



La ética de la autenticidad en el nuevo marco cultural: pensando a Taylor

M^a Pilar Sabio Esquíroz

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Universidad De Barcelona

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE Hª DE LA FILOSOFÍA, ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

**LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD EN EL NUEVO
MARCO CULTURAL: PENSANDO A TAYLOR.**

*Memoria presentada por M^a Pilar Sabio Esquíroz
para optar al Grado de Doctor por la U.B.*

*Tesis doctoral
dirigida por
Gonçal Mayos Solsona*

*Programa: Ciudadanía y Derechos Humanos
Línea: Filosofía del Sujeto y de la Cultura*

2014

El posmodernismo no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante
JEAN-FRANÇOIS LYOTARD¹

La vida ética real se vive ineludiblemente entre la unidad y la pluralidad. No podemos eliminar la diversidad de bienes ni la aspiración a la unidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida.
CHARLES TAYLOR²

¹ J-F LYOTARD: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2001, pág.23, traducción Enrique Lynch

² CHARLES TAYLOR: "La conducción de una vida y el momento del bien", en *La libertad de los modernos*, Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid, 2005, pág.302, traducción Horacio Pons.

Resumen

Desde el inicio de la Edad Moderna, el hombre ha luchado por ser libre y autónomo persiguiendo el ideal de la autenticidad. Ésta, le ha ayudado a desplegar su subjetividad, pero también le ha conducido a través del individualismo, al relativismo moral y al abuso de la razón instrumental, rasgos todos que se acentúan desde la llamada Posmodernidad. Consecuentemente, hoy, percibimos un aumento de la falta de solidez en las relaciones personales, una pérdida de la noción de alteridad y un creciente narcisismo, entre otros síntomas, características propias de nuestro nuevo marco cultural. Por ello, lo que intentaremos aclarar es si el ideal moderno de la autenticidad es aún válido como fundamento de la vida moral y política, tal y como sostiene el filósofo Charles Taylor.

Resum

Des de l'inici de la Edat Moderna, l'home va lluitar per ser lliure i autònom tot seguint l'ideal de l'autenticitat. Aquesta idea el va ajudar a desplegar la seva subjectivitat però, al mateix temps, l'ha conduït cap a l'individualisme, el relativisme moral i la utilització de la raó en la seva dimensió instrumental, trets accentuats des de l'anomenada Postmodernidad. Com a conseqüència, avui observem com les relacions personals són poc sòlides, que s'ha produït una pèrdua de la noció d'alteritat i un narcisisme creixent, entre altres símptomes, característics del nou marc cultural. Per això, intentarem aclarir si l'ideal modern d'autenticitat és encara una via vàlida per a la vida moral i política, tal i com sosté el filòsof Charles Taylor.

Abstract

From the beginning of Modern Age, the man intended to be free and autonomous following the ideal of authenticity. This one would help him to spread his subjectivity, but, at the same time, would lead him to individualism, moral relativism, and abuse of instrumental reason, being those traits present and stressed in Postmodernity. Among other, we observe a growing lack of solidity in social relationships, a loss of the notion of alterity in the construction of personal identity, and also a growing narcissism. Consequently, we will try to find out if the modern ideal of authenticity is still a valid path nowadays for the moral life of the individual, as Charles Taylor supports.

Palabras claves / Keywords

Modernidad-Posmodernidad-autenticidad-reconocimiento-identidad-Taylor Modernity-Postmodernity-authenticity- recognition-identity-Taylor
--

Sumario

Agradecimientos	9
Introducción	11
PRIMERA PARTE	
El nuevo marco cultural	
Capítulo I: El nuevo marco cultural: ¿La <i>post</i> -posmodernidad?	25
1. La posmodernidad desde el punto de vista filosófico	27
1. El fin de los metarrelatos	29
2. El nihilismo ligero	31
3. Peligros de la razón instrumental	34
2. Particularidades sociológicas de la Posmodernidad	34
4. Culto al <i>self</i>	36
5. Fragilidad e incertidumbre	37
6. La era de la posmoralidad	37
3. La <i>modernidad posmoderna</i> y la acentuación del individualismo	40
7. Desanclaje	41
8. Los bienes materiales, nuevos signos distintivos	43
9. El nuevo capitalismo: el capitalismo financiero	45
10. El olvido de la alteridad	49
11. Tiempo de ambivalencias	51
SEGUNDA PARTE	
La construcción de la identidad moderna	
Capítulo II: Génesis y críticas a la modernidad	59
1. La construcción del sujeto moderno	59
12. De individuo a sujeto moderno	60
13. La importancia de la vida corriente	63
14. ¿Sinceridad o autenticidad?	66
2. La <i>autenticidad</i>	72
15. Etimología del término	72
16. Autenticidad como autorrealización	73
17. El Romanticismo, cuna de la autenticidad más moderna	75
18. La autenticidad vista por Taylor	78
19. Expresividad y autenticidad	81
3. Algunas críticas a la modernidad	82
20. Las primeras valoraciones	83
21. Criticismo frankfurtiano	85
22. El papel de la educación	90
Capítulo III: La “modernidad posmoderna”: Identidad, reconocimiento y sociedad liberal	97
1. Cuestión de identidad	99

23. Honneth y la identidad individual	100
24. Autoconocimiento y autorrealización	103
25. Marco referencial y comunidad	110
2. Políticas del reconocimiento	113
26. Sociedad liberal y homogeneización del sujeto	114
27. Reconocimiento y distribución	121
28. Reconocimiento, feminismo y ética discursiva	124
3. Comunitarismos	127
29. Comunitarismo participativo	129
30. Comunitarismo conservador	135
31. Multiculturalismo, interculturalismo y ciudadanía	139
TERCERA PARTE	
La cultura de la autenticidad	
Capítulo IV: Autenticidad reconstruida, autenticidad como respuesta	147
1. Elementos necesarios para la correcta autenticidad	148
32. Más allá de nosotros mismos	151
33. Orientación hacia el Bien	153
34. El papel de la religión	161
2. Reformulando la secularización	163
35. Los baluartes de la creencia	165
36. El orden de una nueva sociedad	168
37. Secularización y laicidad	172
3. La vía democrática y la <i>res publica</i>	178
38. La democracia <i>tocquevilleana</i>	182
39. La libertad como ejercicio	191
40. La cultura del federalismo y el federalismo asimétrico	194
Conclusiones	207
Bibliografía	219

Agradecimientos

Sin duda alguna, una tesis no es lo mismo que un trabajo de fin de carrera, supone un reto: más largo, más intenso y con más obligaciones. Como ya saben los distinguidos miembros de este tribunal, he estado estrechamente vinculada a las actividades de doctorado y asimismo a las propuestas de mi tutor, el Doctor Gonçal Mayos Solsona, codirector del grupo GIRCHE (Grup Internacional de Recerca Cultura, Història i Estat). Sin éstas hubiera sido un trabajo en solitario y sin la presión necesaria para concluir la investigación. Por eso, agradezco a todos los miembros del grupo el haberme transmitido la energía y el entusiasmo para seguir. Gracias, especialmente, al Dr. Sergi Mas, un perfecto “coach”, sin el que hace tiempo hubiera tirado la toalla y que me ha guiado permitiéndome encontrar el camino; al Dr. Francis García Collado, buen interlocutor y amigo, con el que he compartido experiencias, a la Dra. Paula Arizmendi, cuyas reflexiones acerca del dolor y del sufrimiento me han hecho replantear y cuestionar ideas preconcebidas. Gracias a mi amigo y colega de profesión el Sr. Ricard Gómez Ventura que, como yo, camina por la misma senda, y en el que siempre he hallado un apoyo incondicional. Y, como no, no puedo obviar al Sr. Cristiano Procentese por las largas conversaciones, a pesar de la distancia geográfica, pero tan cercano y dispuesto a debatir temas de común interés. Para finalizar, quiero expresar muy especialmente mi gratitud al Doctor de la U.F.G. Saulo de Oliveira Pinto Coelho, por enseñarme a descubrir la Filosofía desde una nueva perspectiva, la del Derecho.

A mis amigos de toda la vida, a mi familia, tengo que agradecerles de todo corazón su paciencia y pedirles perdón por la cantidad de veces que les dije “Hoy no, que tengo trabajo”: Elisabet, Montse, Rocío, Juan, Marifé, Kiko, Verónica, Jaume, Xavi, Laura, Rosa M^a, Juanito... A todos, gracias por creer en mí y aguantar mis cambiantes estados de ánimo durante tanto tiempo; mejor dicho, desde siempre. Pido disculpas a todos aquellos no mencionados y que han estado vinculados a este reto.

De mi época en la Facultad de Filosofía, destaco a la Dra. Isabel Méndez, siempre atenta y dispuesta a escuchar mis temores en las horas bajas, animándome a seguir estudiando sin permitirme que olvide que todo este período sirve para mejorar en mi profesión docente. Y a mi tutor, el Doctor Gonçal Mayos, para el que no encuentro las palabras idóneas para agradecerle la ayuda que ha permitido alcanzar el reto.

Y a mi madre, con todo mi corazón.

Introducción

El presente trabajo tiene como objeto intentar aclarar el concepto de *autenticidad*, eje vertebrador de la construcción del hombre moderno, sobre todo desde el Romanticismo. Hemos detectado en el marco cultural actual una serie de fenómenos sociales, tales como la falta de solidez en las relaciones humanas y la constante insatisfacción del sujeto, que apuntan hacia una creciente desorientación en el sujeto moral. Por ello, nos interesa saber por qué hoy en día las relaciones son tan frágiles y cómo se han llegado a banalizar las formas de comportamiento tradicionalmente consideradas morales. Nos preguntamos, a) cómo es posible que a medida que se conseguía la autonomía del sujeto crecía en paralelo una mayor infelicidad; b) si durante el proceso del giro subjetivista, fundamento del proyecto antropológico humanista e ilustrado de la modernidad, el uso de la razón se pervirtió hasta el extremo de hacer peligrar su cometido emancipador y c) si la creciente infelicidad detectada, a pesar de los avances científicos y tecnológicos, que han contribuido a construir la sociedad del bienestar, se deba a que hayamos minimizado la otredad en la construcción de nuestra propia identidad.

Las cuestiones anteriores tienen un gran alcance en la actualidad, ya que comportan consecuencias morales, políticas y sociales, de las que es pertinente dar razones objetivas para alcanzar una comprensión global del fenómeno. Por ejemplo, hoy en día podemos observar que vivimos en un mundo lleno de desigualdades, en el que la idea del bien parece haber perdido su dimensión social para desarrollar únicamente su vínculo con la dimensión individual. Parece ser también, que nos hemos olvidado de una serie de fines o bienes establecidos y compartidos por la mayoría, para centrarnos en nosotros mismos; por ello, las nuevas formas de comportamiento moral, las normas y leyes que nos indican qué se puede o no hacer, parecen responder más a una ética meramente emotivista o del sentimiento y al utilitarismo más radical. Es decir, a simple vista, parece que en la sociedad actual no nos regimos ni por la idea del deber, ni por la de un bien superior, sino sólo por la idea de lo que es bueno hacer para con uno mismo, porque entendemos que de este modo el individuo se siente más libre. De todo ello se desprende un cierto relativismo que deja solo al sujeto, desvinculándolo de todo entramado moral, y lo aboca a la incertidumbre y a la búsqueda constante de referentes para construir su identidad. Siendo esto así, ¿podemos seguir insistiendo en que ser auténticos nos hace mejores? ¿podemos afirmar que el concepto de autenticidad tal y como se ha construido es válido para el hombre de hoy?

Viendo el alcance del problema, nos preguntamos por las perspectivas de solución. Para ello, intentaremos reconstruir el proceso de formación del sujeto moderno y procederemos utilizando un punto de vista cualitativo e histórico. Recordaremos brevemente cómo desde la tradición epistemológica moderna, pasando por la Ilustración más radical, hasta llegar al utilitarismo y al liberalismo de la edad contemporánea, la razón se fue desvinculando de territorios más allá de uno mismo para iniciar un repliegue hacia la subjetividad y pasó a ser usada sólo en su dimensión instrumental. Veremos como, desde ese giro hacia el interior del sujeto, triunfó el ideal ético de la autenticidad, el cual debía convertir al hombre en un ser autónomo, conocedor de sí mismo, capaz de autorrealizarse y de conseguir una vida buena para sí, entendida como autogobierno y fidelidad a sí mismo, aunque quizás no fuera eso la verdadera autenticidad, como intentaremos demostrar. Añadiremos que, desde finales del siglo XVIII, con el movimiento romántico, y después con el vitalismo de Nietzsche y el perspectivismo filosófico, se fortaleció aún más la idea de interioridad, acentuándose así el individualismo nacido con la Modernidad, y que directamente nos conduce al vacío e insatisfacción actuales. Subrayamos la idea de que estos rasgos tan característicos del hombre de hoy ya venían acentuándose desde finales del siglo XIX, recordemos el nihilismo nietzscheano o la complejidad del yo freudiano, por lo que surgieron proyectos filosóficos críticos con la herencia de la Modernidad, especialmente desde el apogeo de los regímenes totalitarios de la Europa de la primera mitad del siglo XX, como el de la Escuela de Frankfurt. Pero como los rasgos de la modernidad no se agotaron entonces, sino que, al contrario, crecieron desde finales de la década de los 60, nos detendremos en algunos autores que detectaron y asumieron ciertas novedades que dotaban a la modernidad de un nuevo contenido, convirtiéndose a partir de entonces en la llamada *Posmodernidad*. Desvelaremos a través de ellos y de las investigaciones de reconocidos sociólogos contemporáneos, a los que debemos la constatación objetiva del problema que nos ocupa, ese nuevo perfil social. Para completar el bosquejo de la construcción de la identidad moderna añadiremos que, desde las características reinantes en la Posmodernidad hasta los últimos años, se han producido novedades culturales y movimientos sociales que dejan entrever, una vez más, un nuevo giro cultural en el que centraremos nuestra atención.

Después de establecer las coordenadas del marco cultural en el que nos vamos a mover, nos centraremos en el concepto de autenticidad, ideal ético de modernos, posmodernos y del hombre actual: a qué se refiere, sus fundamentos teóricos, su

interpretación desde la modernidad y su validez actual. Para ello, recurriremos al pensamiento del filósofo contemporáneo Charles Taylor, uno de los pensadores vivos más importantes de Canadá y del panorama actual, el cual ha analizado exhaustivamente la génesis del yo moderno, interesándose, principalmente, por las cuestiones espirituales, creencias y respuestas religiosas, y que ha ofrecido una visión conciliadora entre las corrientes filosóficas más severas con la actualidad y los aspectos más positivos de la herencia liberal: la autonomía o libertad individual del sujeto y la idea de dignidad humana. Taylor, además de pensador, es un político activo en su país desde los años sesenta, en los que fue vicepresidente del NDP, New Democracy Party, y fue candidato en cuatro elecciones federales, entre el 1962 y 1968, siendo oponente de Pierre Elliott Trudeau, futuro Primer Ministro de Canadá, en la carrera por las elecciones de *Mount Royal* durante 1965. Dirigió las revistas *Cité libre* y *Canadian dimension*, y por todo su trabajo como investigador y como defensor del nuevo nacionalismo québécois, recibió la más alta distinción que otorga la provincia federal del Québec, el Premio Léon-Gérin. Entre los años 1976 y 1979 tomó posesión la Cátedra Chichele de Ciencias Sociales y Teoría Política, de la Universidad de Oxford, donde se doctoró en Filosofía, siendo su tutor Isaiah Berlin. Desde el 2007, año en que obtuvo el Premio Templeton para el Progreso hacia la investigación o descubrimientos sobre realidades espirituales, otorgado por la Fundación John Templeton, co-preside la Comisión Bouchard-Taylor para las relaciones entre las comunidades de emigrantes y la población francófona, del gobierno provincial del Québec. Como profesor de filosofía, ha trabajado en la Universidad McGill de Montreal, donde actualmente sigue siendo profesor emérito; en Oxford, y en la Northwestern University de Chicago. En el año 2008 fue también galardonado con el Premio Kyoto, concedido por la Fundación japonesa Inamori, por entender que su pensamiento ético y político es un bien para la humanidad y desde entonces no ha parado de trabajar en torno al multiculturalismo, el reconocimiento y el papel de la religión en la sociedad contemporánea. Su última obra, *Boundaries of Toleration*, editada este año por la Columbia University Press, todavía no ha sido traducida al español ni ha salido a la venta en España.

Pero aunque Taylor es bien conocido por su participación en el debate entre liberales y comunitaristas, su trabajo no se limita a la teoría política. Su total convencimiento de que el ser humano está profundamente anclado al espacio y tiempo en el que vive ha hecho que desde su antropología filosófica entienda al hombre como un ser cuya identidad debe de ser desvelada a través de una reconstrucción narrativa en la que se muestran la interiorización de las fuentes morales tradicionales de su entorno y la participación en eventos culturales, políticos

y sociales de su época; es una concepción vinculada al *Dasein* heideggeriano o al *être-au-monde* de Merleau Ponty.

La dificultad para articular el bienestar personal con la idea de justicia, dentro del actual multiculturalismo, parece abandonar la construcción social a dos tendencias aparentemente opuestas, el liberalismo, por una parte, y el comunitarismo. Sin embargo, la aportación de Taylor al debate se distingue por su carácter mediador entre ambas posturas, ya que él mismo vive inmerso en una realidad de contrastes, la sociedad del Québec, que le hacen especialmente sensible a las diferencias entre las distintas comunidades nacionales canadienses. Su propuesta filosófica se basa en el reconocimiento de la vida cotidiana de cada comunidad, al mismo tiempo que se reafirma en la necesidad de un espacio público fuerte donde los sentimientos de libertad e identidad sean factibles. En esta apuesta, el valor de la comunidad es innegable, pero hay que tener presente que los valores que orientan la vida de sus miembros no son excluyentes; ésta se va nutriendo y desarrollando a través del contacto con otras formas culturales. Por ello, buscar qué da sentido a la vida del ser humano es el principal objetivo de su propuesta antropológica, en la que apreciamos como se surte de todo tipo de temas, desde el lenguaje, que nos permite dar cuenta de lo que somos, hasta la práctica política o la noción del bien como parte integrante de nuestros juicios morales. Asimismo, vemos el componente histórico fundamental, aunque tras él existan una serie de rasgos estructurales de la vida moral del individuo, aspectos que Taylor llama “condiciones invariables de la variabilidad humana”³ que consiguen salvar a su historicismo de la contingencia.

Indiscutiblemente, la noción del bien en Taylor parece continuadora del ideal aristotélico. Como él, otros filósofos de hoy en día han buscado la respuesta a los problemas éticos actuales en la recuperación de la tradición basada en el ejercicio de la virtud, en el desarrollo íntegro del ser humano, a través de la búsqueda del bien en el seno de la comunidad, recuperando el aspecto político y social de las virtudes. Entre los pensadores actuales, Alasdair MacIntyre⁴, filósofo de confesión católica como Taylor, parece postular la tradición aristotélica, que entiende que sólo con la práctica se adquiere moralidad, se consigue vivir conforme a una vida buena y se supera la tendencia a la maldad. En la *Ética Nicomáquea*⁵, Aristóteles, nos habla de la *areté* o virtud, no como una condición natural en el ser humano, sino como una

³ PH.DE LARA: “Introducción. La antropología filosófica de Charles Taylor”, en Ch. Taylor, *La libertad de los modernos*, Amorrortu editores, Madrid-Buenos Aires, 2005, pág.13, traducción de Horacio Pons.

⁴ A.MACINTYRE: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2009, 5ª ed. traducción de Amelia Valcárcel de *After virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984

⁵ ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*. *Ética Eudema.*, Madrid, Editorial Gredos, traducción de Alberto Bernabé Pajares

predisposición natural al aprendizaje continuo. Para Aristóteles, el hombre aprende, a través de la vida práctica, en la que, obviamente, caben errores y rectificaciones, y a través del conocimiento teórico, para perfeccionarse; así es como va creando buenos hábitos de conducta y puede reconocer el bien. Esta manera de entender el bien ha hecho que a ambos autores se les haya calificado como *comunitarios*, si bien Taylor, aunque presente ciertos planteamientos comunitaristas, se distingue de MacIntyre porque éste hace prevalecer un único bien, Dios, por encima de otros. Sin embargo, para Charles Taylor los bienes que percibe el individuo le dan un cierto conocimiento intuitivo de un bien superior, el cual no necesariamente ha de ser la afirmación de Dios. Para él, el bien común es apetecible para vivir en sociedad, porque su visión del ser humano dista mucho de cualquier tipo de interpretación atomista, donde el hombre es “autosuficiente en solitario”⁶. Los diferentes tipos de bienes que el hombre pueda experimentar en la vida cotidiana, aquellas realidades que en virtud de algún rasgo específico se presenten como buenas para el sujeto, son los que le proporcionan el conocimiento de la existencia de un bien mayor, de un hiperbién, suficientemente significativo como para orientar su existencia. De esta manera, la acción moral adquiere un marcado carácter teleológico al poseer una intencionalidad definida y consciente y la noción del bien a alcanzar pasa a formar parte ineludible de la identidad del sujeto, o lo que es lo mismo, las decisiones tomadas por el sujeto definen su identidad. Como vemos, en su teoría de la identidad, el papel del bien conecta con el conocimiento interiorizado del sujeto, con su propia naturaleza, y no como fuente externa a él, aunque Taylor, por su condición de católico, no desprecia la idea de un Dios creador como fuente moral para aquellos sujetos que lo perciban como un hiperbién. Podemos afirmar, por tanto, que el filósofo no es explícitamente un teísta, aunque el teísmo pueda servir a los creyentes para abrir una vía trascendente como respuesta a la despersonalización del sujeto moderno y como medio para la consecución de la autenticidad. Intentaremos mostrar como, aun valorando el papel de la comunidad y el teísmo, Taylor no debe ser considerado un comunitarista más.

Tras esta breve presentación de Charles Taylor, sólo nos queda remarcar en esta introducción que Taylor parte del estudio de lo que él denomina “significaciones comunes e intersubjetivas de la sociedad”⁷, en las que el lenguaje tiene un papel fundamental, para entender los problemas de la conducta individual y sociales de nuestro tiempo, sin pretender, por ello, dar una solución taxativa. El filósofo no añora

⁶ CH.TAYLOR: “Atomismo”, en VV.AA., *Derecho y moral: ensayos analíticos*, J. Betegón Carrillo y J.R. de Páramo Argüelles (Coor.), Ariel, Barcelona, 1990, pág. 137 y en “Atomismo”, en *La libertad de los modernos*, op.cit.

⁷ CH.TAYLOR: “Interpretación y ciencias del hombre” en *La libertad de los modernos*, op.cit. pág.190

el pasado, ni tiene una visión apocalíptica del presente, más bien apunta a que el mantenimiento de una tensión entre los diferentes horizontes morales existentes hoy en día y la reflexión filosófica, puede tener un peso específico en la recuperación de la vida moral. Esto último presupone entender que la pérdida de la moralidad, en el seno de una sociedad cada día más globalizada, es síntoma de la crisis de una época, como él mismo sostiene en el artículo "Interpretación y ciencias del hombre" (1985)⁸ citado anteriormente. Según el pensamiento tayloriano, para capear tal crisis, es fundamental que en la construcción de la autenticidad el individuo se abra a la posibilidad de un conocimiento que trascienda al yo, el cual sólo es posible sintiendo la llamada a un cambio de identidad, abriéndose a la posibilidad de un amor que supere los límites del humanismo exclusivo⁹ y contemplando la alteridad dentro de un marco dialéctico.

Este aspecto de la filosofía de Taylor es relevante para nuestra hipótesis principal, pues aun siendo críticos con cierta herencia de la modernidad, creemos que el concepto de autenticidad es válido para que en la era de la globalización, el multiculturalismo y la búsqueda de identidad, podamos mejorar como personas. Desde el punto de vista crítico, entendemos que el trayecto recorrido desde la Modernidad hasta nuestros días ha mermado, en parte, la esencia del individuo, porque lo ha llevado al individualismo más radical, alejándolo de la alteridad, componente esencial en una visión antropológica del hombre como ser social. Es decir, que la construcción del yo, no se puede realizar eficazmente en solitario; el hombre nace y crece en un entorno cultural y lingüístico que le antecede, con una serie de significados de valor surgidos en el seno de la comunidad, que le son transmitidos y de los que participa interrelacionándose con los demás. El triunfo del yo de nuestros días, sin embargo, se está manifestando en forma de fracaso de las relaciones humanas y con una cierta tendencia hacia el narcisismo, aunque no por ello queremos rechazar el ideal de autenticidad que le dio origen. Sabemos que hoy en día se está dando un proceso "ambivalente"¹⁰, como ha sido calificado por Zygmunt Bauman, entre las características propias de nuestro tiempo y el anhelo por recuperar universales tales como la sociabilidad, la amistad, la religiosidad, el compromiso, la vida espiritual etc. todos indicativos de la posible reconstrucción del ideal de la autenticidad.

