para no hacer un salto excesivo, aclararé brevemente los referentes de las dos cuestiones precedentes: la formación de la interioridad (el “yo” como “yo interior”) y el valor concedido a la “vida corriente”.

Respecto de la interioridad, Taylor hace un repaso de la formación de la identidad del sujeto moderno a partir de las fuentes antiguas, especialmente en Platón y San Agustín, para llegar en Descartes al momento decisivo de lo que llama “razón desvinculada”, despojada de cualquier determinante extra-racional, y con la que se inicia un proceso de subjetivación. Este proceso de subjetivación continúa con el “yo puntual” de John Locke, que al carácter desvinculado anterior le añade la idea de control racional, tanto sobre la naturaleza como sobre el propio sujeto. (Ver página 245, donde se plantea un interesante enfoque de la paradoja de esta “razón desvinculada”). Es en este contexto donde se hace el repaso crítico del concepto de “contrato social”, que vimos anteriormente.

En cuanto a la “vida corriente”, Taylor se refiere a los aspectos de la vida humana que tienen que ver con la producción y la reproducción, es decir, el trabajo y la sexualidad, incluyendo el matrimonio y la familia. Y frente al elitismo y aristocratismo de las morales de la Antigüedad clásica (cuyo modelo sería la moral heroica), entiende que la “vida corriente” es afirmada como valiosa a partir de la espiritualidad judeocristiana, y sobre todo, en el mundo moderno, a partir de la Reforma (centralidad de los quehaceres cotidianos, de la vocación personal y de su realización a través de la vida familiar y de la industriiosidad en el trabajo). Es evidente aquí la conexión con la ya clásica tesis de Max Weber sobre el origen del capitalismo, a la que Taylor añade una conexión histórica entre el puritanismo y la ciencia moderna. Sin embargo, lo que señala como decisivo es la confluencia progresiva de dicha ética de la vida corriente con el ideal de la razón desvinculada, confluencia que se da a través de tres fases que articulan todo el resto de la obra, y también de la problemática que quiero tratar aquí. Esas tres fases son:

- El deísmo, que aún retiene la perspectiva teológica.
- El naturalismo de la “Ilustración radical”.
- El expresivismo romántico.

Uno de los ejes centrales del libro consiste en valorar la función de esa perspectiva teológica a través de la Ilustración y el Romanticismo, y a partir de ahí proponer la vigencia de esa función religiosa en el mundo actual, aunque sea en contra de las visiones dominantes de la sociedad. Por ejemplo, la valoración universal del sentimiento de benevolencia, puesto

en primer plano por el deísmo inglés (la teoría de los sentimientos morales en Hutcheson o Shaftesbury), y que procede de la virtud teológica de la caridad.

Taylor comienza su análisis del naturalismo ilustrado con un juicio crítico de la tesis de Weber sobre la secularización moderna: según él el progreso de la ciencia no tiene por qué producir necesariamente la increencia, únicamente ocurre que se abren nuevas fuentes morales que no presuponen necesariamente a Dios. Por tanto, según Taylor, hay una continuidad que va desde el orden providencial y la interioridad agustiniana, pasa por el sujeto desvinculado y el deísmo, y atraviesa también por las nuevas fuentes no teístas del naturalismo ilustrado y su idea de “dignidad”. Más que eliminarse la religión como un obstáculo, lo que se da es un proceso de mutaciones históricas en el que hay múltiples interinfluencias y una pervivencia transformada de lo religioso.

Es cierto que la Ilustración tiende a rechazar el orden providencial y el bien constitutivo del deísmo, pero eso no le impide adherirse a ciertos bienes vitales de raíz religiosa: la dignidad, la benevolencia, la autoresponsabilidad, el valor de la vida corriente, la búsqueda de la felicidad, son motivaciones morales de origen religioso que actúan incluso en los más materialistas y ateos de los ilustrados radicales (D’Holbach, Helvecio, Laplace).