⁸ art.cit.

⁹ CH.TAYLOR: "A Catholic Modernity?" en *A Catholic Modernity?*, James L. Heft (ed.), Oxford, Oxford University Press, págs. 13-37, (la traducción es nuestra)

¹⁰ Z.BAUMAN: *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Tusquets Editores, Barcelona, 2010, 3ª ed. traducción de Carmen Corral

Mostraremos, siguiendo a Taylor, que la idea de autenticidad se ha malinterpretado, pues se han atendido únicamente los aspectos formales, subjetivistas, de la misma: autorrealización y fidelidad a uno mismo. Por ello, en cierta medida, el egoísmo ha quedado implícito en la identidad del individuo haciendo que éste se vea reducido a servir a su hedonismo. En cambio, si interpretamos el concepto de autenticidad tal y como lo hace Taylor, estableciendo una tensión dialéctica entre esos dos elementos de la subjetividad y la alteridad, que añade componentes objetivos como la noción del deber y la responsabilidad, entre otros, podemos hacer que el ser humano pueda ver una realidad más allá de su mismidad y que le ayude a tener una vida moral y política más plena. Queremos pensar que aunque resulte difícil establecer una coincidencia generalizada en la forma de entender el bien, al darse esa relación entre *mi yo* y otros parámetros morales, abrazamos la posibilidad de actuar como verdaderos sujetos éticos, siendo ésta la genuina postura de la autenticidad y la que creemos válida para retomar el contacto con los entramados morales que nos orientan en la vida y nos permiten descubrir ideales distintos del yo que den sentido a nuestra existencia. Coincidimos con Taylor, finalmente, en que no se pueden desechar las importantes intuiciones sobre la dignidad humana, la libertad personal y la razón presentes en nuestra sociedad, aunque hayan estado sometidas a crítica, como tampoco se debe despreciar la vida cotidiana del sujeto, sus *anclajes* a la comunidad de pertenencia, importante componente afectivo de la identidad del individuo. En definitiva, nuestra tesis es que la autenticidad, a pesar de todo, no sólo es deseable sino imprescindible para superar los inconvenientes de la sociedad actual.

El método de trabajo utilizado se basa en un análisis cualitativo y descriptivo del contexto social para abordar el problema, a modo de *laboratorio conceptual*.¹¹ Hemos manejado información especializada, adecuada al tratamiento y a las vías de solución de los temas planteados, para realizar una reflexión crítica acerca de los resultados del estudio. El planteamiento, por ello, es interdisciplinar enmarcado en una visión macrofilosófica¹². Recurriremos tanto a los trabajos fundamentales del ámbito de la sociología, como a algunas aportaciones del campo de la economía y a las reflexiones críticas de algunos filósofos que han abordado el tema. Los textos seleccionados para ello han sido tanto obras principales de cada autor, como textos menos conocidos y artículos derivados de las primeras, pero que ahondan en algún aspecto importante del tema. La mayoría de las fuentes se encuentran traducidas al

¹¹ passim, I.IZUZQUIZA: *La clase de filosofía como simulación de la actividad filosófica*, Anaya, Barcelona, 1982

¹² passim. G.MAYOS: *Macrofilosofía de la globalización y del pensamiento único. Un macroanálisis para el "empoderamiento"*. Editorial Académica Española, Lap Lambert Academic Publishing GMBH & Co. KG, Saarbrücken, 2002

español, pero en los casos de algunas lecturas en su lengua original, la traducción ha sido nuestra, como indicamos en la nota de pie de página. Asimismo, en alguna ocasión hemos recurrido a documentos audiovisuales y *on line*, no en vano vivimos en la época de las tecnologías de la Información (TI).

El trabajo constará de tres partes: En la primera, abordaremos la idea contenida en el título de que hay un nuevo marco cultural, clarificando los conceptos, trabajando el giro cultural que se está produciendo actualmente y comparándolo con lo que sabemos acerca de la Posmodernidad, punto de partida. Por una parte trataremos de sintetizar los análisis observacionales que nos acerquen a un conocimiento más preciso de la realidad actual, barajando los estudios realizados por reconocidos sociólogos y pensadores como Daniel Bell, Guilles Lipovetsky, Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Ulrich Beck, Eva Illouz o Kenneth J. Gergen, entre otros autores, los cuales, además, han ido trazando un perfil del sujeto contemporáneo al remarcar los problemas que tanto éste como la misma sociedad padecen. Destacaremos la aportación de Lyotard y Vattimo al suscribir y difundir el término de “posmodernidad” desde el ámbito filosófico, al exponer como uno de los síntomas más visibles de hoy en día la pérdida de aquellos referentes que ayudaban a vivir, el contrapeso de la otredad en que mirarse y conocerse o la pérdida de ciertos valores y de la perspectiva axiológica que apuntaba a un ulterior valor, de estimable ayuda para superar el desencantamiento de la realidad. Cabría mencionar también como rasgo esencial de nuestro tiempo, los nuevos tipos de relaciones humanas que aíslan y confunden al sujeto en lugar de socializarlo, el aumento de patologías relacionadas con los sentimientos, ansiedad, depresión, irritabilidad, miedos, sentimiento de vacío...en suma, un camino abierto hacia la infelicidad y el nihilismo. Recordando lo expuesto por Daniel Bell a inicios de los 60¹³, la nueva sociedad contemporánea parece, pues, caminar hacia la homogenización, el conformismo, la mediocridad y la enajenación; o como diría Jean Baudrillard, en su estudio del consumo de 1970, hacia la *fun-morality*.¹⁴ También observaremos otra serie de síntomas, recogidos en la Encuesta Mundial de Valores (World Values Survey) y tratados por Ronald Inglehart o Christian Welzel, y otros fenómenos de orden económico como los analizados por Panjaj Ghemawal, Luigi Zingales, Paola Sapienza o Luigi Guiso, entre otros autores, los cuales dan testimonio de como la cultura y sociedad actual están en movimiento continuo, como si se intentara superar la Posmodernidad para construir otro sitio aún sin denominar.

¹³ passim D.BELL: *El fin de las ideologías*, Editorial Tecnos, Madrid, 1964

¹⁴ “Esto es, la *fun-morality* o el imperativo de divertirse, de explotar a fondo todas las posibilidades de vibrar, de gozar o gratificarse.” En J.BAUDRILLARD, : *La sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI de España Editores, S.A. Madrid, 2009, traducción de Alcira Bixio, pág. 83.

Respecto a la etiqueta que podría identificar a este periodo histórico, vale la pena decir que, a día de hoy, nos encontramos en un momento de la historia de rápidos y continuos cambios, por lo que todavía no se vislumbra una realidad totalmente definida con nombre propio. Por ello algunos autores, aludiendo a la rapidez de los acontecimientos, han empezado a llamarla época de la *turboglobalización*¹⁵, como la ha definido el filósofo Gonçal Mayos, ya que “el crecimiento de población y de conocimientos es tan rápido y genera tal nivel de integración y de complejidad que resulta casi imposible prever consecuencias de algo ocurrido en alguna parte sobre cualquier otro sitio”¹⁶, con el riesgo que esto conlleva para el conjunto social. En una sociedad turboglobalizada como la nuestra se requieren conocimientos muy precisos y continuas innovaciones relacionadas con las nuevas tecnologías, por lo que los cambios han transformado la estructura tradicional del trabajo. Los trabajadores manuales de siempre han sido sustituidos por especialistas cuyo salario depende directamente de las leyes del mercado, de lo que valga su cognición. Sin embargo, con la crisis económica que nos afecta desde 2008, sus salarios y su forma de vida, en un estado del bienestar que parecía más que creciente, se han visto afectados recolocándolos en la categoría de un nuevo proletariado o “preariado”¹⁷, como indica Mayos. Otros autores, como el economista Juan Tugores, analizando los más recientes acontecimientos de orden económico y social, iniciados, incluso, antes de la crisis, usa el término de *deglobalización*¹⁸, para explicar el fenómeno del obligado repliegue de la dinámica internacionalizadora de la economía. En este caso, el término, indica como las dificultades que genera la crisis desencadenan “reacciones sociales y políticas que propician una ralentización o retroceso en la globalización o en algunos componentes.”¹⁹ Lo que significa que las dificultades financieras que los países productores tradicionales, como EE.UU., Japón y los países Europeos, están teniendo, después de años de bienestar y crecimiento continuado, de productividad y beneficios, pueden estar marcando un punto de inflexión en la distribución del poder mundial. Las empresas e instituciones emblemáticas de los países avanzados se están viendo forzadas a aceptar la creciente presencia de inversores procedentes de países emergentes, como China, Brasil o India, con poder adquisitivo, incluso, para comprar deuda externa, como en el caso de China, e imponer nuevos modelos productivos que acentúan el aumento de las desigualdades. En el presente trabajo, sin embargo, nos referiremos a este tiempo tan complejo, no con una etiqueta, sino

¹⁵G.MAYOS: op.cit.

¹⁶G.MAYOS: “Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada” en *Cambio social y Cooperación en el siglo XX*, Vol. II, núm. 10, *El reto de aumentar la equidad dentro de los límites ecológicos* y en:

www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/CognitariadoProtetariado.pdf

¹⁷ ibid.

¹⁸ passim, J.TUGORES : *El lado oscuro de la economía. Lo que no quieren que sepas sobre la crisis*. Gestión 2000, Grupo Planeta, Barcelona, 2009

¹⁹ op.cit. pág. 37

con las expresiones de *modernidad posmoderna* y *post-posmodernidad*, ya que, en el último caso, el prefijo es indicador de la existencia de novedades posteriores al nombre que precede y que se están produciendo en lo que algunos siguen llamando Posmodernidad.

En la segunda parte del estudio, sin pretender hacer una genealogía completa de cómo han llegado a existir las características dominantes del hombre actual, nos centraremos en la construcción del sujeto y de la identidad moderna y en algunas críticas al mismo. Aclaremos el origen, el significado y el uso del término *autenticidad*, tan vinculado al florecimiento de este hombre contemporáneo, para, finalmente, centrarnos en la que hemos llamado “modernidad posmoderna”, exponiendo los problemas más actuales vinculados al reconocimiento de la identidad de sujetos y grupos culturales. Para guiarnos a través de ese proceso de construcción del yo moderno y contemporáneo, recurriremos a la obra de pensadores como Lionel Trilling, Charles Guignon, Bernard Williams y al propio Charles Taylor; por sus comentarios proféticos acerca de la Posmodernidad y haber sido el primero en profundizar en el nihilismo contemporáneo, privilegiando la estética por encima de la ética y de la verdad, viviendo sólo y aislado, a Nietzsche, que como nos hace observar Gonçal Mayos en su artículo “Nietzsche, el primer posmoderno” :

Nietzsche puede que no sea sólo el primer posmoderno, sino también el último, porque (como les pasa a muchos otros movimientos) la Posmodernidad es tumultuosamente multitudinaria y con gran éxito de masas, sólo en la medida que se apliquen sus propios principios de manera inconsecuente. En cambio es terriblemente solitaria, incómoda y trágicamente solipsista si es persistente en aplicar los principios a ultranza. No necesario decir decir, que esta fue la opción escogida por Nietzsche.²⁰

Así mismo, recurriremos a alguno de los autores de la ya larga tradición crítica con la herencia de la modernidad como Habermas, Horkheimer o Adorno; a Arendt por querer ahondar en la condición humana insistiendo en el papel de la educación para superar ciertos males contemporáneos, y a los que han avanzado la tesis de una nueva modernidad, como Jameson o Baudrillard. También, a aquellos que han hecho de la cuestión del reconocimiento de la identidad su objeto de trabajo, como Honneth, Fraser o Benhabib y a aquellos que desde los años 70 abrieron el debate

²⁰ G.MAYOS; “Nietzsche, el primer posmoderno”, en *Filósofos clásicos hoy*, Domingo Cabezas (ed.), La Busca ediciones, Barcelona, 2009, págs. 163-202 y en www.ub.edu/histofilosofia/mayos/pdf/Nietzsche_9260el96200primer9620postmoder.pdf

entre el pensamiento liberal y el pensamiento comunitarista, como Rawls, Walzer, Sandel o MacIntyre, entre otros autores.

Para finalizar, en la tercera parte examinaremos con mayor detalle la cultura de la autenticidad a través de Taylor, Berlin, Bhargava, Crowder, Taussig, etc. aunque Taylor se mantenga presente en cada uno de los apartados del estudio, puesto que es el hilo conductor de toda la investigación. Comentaremos qué elementos hacen genuina a la autenticidad, la idea de la soberanía del bien, la libertad, y el papel de la religión y la espiritualidad en las sociedades contemporáneas, así como la propuesta de una reformulación de la secularización. En conexión al ámbito dónde vivir la libertad, la autenticidad y la pluralidad, veremos la importancia que alcanza la democracia y la cultura federalista para mantener viva la identidad de las naciones y reafirmar la de los individuos, acudiendo a los clásicos Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu o Tocqueville.

Formalmente, cada parte del estudio vendrá precedida por una breve introducción para dar paso al capítulo correspondiente, el cual estará dividido en epígrafes y éstos, a su vez, vendrán desarrollados a través de diferentes puntos de interés, numerados correlativamente. Hemos intentado que cada una de las partes, aunque admita lecturas independientes, sea complementaria de las demás, ya que todas juntas ofrecen una mejor comprensión de los objetivos principales del trabajo. **Siguiendo las huellas del ideal llegaremos a reafirmar la tesis principal del trabajo, que la autenticidad reconstruida es la vía apropiada para superar las incoherencias del yo contemporáneo, a la vez que demostraremos que el pensamiento de Taylor es más liberal que comunitario.**

PRIMERA PARTE
El nuevo marco cultural

CAPÍTULO I

El nuevo marco cultural: ¿La *post*-posmodernidad?

Podríamos entender que vivimos inmersos en la llamada Posmodernidad, al ser conscientes de que en nuestro tiempo hemos superado muchas de las expectativas puesta en el uso de la razón y en el progreso de la humanidad desde el inicio de la Edad Moderna; podríamos, asimismo, entender que la realidad actual es la sucesión a esa época y de ahí se justifica el uso del término precedido del prefijo *post*-. Pero en el título se menciona un nuevo marco cultural, por tanto, implícitamente, estamos indicando que se trata de una nueva época, de un giro cultural que aporta novedades respecto a la Posmodernidad. Por ello, en esta primera parte de la investigación vamos a intentar clarificar el concepto de posmodernidad y establecer las diferencias entre el mismo y la nueva modernidad.

Empezaremos por abordar la idea de “posmodernidad” y lo haremos desde dos puntos de vista, el filosófico y el sociológico, por entender que en ambos ámbitos del conocimiento se ha asimilado y utilizado el término de la misma manera para referirse a nuestro tiempo. No hay que olvidar que el problema detectado y planteado en esta investigación está vivo y presenta a un tipo de humanidad y una manera de vivir radicalmente distinta a aquella de la modernidad, de ahí que comúnmente se siga calificando a nuestra época como posmodernidad. Pero, ¿por qué la llamamos así? Si analizamos etimológicamente el término, el prefijo de origen latino *post*- indica sucesión, que algo va después de; entonces, la posmodernidad va después de la modernidad, pero, cabe preguntarse: a) ¿en qué momento acaba una y empieza la otra? Y, b) dadas las novedades sociales y conductuales que percibimos, ¿está emergiendo la *post*-posmodernidad? Ulrich Beck²¹, por ejemplo, habla de una *segunda modernidad y sociedad del riesgo; tiempos líquidos*, desde el punto de vista de Bauman²², o *ultramodernidad* según Marina²³. En cualquier caso, independientemente del calificativo que demos al nuevo marco cultural y social, como dice Lyotard: “El *post*- indica algo así como una conversión: una nueva dirección después de la precedente.”²⁴, por lo que vamos a ver con detalle lo posmoderno y la auténtica dimensión de lo *post*-posmoderno de nuestros días.

²¹ passim. U.BECK: *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI editores, Madrid, 2002, traducción de Jesús Alborés Rey

²² passim. Z. BAUMAN: op.cit.

²³ passim. J.A..MARINA: *Crónicas de la ultramodernidad*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000

²⁴ J-F LYOTARD: *La posmodernidad (Explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 2001, pág. 90, traducción de Enrique Lynch

1. La Posmodernidad desde el punto de vista filosófico.

Comenzaremos por comentar que el término *posmodernidad* empezó a usarse, antes de llegar a la filosofía o a la sociología, en el mundo de la estética, tras la eclosión de las vanguardias de principios del siglo XX. Desde la década de los 50, aproximadamente, se consideró al vanguardismo estético un fracaso de la modernidad y se retomó la vía de hacer arte por sí mismo, sin ninguna intención cientifista, social o crítica. El término fue usado por primera vez en 1949 por el arquitecto Joseph Hudnut²⁵, el cual introdujo conscientemente elementos de la tradición clásica y métodos de construcción vernáculos en un intento por modificar y criticar las formas de vanguardia y sus socios y colaboradores le dieron una difusión más amplia a partir de 1975.²⁶ Desde ese momento la posmodernidad se convirtió en la consecuencia de la modernidad y alcanzó popularidad a través del pensamiento crítico de más de un filósofo. A continuación, veremos, brevemente, algunas aportaciones de los principales filósofos contemporáneos que han acuñado y reflexionado acerca del alcance del término.

En primer lugar, queremos aclarar que hemos seleccionado a Lyotard por ser conocido como el principal difusor del concepto, dándole un significado original al término; también recurriremos a Gianni Vattimo por estar en esa misma línea, pensando, ambos, que nuestro tiempo es diferente por haber cambiado ciertos aspectos básicos de la modernidad, como el hecho de haber sustituido la validez de un pensamiento metafísico, que ofrecía fundamento a la vida moral, por otro que rechaza las categorías fuertes y las legitimaciones omnicomprendivas. Finalmente, incluiremos algunos aspectos del pensamiento de Jürgen Habermas por ser, además de filósofo, profesor de Sociología, lo que añade a la reflexión filosófica un conocimiento objetivo de la realidad, y por asumir el fenómeno de la posmodernidad como la asunción de una nueva sociedad mundial con una ciudadanía universal que, a pesar de todas las dificultades y críticas que se le puedan hacer, es capaz de continuar con el proyecto ilustrado de la modernidad. Seguidamente, abordaremos la idea de una modernidad posmoderna que vendría a enfatizar ciertos rasgos de la Posmodernidad y que junto a ciertos fenómenos de orden económico y social, dibujarían las líneas distintivas de nuestra realidad más actual.

²⁵ H-R, HITCHCOCK: *Arquitectura de los siglos XIX y XX*, Manuales de Arte Cátedra, Madrid, 1985, pág.555, traducción de Luis E. Santiago

²⁶ Charles Jencks, socio de Hudnut, escribió en 1977 *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, donde explicaba con detalle el uso del término.

1. El fin de los metarrelatos

La acepción más frecuente de posmodernidad se popularizó a partir de la obra del filósofo francés Jean-François Lyotard *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, publicada en 1979. Él mismo explica en qué sentidos podemos interpretar el término, siendo el más intuitivo el de otorgarle la idea de sucesión de lo moderno como período claramente identificable. Al incluir el prefijo post-, también nos indica que se ha producido algo diferente, nuevo, algo así como una conversión o cambio de dirección. Pero como la palabra *modernidad* ya contiene la noción de ruptura con la tradición e instauración de una nueva manera de vivir y de pensar, la posmodernidad debe indicar algo más. Y ese algo más no significa que se haya superado lo moderno y se haya vuelto al punto de partida por darse una cierta decadencia o declinación en la confianza hacia el progreso. En nuestra época no asistimos a ninguna pérdida o retroceso en los saberes y conocimientos prácticos, pero sí a un aumento de la complejidad, hiperespecialización y positivación en la mayoría de los dominios e, incluso, en los modos de vida cotidianos. “Entendido de esta manera el “post-“ de “posmoderno” no significa un movimiento de comeback, flash back o feed-back, es decir, de repetición, sino un proceso a manera de ana-, análisis, anámnesis, analogía y anamorfosis, que elabora un olvido inicial.”²⁷

Debemos entender que, como Lyotard explicó, lo posmoderno está vinculado a la *complexificación*²⁸ de nuestro tiempo, en el que la dominación por parte del sujeto sobre los objetos no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae aparejada más educación o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida. Es en el marco de una sociedad que no ha alcanzado el bien universal donde se desconfió de los metarrelatos que marcaron el avance de la modernidad: emancipación progresiva de la razón, emancipación del yo, progreso, estado como garante del proyecto universal de emancipación... En la actualidad todo parece apuntar a que el progreso reside en el desarrollo imparabable de las tecnociencias pero no en el hombre, el cual no se siente seguro ni satisfecho con su vida y como señala Lyotard, “ya no podemos llamar a este desarrollo progreso.”²⁹

²⁷ op.cit. pág. 93

²⁸ op.cit. pág.100

²⁹ op.cit. pág. 92

Lyotard precisa en la obra citada, como ya había apuntado en 1973 el sociólogo norteamericano Daniel Bell en *El advenimiento de la sociedad posindustrial*³⁰, que en nuestro mundo el conocimiento se ha transformado en información y que ésta, a su vez, se ha convertido en mercancía; el saber se ha abandonado también al sistema productivo asumiendo los criterios de rentabilidad y eficacia. Señala algo altamente distintivo de hoy en día, que tanto en investigación como en la enseñanza ya no se cuestiona si algo es verdad sino para qué sirve tal o cual conocimiento. Lo peor de este nuevo punto de vista es que ha hecho desaparecer a cualquier otro existente; cualquier metarrelato anterior ha perdido legitimidad, y, consecuentemente, esto lleva a situaciones absurdas como la de desvalorizar la educación, tras lo que se pondría fin al proyecto de la modernidad. El conocimiento ha perdido su condición de indiscutible y la educación ha perdido su poder como imperativo ético. Pero Lyotard no dice que no haya desarrollo, lo que parece decir, creemos, es que en el proceso del desarrollo del proyecto ilustrado ha vencido la tecnociencia de la era capitalista:

No es la ausencia de progreso, sino, por el contrario, el desarrollo tecnocientífico, artístico, económico y político lo que ha hecho posible el estallido de las guerras totales, totalitarismos, la brecha creciente entre riqueza en el norte y pobreza en el sur, la desculturización general con la crisis de la escuela, es decir, de la transmisión del saber.³¹

Entendemos, pues, siguiendo a Lyotard, que podemos definir la posmodernidad como la era posindustrial donde el conocimiento ha dejado de ser esclarecedor para convertirse en un misterio informático y factor de poder; no tiene una pretensión ontológica y se orienta por la eficiencia de las nuevas tecnologías. De ahí que muchas personas, especialmente los más jóvenes, no se identifiquen con los valores tradicionales ni con la narrativa de grandes temas como la heroicidad, los grandes proyectos ideológicos o los principios y propósitos que legitimaron la modernidad, y cuya fuerza se hallaba en las expectativas generadas de realización a través de instituciones, luchas, prácticas sociales, etc. Sin duda, la pérdida de valor de los metarrelatos se origina con la pérdida del concepto de *nosotros* por la entrada en escena del *yo*, por la atomización del saber y por las crecientes diferencias de pensamiento.

Sin embargo, sería injusto pensar que Lyotard apueste por un retorno a posiciones anteriores a la Modernidad por ser crítico con los resultados de la misma. Desde esta perspectiva, podemos entender también la era de la Posmodernidad como el

³⁰ passim. D. BELL: *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Alianza editorial, Madrid, 1991, traducción de Raúl García y Eugenio Gallego

³¹ J.F. LYOTARD: op.cit. pág. 98

momento de constatación de los excesos y desastres de los procesos de modernización inspirados en el programa ilustrado.

2. El nihilismo ligero

Como ya hemos comentado en la introducción, Gianni Vattimo también contribuyó desde el inicio a la difusión de la idea de posmodernidad, coincidiendo con Lyotard en que la pérdida de credibilidad de los grandes metarrelatos, incluidos en el pensamiento moderno, son el rasgo más distintivo. Dos son las obras que lo enmarcan como precursor de la posmodernidad filosófica junto a Lyotard, *El pensamiento débil*, publicada el 1983, y *El fin de la modernidad*, de 1985.

La posmodernidad es descrita por Vattimo, como:

- a) un pensamiento que revive las formas espirituales del pasado; b) como un pensamiento de la contaminación que expande la filosofía hacia los múltiples espacios culturales: ciencia, tecnología, medios masivos, arte, de modo de lograr una unidad, no la del sistema, sino una próxima a lo que llamamos difusión o divulgación; y c) un pensamiento de la organización tecnológica mundial, esto es, de la mediación total de nuestra experiencia por los medios informáticos³².

En su idea de posmodernidad subyace la idea de una sociedad compleja, como en Lyotard, en la que el sujeto puede ser manipulado por el conocimiento de lo que se difunde. Vattimo no cree que nuestra sociedad sea más transparente ni que el individuo sea más consciente de sí, sino que vivimos inmersos en la pluralidad que, por otra parte, es la característica esencial de nuestra época: “Si no hay nada más, nos encontramos en una situación en la que debemos crear una narración de la pluralidad, mejor que una narración unitaria de la historia de la conciencia de la humanidad. Vamos hacia la destrucción del pensamiento unitario de la humanidad.”³³

Para Vattimo, la Posmodernidad es la época del nihilismo ligero, donde el sujeto aparece vacío de valores absolutos o certezas. “*Il pensiero debole*” significa que la historia manifiesta una tendencia a la disolución de lo absoluto, en el pensamiento, en la política, el estado y el sujeto.”³⁴ Este aspecto de su pensamiento lo aproxima al pensamiento de Nietzsche, el cual, por otra parte, es considerado por Vattimo

³² VATTIMO, en *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Emecé Editores, Barcelona, 1996, pág. 359

³³ G. VATTIMO: *Lezione 11: -Posmodernità? -Lyotard -Il pensiero debole*, en You Tube, Canal ASUT(Asociacione Studenti Universitari Trento), Noviembre 2008, [http:// youtube.com/user/ASUT](http://youtube.com/user/ASUT) 7'05''

³⁴ op.cit. 7'-8'

inspirador de la posmodernidad.³⁵ Vattimo anuncia que las nuevas condiciones de existencia en el mundo industrializado "menos violentas y, por tanto, y sobre todo, menos patéticas"³⁶ confirman las intuiciones filosóficas de Nietzsche y de Heidegger y apunta que hay que "tomar la crítica heideggeriana del humanismo y el anuncio nietzscheano del nihilismo consumado como momentos positivos para la reconstrucción filosófica y no sólo como síntomas de decadencia".³⁷ Según Vattimo, el saber adquirido y la tecnología de nuestra época tienen como consecuencia que el hombre ya no tiene necesidad de buscar una causa última y pierden consistencia las ideas de la Ley de Dios y el imperativo de la verdad, verdadero significado de la muerte de Dios. "Hay que buscar un camino diferente. Este es el momento que se puede llamar nacimiento de la posmodernidad en la filosofía, un hecho del cual, así como de la muerte de Dios anunciada en el aforismo 125 de *La Gaya ciencia*, no hemos todavía terminado de medir las significaciones y las consecuencias"³⁸ Para Vattimo, está claro, pues, que existe una relación directa entre ese avance técnico y científico con una cierta devaluación del humanismo y la idea de la muerte de Dios, "mejor dicho, que la muerte de Dios es la verdadera sustancia de la crisis del humanismo" ya que "se encuentra en una condición que no puede sólo resolverse apelando a la trascendencia.(...) el humanismo es necesariamente una perspectiva que mete al hombre como centro del universo, haciéndolo el señor del *ser*"³⁹ pero la técnica aparece como la causa de un proceso general de deshumanización, de los ideales humanísticos de cultura, "a favor de una formación del hombre centrada en la ciencia y en la habilidad productiva racionalmente dirigida hacia el plano de la organización social y política, en un proceso de acentuada racionalización que deja entrever los rasgos de la sociedad de la organización total descrita y criticada por Adorno."⁴⁰

El filósofo también reafirma la idea que pocos años antes expusiera Baudrillard acerca de la disolución del sujeto en las estructuras y en el consumo masivo, "en una carrera hacia la apariencia que niega la realidad y rechaza cualquier valor sólido o absoluto." No más trascendencia, no más finalidad, no más objetivo: lo que caracteriza a esta sociedad es la ausencia de "reflexión", de perspectiva de sí mismo(...), pues ya no hay un sí mismo propiamente dicho, un sujeto mismo, ni tampoco, por lo tanto, alteridad de sí mismo, ni siquiera alienación en el sentido

³⁵ G. VATTIMO, entrevista en San Salvador, Octubre 2008, en <http://youtube.com/user/Ellacuria1,0'35''>

³⁶ G. VATTIMO: *La fine della modernità*, Garzanti Libri, Milano, 1985, pág.27 (la traducción es nuestra)

³⁷ op.cit. pág. 20

³⁸ op.cit. pág. 148

³⁹ op.cit. pág. 40

⁴⁰ op.cit. pág. 42

propio.”⁴¹ Vattimo estima que tanto el consumo masivo como la cultura de masas ha afectado, incluso, al mundo del arte con su muerte, a pesar de que la sociedad actual viva en un ambiente altamente estetizado, como jamás anteriormente lo había hecho, a través de los *media* que distribuyen y difunden cultura y entretenimiento pero “siempre bajo el criterio general de la belleza”, alejándose, obviamente, de la experiencia estética de la genialidad, de la tradición del arte como expresión de la verdad y de la intimidad del autor y homogeneizando el criterio del gusto y del sentir común.

Sin embargo, no creemos que la postura de Vattimo sea de renuncia al proyecto emancipador de la modernidad; más bien al contrario, entendemos que para él la emancipación consiste en estar liberados de las certezas absolutas, porque ello ofrece la posibilidad de vivir en el mundo de la pluralidad y de la fragmentación, del aislamiento de las esferas de intereses, donde todo es contingente y el sujeto es singular.

3. Los peligros de la razón instrumental

Como tantos otros autores contemporáneos que padecieron el nazismo, Jürgen Habermas constata en su obra la irracionalidad de la razón instrumental como el rasgo más doloroso de la modernidad. Apunta que tras la lucha contra el nazismo y con la caída del comunismo en los años 80, adviene el fin del absoluto de los sistemas políticos totalitarios, como indican los filósofos de la posmodernidad, para caminar hacia las democracias y el pluralismo, si bien perdiéndose el sentido de la continuidad histórica con la caída de los grandes relatos.

Desde la filosofía crítica con la modernidad, Jürgen Habermas, en su obra más emblemática, *Teoría de la acción comunicativa* (1981), realiza un estudio sociológico de nuestro tiempo a la vez que recupera la noción hegeliana de *reconocimiento del otro* para fundar el concepto de una razón *dialógica*, cuyo ámbito sea el lenguaje. Habermas apunta que en la Posmodernidad, con el éxito obtenido por la razón instrumental, el conocimiento científico no es neutral, conlleva intereses, y que éste se halla subordinado a la organización del sistema capitalista tardío o posindustrial. Por ello, tanto en la investigación científica como en el ámbito de la moral, nuestro tiempo ha debilitado el valor del principio de un hiperbién que oriente el devenir histórico de la humanidad. Lo expone de la siguiente manera: “Hemos llegado realmente a las tranquilas costas de la poshistoria, posilustración o posmodernidad.

⁴¹ J.BAUDRILLARD.: op.cit. págs. 245-246

Sólo los torpes que se encuentran aún atrapados en el sueño dogmático de un humanitarismo no han reconocido todavía la nueva situación.”⁴²

Parece tener claro que la acción social no puede ser una acción subjetiva orientada por fines egoístas de sujetos individuales, sino el de una acción social basada en el entendimiento, en el que los individuos coordinen sus planes de acción sobre la base de acuerdos motivados racionalmente. Añade que mantener la conflictividad entre diferentes horizontes junto con la reflexión filosófica puede tener un peso específico en el cambio de la realidad a la que nos enfrentamos. Se desprende de su postura que, en el contexto posmoderno, no se debería imponer necesariamente el relativismo que estamos viviendo.

Habermas define el agotamiento de la modernidad y el inicio de un nuevo tiempo, a través de los cambios esenciales “en tres componentes: las ciencias con éxito técnico, el arte de vanguardia y la idea de la moralidad universal, tal y como la conceptualizaron Rousseau y Kant.”⁴³ Referente al primer componente apunta que: “ Si el progreso científico ya no tiene interés para la política de ideas, si la solución de los problemas científicos no estudia los problemas de nuestra vida, entonces las culturas altamente especializadas tienen poco que ofrecer a la vida cotidiana, excepto múltiples innovaciones técnicas y recomendaciones sociotécnicas.”⁴⁴Lo que, creemos, ve como una de las características negativas de la Posmodernidad.

En lo referente al arte, a la expresión creativa, opina que lo posmoderno “implica la pretensión de que el arte vanguardista, habiendo agotado su creatividad, ha llegado a su fin y se encuentra atrapado dando vueltas en ciclos improductivos.”⁴⁵Y acerca de la moral observa con agudeza que amplios sectores de la sociedad rechazan la modernidad cultural y admiran la modernización capitalista, lo que puede acarrear un antimodernismo general, es decir, una postura contraria a los ideales emancipatorios propios del proyecto ilustrado. Creemos que para Habermas no se puede llegar a tal extremo porque significaría el fin de la esperanza en la emancipación...

Si la modernidad no tiene nada que ofrecer junto con las alabanzas de la apologética neoconservadora, podría entenderse por qué la juventud intelectual actual está volviendo (a través de Derrida y Heidegger) a Nietzsche, intentando salvarse en los caracteres

⁴² J.HABERMAS: “El criticismo neoconservador de la cultura en Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas.”, en VV.AA.: *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1999, pág. 142, traducción de Francisco Rodríguez Martín

⁴³ op.cit. pág. 144

⁴⁴ op.cit. pág. 145

⁴⁵ op.cit. pág. 147

portentosos del culto, rejuvenecimiento de un joven conservadurismo que no está todavía distorsionado por el compromiso.⁴⁶

...y en el seno de una sociedad como la de hoy en día, globalizada por un capitalismo extremo, donde la posmodernidad parece, paradójicamente, no haber dejado en herencia demasiadas expectativas de que la autodeterminación del individuo político sea posible, supone un peligro. Esto es debido a que la economía ha ido tomando las riendas de la política comunitaria forzando cada vez más a que los individuos velen por sus intereses privados y desconfíen de la acción colectiva; de ahí que se vislumbre un creciente escepticismo ante el proyecto democrático ilustrado. Aunque tal peligro exista, creemos que Habermas siempre ha insistido en que se debe adoptar una postura esperanzadora y participativa, y no individualista, tendente a la búsqueda del consenso basada en la *acción comunicativa*, la cual esta vinculada a:

a) la condición de que los sujetos participativos no han de adoptar una actitud orientada al éxito y b) ligamos el entendimiento a un consenso, no sólo sobre pretensiones de verdad, sino también sobre pretensiones de veracidad y rectitud. Pues entonces el proceso de interpretaciones referidas unas a otras no solamente se halla bajo las condiciones de contorno de contexto particular dado en cada caso, sino bajo la suposición más exigente de que un consenso sólo puede alcanzarse a través de un *reconocimiento común de pretensiones universales de validez*.⁴⁷

Entre las pretensiones de validez, explica, cuentan la rectitud y la veracidad, lo mismo que la verdad proposicional contenida en la expresión del lenguaje de una acción comunicativa basada en el entendimiento, lo que implica la búsqueda de un acuerdo común sobre cualquier situación, ya sea referida a la normativa concerniente a una sociedad, ya a lo que pueda atañer a la subjetividad de cada participante o a las opiniones comúnmente aceptadas sobre una realidad objetiva.

Para Habermas, el proyecto democrático ilustrado no debe peligrar porque a la vez que permite la autoexpresión del individuo y su reconocimiento en el marco de una cierta comunidad, mantiene alejada de la esfera pública aquello que da forma a su genuinidad, sus valores y creencias religiosas, “reconocimiento en común de pretensiones de validez que recíprocamente nos planteamos”, o dicho de otra manera, “aquello que bajo ciertas circunstancias adecuadas puede obtener un

⁴⁶ op.cit. pág.152

⁴⁷ J.HABERMAS: *Teoría de la Acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Editorial Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 1989, pág. 280, traducción de Manuel Jiménez Redondo

reconocimiento intersubjetivo”,⁴⁸ mientras instrumentaliza la acción política.⁴⁹ Habermas, en algunas reflexiones muy recientes en diálogo con otros filósofos políticos, puntualizaba que :

El uso público de la razón, por parte tanto de los ciudadanos creyentes como de los que no lo son, puede espolear la política deliberativa en una sociedad civil pluralista y conducir a la recuperación de los potenciales semánticos de las tradiciones religiosas en la cultura política general. {...} Toda constitución democrática es y siempre será un proyecto: dentro del marco del Estado nación, está orientada al aprovechamiento cada vez más completo de la sustancia normativa de los principios constitucionales en circunstancias históricas cambiantes. Y a esa escala global, el sentido universalista de los derechos humanos nos recuerda la necesidad de desarrollar un marco constitucional para la sociedad mundial multicultural que está naciendo.⁵⁰

Marco constitucional que, sin duda, se inscribe en la búsqueda del consenso y en las pretensiones de validez universal.

2. Particularidades sociológicas de la Posmodernidad

Quizás más próxima a la sociología, existen teorías acerca de la posmodernidad que hacen referencia a los cambios acontecidos en nuestra forma de vida desde las últimas décadas del siglo XX, si bien ya se detecta de nuevo un cierto cambio, como indicamos en la introducción. Los sociólogos y pensadores más prestigiosos, como por ejemplo Christopher Lasch, Daniel Bell, Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky o Anthony Giddens, constatan que el sujeto actual vive sólo el presente y vive para sí, de tal manera que ha reducido la noción de *alteridad*, por lo que frecuentemente se siente más aislado, sus relaciones carecen de solidez y se muestran cada vez más despersonalizadas. La insatisfacción constante que padece, el vacío interior, le lleva a la búsqueda de los más variados elementos para alimentar su ego.

4. Culto al *self*

Christopher Lash publicó en 1979 *La cultura del narcisismo*, obra en la que se detallan todas las consecuencias de ese amor a uno mismo tan moderno y que llegan a rincones inesperados; de la decadencia de la vida familiar, a la educación

⁴⁸ op.cit., pág. 302

⁴⁹ J. HABERMAS, CH TAYLOR, J. BUTLER Y C. WEST: “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política.”, en *El poder la religión en la esfera pública*, Colección Estructuras y Procesos, Trotta, Madrid, 2011, traducción de José María Carabante y Rafael Serrano

⁵⁰ op.cit. pág. 37-38

como mercancía o, incluso, a la perversión del deporte. El retrato que hace de la sociedad y del hombre posmoderno es, sin duda, alarmante porque nos muestra claramente como el individuo se despreocupa del orden político y del bienestar futuro hasta extremos de no reconocer los riesgos de esa nueva realidad.

La sociología, que desde los sesenta estudia el fenómeno, parece indicar que si este tipo de perfil se ha convertido en el prototipo del hombre actual, quizá sea porque mientras se desarrollaban tales características se dibujaba una propuesta alternativa y muy atractiva al mundo dominante hasta el relato ilustrado de la emancipación. Se intentaba escapar de la ignorancia y de la servidumbre; posteriormente, con el relato marxista, de la explotación y la alienación y, finalmente, con el capitalismo, de la pobreza. Sin embargo, a día de hoy, parece que tales relatos han perdido su validez legitimadora del orden social y, por tanto, también la idea de razón y de hombre en que se sustentaban. Esto último es lo que veíamos desde la reflexión filosófica en el apartado anterior.

En el año 1973, Daniel Bell desarrolló una completa teoría sobre una nueva etapa de la modernidad. En su obra *El advenimiento de la sociedad posindustrial*⁵¹, en lugar de referirse al momento como posmodernidad, usó la expresión *post-industrial* para definir nuestro presente. Creemos que con ella no pretendía dar a entender una sociedad sucesora y diferente de la capitalista o socialista sino, más bien, una transformación en ambas. Como sociólogo, constató con sus estudios cuantitativos que se repiten ciertos movimientos y comportamientos individuales, tanto en unas sociedades como en otras: la transformación del capitalismo familiar en industrial, la nueva revolución industrial en torno a las tecnologías de la comunicación y de la información, el aumento de las diferencias entre clases dominantes y trabajadoras, el aumento significativo del consumo, la disminución del sector primario y secundario a favor del terciario en las sociedades avanzadas, y un comportamiento ético hedonista generalizado en las sociedades del bienestar y del consumo de masas. Para Bell el fundamento de este fenómeno se encuentra en la idea de la autonomía del individuo; el ser metafísico de la persona, partícipe de una naturaleza común, como lo concibe la filosofía clásica, en el pensamiento moderno se convierte en yo, cuya preocupación principal es sí mismo, autorrealización como individuo auténtico e incomparable. Este yo no se limita a producir para cubrir sus necesidades básicas o a establecer las relaciones sociales acordes a nuestra naturaleza para encontrar plenitud; se empeña en satisfacer sus deseos, los cuales crecen por su constante

⁵¹ op.cit.

insatisfacción. Para poder superar este alto grado de hedonismo, Bell parece hacer hincapié en la necesidad de un resurgimiento religioso y un retorno a lo tradicional.

5. Fragilidad e incertidumbre

Otro pensador que coincide con la visión del hombre insaciable es Gilles Lipovetsky, que se ha centrado en estudiar las contradicciones de este sujeto al que podemos llamar, a priori, posmoderno. Tal es su fragilidad que incluso la ética que fundamenta sus acciones es *indolora*, término que acuña en su obra *El crepúsculo del deber*⁵², aunque ya era conocido por su tesis de la vacuidad en los tiempos modernos, reflejada en *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, publicada el año 1986. Lipovetsky constata cómo, en nuestros días, el concepto de libertad moderno se instala en la esfera de la moral, de lo cotidiano y de las costumbres, resultando de ello un hedonismo cada vez más extendido y aceptado por todos, acompañado, al mismo tiempo, por un sentimiento de vacío.

La difusión, en el curso de los años 1960-1970, de las ideas marxistas, freudianas, nietzscheanas y estructuralistas, no sólo en los círculos intelectuales y estudiantiles sino más ampliamente en los medios de comunicación, dio excepcional legitimidad a la relegación de la ideología del deber. Las problemáticas de la revolución, el deseo, la vida liberada sustituyen a la retórica de la obligación; la temática de la expresión individual y de la emancipación sexual gana la mano a la de la virtud; el referencial *psi* reemplaza la fraseología culpabilizadora.⁵³

Este aspecto de la sociedad posmoderna es lo que él denomina *posmoralista*: “La época posmoralista es aquella en la cual la cultura cotidiana está dominada no sólo por los objetos, el self-love y el psicologismo, sino también por la información.”⁵⁴ Como en el caso de Bell, también apunta a que la raíz de todo esto estriba en el supuesto valor moderno del derecho a autorrealización del individuo, y como Lyotard ve que este fenómeno es, al mismo tiempo, negación y apoteosis de la modernidad.

Otro ejemplo de estudio social y constatación de que las relaciones humanas han cambiado considerablemente en las últimas décadas, podría ser el que lleva a cabo el sociólogo Zygmunt Bauman. La caracterización de la modernidad como un *tiempo líquido*⁵⁵ se considera como uno de los mayores logros de la sociología actual. Con esta expresión nos indica cómo las estructuras sociales ya no son sólidas y por ello

⁵²G. LIPOVETSKY: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2000, traducción de Juana Bignozzi

⁵³ op.cit. pág. 51

⁵⁴ op.cit. pág. 53

⁵⁵ Z. BAUMAN: *Tiempo líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, op.cit.

no perduran en el tiempo ni sirven como marco referencial de la acción humana. El deseo de satisfacción personal propio del nuevo yo alcanza, incluso, a las uniones de personas, de donde se observa un aumento de separación de parejas, divorcios, parejas abiertas a otras relaciones, huída del compromiso...que, naturalmente, tienen un impacto en la descendencia. Para Bauman, la consecuencia social más terrible del fenómeno es la desaparición de la figura de la autoridad y de vínculos filiales fuertes, por lo que nuestro tiempo se llena de individuos en busca de identidad.

Bauman añade una nueva dimensión al contenido del concepto de posmodernidad: la incertidumbre y los miedos con que vivimos en la actualidad.

Incapaces de aminorar el ritmo vertiginoso del cambio (menos aún de predecir y controlar su dirección), nos centramos en aquello sobre lo que podemos (o creemos que podemos o se nos asegura que podemos) influir: tratamos de calcular y minimizar el riesgo de ser nosotros mismos (o aquellas personas que nos son más cercanas y queridas en el momento actual) víctimas de los innumerables e indefinibles peligros que nos depara este mundo impenetrable y su futuro incierto.⁵⁶

6. La era de la posmoralidad

Gilles Lipovetsky habla de la época del *crepúsculo del deber*⁵⁷ para referirse a este repliegue subjetivista o de primacía del *self-interest* actual. Empieza su reflexión partiendo de que, en la modernidad más tardía, la moralidad giró entorno a la idea de obligación radical con los deberes individuales o colectivos. Dice Lipovetsky: "La etapa inaugural de las democracias industriales se ha caracterizado por una estrategia sistemática de normalización disciplinaria de las conductas de masas, por inculcar deberes con miras a la creación de una célula familiar limpia, formal, ahorrativa."⁵⁸ También aprecia como el proceso de secularización de la sociedad ha sustituido la religión por la ética de la salubridad y seguridad, poniendo el acento en la educación y la prevención del individuo. A partir de los 60, las notas individualistas y hedonistas se hacen presentes en la vida moral, de ahí que Lipovetsky se refiera a esa nueva forma de la moral como *posmoralista*, cultura del *self-love* o también del imperativo narcisista. Afirma Lipovetsky que: "Se ha edificado una nueva civilización, que ya no se dedica a vencer el deseo sino a exacerbarlo y desculpabilizarlo: los

⁵⁶ op.cit. pág. 21

⁵⁷ G. LIPOVETSKY: op.cit.