Las posturas de la Ilustración radical son de todos modos teóricamente endebles, y constituyen además una amenaza práctica (ver página 465). Sin embargo enseguida fueron corregidas, y así vemos que autores como Diderot o el propio Hume buscan fuentes morales alternativas en los sentimientos morales y en la aceptación de la propia naturaleza. Precisamente aquí es donde surge esa nueva línea que viene a añadirse, criticar o complementar a la Ilustración: el expresivismo romántico, que encuentra en la naturaleza una nueva fuente moral, idea prefigurada por Rousseau pero en la que también incide el nuevo énfasis de Kant en la filosofía de la voluntad, en tanto capacidad para determinar desde su autonomía qué sea el bien. Además, el expresivismo romántico introducirá una visión de las diferencias individuales y también nacionales que sobrevive hasta los tiempos actuales en tensión crítica con los valores de la Ilustración, dibujando una alternativa moral que también tiene una ascendencia cristiana. (Véanse las páginas 523-524).

Vivimos aún de la herencia cruzada y disputada de la Ilustración y el Romanticismo. Entre ellos se fueron conformando los ideales centrales de nuestra perspectiva moral actual, en la que se cruzan muchas influencias que no deben verse como un simple progreso en contra de

un pasado religioso a combatir. Entre esas ideas centrales de nuestra perspectiva moral, comúnmente aceptadas, estarían las siguientes:

- El imperativo de reducir el sufrimiento (idea fortalecida por la significación de la vida corriente, y por el ideal de la benevolencia universal).
- La libertad como un bien (obviamente postulada ya por la idea central en la modernidad del sujeto libre y autodeterminante).
- El imperativo moral de una justicia universal (impulsado también por el ideal de la benevolencia universal en relación con el postulado de la libertad), que se traduce en el lenguaje moderno de los derechos y en el asentamiento progresivo de la democracia.

Señalaré en relación con esto unas páginas especialmente significativas (ps.538-548), en donde se hace un análisis histórico del abolicionismo y se apunta a su raíz religiosa (combinada con los ideales propiamente ilustrados), como por lo general ha ocurrido con gran parte de las causas morales de nuestro tiempo.

Un tema medular en el desarrollo de la identidad moderna es su relación con el ateísmo. Aquí Taylor rechaza las explicaciones habituales que denomina científicista (para la que la causa principal del ateísmo estaría en el avance de la ciencia) e institucional (en este caso sería un efecto de los procesos de industrialización), y en su lugar destaca la importancia de una explicación moral del ateísmo. Según esto habría existido un heroísmo de la increencia, de nuevo unido a la benevolencia, lo que habría posibilitado que las posturas anti-religiosas fuesen moralmente aceptables, y en un momento dado (en el mundo anglosajón de finales del siglo XIX) casi exigibles. (Ver al respecto las páginas 552-553).

Y otro tema importante a señalar en relación con la crítica romántica a la Ilustración: su atomismo social tiene un efecto disgregador de las bases que procuran cohesión social; separa al hombre no sólo de su naturaleza sino también de los demás hombres; es por lo tanto una visión fragmentadora y unidimensional de la sociedad. Este tema es crucial en el mundo moderno pues guarda relación con el origen precisamente romántico del nacionalismo. (Ver aquí las páginas 564-567).

La parte final del libro explora los caminos que se abren en la época post-romántica, de los que nosotros nos limitaremos a señalar su dirección principal.

Por un lado, a partir de Schopenhauer, se da una inversión del carácter benigno de la naturaleza, que pasa a ser vista como algo inconmensurable y, sobre todo, amoral. (Hay aquí

obviamente una descendencia común que conecta a autores como Kierkegaard, Dostoievski e Nietzsche).

Y por otra parte está el modernismo artístico que, a partir de Baudelaire o Mallarmé, asume el arte como una nueva religión, con un fuerte componente moral. La nueva centralidad del arte (hacia el siglo XX) se advierte si consideramos que ya en Schopenhauer está la idea de una transfiguración de la voluntad a través del arte, lo cual tiene relación con la dimensión moral del modernismo y su crítica del mundo estandarizado y vulgar de la sociedad de masas.

También las filosofías de principios del siglo XX (Husserl, Heidegger, Wittgenstein) comparten con el arte modernista un mismo rechazo, de raíz romántica, del pensamiento mecanicista y utilitarista, en suma de la hegemonía de la “razón desvinculada”. Existe ahí un nuevo giro hacia la interioridad, pero en lugar de conducir hacia la esencia del yo lleva a su fragmentación (y en esto se diferencia de los románticos). Es, por el contrario, una herencia de Nietzsche, que se agudiza en el posmodernismo.

III) Áreas de tensión en la cultura contemporánea.