⁵⁸ op.cit. pág. 39

goces del presente, el templo del yo, del cuerpo y de la comodidad se han convertido en la nueva Jerusalén de los tiempos posmoralistas.”⁵⁹

Al restar legitimidad al deber, la moral actual se ha liberado de cualquier rasgo con contenido religioso y ya no tiene un papel predominante la idea del castigo sino más bien la de superficialización de la culpabilidad; el peso de la conciencia ya no se hace tan visible como otros rasgos propios de nuestra época: estrés, depresión, vacío, o ansiedad. Lipovetsky lo expone de la siguiente manera:

Los contenidos de los valores siguen siendo inseparables de una larga tradición religiosa, pero la forma de la moralidad social se ha desprendido del espíritu religioso, aunque fuera laico. Ya nada en absoluto obliga ni siquiera alienta a los hombres a consagrarse a cualquier ideal superior, el deber no es ya más una opción libre. La cultura de la autodeterminación individualista ha alcanzado la esfera moral: la época de la felicidad narcisista no es la del “todo está permitido”, sino la de una “moral sin obligación ni sanción”.⁶⁰

El nuevo orden de las cosas emancipa ideas y relaciones anteriormente mal vistas o consideradas pecado, por ejemplo el sexo. En la era del crepúsculo del deber cualquier tendencia, manifestación pública o relación sexual es aceptada, ya que sólo es cuestión de preferencia personal, “de demanda de respeto de los derechos subjetivos.”⁶¹ Y como de derechos subjetivos se trata, se siguen aceptando los preceptos fundamentales de cualquier relación como, fidelidad, compromiso, aceptación...pero, mientras dure el vínculo amoroso o sexual. Citando a Lipovetsky, “la fidelidad posmoralista conjuga la vaga esperanza del siempre con la conciencia lúcida de lo provisional.”⁶²

Aparentemente, el proceso moralista actual transforma los deberes hacia uno mismo en derechos subjetivos y las máximas de virtud en opciones y consejos técnicos con miras a maximizar la felicidad personal. En cuanto un individuo deja de ser feliz o no alcanza el estado de felicidad deseado tiene el derecho de poner fin a su vida, ya que el suicidio, hoy, ya no es considerado un estigma sino un signo de desesperación. Lipovetsky afirma al respecto que, en la actualidad, “ya no hay deberes hacia uno mismo, es sólo el respeto a la vida del otro y la consideración de

⁵⁹ op.cit. pág. 50

⁶⁰ op.cit. pág. 57 Entre comillas una nota del autor: Para el enfoque inaugural y estrictamente filosófico del tema, puede consultarse la obra clásica de Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1885

⁶¹ op.cit. pág. 65

⁶² op.cit. pág. 69

la fragilidad psicológica de las personas lo que se halla en la base del debate sobre la muerte voluntaria en las democracias contemporáneas.”⁶³

El nuevo enfoque de la conducta moral hace que los estados se preocupen por hacer leyes de protección del individuo, normas mínimas que garanticen la seguridad colectiva, etc. porque prevalece, ante todo, el criterio individual. Nada, ni siquiera valores personales como el esfuerzo y el trabajo, que conllevan un enriquecimiento individual, se presentan como deberes. En el ámbito laboral se premia la competitividad y la autonomía, siempre que suponga un beneficio para la empresa. Aparentemente serían valores similares a los del esfuerzo y trabajo, pero en realidad con estos últimos no se está fortaleciendo la voluntad del individuo, porque lo convertiría en un sujeto disciplinado, regular, equilibrado, constante...sino que se intenta crear un modelo de hombre que se adapte a las circunstancias empresariales, que sepa cambiar convenientemente y piense sólo en su lugar dentro de la corporación, no como persona. Vemos cómo el camino que recorre la moral es el de la aspiración personal, que no tiene obligaciones que obstaculicen su deseo ni grandes sanciones que penalicen sus fallos; se trata del fundamento ético de las acciones mínimas e indoloras, donde el prójimo no tiene cabida. Como apunta Lipovetsky:

La nueva era individualista ha logrado la hazaña de atrofiar en las propias conciencias la autoridad del ideal altruista, ha desculpabilizado el egocentrismo y ha legitimado el derecho a vivir para uno mismo. Se sabe que a los ojos de la moral ideal, el yo no tiene derechos, sólo deberes: la cultura posmoralista trabaja manifiestamente en sentido contrario, incrementa la legitimidad de los derechos subjetivos y mimica correlativamente la del deber hiperbólico de la devoción. El espíritu de sacrificio, el ideal de preeminencia del prójimo ha perdido credibilidad: más derechos para nosotros, ninguna obligación de dedicarse a los demás, tal es en términos abruptos, la fórmula del individualismo cabal.⁶⁴

Lo más sorprendente de nuestro tiempo es que ese no tener presente al prójimo, no sacrificarse por él o el ejercer un rol determinado respecto al otro, alcanza también a la institución familiar. Los hijos son planeados, a veces se elige el sexo del bebé y “los padres reconocen ciertos deberes hacia sus hijos, pero no hasta el punto de permanecer unidos toda la vida y sacrificar su existencia personal.”⁶⁵ Ante todo, la felicidad individual, y esto se traduce en el tipo de educación que los padres ofrecen a sus hijos. Ésta se orienta a la obtención de la felicidad, para que sus hijos se

⁶³ op.cit. pág. 87

⁶⁴ op.cit. pág. 131-132

⁶⁵ op.cit. pág. 162

conviertan en individuos autónomos, que hagan lo que quieran. Así lo refleja Lipovetsky en estas líneas:

La lista que enunciaba las faltas de los padres es larga: se descargan de su responsabilidad en los enseñantes, dejan que los hijos se embrutezcan delante del televisor, ya no saben hacerse respetar. A medida que el niño triunfa, las fallas de la educación familiar son más sistemáticamente señaladas y denunciadas. Ya no hay niños malos. Sólo malos padres.⁶⁶

El adulto contemporáneo, obsesionado con la satisfacción de sus necesidades, obsesionado porque los demás le alaben e intolerante ante las críticas, abandona el rol de autoridad que le confiere la paternidad, para, así, evitar conflictos con los jóvenes. Este adulto, como un niño que requiere de constante atención de los mayores, se comporta como si fuera el centro del mundo, se cree el ideal, lo cual repercute en sus relaciones ya que no deja espacio a la alteridad. Sin darse cuenta, esto afecta en su manera de educar a los hijos, ya que no acepta más criterio que el suyo; opta por congraciarse con los hijos, convirtiéndose en un colega, y descarta la tarea de educador. Todo apunta a un individuo narcisista, rasgo que, como dice Lipovetsky: “el narcisismo inaugura la posmodernidad.”⁶⁷ Así, siendo el narcisismo un síntoma de la posmodernidad, se convierte en distintivo de la actualidad y se hace presente como tema de conversación recurrente hoy en día, aunque ya en 1979, Christopher Lasch calificó a nuestro tiempo como la *cultura del narcisismo*. El narcisismo trae serios problemas sociales; principalmente, consecuencias para los más jóvenes. Al transmitirlo los adultos, los jóvenes, desde niños, crecen sin referentes, inseguros, y buscan fuera del círculo familiar su identidad. El sociólogo francés Michel Maffesoli trató el tema en *El tiempo de las tribus* (1990), aunque existen otras publicaciones más recientes acerca del narcisismo y sus consecuencias.⁶⁸

3. La modernidad posmoderna y la acentuación del individualismo

Desde la introducción hemos venido perfilando ciertos rasgos propios de nuestro tiempo. Entre los más visibles en la actualidad están la *complexificación* social, como acuñó Lyotard,⁶⁹ y el narcisismo, que “no es más que el producto de una mala

⁶⁶ op.cit. pág. 165

⁶⁷ G. LIPOVETSKY: *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2003, pág. 50, traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx

⁶⁸ Véase: J. BARRAICOA, *Narciso en el espejo* (2010) y J. ORELLANA Y J. MARTÍNEZ LUCENA *Celuloide posmoderno. Narcisismo y autenticidad en el cine actual* (2010)

⁶⁹ v.cap. I

interpretación del mismo ideal de autenticidad.”⁷⁰ Tales rasgos se dan por el desarrollo de ciertas ideas modernas como: autonomía del individuo, reafirmación de los derechos individuales, entre los que el derecho a la felicidad es el máspreciado, por la trivialización de la conducta moral y por los recientes fenómenos económicos, entre otras cosas. Hasta el momento hemos visto como esto ha conducido al ser humano a convertirse en un ser individualista, frecuentemente aislado por la pérdida de la noción de alteridad, insatisfecho consigo mismo y en constante búsqueda de seguridad y sentido para su vida, características estas últimas que se acentúan en la actualidad.

A continuación, detallaremos otros aspectos que complementan lo ya expuesto hasta el momento y que, incrementando el individualismo posmoderno, facilitan la comprensión del momento actual, al que nos referiremos con el término post-posmodernidad, por entender que se acentúan los rasgos descritos, los cuales hacen que en el sujeto empiecen a desvelarse otros rasgos no detectados hasta el momento. Comentaremos las principales aportaciones de Anthony Giddens, cuyos trabajos más recientes giran en torno a las repercusiones sociales de la modernidad hoy en día; Gilles Lipovetsky, al que ya hemos mencionado el epígrafe anterior, y finalmente de nuevo recurriremos a Zygmunt Bauman, el cual ve que el *ahora* es flexible y ambivalente, como el propio individuo.

7. Desanclaje

Empezaremos por comentar una idea que resalta el profesor Anthony Giddens en *Consecuencias de la modernidad* (1990). Él afirma que, hoy en día, la fe ha sido desplazada por el avance científico y técnico, el cual produce muchos y continuos cambios, incertidumbre e inseguridad y acentuadas diferencias sociales. En nuestra sociedad se aprecia que: “El carácter rápidamente cambiante de la vida social moderna, no deriva esencialmente del capitalismo sino del impulso propulsor de la compleja división del trabajo que engarza la producción a las necesidades humanas a través de la explotación industrial de la naturaleza. No vivimos en un orden capitalista, sino en uno industrial.”⁷¹

⁷⁰ J. ORELLANA Y J. MARTÍNEZ LUCENA: *Celuloide posmoderno*, Editorial Encuentro, Madrid, 2010, pág. 25

⁷¹ A. GIDDENS: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pág. 24, traducción de Ana Lizón Ramón

Giddens se pregunta “de dónde surge la naturaleza dinámica de la modernidad?”⁷², a lo que responde :

El dinamismo de la modernidad deriva de la separación del tiempo y el espacio y de su recombinación de tal manera que permita una precisa “regionalización” de vida social; del desanclaje de los sistemas sociales (un fenómeno que conecta estrechamente con los factores involucrados en la separación del tiempo y del espacio); y del reflexivo ordenamiento y reordenamiento de las relaciones sociales, a la luz de las continuas incorporaciones de conocimiento que afectan las acciones de los individuos y de los grupos.⁷³

La rapidez con que se crean objetos de consumo y el desconocimiento de las consecuencias para el medio ambiente, derivadas del proceso de fabricación y de su uso, hacen que vivamos en un mundo menos predecible y controlable de lo que cabría esperar. Habitados a los constantes cambios, relativizamos la validez de ciertos conocimientos y realidades, lo que conlleva una serie de cambios que afectan a los hábitos y a la tradición:

La separación tiempo-espacio y su formación dentro de estandarizadas y “vacías” dimensiones, corta las conexiones que existen entre la actividad social y su “anclaje” en las particularidades de los contextos con presencia. Las instituciones “desvinculadas” extiende enormemente el ámbito de distanciamiento entre tiempo-espacio y este efecto es dependiente de la coordinación conseguida entre tiempo-espacio. Este fenómeno sirve para abrir un abanico de posibilidades de cambio al liberar de las restricciones impuestas por hábitos y prácticas locales.⁷⁴

Hemos visto como en la cita 38, Giddens introduce el concepto de *desanclaje*, el cual conlleva la separación de las relaciones sociales de sus contextos habituales, llevándose a cabo gracias al sentimiento de fiabilidad generalizado que inspiran los expertos de cualquier materia, los cuales no ofrecen certeza, como en la modernidad, sino amplias posibilidades de que algo sea como su experiencia dice ser, asumiendo los riesgos del error. Los sistemas abstractos ofrecen *fiabilidad*, aunque a menudo falseen la verdad, y ésta sea aceptada.

De esta forma entramos en el ámbito de la *post*-posmodernidad, donde nuestra historia no se halla ligada a las condiciones de verdad que se dieron en la modernidad; nos encontramos en un momento en que tanto el conocimiento como las instituciones y relaciones sociales son nuevas y poco predecibles. Lo más

⁷² op.cit. pág. 28

⁷³ ibid.

⁷⁴ op.cit. pág. 31

característico del momento es que el saber no es homogéneo, sino que frecuentemente está en manos de los que ejercen el poder, por lo que conocimiento y valores mantienen una relación variable dependiendo de intereses parciales. Las consecuencias de esto último son evidentes en nuestros días, mientras que ciertos grupos, poderes o estados aumentan su *soberanía*, otros desaparecen frente al fenómeno de la *mundialización* de aquellos.

Si con la modernidad asumimos el sistema económico capitalista y la democracia, en la actualidad apenas hay auténtica política porque los anclajes de la sociedad son más económicos que participativos. Las grandes empresas transnacionales, poseedoras de avances científicos y tecnológicos, son las que inclinan hacia un lado u otro los hilos de la política y se aprovechan, incluso, de conflictos locales. El impacto del industrialismo llega hasta los países más pobres o pequeños, modificando en gran medida la vida cotidiana de sus habitantes. Giddens afirma que: "Incluso en aquellos estados que permanecen esencialmente agrarios, la tecnología moderna es frecuentemente aplicada de tal manera que altera substancialmente las relaciones preexistentes entre la organización social humana y el medio ambiente."⁷⁵

Hoy, el fenómeno del desanclaje afecta también al núcleo de la sociedad: la familia. En ésta, si sus miembros se distancian y delegan sus responsabilidades en expertos, la confianza necesaria para el crecimiento personal, especialmente de los hijos menores, se desvanece y aparece el desasosiego y la inseguridad. En el caso de las personas, la fiabilidad es imprescindible para la construcción del yo; ésta consiste en la confianza de continuidad del entorno, con sus cosas y sus relaciones. Si la fiabilidad, o confianza, se ve afectada de alguna manera el yo no se construye correctamente y el individuo inicia la búsqueda de su identidad porque siente ansiedad, llamémosla, existencial. Esta es otra de las notas relevantes de la post-modernidad, el repliegue hacia la subjetividad o individualismo extremo, a través del que nos adentramos en el relativismo, desde el cual el sentido moral tradicional del deber deja paso al del querer particular.

8. Los bienes materiales, los nuevos signos distintivos

Lipovetsky también aborda el tema de la infelicidad como otro rasgo distintivo del hombre de hoy en *La felicidad paradójica* (2006). En esta obra califica a la nueva modernidad de *civilización del deseo*, asumiendo el fenómeno de la globalización económica y de que nuestra sociedad esté cautivada por el consumo incesante de

⁷⁵ op.cit. pág. 78

bienes innecesarios. En esta civilización, el modelo productivo, base de la economía, está enfocado a la producción masiva, en confabulación con los medios de comunicación y de los estudios de mercado, para lanzar nuevas marcas, potenciar el deseo, lanzar novedades y conquistar a nuevos consumidores. Todos nos vemos involucrados en el proceso de una u otra manera; por ejemplo, consumiendo algunos productos de calidad, que han dejado de ser exclusivos de ciertas clases sociales acomodadas, o comprando alguna réplica de marca selectiva, mercado al alza destinado al gran consumidor que busca sentirse especial. Además, observa como algunas marcas económicas se han convertido en iconos de la moda, por lo que son consumidas por cualquier clase social casi en cualquier punto del planeta, y otras se reinventan para desmarcarse de la democratización del mercado. Lo que interesa a este nuevo mercado es crear necesidades y brindar al *homo consumens* la oportunidad de conseguir la felicidad y colmar su insatisfacción existencial consiguiendo puntualmente el último *it*, acentuando la compra compulsiva.

En una línea similar se hallan las reflexiones de la socióloga Eva Illouz, que constata la relación existente entre las estrategias del mercado capitalista, las compras compulsivas y la existencia de individuos en búsqueda de nuevas emociones que llegan a transformar, incluso, las relaciones amorosas y la noción del matrimonio tradicional.”La mercantilización del romance no puede separarse del incremento en la avidez cultural por “bienes” tales como la eterna aventura y la abundancia de tiempo libre, una avidez que reviste de importancia y de deseabilidad a todo aquello que ofrecen los empresarios culturales de ocio.”⁷⁶ Lo que su tesis establece es que los valores hedonistas de la modernidad llegan a la esfera de las relaciones amorosas manifestando, a la larga, un conflicto mayor que el que supuso en su momento la mercantilización de la vida amorosa. A saber, entran en conflicto, por una parte el *ethos* romántico orientado a la construcción de vínculos resistentes por estar basados en sentimientos y no en convencionalismos sociales, y por otra, la búsqueda de placeres individuales, incluso fugaces, que se convierten en la norma de las relaciones. La paradoja que se produce en este proceso de mercantilización del romance es que al mismo tiempo que el modelo destruye las relaciones tradiciones, vende y vende productos relacionados con la ilusión de recuperarlas. Para Illouz, “La cultura posmoderna ha presenciado el derrumbe de las historias románticas totalizadoras y eternas, que se han comprimido en un formato más breve y repetible: el del amorío.”⁷⁷ Se describe así la nueva sensibilidad amorosa de la posmodernidad, en la que juega un papel fundamental el “escenario de la

⁷⁶ E. ILLOUZ, *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires-Madrid: Katz Editores, 2009, pág. 104, traducción de M^a Victoria Rodil

⁷⁷ op.cit. pág. 232

aventura”,⁷⁸ como dice Illouz, compuesto por el culto a la sexualidad, el clímax emocional y el consumo de bienes de ocio y de lujo, persiguiendo un estilo de vida más utópico que real. Como en el texto de Lypovetsky citado anteriormente, vemos como la tesis de Illouz nos da a conocer la indisoluble alianza formada entre los medios de comunicación-publicidad y el sistema de producción masivo de todo tipo de bienes de consumo, al alcance de cualquiera, con la finalidad de que los individuos alcancen su sueño de la autorrealización.

Insistimos en este apartado en la incuestionable actualidad del texto de Baudrillard (1974) citado con anterioridad, donde el autor nos guía a través de las prácticas del consumo y nos enseña como el objeto se ha convertido en el verdadero sujeto absoluto de la época contemporánea, eclipsando al individuo porque, en realidad, éste se ha desvanecido.

Los signos distintivos de cada uno quedan anulados por el afán de emulación de un “modelo” producido industrialmente por los medios masivos de comunicación y convertidos en signos reconocibles (para que todas las jóvenes puedan sentirse Brigitte Bardot, deben distinguirse por el cabello o la boca o tal o cual estilo de ropa; es decir, lo mismo para todas). Cada uno encuentra su propia personalidad en la aproximación a ese modelo.⁷⁹

9. El nuevo capitalismo: el capitalismo financiero

Como podemos imaginar, las consecuencias sociales del capitalismo postindustrial, orientado a fomentar ese consumo desenfrenado y absurdo en el que los objetos no tienen un valor determinado por el valor de cambio sino por lo que expresan, pasan por la desaparición de las prácticas comerciales tradicionales, cierre de fábricas locales debido a la descentralización del modelo de producción, precariedad laboral, salarios bajos, disgregación social, concentración de la riqueza y aumento de las bolsas de pobreza en los países desarrollados y del bienestar... Hablamos del mundo de la globalización económica y del comercio mundial, basado en su progresiva liberalización, en la especialización y en la división del trabajo. Y a estas consecuencias se suma el aspecto más perverso de la modernidad posmoderna, la sustitución de la actividad política por la actividad financiera que es la que controla, en realidad, la política de los estados. Debido a estas divergencias económicas y sociales entre los diferentes estados, algunos economistas han empezado a vislumbrar signos de una realidad *semiglobalizada*⁸⁰ en la que sí se da una mayor

⁷⁸ op.cit. pág. 242

⁷⁹ op.cit. pág. 106

⁸⁰ P. GHEMAWAT:–*Redefiniendo la globalización. La importancia de las diferencias en un mundo globalizado*, Ediciones Deusto, Bilbao, 2008, traducción de EdiDe, S.L. Ghemawal es profesor en

integración económica a nivel mundial, pero no social y cultural. Pankaj Ghemawat no cree que *la tierra sea plana*, tesis de Thomas Friedman y que se hayan acabado las diferencias entre países, aunque no duda en afirmar que la integración económica entre países ha alcanzado máximos históricos y que la tendencia va en aumento. Por ejemplo, analiza si se cumple o no lo que él llama la regla del 10% para saber si el bienestar implícito en el crecimiento económico de un país alcanza o no a su sociedad, observando que indicadores como “el comercio, que supone el 27% del PIB global desciende por debajo del 10% si nos centramos en comercio interregional; o que la inversión extranjera directa (IED) en el 2006 alcanzó la cifra récord de 12% de la creación de capital inmovilizado global, cuando la mitad del IED se llevó a cabo dentro de las regiones, y los flujos totales de capital representaron porcentajes del PIB menores que los de hace cien años”⁸¹ Contempla otros indicadores como inversiones en el extranjero, servicios de tecnología de la información (TI), el número de estudiantes universitarios en el extranjero, subcontratación en el extranjero o los tipos de negocios, si se adaptan o no a la población, ya que la adecuación al tipo de sociedad es un factor a contemplar para obtener un óptimo rendimiento y beneficiar a los trabajadores. Ghemawat dice que “muchos empresarios también coinciden en sobreestimar la integración internacional de las fronteras, un síndrome al que me gusta referirme con el nombre de “*globaloney*”⁸², un juego de palabras que combina *global*-total y *baloney* o tontería. La tesis principal de Ghemawat, en definitiva, es que se han tenido puestas demasiadas expectativas en la globalización y que a día de hoy debemos valorar los riesgos que ésta comporta, entre los que él mismo destaca: desigualdades sociales, desviaciones económicas, calentamiento global, colapsos políticos, crisis de liquidez global, etc.

Crítico con el concepto de mundo globalizado como calificativo del mundo actual, Richard Florida⁸³ argumenta que las facilidades de comunicación y de movilidad, tanto de mercancías como de personas e ideas, de las últimas décadas, no están revirtiendo en un mundo social y culturalmente homogéneo, como apuntaría la idea de globalización, sino, todo lo contrario, se produce una acumulación de actividad, población y riqueza en determinadas localizaciones, en lo que el autor denomina *mega-regiones*, en las que se invierte en investigación, formación continuada y

el IESE Business School de Barcelona y preside la Cátedra Anselmo Roviralta en Estrategias y Globalización.

⁸¹ P. GHEMAWAT: “Redefiniendo La Globalización”, en *Revista de Antiguos Alumnos del IEEM*, 2008, pág. 67

⁸² art.cit. pág.68

⁸³ R. FLORIDA et al. : “*The Rise of Mega Region*” en *Cambridge Journal of Regions Economy and Society*, Oxford University Press for Cambridge Political Economy Society, Vol I, págs. 459-476. (la traducción es nuestra). Florida es profesor titular en la Universidad de Toronto de Geografía y Crecimiento económico

concentran el talento, el potencial productivo, la innovación tecnológica y mercados, en detrimento de otras zonas del planeta, que quedan reducidas a meras áreas industriales. Es éstas, el obrero no está especializado y las condiciones de vida distan mucho de ser las óptimas para tener una vida digna.

Sin embargo, a pesar de que se esté replanteando el concepto de globalización debido al alcance de sus consecuencias, es obvio que los hábitos de consumo, las marcas, las estructuras del mercado, de las finanzas y la política, cada vez son más similares en todo el mundo, dejando de lado las firmes estructuras jerárquicas u organización vertical de la economía para ir *aplanando*⁸⁴ el mundo, como afirma Thomas L. Friedman en *La tierra es plana (2005)*. En esta obra, el autor analiza las diferentes fases del proceso de globalización desde la Modernidad hasta la actualidad indicando las principales fuerzas que han contribuido al *aplanamiento* del mundo, como la caída del comunismo, el uso de Internet, similares hábitos de consumo, las comunidades colaborativas autoorganizadas, como Wikipedia, o la deslocalización industrial. Las ideas de aplanamiento del mundo junto con la de *capital social*, expresión acuñada por Robert Putnam,⁸⁵ nos ayudan a entender como en las últimas décadas el crecimiento económico, la importancia a nivel mundial de ciertas firmas, el diseño, las instituciones, la investigación, el desarrollo financiero, el poder de la innovación y el despegue de la educación no universitaria, han tenido innumerables efectos beneficiosos en la experiencia humana, a pesar de las consecuencias individuales y sociales de la sociedad globalizada.

Algunos autores (GSZ 2006)⁸⁶ han recuperado la idea de Putnam para traducirla como buena cultura, ya que el capital social engloba una serie de logros, valores y creencias que han facilitado la cooperación entre los miembros de la comunidad fomentando el desarrollo y sentimiento de seguridad individual. En un artículo más reciente⁸⁷, los economistas Luigi Guiso, Paola Sapienza y Luigi Zingales explican como el concepto de confianza incide en la economía, de tal manera que las relaciones comerciales y las ayudas se dan más entre países con un sistema legal similar, el cual está ligado a una herencia cultural también similar, lo que nos permite

⁸⁴ Passim. TH. FRIEDMAN. *La tierra es plana. Breve historia del mundo globalización del siglo XXI*. Editorial Martínez Roca, Barcelona, 2005.

⁸⁵ R. PUTNAM: *Making Democracy Work*. Princeton University Press, Princeton, 1993

⁸⁶ L. GUIISO, P. SAPIENZA Y L. ZINGALES: “*Social Capital as Good Culture*” en Journal of the European Economic Association, Zurich University, abril-mayo 2008, Vol 6, nº 2-3, págs. 295-320. Luigi Guiso es profesor de Economía y Finanzas en el Einaudi Institut for Economics and Finances de Roma y de la London School of Economics and Imperial College de Londres; Paola Sapienza es profesora en el Kellogg School of Management de la Northwestern University y Luigi Zingales es profesor en la Universidad de Chicago. (la traducción es nuestra)

⁸⁷ L. GUIISO, P. SAPIENZA Y L. ZINGALES I: “*Cultural Biases in Economic Exchange?*” en Quarterly Journal of Economics, Oxford: Oxford University Press, agosto 2009, Vol. 124, nº 3, págs. 1095-1131 (la traducción es nuestra)

entender la gran expansión alcanzada por el modelo capitalista en la cultura occidental y en otros países de cultura similar, dejando de lado a los diferentes, principal característica del fenómeno de la globalización. Dichos autores resaltan que el capital social y la confianza tienen una relación directa con la educación y con el desarrollo de instituciones democráticas eficaces y transparentes.⁸⁸

Ronald Inglehart y Christian Welzel coinciden en la importancia de los conceptos confianza y seguridad para la transmisión y supervivencia de los valores, que nos sirven para tener una *good culture*, y avanzan un paso más en el estudio al sugerir que actualmente se está dando una disminución de este sentimiento, con la consecuente fragmentación de la cultural del bienestar y transmutación de valores.

Inglehart y Welzel asumen que, hoy en día, vivimos inmersos en una profunda crisis de los valores tradicionales que habían servido para cimentar la *good culture* y revisan las consecuencias que ello está produciendo en la sociedad, apuntando que estamos presenciando un nuevo cambio cultural. Ambos autores barajan la información obtenida a través de las encuestas de valores realizadas en 89 países durante la última década que indica que, si bien el progreso económico y tecnológico influyen en lo que la gente quiere y hace, es la sociedad del conocimiento, firmemente implantada en las sociedades democráticas desde los años 70, la que enfatiza la autonomía individual y los valores vinculados a la autoexpresión del individuo. Los autores remarcan un primer giro cultural en la edad contemporánea vinculado a la Revolución Industrial, ya que las sociedades modernas fueron mutando los valores tradicionales, vinculados a las creencias y tradición cristiana, por la secularización y una sustitución de los valores de la supervivencia por los de la autoexpresión. Tal cambio sólo puede darse en el marco del bienestar social y de la seguridad individual y requiriendo, además, unas instituciones políticas firmes para garantizarlo, de tal forma que el giro cultural no se dio de forma homogénea o más o menos paralela en el tiempo, salvo en aquellas culturas donde la estabilidad económica fue acompañada por una política democrática y por décadas de crecimiento continuado. Sin embargo, los autores ven que, en términos generales, “el apoyo a las viejas Iglesias jerárquicas está desapareciendo mientras la vida espiritual se aloja en formas cada vez más compatibles con la autoexpresión individual.”⁸⁹ lo que podría venir a significar que las preocupaciones espirituales en

⁸⁸P. SAPIENZA Y L. ZINGALES: “*Trust and Finance*”, en NBER Reporter, Cambridge, 2011, nº 2, págs. 16-19 (la traducción es nuestra)

⁸⁹R. INGLEHART Y CH. WELZEL: *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*, CIS, Siglo XXI, Madrid, 2006, pág. 31, traducción de M^a Teresa Casado Rodríguez

nuestra época no han desaparecido del todo, al contrario, se convierten en un rasgo distintivo del nuevo giro cultural.

Los autores enmarcan su investigación en lo que llaman *posindustrialización*, separándose, así, de la posmodernidad. Ven más independencia social que nunca, más autonomía intelectual y más seguridad existencial que durante la plenitud del sistema industrial capitalista, periodo durante el cual el individuo todavía estaba sujeto a la autoridad. Ahora, el individuo se siente tan libre y seguro que se atreve a cuestionar la autoridad, el dogmatismo y las jerarquías, como también “ empieza a cuestionar los riesgos de la tecnología y a apreciar la naturaleza. Y cobran importancia las preocupaciones espirituales sobre el lugar que ocupa la humanidad en el universo.”⁹⁰ La diferencia respecto a la posmodernidad estriba en que ahora los valores de la autoexpresión propician las percepciones humanistas del riesgo y dejan de ser las percepciones egocéntricas del sujeto que vive en un tiempo de construcción y consolidación del bienestar social. Insisten en que los valores de autoexpresión promueven un nuevo tipo de sociedad humanista que fomenta la libertad y la autonomía humana en diversos frentes; potencia la acción cívica y la participación en la política no convencional frente a cuestiones de diversa índole que desafían directamente a la élite, y empieza a darse el compromiso y la solidaridad que parecían haberse perdido en el sujeto posmoderno. Asimismo, señalan que todos estos valores al alza no se dan en las sociedades que no presentan regímenes políticos transparentes y democráticos o tienen un elevado índice de pobreza. En éstas, los valores de la supervivencia existencial y las preocupaciones económicas prevalecen por encima de los valores de la autoexpresión, la búsqueda de calidad y el confort, constatando que vivimos en un mundo de crecientes desigualdades y contrastes.

10. El olvido de la alteridad

Al hablar de los contrastes que se dan en la sociedad actual no podemos evitar recordar la paradoja señalada por Zygmunt Bauman, el cual ha visto con gran lucidez que tras la aparente seguridad del sujeto y la escasa exigencia de compromiso con los demás que éste requiere, se esconde una fragilidad tal que afecta a todas las relaciones humanas de hoy en día. El amor, condición *sine qua non* para cualquier relación estable y verdadera, se vuelve *líquido*.⁹¹ Coincide con

⁹⁰ op.cit. pág. 42

⁹¹ Z. BAUMAN: *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Madrid, 2009 , traducción de Mirta Rosemberg y Jaime Arrambide

Lipovetsky al señalar que el amor que se ofrece a otra persona está condicionado por el deseo personal. Creemos que hoy se intenta contentar al ego dejando una puerta abierta a otras posibilidades porque, tal vez, sean aún más satisfactorias. Lejos de asumir el riesgo que implica amar y comprometerse, las relaciones actuales buscan la tranquilidad y la seguridad personal, para lo cual se busca en las personas una similitud casi simétrica con el yo. De nuevo topamos con el olvido de la *alteridad*; el yo insiste en no tener sobresaltos, en no cambiar en nada su modo de vida, en compartir sólo lo imprescindible, en no involucrarse demasiado... El yo se siente más seguro en el mundo virtual de la tecnología actual que en la realidad, y eso es porque está perdiendo habilidades sociales, la dimensión social de toda persona.

El retroceso de las habilidades de sociabilidad se ve fogueado y acelerado por la tendencia, inspirada por el modelo de vida consumista dominante, a tratar a los otros seres humanos como objetos de consumo según la cantidad de placer que puedan llegar a ofrecer, y en términos de "costo-beneficio" (...). Perdido por el camino ha ido quedando el valor intrínseco de los otros en cuanto seres humanos únicos e irrepetibles, así como la preocupación por el cuidado de la propia y ajena especificidad y originalidad. La solidaridad humana es la primera baja de la que puede vanagloriarse el mercado de consumo.⁹²

Todos los vínculos que establecemos con otras personas parecen ser lo suficientemente flexibles como para poder desvincularnos de ellas sin excesivo duelo, y eso lo vemos a diario en nuestra vida cotidiana, incluso en el ámbito de la vecindad; existe la cortesía pero no la comunicación y la confianza. En el mundo de la modernidad posmoderna vivimos bastante aislados, temiendo a los otros por desconocimiento, aunque a la vez extrañemos ese natural nexo con la alteridad.

Viendo este perfil, todo parece apuntar a que el progreso nacido en la modernidad ha configurado un mundo extraño, donde en lugar de buscar el bien común, el acercamiento entre personas y la satisfacción de vivir con seguridad, como señala Bauman, el mundo "se haya desplazado hacia el polo opuesto, hacia el polo de expectativas diatópico y fatalista. Ahora el progreso representa la amenaza de un cambio implacable e inexorable que, lejos de augurar paz y descanso, presagia una crisis y tensión continuas."⁹³ Altibajos económicos, atentados terroristas, matanzas gratuitas, guerras locales, conflictos internacionales y violencia callejera... no hacen más que incrementar la fabricación de armas y aumentar el miedo entre la población. Lo más trágico de todo es que, como los vínculos humanos son más débiles que nunca, resulta difícil practicar la solidaridad, pilar de la virtud moral. Y

⁹² op.cit. pág. 104

⁹³ Z. BAUMAN: *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, op.cit. pág. 20

mientras tanto, la humanidad sigue creciendo en número y muchas áreas del planeta están superpobladas y sus recursos sobre explotados, provocando fenómenos de distinta índole, como los demográficos: oleadas de emigración, refugiados y expatriados; ecológicos, como la desaparición de los bosques ecuatoriales, contaminación de las aguas y de la atmósfera o el cambio climático. Y también tenemos los problemas sociales que se derivan de todo ello: aglomeraciones humanas que generan inseguridad ciudadana, las bolsas de pobreza que derivan en la marginación, el rechazo y aislamiento de los individuos y la ilegalidad, sin que nadie actúe eficazmente para detener ese deterioro humano y natural. El papel de los estados, ahora, se centra más en la protección que en la distribución de las riquezas y el bienestar social.

11. Tiempo de ambivalencias

Bauman da con la característica más relevante de nuestro tiempo: la *ambivalencia* de la sociedad; por un lado, como venimos comentado, somos individualistas, nos gusta demostrar lo autónomos que llegamos a ser y antepone nuestro *yo* a cualquier situación o relación social; sin embargo, no dejamos de hablar de la importancia de la pareja, la familia, los amigos, las comunidades, virtuales o no...y esto, sin duda, es una consecuencia positiva de nuestro tiempo porque nos indica una cierta voluntad de cambio frente a la realidad que nos toca vivir. Parece que, afortunadamente, nos moviliza lo que vivimos y buscamos una existencia mejor, conforme a nuestra condición humana. Reconocer en nosotros sentimientos como el amor hacia los demás, saber que somos queridos, valiosos, incluso necesarios; esto nos hace vivir de forma humana. Requerimos de los demás y necesitaríamos ser solidarios con ellos, aunque vivamos inmersos en el individualismo, porque la solidaridad contiene virtudes morales, como indica Bauman: “Los vínculos humanos se han aflojado, razón por la cual se han vuelto poco fiables y resulta difícil practicar la solidaridad, del mismo modo que es difícil comprender sus ventajas y, más aún, sus virtudes morales.”⁹⁴

Bauman explica el hecho de que hoy vivimos en un mundo de personas frágiles aludiendo a dos razones:

Esta inquietante sensación de inseguridad no habría surgido si en el continente no se hubiesen dado dos novedades simultáneas que luego, a velocidades distintas, se propagaron a otras zonas del planeta. La primera, según la terminología de Castel, fue la “sobrevaloración” (*survalorisation*) de los individuos, liberados de las restricciones

⁹⁴ op.cit. pág. 39

impuestas por la densa red de vínculos sociales. Poco después aparecería la segunda novedad: despojados de la protección que ofrecía en el pasado dicha red de vínculos sociales, los individuos se tornaron frágiles y vulnerables como nunca.

Esa fragilidad se aprecia desde hace décadas en las rupturas de relaciones sociales, especialmente de parejas y familias, porque el compromiso que se requiere para mantenerlas nos ha parecido una trampa dispuesta a anular nuestro yo. Bauman lo expresa de la siguiente manera:

Invertir sentimientos profundos en la relación y jurar fidelidad implica correr un enorme riesgo: eso lo convierte a usted en alguien *dependiente* de su pareja (aunque señalemos que la dependencia -que rápidamente ha cobrado un matiz peyorativo- es la base de la responsabilidad moral hacia el Otro, tanto para Löngrup como para Levinas.)⁹⁵

Otra ambivalencia observable es que hemos ido rompiendo los lazos de vecindad, porque en nuestras ciudades aumentan los problemas ciudadanos y son demasiado grandes para permitir conocernos; construimos edificios domóticos, urbanizamos extensas redes de comunicación interurbana y dotamos a nuestras ciudades de servicios, al mismo tiempo que nos aislamos y tememos por nuestra seguridad. Sin embargo, algunos pueden eludir el tipo de vida urbano actual, alejándose a vivir a zonas menos populosas y tranquilas donde recuperar el sentido de comunidad. Veamos el comentario de Bauman:

Si las cosas se complican demasiado como para sentirse a gusto y el espacio que rodea sus residencias urbanas empieza a ser peligroso y difícil de manejar, ellos tienen la posibilidad de mudarse a otra parte; cuentan con una opción de la que carecen sus vecinos cercanos (físicamente). La posibilidad de encontrar una alternativa más grata a las incomodidades locales les otorga un grado de independencia con el que los otros residentes urbanos sólo pueden soñar. [...] El interés de estas élites, su compromiso con la tarea de “poner en orden los asuntos de la ciudad” tiende a ser menos amplio e incondicional que en el caso de quienes poseen menos libertad para cortar los vínculos locales de modo unilateral.⁹⁶

En las grandes urbes muchas personas padecen de mixofobia, “que se manifiesta en el impulso de buscar islas de similitud e igualdad en medio del mar de la diversidad y la diferencia”.⁹⁷ Pero también son fuente de *mixofilia*, ya que la ciudad ofrece oportunidades y variedad a gente que proviene de zonas rurales, monótonas o pobres. De ahí que la vida en la ciudad sea un asunto ambivalente de manera

⁹⁵ Z. BAUMAN: *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, op.cit. pág.121

⁹⁶ Z. BAUMAN: *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, op.cit. pág. 115

⁹⁷ op.cit. pág. 124

intrínseca e irremediable, si bien la mixofilia ofrece un aspecto positivo, la esperanza de la vida buena.

La mixofobia que amenaza la convivencia de los habitantes urbanos no es la fuente de inquietud, sino el resultado de una interpretación perversa y engañosa de sus orígenes; una manifestación de intentos desesperados y, a fin de cuentas, provisionales, para atenuar el dolor provocado por la angustia: eliminan la irritación mientras que se equivocan en la cura de la enfermedad. Es la mixofilia, arraigada en la vida de la ciudad como su opuesto, la mixofobia, la que contiene el germen de la esperanza: esperanza no sólo por convertir la vida urbana -un tipo de vida que exige convivencia e interacción con una variedad enorme, tal vez infinita, de desconocidos- en menos preocupante y más fácil de practicar, sino también la esperanza de atenuar las tensiones que tienen su origen, por causas análogas, a escala planetaria.⁹⁸

Otros aspectos positivos, derivados de la construcción del yo posmoderno, son las actitudes más respetuosas de los hombres hacia las mujeres, el control de ciertas conductas anteriormente bien vistas por ser consideradas masculinas, como la promiscuidad, las relaciones furtivas y la infidelidad, hoy consideradas irrespetuosas; o el requerimiento de mayor honestidad frente a otros modos de compromiso menos institucionalizados. Y como la construcción del yo pasa por la autorrealización y el respeto o fidelidad a uno mismo, muchos individuos en la actualidad se encuentran confusos ante este proceso y buscan retomar de nuevo algún referente que les guíe. Si bien es cierto que en nuestra época han proliferado los expertos en autoayuda, los gurús y los rituales exóticos para reorientar a las personas, no es menos cierto, creemos, que esto mismo es síntoma de la necesidad de mayor espiritualidad en nuestras vidas, ámbito abandonado desde el predominio de la razón instrumental.

Descubrir la identidad por uno mismo no significa que se elabore aisladamente sino que se negocie por medio del diálogo con los otros; depende en parte de los demás y del entorno sociocultural, de ahí que en el momento actual se enfatice la importancia de las relaciones, especialmente en la esfera de la intimidad, aunque eso pueda significar un conflicto con los intereses ajenos a nuestro desarrollo personal. Autorrealizarse y autodescubrirse, entendemos, contiene un componente creativo que satisface moralmente, lo cual es muy positivo, consistente en saber que se ha conseguido llevar a cabo una buena relación con otra persona, educar satisfactoriamente a un hijo o ayudar a los demás en cualquiera que sea la situación. Como veremos más adelante, Charles Taylor apunta, “no podemos creer que las personas se encuentran tan aprisionadas por las diversas evoluciones sociales que las condicionan, por ejemplo, al atomismo y a la razón instrumental, que no puedan

⁹⁸ op.cit. pág. 131

cambiar sus formas de ser por muy persuasivos que nos mostremos.”⁹⁹ Sin duda, es una postura esperanzadora que debemos de seguir y detectar en lo que nos rodea.

Consecuentemente, resurge, pues, el tema ético en el debate filosófico y social; se entiende que detrás de nuestras acciones debe haber algo más que un interés personal, aunque la implicación aún no sea suficiente. Sin embargo, debemos valorar las iniciativas solidarias ante los desastres que, casi a diario, acaecen, la acción anónima de cientos de personas que se preocupan por sus semejantes, la incipiente crítica que despunta contra los medios de comunicación groseros, el voluntariado, la indignación pública ante la crueldad, la esclavitud, humillaciones, violaciones o genocidios. Leemos en Lipovetsky:

Es falso asimilar el crepúsculo del deber al cinismo y al vacío de los valores: más allá de la erosión o la desestabilización innegable de cierto número de referentes, nuestras sociedades reafirman un núcleo estable de valores compartidos, se establecen en torno a un consenso de valores éticos de base. Sin duda, el conflicto ético es manifiesto en el tema del aborto, sin duda, numerosos problemas bioéticos abren una polémica de fondo, y sólo 1 europeo de cada 4 considera que dispone de principios claros para distinguir el bien del mal. Pero esto no significa la constatación de depreciación generalizada de los valores. Sondeo tras sondeo se plebiscitan los derechos del hombre, la honestidad, la tolerancia, el rechazo de la violencia. Estamos lejos de la fluctuación integral de los valores; “Dios ha muerto” pero los criterios del bien y del mal no han sido erradicados del alma individualista, las ideologías globalizadoras han perdido su crédito, pero no lo han hecho las exigencias morales mínimas indispensables para la vida social y democrática.¹⁰⁰

¿Iniciamos un nuevo orden moral? Sin duda, como ya hemos venido perfilando, hay indicadores suficientes en el nuevo marco cultural que nos muestran cómo la era del individualismo y del relativismo no es un momento final, sino de replanteamiento del lugar creado y del hacia dónde queremos ir. En la post-posmodernidad se incluyen valores positivos de la modernidad que deberíamos preservar, ya que se contradicen con el atomismo posmoderno y, por tanto, influyen en el cómo debemos entender la vida. Por ejemplo, si con el alumbramiento de la posmodernidad la familia parecía una institución obsoleta, ahora contemplamos cómo hijos adultos permanecen en casa con sus padres y se llevan bien con ellos; que cada vez hay más parejas que tienen más de un hijo, existen familias monoparentales que adoptan niños de cualquier lugar del mundo, que otras familias acogen niños, aun teniendo los suyos propios, o que existen padres que renuncian a su proyección profesional en aras a la familia. Además, aceptamos que la violencia contra los hijos es inexcusable y que

⁹⁹ CH. TAYLOR: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pág. 104, traducción de Pablo Carbajosa Pérez

¹⁰⁰ G. LIPOVETSKY: *El crepúsculo del deber*, op.cit. pág.146-147

su filiación debe ser reconocida. También se ha detectado que los hijos de matrimonios rotos, que han tenido una niñez y adolescencia llena de inseguridades y contradicciones, se vuelcan en la búsqueda de solidez en sus relaciones de adultos y que los lazos familiares se están estrechando de nuevo, aunque sea lentamente y de forma muy diversa.

En la esfera de lo profesional, se valora el espíritu de equipo y la formación permanente, la seguridad laboral y la satisfacción con lo que se hace; en ese sentido el progresar y el competir laboralmente, para convertirse en un *winner*, está siendo sustituido por la calidad del trabajo y el tiempo de ocio que éste pueda aportar, para disfrutar de amigos y familia. La preocupación ética en las empresas también parece proliferar; una inicial preocupación por el futuro que ondea entre las grandes multinacionales y asociaciones de profesionales, las cuales se plantean las consecuencias negativas, para el planeta o para el género humano, que puedan derivarse de sus negocios y acciones.

No es despreciable, tampoco, el trabajo que cada individuo realiza en búsqueda de su identidad y de marcos referenciales que den a la vida un sentido u otro. Como señala Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*¹⁰¹, todos los hombres son buscadores. Se persigue un ideal, el de la autenticidad, y ésta sólo entiende la búsqueda y la autorrealización de uno mismo, veremos, contando con la alteridad. Para finalizar, en la actualidad perviven los ideales de democracia, derechos y libertades, de tolerancia y de igualdad que dieron forma a la modernidad.

A pesar de todos los aspectos negativos expuestos, recogemos aquellos positivos e insistimos en la tesis de que el nuevo marco cultural también tiene una lectura en positivo. Como en todo movimiento dialéctico, se despierta el espíritu de alerta que abre nuevas vías para repensar la Posmodernidad, el dónde estamos y el hacia dónde queremos ir.

Resumiendo lo visto hasta el momento, la Posmodernidad parece hacer referencia a: 1) disolución de los relatos unitarios de la historia de la humanidad; 2) debilitación de los estados fuertes, garantes de un proyecto unitario; 3) pluralidad y democracia; 4) saberes centrados en la tecnología y difundidos por los medios de comunicación de masas; 5) sujeto hedonista; 6) declive de la idea del deber, salvo con uno mismo; y, 7) miedos y relaciones humanas poco sólidas. De ello se desprende que desde los inicios de la época posmoderna a finales de los años 60 se abrió la vía hacia un

¹⁰¹ A. MACINTYRE: *Tras la virtud*, op.cit.

tiempo donde el mito pierde su lugar, entendiéndose a éste como aquella narración causante de admiración, motor válido para la identificación de las masas con un proyecto de vida y de Estado. También podríamos apuntar que con la democracia política, acompañada por el liberalismo económico, creciente en la mayoría de los países occidentales, se enfatizó el papel del individuo para relegar el de sociedad. Con un individualismo que parece derivar en un atomismo, donde las personas se convierten en *yoes* desvinculados, con planes de vida individuales en los que prevalece el derecho por encima del bien, el papel del estado se ha visto relegado al de gestor económico de los diferentes ámbitos de interés para la ciudadanía, perdiendo de vista el ejercicio de la política y de la verdad. Mas, ¿en qué punto nos sitúa esto?

Parece que podríamos mencionar como significativo, resumiendo lo visto hasta ahora, que nos encontramos en un momento altamente complejo e impredecible en el que empiezan a percibirse ciertos errores en los que vivimos inmersos como: 1) ambivalencia y desigualdad social, 2) cultura superficial, banal, más orientada al entretenimiento que al despertar el pensamiento crítico, 3) búsqueda constante de novedades de cualquier tipo, estéticas, tecnológicas...para conseguir placer, o de terapias y de métodos de autoayuda para conseguir respuestas y sentirse bien 4) globalización económica, y tan sólo globalización de algunos aspectos sociales y culturales, y deslocalización industrial, 5) control político desde el ámbito económico 6) contraste entre sociedades en las que predominan los valores de autoexpresión y las que retoman los valores de supervivencia y 7) replanteamiento del dónde estamos para ver claro hacia dónde queremos ir. Creemos que la clave de nuestro tiempo está en este último punto, en el resurgir, aunque sea incipientemente, del sentido crítico, el cual nos ayudará a retomar las riendas del progreso para construir una sociedad del bienestar que tenga presente la idea del bien, de un bien común y no individual como en la interpretación hecha desde la Posmodernidad. Juega a nuestro favor que en la era de la globalización se hacen presentes los contrastes culturales, florecen los sentimientos de identidad de las diferentes naciones y se reivindicán los modos de vida más amables y seguros, que pasan por contar con el apoyo de la comunidad. Podríamos decir que hoy en día se hace presente de nuevo una visión antropológica del hombre que entiende que éste tiene una dimensión moral de la vida humana y de la identidad personal. Desde este punto de vista es desde dónde debemos incidir en el análisis del concepto de autenticidad, dado que hasta el momento lo que hemos visto, precisamente, es el resultado del logro de la autoexpresión y autorrealización del sujeto, y no con muy buenos resultados para el conjunto social.