Para concluir, apuntaremos los problemas que quedan abiertos al final de la obra que estamos comentando, y finalmente mencionaremos los grandes problemas que desde una perspectiva comunitarista son decisivos en la problemática socio-política de hoy.

Hacia el final de “Fuentes del YO. La construcción de la identidad moderna”, Taylor deja constancia de las siguientes cuestiones irresueltas en la cultura moderna actual:

- Un problema genérico de incertidumbre respecto de los “bienes constitutivos” o fuentes morales (aún dándose grandes dosis de acuerdo relativas a los más concretos “bienes vitales”: la reducción del sufrimiento, el imperativo de justicia, los derechos humanos, la democracia..., tal como comentamos en el punto anterior). La cuestión problemática aquí es la discusión sobre el valor fundamentador que aún pueda tener o no la religión.
- Un problema central: el alcance que deba tener el instrumentalismo de la “razón desvinculada”, habida cuenta de las reacciones románticas y modernistas contra ella. Aquí tendríamos el argumentario crítico del comunitarismo contra el atomismo social, al que nos referimos al final del primer epígrafe.

- Y finalmente un problema de coherencia interna, que Taylor identifica como un problema de compatibilidad entre los bienes vitales que comúnmente admitimos y las exigencias de autenticidad, heredadas del Romanticismo y el modernismo. A veces se da también como un problema de compatibilidad entre los ideales privados y la ética pública, produciendo una discordancia que se convierte en un problema moral en muchas de las teorías posmodernistas.

En las últimas páginas del libro que comentamos, Taylor concluye que el análisis de las fuentes morales lleva a posiciones límite en las que tiene que haber por fuerza un margen de esperanza, que debe estar por encima de las exigencias de una coherencia radical. No todo lo que pudo tener efectos negativos tiene que ser necesariamente malo en sí mismo, como también pueden darse efectos positivos de principios censurables. Hay pues un principio erróneo producto de esa coherencia radical puesta por encima de las circunstancias históricas, según el que

“lo que generó una mala acción tiene que ser malo (por tanto, el nacionalismo debe ser malo por causa de Hitler, la ética comunitaria por causa de Pol Pot, el rechazo de la sociedad instrumental por causa de la política de Pound y Elliot, y así sucesivamente). Se pierde de vista que ahí pueden presentarse dilemas genuinos” (p. 679).

Así que los efectos históricamente negativos que pudo tener la religión no son por ello suficientes para rechazarla.

Acabaremos dejando otras puertas abiertas que no son abordadas en este libro pero que sí son importantes para una concreción de la perspectiva comunitarista acerca de las cuestiones polémicas de la actualidad socio-política, y para las que habría que acudir a obras posteriores de Taylor, especialmente al volumen colectivo **El multiculturalismo y la política del reconocimiento** (publicada originalmente en 1992¹¹). Me refiero a:

- La cuestión de los derechos colectivos en relación con las políticas de reconocimiento. Esta es una cuestión que tiene que ver tanto con los derechos de las diferentes minorías que conviven en una sociedad multicultural (minorías étnicas, sexuales, religiosas, identitarias en general), como con el hecho más estrictamente político del nacionalismo, y en relación con él la legitimidad del concepto de autodeterminación. A propósito de esto, reparemos en el hecho de que Taylor fue un defensor activo de

11 Trad. Cast.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

los derechos nacionales del Québec francófono, que en algunos momentos fue tomado como proceso modélico por parte de ciertos sectores del nacionalismo catalán.

- Otra cuestión obviamente relacionada con la anterior son los problemas de integración que tiene que afrontar todo proceso de inmigración, especialmente radicalizados en un contexto de crisis económica, y las conexiones posibles con derivas políticas de carácter autoritario. En esta línea es pertinente plantearse el significado y los límites del concepto de tolerancia. También son importantes el delineamiento de las políticas de discriminación positiva y la valoración crítica de los movimientos por la corrección política.
- Y finalmente está la problemática ecológica derivada del deterioro del medio ambiente, que lleva a plantear la cuestión de los límites del crecimiento y a problematizar el propio modelo de desarrollo económico.

Estas son cuestiones que habría que seguir abordando en diálogo con otras perspectivas diferentes a las que tomamos aquí como marco de referencia, y que de momento deberán quedar abiertas.