SEGUNDA PARTE
La construcción de la identidad moderna

CAPÍTULO II

Génesis y crítica de la modernidad

Entendemos por modernidad el período histórico que se inicia con la época de los grandes descubrimientos en el s. XV y que culmina a mediados del s. XVIII con la Guerra de Independencia de las colonias americanas y con la Revolución Francesa. Por pensamiento moderno entendemos aquél que arranca con las corrientes epistemológicas del racionalismo y del empirismo, y con las nuevas teorías sociales y políticas de la época de la Ilustración, todo lo cual derivará en el idealismo alemán del s. XIX, en el positivismo y en el más tardío materialismo. Aquí no pretendemos hacer un resumen de la historia de la filosofía, ni explicar cómo un tipo de pensamiento influyó en otro posterior o derivó en otro nuevo, nos limitaremos a comentar cómo fueron apareciendo los principales rasgos de esa nueva manera de vivir y de pensar que, poco a poco, fueron orientándose hacia la persecución del ideal de la autenticidad del individuo.

1. La construcción del sujeto

La filosofía del XVII ya enunciaba claramente los principios que caracterizarían toda la época, los cuales han llegado hasta el día de hoy: el racionalismo individualista de Descartes, el interiorismo y liberalismo político de Locke, la atención a la experiencia de Hume, el emotivismo moral de Lord Shaftesbury y Francis Hutcheson, la crítica al dogmatismo religioso y la teoría contractualista del Estado y la preocupación por los derechos. Desde entonces, la razón, junto a la experiencia empírica, se fue convirtiendo en eje de toda verdad y en elemento resolutivo para conocer, la esencia no experimental de las cosas, sino la realidad corpórea de la Naturaleza. Sintetizando, el objetivo último de la Modernidad fue difundir la cultura y los conocimientos científicos, fomentar el espíritu crítico y antidogmático y llevar a cabo una dura crítica contra los prejuicios y creencias tradicionales, volcándose hacia la naturaleza interior del individuo, capaz de abrazar el concepto del bien por sí mismo, al generalizarse desde el s. XVIII la creencia de que el ser humano estaba dotado de un sentido moral intuitivo. Desde este punto de vista, el obrar conforme al bien o el mal ya no respondería al frío cálculo de las consecuencias de la acción respecto a una fuente moral exterior al individuo, sino a un atento sentir de la autoconciencia. Asistimos, con esto, al giro subjetivista de la Modernidad.

G. Mayos destaca que si bien estas características pudieran llevarnos a pensar en la Modernidad como en una época fundamentalmente atea, eso no es así, lo cual veremos detalladamente en la Tercera Parte del estudio. Se iniciará, sin embargo, un lento proceso hacia la secularización de la sociedad derivado de los tres rasgos más particulares:

- 1) En primer lugar, un esfuerzo filosófico (pero no libre de aportaciones teológicas) para racionalizar a Dios, es decir, hacerlo pensable dentro de los mismos parámetros de la gran "episteme" moderna (en términos de Foucault).
- 2) En segundo lugar, un esfuerzo teológico (pero tampoco libre de aportaciones filosóficas) para interiorizar a Dios, concretamente para interiorizarlo y reducirlo al ámbito privado de la relación Dios-creyente.
- 3) Finalmente, un esfuerzo políticofilosófico por crear y desarrollar "grandes relatos" (en términos de Lyotard) pensados como sustitutos o competidores de Dios, como, por ejemplo, la idea de progreso (científico, político, etc.) o la historia como sustituta de la creación divina.¹⁰²

12. De individuo a sujeto moderno

Así es como el hombre moderno inició un proceso de emancipación de la tutela teológica que había sido la garante del conocimiento y de la moral durante toda la Edad Media, para ir construyendo una sociedad con tendencia a la secularización y dominada por la revolución científica.

Coincidiendo con la plenitud del desarrollo del pensamiento moderno y del proyecto ilustrado, se produjeron por toda Europa las revoluciones liberales de los siglos XVIII y XIX. Éstas, fueron protagonizadas por la burguesía, la cual luchaba en nombre de la emancipación de las naciones y de las libertades individuales. Mencionar estas revoluciones es de vital importancia para completar el perfil de la modernidad, pues a través de ellas se difundieron y cristalizaron las nuevas ideas. En ellas se barajaba un nuevo estado de las cosas en el que se requería asegurar la universalidad de la libertad, la igualdad y la felicidad de los hombres; se aspiraba, pues, a un estado también racional, que asegurara los crecientes derechos individuales y el progreso económico y social a través de leyes e instituciones, basadas en el nuevo concepto de democracia política y de economía liberal.

Desde entonces, los avances científicos y tecnológicos han permitido construir sociedades altamente desarrolladas y alcanzar un nivel de bienestar como nunca

¹⁰² G. MAYOS: "Déu, Modernitat i Postmodernitat", en *Ars Brevis, Anuari 2002*, Ediciones Càtedra Ramón Llull Blanquerna, Barcelona, 2003, págs. 283-299

antes hubo. Sin embargo, en la actualidad, como decíamos en la introducción, los hombres no parecen ser más felices, ni parece que se haya conseguido el universal de paz y bienestar soñado por Kant; al contrario, vivimos en un mundo lleno de desigualdades en el que la idea de bien parece haber perdido la dimensión social para desarrollar únicamente su relación con la identidad individual y donde la sociedad del bienestar parece estar desapareciendo.

Pero si desde el inicio de la Modernidad y desde el proyecto ilustrado la razón se usó como estandarte para conseguir una sociedad mejor y un individuo más libre y feliz, cabe preguntarse ahora en qué momento se dejó de contar con la razón o si es que ésta no se usó convenientemente. Todo parece apuntar a que en su mismo desarrollo, deshaciéndose los pliegues en los que se encontraban todas sus posibilidades, se fue utilizando parcialmente. Mientras que, por una parte, la razón liberaba al individuo y le daba cuenta de su dignidad, por otra, al ser usada sólo como instrumento de cálculo, medición o previsión de un fenómeno, lo limitaba como ser humano. Esto comportó graves consecuencias, a nivel político: llegando a los totalitarismos o ideologías del control de la sociedad, y a nivel individual: mermando la bondad natural de la persona haciéndole perder parte de su capacidad reflexiva sobre el ser mismo de las cosas, o si se prefiere perdiendo la parte espiritual, como ya hemos indicado con anterioridad.

De esta manera, ser racional se ha venido asimilado a ser verdaderamente dueño de uno mismo; la autodeterminación del hombre, desde entonces, no reconocerá bienes constitutivos externos al sujeto y emergerá una particular ética moderna que sospechará de los hiperbienes, los cuales habían orientado hasta entonces la vida moral de las personas. Veámoslo desde la reflexión hecha por Charles Taylor :

Los hiperbienes tienden a ser inquietantes epistemológicamente y a desencadenar reacciones alimentadas en nosotros por el naturalismo y el precedente platónico, y eso se debe a dos razones. La primera es que nos presentan un bien que desafía y desplaza a los otros. (...) La aceptación de ese bien y el amor hacia él nos hacen revalorar los bienes pertinentes a la esfera original. Los juzgamos de manera distinta y quizá los vivenciamos de un modo muy diferente de ellos, hasta el punto de una posible indiferencia y, en algunos casos rechazo. (...) Lo que hace que un hiperbién sea tan problemático es el hecho de que la perspectiva que define implica nuestro cambio, un cambio calificado como "crecimiento" o "santificación" o "conciencia superior", que incluso implica el rechazo de bienes anteriores.

Pero entonces la fuerza de este erróneo modelo externo se ve acrecentada por algo más, algo que es la segunda de las dos razones primordiales que engendran sospechas sobre los hiperbienes. Éstos suelen hacer referencia esencial a entes y realidades que

trascienden la vida humana, tal como Platón hace con la Idea del Bien, o las nociones teístas hacen con Dios y algunas nociones derivadas del Romanticismo hacen con la Naturaleza como fuente primigenia. Son problemáticas en sí mismas y vistas a la luz del precedente platónico parecen doblemente problemáticas, puesto que dichos entes ya no desempeñan ningún papel en las explicaciones que hoy hacen las ciencias naturales.¹⁰³

Desde esa postura, la moral, la vida buena, se orientará hacia la defensa del deseo y la satisfacción individual, y así el sujeto tendrá la opción a revisar su concepción del bien, o de decidir, entre diversas concepciones, no reconocer la prioridad dada a una de ellas. Queda desplazada la idea de un bien determinado como guía, por la de la persecución de diferentes bienes en su justa medida para orientar la vida ética: “Este giro hacia la unificación, lejos de ser un rasgo esencial de la moral, es más bien, un rasgo peculiar de la filosofía moral moderna.”¹⁰⁴

Desde el punto de vista epistemológico, el camino descrito hasta ahora nos lleva a descubrir el subjetivismo de la modernidad, y en su dimensión política y social, el individualismo. Éste, junto a la primacía de la razón instrumental, son las ideas que han arraigado en nuestro tiempo, no por su fuerza moral, sino por las aparentes ventajas que suelen aportar a los individuos. Subjetivismo e individualismo son posturas morales reduccionistas del valor de los bienes o hiperbienes, de donde se desprende un cierto utilitarismo moral, como afirma Taylor.

Gran parte de esta filosofía procura distanciarse lo más posible de estas distinciones, negar un lugar en la vida moral a la percepción de los bienes o hiperbienes incomparablemente superiores. El utilitarismo es el caso más notable. Reconoce el bien y la felicidad. Pero se caracteriza por el polémico rechazo de toda discriminación cualitativa. Lo superior y lo inferior han dejado de existir. Pertenecen a la antigua perspectiva metafísica. Sólo existe el deseo y el único parámetro que permanece es el de la maximización de su satisfacción.¹⁰⁵

Como vemos, la moral del hombre moderno, y por extensión del hombre actual, considerará de suma importancia el ser fiel a uno mismo, original, y por ello único responsable de su conducta; su elección se basará en lo significativo para él mismo, intentando, a veces, huir de los lazos que le atan a los demás, de las exigencias sociales o de la propia historia. Pero Charles Taylor manifiesta con respecto a la filosofía moral contemporánea que “presta un enfoque muy limitado de la moral. La

¹⁰³ CH. TAYLOR: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006, págs. 109-110, 114, traducción de Ana Lizón

¹⁰⁴ op.cit. pág. 119

¹⁰⁵ op.cit. pág. 122

moral se concibe meramente como guía para la acción. Se piensa que concierne meramente a lo que es correcto hacer, en vez de a lo que es bueno ser.”¹⁰⁶

La antigua noción del bien, sea en la forma platónica, como la clave del orden cósmico, sea en la forma de vida buena al modo aristotélico, establece un parámetro en la naturaleza, independiente de nuestra voluntad. La noción moderna de libertad que se desarrolla en el siglo XVII se plantea como la independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de la autoridad externa, esta última considerada incompatible con la primera.¹⁰⁷

Se va construyendo un sujeto para el que la libertad consiste en soslayar las distinciones cualitativas de los bienes; la libertad concede al individuo capacidad para determinar los objetivos de su vida y su particular definición de la felicidad. Que el bien lo determina cada persona, según lo que desea, desemboca en una moral utilitarista, inmersa en un universo de cálculos racionales para conseguirla. “Y la sensación de poder y control que emana de esto último es, qué duda cabe, otro poderoso motivo para aceptar la teoría.”¹⁰⁸

Y así, en la construcción de este sujeto libre, en lo sucesivo, jugarán un papel fundamental las nuevas instituciones gubernamentales del estado moderno como la escuela, las fuerzas de seguridad o los centros de reclusión. Éstas favorecerán un determinado orden de las cosas fundamentado en el poder del Estado, moldeando a los individuos y discriminando a todos aquellos que por razones de salud mental o legales se consideran fuera de la ortodoxia. La libertad se reafirmará como la no interferencia exterior en los deseos del individuo, más aún cuando los brazos del Estado se convertirán en órganos de represión.¹⁰⁹

13. La importancia de la vida corriente

Al decantarse hacia el interior el fundamento de la vida moral, desde principios de la modernidad, especialmente desde el racionalismo individualista de Descartes y las teorías emotivistas del siglo XVIII (Hume, Hutcheson, Herder...), se intensificó la importancia de la subjetividad, como ya expusimos en la introducción de este epígrafe. Los sentimientos de los individuos darán razón de la vida moral, aunque eso abriría el camino hacia el relativismo. Taylor, citando a Hutcheson, lo expresa de la siguiente manera: “(...) queda entonces sacralizada la tesis de que poseemos un

¹⁰⁶ *ibid.*

¹⁰⁷ *ibid.*

¹⁰⁸ *op.cit.* pág. 127

¹⁰⁹ Recordemos que estas ideas se hallan en la obra de M. Foucault. Ver, por ejemplo, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión.*

sentido moral: “Algunas acciones brindan a los hombres una bondad inmediata”, y ello a través de un “sentido superior que yo denomino moral.”¹¹⁰

La sospecha epistemológica hacia los hiperbienes se vio fortalecida, además, por la convergencia del utilitarismo con el naturalismo y la visión kantiana de la libertad como autodeterminación; es decir, la seguridad de que la ley moral emana de nuestra voluntad. La Ilustración asumió la idea de perfección del hombre y puso su acento en el concepto de benevolencia práctica, herencia de la tradición cristiana de occidente. De esa manera, entraría en la escena de la moral moderna el deseo por mejorar la condición humana, por prosperar y, finalmente, por alcanzar los anhelos universalistas y los deseos personales. Pero, para conseguirlo, se necesitó recurrir a la razón procedimental:

Al haber excluido tan eficazmente las distinciones cualitativas por razones epistemológicas y morales, tanto que casi ha suprimido (la filosofía moral contemporánea)¹¹¹ toda conciencia del lugar que ocupan en nuestras vidas, propone una visión del pensamiento moral centrada simplemente en determinar los principios de la acción. En la medida en que otorga a la razón práctica un importante papel en la determinación de dichos principios; que considera que la acción correcta debería ser siempre justificable racionalmente en algún sentido fuerte, adopta la concepción procedimental de la razón. Uno de sus temas centrales es cómo deberíamos entender la razón práctica, cómo deberíamos determinar racionalmente lo que hemos de hacer.¹¹²

El giro hacia la autonomía e introspección no sólo se dio en el pensamiento, como dice Taylor, “ estos movimientos se dieron fuera del ámbito de la filosofía: la nueva valoración del comercio, el nacimiento de la novela, el cambio ocurrido en la comprensión del matrimonio y la familia, y la nueva importancia del sentimiento.”¹¹³

La burguesía, como indicamos al inicio de este epígrafe, acentuó la importancia de la productividad, la riqueza y la vida ordenada, en otras palabras “la vida corriente”.¹¹⁴ Entre los más adinerados se fue idealizando el matrimonio basado en el afecto, el compañerismo y la preocupación por los hijos, al mismo tiempo que descendía la presión familiar para concertar un enlace matrimonial. La elección pasará a ser cosa de la pareja, que pondrá el acento en sus sentimientos personales y en el compromiso, especialmente en el siglo XIX. La importancia contractual conducirá también, en algunas sociedades, a ser más tolerantes con el divorcio.

¹¹⁰ op.cit. pág. 357, nota 55

¹¹¹ N. del A.

¹¹² op.cit, pág. 132

¹¹³ op.cit. pág. 393

¹¹⁴ passim, op.cit. CH. TAYLOR

Observemos como, de nuevo, el concepto de autonomía personal se hará presente en la sociedad moderna desde el seno de la familia.

En esta revolución de la vida familiar se entretajan las dos facetas principales de la creciente conciencia moral. La rebelión contra la familia patriarcal lleva consigo la reivindicación de la autonomía personal, y de los lazos formados voluntariamente, contra las demandas de la autoridad adscriptiva. (..) Este desarrollo conduce a la progresiva liberación de la familia del control de la sociedad en general.”¹¹⁵

Sin embargo, no sería justo pensar que anteriormente a la Edad Moderna o Contemporánea la gente no se casaba por amor o que no quisiera a sus hijos, lo realmente importante en el giro de la modernidad es que, como indica Taylor, “tales disposiciones comienzan a percibirse como parte crucial de lo que hace que una vida sea valiosa y significativa.”¹¹⁶ La vida corriente, la percepción del mundo día a día, sin ir más lejos, constituye el punto de partida para que la conciencia reflexiva del individuo reconozca que la experiencia del bien es parte constitutiva del *ethos* humano; que esta experiencia, es la que hace que la vida sea valiosa y que nuestro comportamiento busca en los demás el reconocimiento de la acción correcta. Todo lo que percibimos, pensamos y hacemos debemos interpretarlo en términos de acción, individual o colectiva, que dependen de diferentes agentes. Éstos contribuyen al conocimiento de nuestra naturaleza humana y al reconocimiento de ésta por los otros miembros de la comunidad. Tal y como apunta Taylor, “Pues nuestra inadecuada comprensión de la actividad no altera su naturaleza esencial: la verdadera meta de la búsqueda de reconocimiento sigue siendo la comunidad.”¹¹⁷ No obstante, en la modernidad, los sentimientos individuales adquirirán valor por sí mismos, especialmente desde el movimiento Romántico de finales del siglo XVIII. La sensualidad ganará terreno y la vida buena en el sí de una comunidad “terminará por consistir en la perfecta fusión entre lo sensual y lo más espiritual, allí donde se experimentan las satisfacciones sensuales como algo de significado superior.”¹¹⁸ De entre los precursores de este movimiento no podemos dejar de citar a Herder, cuya inquietud intelectual le llevó por el camino de la crítica al racionalismo y sentido universalista y uniformista de la Ilustración, especialmente de su contemporáneo Kant, apostando por los sentimientos, por la creación de culturas diferenciadas y por la expresividad y el lenguaje de los individuos, haciéndose eco, así, del espíritu del pueblo, *Volkgeist*, y reivindicando la dignidad de todos los valores nacionales.¹¹⁹ Tal

¹¹⁵ op.cit. pág. 399

¹¹⁶ op.cit. pág. 402

¹¹⁷ CH. TAYLOR: *La libertad de los modernos*, op.cit. pág.112

¹¹⁸ op.cit. pág. 510

¹¹⁹ Para conocer a fondo el enfrentamiento entre Kant y Herder ver G. MAYOS: *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Editorial Herder, Barcelona, 2004

y como el propio Taylor indica en su ensayo *La importancia de Herder*,¹²⁰ Herder anticipó lo que en el futuro llegaría a ser componente de la teoría del lenguaje del Wittgenstein de *Investigaciones Filosóficas*; sucintamente, que el significado de las palabras sólo se da dentro de un léxico concreto vinculado a una forma de vida. Expresamos lo que somos y somos en un contexto cultural; cada palabra es correcta dentro de una dimensión lingüística, la de los “juegos del lenguaje” que se practican en el seno de una forma de vida.

Como consecuencia directa del individualismo expresivista, el acto creativo se convertirá en una herramienta muy valiosa para el autodescubrimiento del individuo. La experiencia estética otorgará una nueva dimensión al sujeto al convertirse en fuente de moralidad: “Si la expresión define en un doble sentido, es decir, formula y configura, entonces la más importante de las actividades humanas participará de esa naturaleza. La actividad por la cual los seres humanos realizan su naturaleza también definirá ese doble sentido.”¹²¹ El concepto de experiencia estética se fundirá con lo ético...

La categoría de lo estético se desarrolla en el siglo XVIII a la par que la nueva comprensión de la belleza natural y artística, menos centrada en la naturaleza del objeto y más en la cualidad de la experiencia evocada. El propio término “estética” apunta a un modo de experiencia. Y ése solió ser el enfoque de varias teorías del siglo que desarrollan, entre otros, el Abbé du Bos, Baumgarten y Kant. Cuando la ética comienza a definirse en términos de sentimientos es más fácil que se fundan las líneas. Tendemos a pensar que es fácil distinguir los objetos o temas éticos de los estéticos. Pero cuando se trata de un asunto de sentimientos, y cuando además los “éticos” han sido redefinidos de modo que se abandonan las virtudes tradicionales de templanza, justicia y beneficencia, entonces parece difícil fijar los límites.¹²²

... convirtiendo al arte, como dice Taylor, “en el lugar central de la vida espiritual reemplazando en algunos aspectos a la religión.”¹²³

14. ¿Sinceridad o autenticidad?

Además, en la génesis de este nuevo hombre no podía por menos que requerirse también una nueva cualidad o estado del *self*: la sinceridad.

¹²⁰ CH.TAYLOR: “La importancia de Herder”, en *Argumentos Filosóficos, ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Editorial Paidós, Barcelona, 2012, traducción de Fina Birulés

¹²¹ op.cit. pág. 514

¹²² op.cit. pág. 510

¹²³ ibid.

En principio, parece ser que ésta hace referencia a la capacidad de ser coherente con los sentimientos de uno mismo, a comportarse verdaderamente o lo que es lo mismo, a ser leal, u honesto consigo mismo. La sinceridad exige evitar subterfugios en la ardua tarea de lidiar con la personalidad; es lo contrario a la falsedad y este continuo estado de la existencia no se consigue sin esfuerzo. Por eso, en algún momento, ese esfuerzo fue reconocido como de suprema importancia en la vida moral. Con el tiempo, sin embargo, el valor de la palabra “sinceridad” se fue devaluando y perdiendo la dignidad inicial, debido a su uso en el ámbito artístico y literario, como acertadamente nos lo explica el intelectual y crítico literario Lionel Trilling,¹²⁴ fuente directa para el propio Taylor. Los poetas modernos, dice éste, con la doctrina de moda de la impersonalidad del artista, se distanciaron de la persona, paradójicamente de sí mismos, de tal manera que pasaron a ejercer un rol desde el cual brindaban sinceridad, sinceridad que, por otra parte, no era auténtica. Los usos de la palabra también eran diferentes según el país. En la literatura francesa “sinceridad” era sinónimo de verdadero, de decir la verdad acerca de uno mismo, a sí mismo y a los otros, de forma espontánea; su uso en inglés, sin embargo, aludía al acto de comunicar de uno mismo aquello que se esperaba y no decepciona, como si existiera una dualidad entre el sí mismo y el sí mismo que se muestra y actúa ante los demás. En Rousseau, por ejemplo, señala Trilling, la figura de su salvaje tiene rasgos de perfecta autonomía respecto a la vida en sociedad: la autosuficiencia y la autodefinición se convierten en requisitos de la sinceridad; vive para sí mismo, aislado de los demás miembros de la sociedad, opción elegida por el mismo Rousseau. Al contrario, el hombre social vive fuera de sí y cuenta con la opinión del resto. En contraste con esta manera de entender la sinceridad, en Inglaterra, por ejemplo, la escritora Jane Austen, explica Trilling, presenta unas protagonistas femeninas, para las que la sinceridad consistía en mostrarse aparentemente independientes. Ello las lleva a vivir con intensa ansiedad el hecho de querer mostrarse diferentes a cualquier otro ser, de querer ser autosuficientes en medio de una sociedad encorsetada, a la cual no pretendían cambiar, sino acceder. Por lo tanto, el acomodamiento a lo establecido formaba parte de este uso del término “sinceridad”. Aquí radica la diferencia del concepto entre Rousseau y Austen.

Como sostiene Trilling en su ensayo, la sinceridad queda devaluada. De ahí, que la condición de ser auténtico pasará a tener un sentido moral de mayor fuerza que el mero hecho de mostrarse sincero. Etimológicamente, la palabra “sinceridad” proviene del latín *sine cera*, (sin cera, sin mancha, ni apaño) o bien *sincerus*, (limpio o puro), cuyo significado se hizo extensivo de forma metafórica a las personas desde

¹²⁴ L. TRILLING: *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1973 (la traducción es nuestra)

el siglo XVI. Exclusivamente, Shakespeare, nos explica Trilling, la utilizó de un modo especial, para designar ausencia de disimulo. A partir de entonces, los avatares sociales, las continuas revoluciones, tanto en Inglaterra como en Francia, propiciaron que la gente cambiara su condición, su lugar en el mundo por nacimiento, y de ahí que disimularan. Negaban su origen e intentaban cambiar su identidad, cargando, así, el concepto de sinceridad de una buena dosis de hipocresía. Desde finales del siglo XVI y a partir del siglo XVII, se generalizará el fenómeno de preferir la privacidad para distanciarse o esconder su condición, pero con el paso del tiempo, el ser humano sentirá la imperiosa necesidad de revelar su auténtico *yo*.

Bernard Williams, en su obra *Verdad y Veracidad*, coincide con Trilling en que la sinceridad al principio fue considerada como la *virtud* por excelencia, sin saber que, en realidad, los modernos que empezaban a usar el concepto estaban buscando la autenticidad. La sinceridad la describe como una invención ambigua “ya que se daban dos visiones del *yo* y de la *autocomprensión* que subyacían a estas nuevas ideas de la autenticidad, las cuales implicaban, a su vez, nociones diferentes de la sinceridad y de su relación con la sociedad.”¹²⁵ Williams se refiere, a la idea de sinceridad difundida en la Francia ilustrada por Rousseau, ejemplo al que también acude Trilling, como hemos visto, a través de su obra *Confesiones*, desde la cual daba a entender que la sinceridad era algo así como dar a conocer el interior de uno mismo con la máxima precisión a los demás, porque tan sólo uno mismo se conoce. Sin embargo, la tarea del clásico oráculo “conócete a ti mismo” no es fácil; por una parte, hay que decir la verdad sobre sí mismo y por otra, decirla de manera tal que los demás la entiendan. El propio Rousseau, citado por Williams, dijo” pero al examinarme con mayor atención me quedé muy sorprendido por la cantidad de cosas que había inventado, pero que recordaba haber dicho como verdaderas, al mismo tiempo, que, orgulloso de mí mismo por mi amor a la verdad, le sacrificaba mi seguridad, mis intereses y mi propia persona con una imparcialidad de la que no he conocido otro ejemplo entre los demás hombres.”¹²⁶ Aunque de esas palabras se desprenda una cierta incoherencia, o como dice Williams una “sospecha de insinceridad”¹²⁷

Rousseau puso en práctica su sinceridad mostrando su *real self*, lo que lo expuso a los comentarios de la gente, decisivos a la hora de decidir su retiro de la sociedad.

¹²⁵ B.WILLIAMS: *Truth and truthfulness, an essay in genealogy*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 2004, pág.173 (la traducción es nuestra)

¹²⁶ op.cit. pág. 176

¹²⁷ op.cit. pág. 177

En el fondo creía que él era superior a los demás, más virtuoso, y por eso “se sigue que nadie pudiera vivir con él. Su propia sinceridad lo dejaba expuesto a la maldad de los hombres y de hecho él mismo habría estado expuesto a violar su sinceridad: un motivo para su retiro de la vida social, como vimos, fue que quería evitar los encuentros que, dada su debilidad y vergüenza, le podían llevar a mentir.”¹²⁸ La paradoja de esta anécdota de la vida de Rousseau es que el hombre sincero termina alejado de la sociedad y se considera una virtud cívica la vida privada, individual, al margen del trasiego de la ciudad y las habladurías de la gente.

En otra obra suya, *La nueva Heloísa*, comenta Williams, que Julie, la protagonista, se muestra sincera en sus dos relaciones, como virtuosa ama de casa en el hogar conyugal y como exaltada y pasional con su amante, aunque esto lo negara con rotunda sinceridad. Salta, por tanto, el problema de cuál es el ser o *yo real* de Julie, y necesariamente, como indicó Trilling, “estamos obligados a usar alguna palabra que denote la naturaleza de ese ser y que dé cuenta del alto valor que ponemos en él. La palabra que empleamos para ello es “autenticidad””¹²⁹

La autenticidad del ser, entonces, dista de la hipocresía, que es una falta social que se interpone en las relaciones, una violación de la sinceridad y del egocentrismo; conlleva la exigencia de veracidad, trascendiendo al interés por uno mismo. “La autenticidad, o al menos la búsqueda de la autenticidad como ideal reflexivo parece girar en torno a la noción de honestidad que está vinculada con la idea de sinceridad y con una confrontación valiente con la verdad, y tenemos que preguntarnos cómo es eso posible.”¹³⁰

La otra idea de sinceridad, a la que alude Williams, deriva, en este caso, de la obra de Diderot *El sobrino de Rameau*. Esta idea consiste en mostrar desinhibición, en ser espontáneo; el problema es que la espontaneidad es una práctica ambigua, tan absolutamente válida para el engaño como para la adulación. Con espontaneidad se puede manifestar una conducta aprehendida y una creencia consolidada, pero también un estado de ánimo pasajero. Como dice Williams, “Sin duda, el ejemplo de Rameau muestra que no puede garantizarse que estas dos cualidades sirvan a los propósitos de la virtud (cooperación, trascendencia, dignidad social)”¹³¹ y la espontaneidad puede llegar, incluso a ser inconsistente. Lo que se dice o hace una vez puede ser distinto de lo que se dice o hace en otra, lo cual nos sitúa ante los

¹²⁸ op.cit. pág. 181

¹²⁹ L.TRILLING: *Sincerity and Authenticity*, op.cit. pág. 93

¹³⁰ B.WILLIAMS: *Truth and truthfulness*, op.cit. pág. 185

¹³¹ op.cit. pág.190

estados de ánimo del individuo, ante lo mental y los sentimientos. “Estamos dispuestos a expresar y a ocultar en el mismo momento. Así pues, debemos dejar de lado el presupuesto de que nosotros tenemos primero e inmediatamente una comprensión de sí transparente y luego seguimos, sea ofreciendo a los demás una revelación sincera de nuestras creencias para que nos entiendan (o, como descubrió Rousseau con gran amargura, nos malentiendan), sea disimulándolas de modo que los engañemos.”¹³²

Según Williams, Diderot aportará además al *yo real*, tras reflexiones acerca de la sinceridad, el componente de lo mental y una dimensión de lo social, básicos para la construcción de las creencias, deseos y comportamiento del individuo. Conseguirá ir más allá de lo que parecía “sinceridad”, entendida como mera expresión espontánea e irreflexiva; creemos que, de esta manera, su idea de sinceridad conecta más con la noción actual de identidad. Williams añade: “En este sentido es algo que tiene la persona individualmente, pero también es algo esencialmente compartido: es una identidad de grupo, tal como una identidad étnica, religiosa o (en ciertos ambientes culturales) sexual.”¹³³ Idea que, a su vez, supone un bastión en la política del reconocimiento de las sociedades contemporáneas.

Resumiendo el apartado, podría deducirse que el concepto de sinceridad tal y como se entendió en un principio, como una virtud, fue evolucionando fruto del espíritu ilustrado de la nueva sociedad moderna, más centrada en sí misma y en su individualidad, que en la cooperación, trascendencia y dignidad social, como señala Williams. Pensándolo en términos hegelianos, ese estado noble inicial de la sinceridad, se escaparía de los límites impuestos por la *Bildung*, o más exactamente por la *Kultur*¹³⁴, palabra elegida por Hegel, como marco de la experiencia del

¹³² op.cit. pág.193

¹³³ op.cit. pág. 201

¹³⁴ La palabra alemana “Kultur” está estrechamente ligada al término “Bildung”, al referirnos al pensamiento hegeliano. Ésta tenía un sentido inicial relacionado con los artefactos hechos por el ser humano, el cultivo, y forma de vida de un pueblo o civilización; otra acepción era crítica, contra el valor del ser humano en el mundo capitalista, sentido que tendría continuidad en el marxismo, y una tercera interpretación que reafirmaba la forma de ser, la ideología, el gusto estético y la filosofía alemana frente a otras culturas. Fue el filósofo y traductor al inglés de Hegel, Sir James Black Baillie (1872-1901), que no mantuvo la palabra en su forma original sino que la sustituyó por el término “Culture” y hacia 1910 apareció por primera vez el significado de *culture* como algo más complejo, como el desarrollo del yo hacia la perfección a través de la experiencia activa en el mundo, siguiendo, a su vez, el uso que el escritor y crítico literario Matthew Arnold (1822-1888), le había dado basándose en el concepto “Bildung”: educación y construcción permanente de uno mismo. El término se difundió ampliamente durante el Romanticismo, separándose del vocablo “zivilisation”, más ligado a la praxis humana, mientras que “Kultur” alcanzaba otras esferas de valor como moral, religión o estéticas. De ahí que podamos encontrar textos de Hegel, o acerca de él, cuyas traducciones mantengan ciertas palabras en alemán pero que también incluyan la palabra “Culture” para ofrecer la visión más compleja del significado en Hegel, el de trascendencia de lo mundano. Véase en L. Trilling: *Sincerity and Authenticity*, op.cit. págs.42-43 y R. Geuss: *Kultur, Bildung, Geist*. History and Theory 35, núm.2, , mayo 1996, págs.151-164

individuo, confinándose en su interior y rechazando lo ajeno, haciendo con ello difícil la integración de cualquier diferencia en un todo común. Sólo con el tiempo, podemos reconocer el error cometido en torno a la sinceridad y lo negativo que fue para la conciencia del individuo la escisión entre el sujeto y la realidad. La subjetividad sería incapaz de reconocer, a partir de entonces, ninguna otra verdad externa u objetiva en lo ético, salvo la suya, lo cual afectaría a toda realidad objetiva humana. Leyes, usos, costumbres...se verán a merced de tal escisión, en ocasiones, carentes de sentido, porque la escisión provocará la separación de la razón tanto del entendimiento como de la sensibilidad. En la razón moderna ilustrada ya no cabrán los temas tradicionales del conocimiento humano, como los relatos acerca de lo trascendente o como los que se apoyaban en la experiencia sensible; éstos serán relegados al ámbito de la fantasía o de la especulación.

Entendemos que en el pensamiento de Hegel la experiencia de la conciencia se da en el seno de la cultura y que conlleva una dosis de renuncia y sacrificio, indicadores de que la sinceridad debería ser entendida, no como un elemento progresivo de autonomía personal, sino como un movimiento regresivo, de desintegración de la conciencia para alcanzar con mayor éxito la autenticidad. Recurriremos al propio Hegel para explicar la idea:

Pero la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro. Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro; la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología son movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconciencia. Así pues, para ella el ser otro es como un ser o como un momento diferenciado; pero para ella es también la unidad de sí misma con esta diferencia como segundo momento *diferenciado*. Con aquel primer momento la autoconciencia es como conciencia y para ella se mantiene toda la tensión del mundo sensible; pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma; por consiguiente, el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente manifestación o diferencia, que no tiene en sí ser alguno. Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad deber ser esencia a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, *apetencia*. La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el

movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma.¹³⁵

La autenticidad, pues, y al contrario que la sinceridad, se convertiría en símbolo de transgresión o de ruptura con lo impuesto con un doble movimiento; primero, de desintegración de la conciencia para, segundo, encontrarse consigo misma, tal y como lo ha expresado Hegel en el párrafo anterior, retomando la idea de alguno de los usos originarios de la voz griega *authentés*: ejecutor, matador, asesino o suicida.

Con todos los elementos vistos hasta el momento, en la Modernidad se iniciará también el camino hacia la secularización social, como dijimos al principio, que llega hasta nuestros días y que, como hemos intentado establecer, vendrá precedida, a modo de resumen, por los siguientes rasgos: a) el descubrimiento del racionalismo individualista y el intentar “racionalizar” a Dios, b) la reacción contra los hiperbienes, c) la interioridad y la autodeterminación del sujeto, origen del creciente subjetivismo, d) el emotivismo de los sentimientos y el sentido utilitarista, con el consecuente relativismo moral y, finalmente, e) el expresivismo, todos ellos piedras angulares en la construcción del hombre moderno y contemporáneo.

A continuación, veamos con mayor detalle el alcance del término *autenticidad*. Destacaremos que es un término controvertido que se ha usado de muy diversas formas por las distintas escuelas filosóficas, cosa que, a menudo, dificulta el diálogo acerca de él.

2. La “Autenticidad”

15. Etimología del término

Avanzamos que la palabra *autenticidad* proviene del verbo griego *αὐθεντέω* (*authentéo*), tener autoridad sobre alguien o gobernar a alguien, y del sustantivo *αὐθένης* (*authentés*), el que obra por sí mismo, que es autor o ejecutor.

Según la Real Academia de la Lengua Española, a) el verbo *autenticar*, significa autorizar o legalizar alguna cosa, dar fe de la verdad de un hecho o una cosa; b) el sustantivo femenino *autenticidad* es la cualidad de *auténtico*; c) *auténtico*, usado como adjetivo, acreditado como cierto y verdadero por sus características.

¹³⁵ G.W.F. HEGEL: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004; pág.108. Traducción de Wenceslao Roces

Veamos también los comentarios recogidos en el diccionario filosófico de José Ferrater Mora, “se dice de algo que es auténtico cuando se establece sin lugar a dudas su identidad, es decir, cuando se establece de modo definitivo que es cierta y positivamente lo que se supone ser.”¹³⁶ Y continua comentando que, por extensión, podemos deducir que decimos de un ser humano que es auténtico cuando es, o llega a ser, lo que verdadera y radicalmente es, cuando no está enajenado. Sin embargo, se entiende también que el estar enajenado es uno de los rasgos ontológicos de la realidad humana, y entonces, lo mismo que el ser auténtico es parte de la realidad humana, también lo es el no serlo. Ahí radica una de las diferencias esenciales entre el ser humano y las cosas, que mientras éstas no pueden dejar de ser lo que irremediablemente son, el hombre sí puede. Así, pues, ser genuino, verdadero, no siempre denota *autenticidad*.

Existen sinónimos para el sustantivo autenticidad tales como: *certeza, seguridad, realidad, genialidad, originalidad, naturalidad, espontaneidad, individualidad*...En cualquier caso, el término denota el *qué es* de alguna cosa y desde ese punto de vista significa la búsqueda misma de la verdad y ésta se ha practicado desde el inicio de los tiempos. Entonces, el contexto histórico y social es fundamental para entender el contenido del término y como se ha ido usando, puesto que no en todos los momentos de la historia de la humanidad se han tenido presentes las mismas preguntas; su sentido conecta, sin duda, con la historia de la filosofía, del pensamiento, y la filosofía es intentar poner las cosas en claro, saber a qué atenerse, aunque no siempre se consiga.

16. Autenticidad como autorrealización

Entre los pensadores premodernos existía la idea de que todas las cosas estaban conectadas a algo anterior a la individualidad, una especie de estado idílico al que se pertenecía y que ordenaba la naturaleza y la realidad del mundo, de tal manera que no tendría sentido hacer una diferenciación entre una realidad externa y una interna, “yo real”, tal y como se hizo a partir de la modernidad. En la antigüedad saber desarrollar las funciones asignadas en la vida y ser reconocido por ello, implicaba un honor.

Mas, con el inicio de la Modernidad, *autenticidad*, dio un giro hacia el interior del sujeto y vino a significar libertad para crear un proyecto individual de uno mismo; es

¹³⁶ J. FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*, Vol. I, RBA Colecciones, Barcelona, 2005, pág. 275

decir, el nuevo hombre moderno rompía con la férrea estructura de origen feudal y entraba en un proceso de liberalización social, y de cierta manera de entender a Dios, que le iba a proporcionar libertad para realizarse, para completarse con conocimientos, nuevas expectativas laborales y de proyección social. Tal y como lo expresa Charles Guignon en *On being authentic*, se inicia el largo camino hacia la cultura de la autenticidad de la modernidad, donde “el mayor objetivo en la vida, desde esta perspectiva, es convertirse en una nueva persona siendo sensible a la llamada de algo más grande que uno mismo”¹³⁷ Si nos fijamos bien en la cita, en el comentario de Guignon queda implícita la idea de que el ser humano está hecho con una tendencia natural hacia el bien, sin la cual la idea de autenticidad pierde sentido. Si seguimos el rastro de la autenticidad ofrecida por este autor, existen algunos sucesos históricos determinantes en la persecución de este nuevo punto de vista: primero, tiene que ver con la Reforma Protestante del s. XVI, puesto que para los reformistas de la Iglesia sólo la fe que brota desde el interior del individuo puede salvarlo y por ello se establece una vía directa con Dios, despreciando a las jerarquías eclesiásticas y a las indulgencias. Con esto, se estableció una nueva mirada cristiana que, como en el paganismo, creía en la inmortalidad del alma y la vida eterna por pertenecer la naturaleza humana a una especie de dimensión superior alcanzable sólo desde uno mismo.

El segundo acontecimiento relevante fue el emerger de la ciencia moderna y el descubrimiento que el universo no era caótico o azaroso, que todo seguía un orden y respondía a una relación causal. En ese clima cientifista, el sujeto se convertirá en el centro de la experiencia cognoscente y de la acción. Finalmente, el tercer suceso fundamental gira en torno a la nueva sociedad, construida desde las decisiones humanas y acuerdos contractuales, lejos de un supuesto orden natural. Esto, reforzó el individualismo, que emergía también desde el ámbito religioso, y contribuyó a la construcción de una creciente disparidad entre un “yo real” y la persona¹³⁸ que se muestra al público, a la sociedad, sin mostrar su interior. De esta manera, la dimensión individualista que contiene una idea del ser como parte del orden natural del universo, parece que siente un vacío que le mueve a buscar continuamente ese nexo. De ahí que, nos atrevemos a añadir, aparezca con la modernidad la idea de perseguir la felicidad como ideal de vida auténtica.

Irrumpió en escena, por lo tanto, el criterio utilitarista en la moral, dado que la respuesta al qué debo hacer en la vida se siguió de la búsqueda de placer y de todo

¹³⁷ CH.GUIGNON: *On being authentic*, Routledge, New York, 2004, pág. 8, (la traducción es nuestra)

¹³⁸ Queremos aclarar que aquí utilizamos *persona* en su sentido original, como de máscara, del griego πρόσωπον, (prósopon)

aquello que contribuía a la satisfacción personal y a evitar el dolor y lo molesto. Sin embargo, con esto, el hombre moderno pareció tener una conducta algo menos íntegra y significativa que en épocas anteriores.

17. El Romanticismo, cuna de la autenticidad más moderna

Sin embargo, entre finales del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX, se produjo una reacción contra el racionalismo y el mecanicismo, que quería recuperar el auténtico sentido de la moral y de la autenticidad del sujeto, en parte perdidos con la asunción de la modernidad. Fue el Romanticismo que contribuyó a potenciar el conocimiento desde la sensibilidad y no desde la razón, y a difundir la importancia de las experiencias personales para conocer la realidad y sentirse en comunión con la totalidad de la naturaleza creada. Muchos autores románticos coincidieron en afirmar que era posible la reunificación del alma del sujeto con la naturaleza, no por conocimiento sino a través de un proceso de introspección hacia uno mismo, tal y como lo expresa el poeta Wordsworth en numerosos poemas, Hölderlin en su novela *Hyperion* o *El eremita de Grecia* terminada en 1799, o Rousseau, claro precedente del movimiento romántico, el cual ya anunciaba en su *Emilio* de 1762, que el hombre nacía sin pecado y que le era posible acceder a los más básicos sentimientos y a escuchar y obedecer la voz de la naturaleza, a través de sí mismo, para así sentirse liberado de los condicionamientos sociales. Para este filósofo, como ya comentamos en el apartado 14, la sinceridad de una persona es entendida como la declaración espontánea de algo evidente para uno mismo, es una virtud, desvela el “yo real” del individuo, y se convierte en lo más parecido a la autenticidad. Pero ese ser *yo real*, requiere de libertad y de verdad y tiene que ver con la idea de identidad y seguridad del individuo. Recordemos lo que expuso Lionel Trilling, y que hemos citado en nota 119, que estamos obligados a usar alguna otra palabra que denote la real naturaleza del ser y que esa es “autenticidad.”¹³⁹ La autenticidad, desde entonces, se convertirá en un ideal reflexivo que girará en torno a la honestidad el individuo.

El movimiento romántico asumió también la posibilidad de entrar en contacto con algo superior a uno mismo, para algunos algo no muy distante de la idea de Dios; de concebir la naturaleza de una manera tal que se convertía en un hiperbién, inspiradora y guía de nuestras vidas, de forma que sólo desde el interior de uno mismo se pudiera construir nuestra manera de ser y se consiguiera ser auténtico. Sin embargo, a pesar del ideal romántico, el peso de la vida social moderna fue

¹³⁹ La misma cita se halla en B.WILLIAMS: *Truth and truthfulness: an essay in genealogy*, op.cit. pág. 183

abriendo una brecha cada vez más profunda entre la parte natural de la existencia humana, su vida interior, y la parte social, agresiva, competitiva y calculadora, que llega hasta el día de hoy, apartando al individuo del sentido del bien común y de la dimensión de ser *humano*. Sin ir más lejos, el interés en el “yo” y en la satisfacción volitiva de orden narcisista, han ido apartando a la autenticidad de cierto sentido de lo correcto, suscitando la pregunta de hasta qué punto la autenticidad construida es de orden moral. La cultura moderna se ha apartado, en cierta medida, del vínculo con lo público, lo cual hace que la pretendida autenticidad vaya teniendo un tinte hipócrita que supone una alteración del principio de sinceridad.

El proyecto de vida auténtica nacido al auspicio del Romanticismo, época asimismo de efervescencia política, recordemos el nacimiento de ciertos nacionalismos, la independencia de Grecia en 1820, de Bélgica en 1830 o de las sucesivas oleadas revolucionarias en Polonia, a la vez que en el resto de Europa se reclamaban mayores libertades y progreso económico, se vinculó a la idea del reconocimiento político. La identidad quedó definida doblemente, desde el ámbito personal, buscando verdades sobre uno mismo, y desde el ámbito compartido o de filiación. A pesar de ello, la estructura misma de la autenticidad con ese doble componente personal y social, hizo que con el paso del tiempo fuera difícil conciliar la comprensión del sí mismo con la comprensión de la vida política, carente en muchas ocasiones de veracidad. Pensemos que de forma casi imperceptible las fuerzas sociales pueden condicionar al “yo” de tal forma que ponen en peligro la sinceridad necesaria para ser auténtico; o que la política gubernamental, dejando de lado la verdad y la asunción de una cierta identidad, puede llegar a adoptar formas poco democráticas incapaces de ayudar a las personas en su camino hacia el reconocimiento de una vida auténtica y con sentido. Así pues, el individuo moderno, con el paso del tiempo, la presión social y los brazos de la política, se convirtió en el sujeto contemporáneo con todos los pros y los contras insinuados hasta el momento.

En una conferencia de Taylor titulada *¿Por qué las naciones tienen que convertirse en estados?*,¹⁴⁰ dictada durante la celebración de las jornadas de la Canadian Philosophical Association's Conferences, en Montreal el año 1979, mientras iba argumentando su tesis, aludía a cómo en el mundo contemporáneo el Romanticismo había ampliado el contenido semántico de la palabra “patriotismo”, vinculada a la idea del autogobierno del individuo, con el de autodeterminación, vinculada a su vez al sentimiento de los derechos de la gente para formar una nación. Evidentemente la

¹⁴⁰ CH TAYLOR: “Why do nations have to become states?”, en *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1994, Cap.III, (la traducción es nuestra)

nación no es sólo un territorio con gobierno; es un territorio con un pueblo que se identifica con una cultura, la cual responde a la pregunta “¿quién soy yo?” La respuesta contiene valores, vínculos, conciencia de identidad, sentido de la comunidad...fuera de la cual es difícil desarrollarse como sujeto. La importancia del Romanticismo radica en que supo desgranar y ampliar esta idea, la del hombre que no es una isla, totalmente autosuficiente y racional, para abrir el camino hacia los requisitos fundamentales del sujeto auténtico, que se desarrollarían a partir de entonces a través del llamado período posromántico: expresión, realización y reconocimiento.

La concepción de la identidad es la idea de que fuera de un horizonte que provea de algún valor superior o de alguna alianza o vínculo con algún miembro de una comunidad, estaría completamente estancada, sería imposible preguntar y responder a esa pregunta efectivamente; sería imposible funcionar como un sujeto humano completo. (...) Incluso la aspiración más individualista necesita un horizonte de significado esencialmente social, que involucra el lenguaje natural.

La concepción Romántica contiene las tres nociones del pensamiento postromántico: expresividad, realización y reconocimiento.¹⁴¹

Referente a la primera noción, la expresividad, es la base de mi identidad, la que hace posible el horizonte de significados de mi lenguaje, en el sentido de que con él soy capaz de hacer preguntas y dar respuestas acerca de significados últimos. Lo más importante es que a este lenguaje natural y a todo su contenido de significados accedo a través de la cultura y de la comunidad. El constituirme como ser expresivo me permite desenvolverme en el mundo en todos los ámbitos, desde el trabajo más sencillo, manifestaciones culturales, artísticas... hasta en el ámbito de las instituciones públicas. Un lenguaje rico implica poder de expresión y esto conlleva, la mayoría de las veces, amplitud de oportunidades. Por eso tenemos el derecho de usar nuestra lengua y el deber de enriquecerla, de acuerdo con la noción de expresividad.

La segunda noción, la realización, deriva de lo anterior. El derecho de la comunidad lingüística a incrementar y mantener el poder de la expresión confiere, a la larga, un sentimiento de identidad y realización en el sujeto, manifiesto en la vida pública, en la del mundo de la empresa, negocios, economía, artes, etc. La noción refuerza, sin duda, la dimensión cultural del sujeto y de la comunidad, que lejos de ser devaluada, se enriquece y proporciona seguridad. Fijémonos que a lo largo de la historia contemporánea se ha producido la devaluación de la cultura y la lengua de muchos

¹⁴¹ op.cit. pág.45-48

pueblos, especialmente durante el período colonial, precisamente porque devaluándolos, ganaban inseguridad, perdían conocimientos y dejaban de tener poder expresivo en la vida pública.

El tercer componente, el reconocimiento, significa no ser apartado o invadido por influencias externas. El lenguaje, nuestra cultura con sus valores e ideas de lo bueno para convivir, siempre es recibido de otros; la comunidad queda involucrada en cómo somos y en cómo nos ven los demás. El reconocimiento es la aceptación de nuestra identidad como sujetos, en el que el respeto debe ser mutuo. Taylor insiste en que “si esto es negado o no es suficientemente valorado por los que nos rodean, es extremadamente difícil poder mantener un horizonte de sentido por el cual reconocernos a nosotros mismos.”¹⁴² Este reconocimiento y respeto, obviamente, se debe aplicar a los individuos, pero también a las comunidades, como veremos más adelante.

En el siguiente epígrafe, iniciaremos los comentarios al respecto de la autenticidad desde las reflexiones de Charles Taylor, el cual permitió que en la edición americana se cambiara el título original de su obra *The Malaise of modernity* (1991) por *The ethic of authenticity*, título con el que ha llegado a la versión en lengua española, *La ética de la autenticidad*.

18. La autenticidad vista por Taylor

Hallamos en el pensamiento de Taylor una explicación minuciosa, a modo de genealogía, de cómo la autenticidad se ha convertido en el ideal moral de la modernidad. Como hemos venido apuntando, desde la Modernidad, el hombre ha dejado de lado su vínculo con la idea del Ser y del Bien como horizontes morales y ha alcanzado el convencimiento de que el yo tiene la capacidad de determinar por sí mismo y en cada momento, qué es lo correcto. Según el propio Taylor:

El ideal moral que sostiene a la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, en una comprensión específicamente moderna del término. Hace un par de décadas, Lionel Trilling lo definió brillantemente en un libro de gran influencia, en el que resumió esa forma moderna y la distinguió de otras anteriores. La distinción queda expresada en el título del libro, *Sincerity and Authenticity*, y siguiendo a Trilling voy a utilizar el término “autenticidad” para el ideal contemporáneo.¹⁴³

¹⁴² op.cit. pág 52

¹⁴³ CH.TAYLOR: *La ética de la autenticidad* op.cit. pág. 51

La demanda de libertad para desarrollar la autenticidad del sujeto, ha hecho que en nuestro tiempo ésta se caracterice por el relativismo y por el desencantamiento del sujeto al no alcanzar las expectativas puestas en una acción. En palabras de Taylor:

Que la adhesión de la autenticidad tome la forma de una suerte de relativismo fácil significa que la vigorosa defensa de cualquier ideal moral queda de algún modo fuera de todo límite, puesto que sus implicaciones, tal y como las he descrito anteriormente, indican que algunas formas de vida son "superiores" a otras, y la cultura de la tolerancia frente a la autorrealización individual se retrae antes tales pretensiones.¹⁴⁴

Por ello, el hombre auténtico de hoy parece ser una manifestación expresivista del individuo, que atiende exclusivamente a su deseo y a la maximización de su satisfacción; sin embargo, al no contar con un marco referencial que sustente su horizonte moral, que dé respuestas a la pregunta de *quién soy*, se siente perdido y experimenta una especie de crisis de identidad. Según la opinión del sociólogo Christopher Lasch: "Hoy se da un sentimiento de vaciedad, insulsez y futilidad y de *pérdida de algo, de autoestima*."¹⁴⁵

Taylor insiste en la importancia de conocer qué fundamenta la autorrealización del sujeto, ya que el resultado no parece ser tan positivo como cabría esperar.

Lo que hace falta comprender en este caso es la fuerza moral que respalda a nociones como la de autorrealización. En cuanto tratamos de explicar esto simplemente como una especie de egoísmo, o como una suerte de laxitud, una autoindulgencia con respecto a una época anterior, más dura y exigente, perdemos su rastro. Hablar de permisividad yerra el blanco. Laxitud moral la hay, y nuestra época no es singular en esto. Lo que necesitamos explicar es lo que de peculiar tiene nuestro tiempo.¹⁴⁶

Entonces, la fuerza moral de la autenticidad radica en la idea de sinceridad y libertad, como hemos expuesto en el epígrafe anterior, y que parece adquirir forma en el liberalismo:

Pero, de modo coherente o no, ésta es la postura habitualmente adoptada. El ideal (de autenticidad) desciende al nivel del axioma, algo que no se pone en tela de juicio pero que tampoco se explica. Al adoptar el ideal, la gente de la cultura de la autenticidad, como quiero denominarla, presta apoyo a un cierto tipo de liberalismo, que ha sido abrazado también por muchos otros. Se trata del liberalismo de la neutralidad. Uno de sus principios básicos es que una sociedad liberal debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que

¹⁴⁴ op.cit. pág. 52-53

¹⁴⁵ CH. LASH: *La cultura del narcisismo*, Andrés Bello, Barcelona, 1999, pág. 80, traducción de Jaime Collier

¹⁴⁶ loc.cit. CH. TAYLOR, pág. 52

constituye la vida buena. La vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido por esta cuestión.¹⁴⁷

Taylor, al recorrer el camino que ha seguido el ideal de autenticidad hasta nuestros días, ve que en su trayectoria éste ha perdido la dimensión social: la *alteridad*, tan necesaria para configurar la propia identidad, concepto al que volveremos a lo largo de este trabajo. El autor nos indica que la característica principal es aquel giro hacia la subjetividad comentado en el epígrafe *Autenticidad como autorrealización* en donde la descripción de la autenticidad coincidía con las siguientes palabras de Taylor: “una forma de describir su desarrollo consiste en fijar su punto de partida en la noción dieciochesca de que los seres humanos están dotados de sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que está bien y lo que está mal.”¹⁴⁸ A partir de ese momento se producirá el desplazamiento del acento moral de la idea:

Estar en contacto con nuestros sentimientos morales tendría aquí importancia como medio para la finalidad de actuar correctamente. Lo que yo llamo desplazamiento del acento moral se produce cuando ese contacto adquiere un significado moral independiente y crucial. Se convierte en algo que hemos de alcanzar con el fin de ser verdaderos y plenos seres humanos.(...) Hemos de considerar la analogía con anteriores visiones morales, en las que entrar en contacto con alguna fuente, Dios o la Idea de Bien, se consideraba esencial para una vida plena. Ahora la fuente con la que hemos de entrar en contacto reside en lo profundo de nosotros mismos.¹⁴⁹

La idea más popular que subyace a esta forma de interpretar el término *autenticidad*, y que ha llegado hasta nosotros, es la de que el individuo debe ser *fiel a sí mismo* y debe guiar su vida y su conducta según su propio criterio, y no a imitación de ningún otro. Es lo que coloquialmente denominamos *realizarse*.

Vemos como la autenticidad ha ido perdiendo parte de su esencia por centrarse exclusivamente en la idea del individualismo moderno: “Cerrarse a las exigencias que proceden del más allá del *yo* supone precisamente suprimir las condiciones de significación” .,¹⁵⁰ lo cual quiere decir que el hombre actual tan sólo produce formas pervertidas y trivializadas del concepto de autenticidad, las cuales se manifiestan en el narcisismo y en el egocentrismo tan difundidos hoy en día.

¹⁴⁷ op.cit. pág. 53

¹⁴⁸ op.cit. pág. 60

¹⁴⁹ op.cit. pág. 62

¹⁵⁰ op.cit. pág. 75

Pero para Taylor, la verdadera autenticidad es la entendida en todas sus dimensiones, la que, por un lado, contempla la necesidad del individuo de manifestar lo subjetivo y, por otro, la necesidad que éste tiene de contemplar un horizonte más allá de su mismidad.

19. Expresividad y autenticidad

Manifestar lo subjetivo es, sin duda, expresar. Para Taylor nuestras acciones son expresiones del deseo y ante todo, lo que más queremos, es que nuestra identidad, nuestro “yo real”, cuente con el reconocimiento social y político de la comunidad a la que pertenecemos, porque el sujeto sólo puede ser entendido inmerso en la intersubjetividad de su contexto lingüístico y crece y madura en relación a un marco referencial de bienes que le llevan a la persecución de una vida buena y que orientan su vida moral. La idea del Bien se convierte en horizonte referencial, “no porque lo deseemos sino porque constituye la norma para el deseo”¹⁵¹; forma parte de la experiencia humana, luego bien podríamos tener de él una visión subjetiva, más bien *una expresión gramatical* o una dimensión expresiva, añadiríamos, que no puede estar desvinculada del medio cultural en el que vive el hombre porque se manifiesta en él, lo cual nos recuerda la influencia de la filosofía analítica y de Wittgenstein en el pensamiento de Taylor.

Una noción del bien así entendida nos indica que la idea del “yo” es definida “desde el sitio donde hablo”¹⁵², que la identidad no está en manos de la voluntad personal sino que nos va haciendo partícipes de una comunidad de significados que nos precede. Indiscutiblemente, el crecimiento personal vinculado a la comunidad lingüística de referencia y la organización político social que lo permita deben darse en el marco de un pensamiento y organización social de talante liberal porque, aunque Taylor critique el atomismo liberal, considera errónea la yuxtaposición de “yoes arraigados frente a “yoes desvinculados” términos utilizados con frecuencia en el seno del debate filosófico entre liberales y comunitaristas, porque llegan a entender la sociedad desde un punto de vista ontológico del sujeto que radicaliza la identidad del mismo y simplifica del todo su comprensión. Si se interpreta la sociedad como formada por individuos altamente arraigados a unos ciertos valores nucleares, se imposibilita del todo la identidad; por otra parte, si la interpretamos desde los “yoes desarraigados o desvinculados” entramos en un sinsentido. La sociedad en sí sería imposible que se diera, y dada nuestra natural inclinación a

¹⁵¹ CH.TAYLOR: *La libertad de los modernos*, op.cit.

¹⁵² CH.TAYLOR : *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Colección Surcos, Barcelona, 2006, pág. 51, traducción de Ana Lizón

formar parte de ella y a sostenerla, sería una contradicción. Creemos, como Taylor, que un enfoque liberal correcto sería aquél en el que existiera un aparato gubernamental que se implicara en la supervivencia y florecimiento de los rasgos expresivos y de las diferencias, en definitiva, de las culturas, y no en la neutralidad.

Para aclarar la relación existente entre expresividad, autenticidad, liberalismo y comunitarismo, será conveniente recordar lo expuesto por Taylor en la conferencia dictada en Chile en 1992 “Equívocos, el debate entre liberales y comunitaristas”¹⁵³ que trataremos en el Capítulo III.

3. Algunas críticas a la modernidad

Tras lo expuesto hasta el momento, es evidente que el pensamiento moderno haya sido objeto de duras críticas. Durante décadas, se ha combatido contra la Ilustración, por ser el referente directo de la Modernidad, y como consecuencia directa de ello el programa humanista se ha visto afectado, dadas sus repercusiones en el hombre moderno.

En este epígrafe acotaremos los comentarios realizados al respecto, por una parte, a Friedrich Wilhelm Nietzsche por ser uno de los pioneros en esta crítica, justo en el momento en que empezaban a vislumbrarse ciertas características que hoy en día hemos concretado como posmodernas, o simplemente modernas, si nos ceñimos al sentido de estado constante de cambios y no al histórico, como por ejemplo, el sentimiento de vacío en los individuos, del que ya hemos hablado con anterioridad. Nietzsche ha sido descrito por G. Mayos como un pensador intempestivo, solitario y solipsista, que representa la postura más radical de la Posmodernidad: “Es el pensador post-platónico, post-cristiano, post-moralista, etc. más radical, quizás, incluso, el primer pensador post-metafísico, post-nihilista y post-moderno; pero no un trasn hombre.”¹⁵⁴

Por otra parte, acudiremos al pensamiento de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt, porque estos últimos denunciaron los procesos falsamente emancipadores del proyecto ilustrado, por ser críticos con el mismo marxismo al que se adhirieron, por haber vivido las fatales consecuencias del triunfo de la razón instrumental, tras

¹⁵³ Conferencia recogida en CH. TAYLOR *Argumentos filosóficos, ensayos sobre el conocimiento del lenguaje y la modernidad*, Paidós Básica, Barcelona, 2012

¹⁵⁴ G. MAYOS: “Nietzsche, el primer posmoderno”, art.cit.

la II Guerra Mundial, y por haber sido testimonio del nacimiento de la posmodernidad y de la sociedad del bienestar durante las décadas de los años 70 y 80.

Para finalizar el perfil de la crítica, hemos seleccionado unas ideas de Hanna Arendt por considerar de relevante importancia su opinión acerca del papel de la educación en la construcción del sujeto moderno. Desde su exilio en EE.UU., país en el que vivió desde 1941, detectó como en el modelo escolar americano se daban unos problemas como los que hoy en día denunciamos. El hecho de que en muchos países de Europa se haya imitado el modelo escolar y universitario americano, hace que sus reflexiones sigan siendo válidas y se hagan extensibles a la sociedad europea actual.

20. Las primeras observaciones

Nietzsche realizó una dura crítica de la moral y de la cultura burguesa, e inició, según calificó el filósofo y antropólogo Paul Ricoeur, una línea de pensamiento conocida como de la *sospecha*¹⁵⁵; sospecha de la razón, del deseo de verdad y de su transmisión a través del lenguaje, convirtiéndola en algo inamovible. Para Nietzsche esas certezas garantizadas por la divinidad o por la razón, son las que han negado la creatividad y los impulsos de los hombres, abocándolos al nihilismo, del que ya hablamos en el epígrafe 1 de este trabajo. “¿Qué significa nihilismo?: Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta: falta la respuesta al *por qué*”¹⁵⁶

En el prefacio de *La voluntad de poder*, indica que en su tiempo la modernidad ya ha dado sus frutos augurando un destino feroz en el que el hombre se mostrará cada vez más angustiado y perdido.

Lo que cuento es la historia de los próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en la acción, este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si

¹⁵⁵ cfr. P.RICOEUR. Expresión acuñada por el filósofo para referirse al pensamiento iniciado por Nietzsche, Freud y Marx,

¹⁵⁶ F.W.NIETZSCHE: *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 1981, pág. 27

se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar.¹⁵⁷

Dada la pérdida de valor de los hiperbienes que mantenían la vida moral, se produce un sentimiento de vacío en el individuo, nihilismo, que Nietzsche ve “como un estado normal”¹⁵⁸ en la modernidad. En otro aforismo lo define como “el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia cuando se trata de los valores más altos que se reconocen, añadiendo a esto la comprensión de que no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o un en-sí de las cosas que sea “divino”, que sea moral viva.”¹⁵⁹

La percepción que tiene del hombre de su época la podemos apreciar en estas pocas palabras:

Tengamos por hecho cierto, el descontento de sí mismo que sufre el hombre de “ideas modernas”, ese mono orgulloso. Sufre y, por vanidad, se permite solamente compadecerse. De ahí que se oiga predicar tanto la piedad –y si prestamos atención percibiremos que ya no se predica hoy otra religión-. A través de todas las vanidades, de todo el bullicio propio de estos predicadores, como de todos los predicadores, escuchará una voz ronca y quejumbrosa, la auténtica voz del desprecio de sí mismo.¹⁶⁰

Ligado a la certeza de que los valores supremos y universales que guiaban la vida de los hombres han desaparecido con el advenimiento de la modernidad; de que en el mundo todo es plural y ha triunfado el relativismo, en su obra *La gaya ciencia* (1882), apunta la idea de la muerte de Dios.

El loco se plantó en medio de ellos y los miró fijamente: “¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir”, gritó. Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo. Todos somos sus asesinos. Pero, ¿cómo hemos podido hacer eso? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Y quién nos ha dado la esponja para secar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al separar esta tierra de la cadena de su sol? ¿Adónde se dirigen ahora sus movimientos?[...] ¡Dios ha muerto y nosotros somos quienes lo hemos matado! Lo que el mundo poseía de más sagrado y poderoso se ha desangrado bajo nuestro cuchillo.¹⁶¹

Parece, sin embargo, que a partir de esa obra, reconocerá en el nihilismo una dimensión positiva, la cual dará fuerza a los hombres para superar su estado actual. Veámoslo:

¹⁵⁷ op.cit. Prefacio, aforismo 2, pág. 21

¹⁵⁸ op.cit. aforismo 23, pág. 40

¹⁵⁹ op.cit. aforismo 3, pág. 21

¹⁶⁰ F.W.NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal*, Edicomunicación, Barcelona, 1999, VII, 222, pág. 157, traducción de Enrique Eidelstein

¹⁶¹ F.W.NIETZSCHE: *La gaya ciencia*, Alianza, Madrid, 1968, pág. 125, traducción de A. Sánchez Pascual

¿No es excesiva para nosotros la grandeza de ese acto?... No hubo en el mundo acto más grandioso y la futuras generaciones serán, por este acto, parte de una historia más alta de lo que hasta el presente fue la historia. Aquí calló el loco...arrojó la linterna al suelo y se rompió en mil pedazos: "Hemos llegado demasiado pronto. No es aún mi hora. Este gran acontecimiento está en camino, todavía no ha llegado a oídos de los hombres."¹⁶²

En *Así habló Zaratustra (1883-1885)*, insiste en la idea de que el futuro puede ser un terreno fértil tras la muerte de Dios e introduce la idea del superhombre, que la entendemos desde el prisma de la superación y el encuentro de la conciencia consigo misma.

-¡ Ante Dios...! ¡Pero ahora ese dios ha muerto! Hombres superiores: vuestro mayor peligro ha sido ese Dios. Habéis resucitado desde que él yace en la tumba. Solamente ahora vuelve el gran mediodía. ¡Ahora el hombre superior llega a hacerse... amo! ¿habéis comprendido estas palabras, hermanos míos? Estáis asustados, ¿se apodera el vértigo de vuestros corazones? ¿Se abre aquí el abismo para vosotros? ¿Ladra contra vosotros el perro del infierno? ¡Pues bien! ¡Vamos! Solamente ahora va a parir la montaña del porvenir humano. Dios ha muerto: ahora queremos nosotros que viva el superhombre."¹⁶³

Tan sólo hemos señalado alguna de las ideas nietzscheanas que se anticiparán a la posmodernidad: 1) la pérdida de valor de los metarrelatos, y 2) la sensación de vacío y de angustia en el hombre moderno. Comprobamos, sin embargo, que para Nietzsche, la época del nihilismo, no destruye la esperanza en la humanidad.

21. Criticismo frankfurtiano

Saltamos en el tiempo hasta los autores de la Escuela de Frankfurt porque, como ya hemos aclarado en la introducción de este capítulo, sus miembros supieron dar cuenta de la función que había tenido la razón instrumental como fuerza represiva en las distintas ideologías políticas del mundo contemporáneo e iniciaron una crítica a las tesis oficiales del marxismo soviético, a la par que criticaron el modelo consumista de las sociedades democráticas. La apuesta, más o menos general de los frankfurtianos, se encaminó hacia una razón más comunicativa, si bien cada unos de sus miembros exploró ámbitos muy diversos de la sociedad. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, o Jürgen Habermas, son, sin duda, sus miembros más reconocidos. Sin querernos extender,

¹⁶² op.cit. pág.126

¹⁶³ F.W.NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra*, EDAF, Círculo de lectores, Barcelona, 1970, pág. 272, traducción de Aníbal M. Froufe

podríamos dividir el trabajo de la escuela en tres fases o generaciones de pensadores:

- 1) Momento de creación del Instituto de Investigación Social de Frankfurt en 1923, vinculado a Carl Grünberg y caracterizado por las investigaciones en torno al marxismo, como se hacía por entonces en el Instituto de Investigaciones del Materialismo Histórico de Budapest, fundado por Lukács, o en el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, dirigido por Riazanov. En 1937 Horkheimer escribió el artículo "*Teoría tradicional y teoría crítica*" para revisar el programa del instituto iniciándose así la actividad crítica de la institución que continuaría en el exilio de EE.UU., tras subir los nacionalsocialistas al poder. El grupo, aunque muy heterogéneo en su composición, se fue decantando por la teoría crítica que entendía el riesgo que toda teoría corría de llegar a convertirse en una forma ideológica que enmascarara, en lugar de aclarar, el entramado social y distinguieron entre razón instrumental, al servicio de determinados fines, y razón crítica, la única al servicio de la emancipación y de la libertad, dispuesta, por ello, a evaluar los fines que se buscan.
- 2) La segunda etapa, desde el final de la II Guerra Mundial hasta la crisis del petróleo de 1973, estaría vinculada a las sociedades de posguerra, al auge de los estados democráticos y de economía liberal frente a los del bloque soviético; al triunfo de la sociedad consumista, a la mercantilización del arte, banalización de la cultura y descolonización.
- 3) Tercera generación, que estaría conectada con la llamada posmodernidad propia de las sociedades del bienestar, de un mundo cada vez más globalizado económicamente y del multiculturalismo. A día de hoy, Axel Honneth, actual director del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt y discípulo de Jürgen Habermas, es considerado heredero de la Escuela de Frankfurt y conocido por sus investigaciones acerca del reconocimiento de la identidad. Tanto él como Charles Taylor, curiosamente, publicaron en 1992 sendos artículos acerca del reconocimiento popularizando, de esta manera, las políticas de la identidad.¹⁶⁴

¹⁶⁴ El texto más conocido acerca de la teoría del reconocimiento es el artículo de CH.TAYLOR "El multiculturalismo y las "políticas del reconocimiento", publicado al mismo tiempo que el artículo de A.HONNETH "La lucha por el reconocimiento".

Volviendo a la crítica de la modernidad y a los inicios, Max Horkheimer, por ejemplo, en su *teoría crítica*¹⁶⁵ abordó cómo a lo largo de la modernidad se fue atacando el pensamiento metafísico hasta eclipsar parte de la razón y convertirla en razón instrumental al servicio del dominio de la Naturaleza y de la explotación humana. De esa manera, en lugar de suponer una liberación, supuso una forma de sujeción del espíritu, apartando al hombre de su propia naturaleza y negándole parte de su potencial como ser humano: "Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie."¹⁶⁶

En su ensayo *Concepto de Ilustración*, define a la razón como "totalitaria como ningún otro sistema"¹⁶⁷ e inductora del olvido de su originaria unidad con la naturaleza. Nos muestra como el racionalismo tecnológico y el positivismo científico se convirtieron en un irracionalismo dominador en manos del hombre, "la naturaleza queda sometida al hombre (...), y la distinción entre Dios y hombre queda reducida"¹⁶⁸, resultando las atrocidades por todos ya conocidas.

De su época, constata que las novedades introducidas por el liberalismo político y económico han llevado a anular al hombre:

La caída del hombre actual bajo el dominio de la naturaleza es inseparable del progreso social. El aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos.¹⁶⁹

Y prosigue añadiendo que el individuo se encuentra manipulado por la cultura de masas hasta la *cosificación*:

Bajo el monopolio de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o como fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Expresión que hace referencia al trabajo crítico de Horkheimer, Adorno y Marcus

¹⁶⁶ M.HORKHEIMER Y T.W.ADORNO: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2005, pág. 51, traducción de Juan José Sánchez

¹⁶⁷ op.cit. pág. 78

¹⁶⁸ op.cit. pág. 64

¹⁶⁹ op.cit. pág. 54

¹⁷⁰ op.cit. pág. 82

En otro ensayo, *Excursus I: Juliette, o Ilustración y moral*, apunta una idea muy significativa de cómo se llega al irracionalismo del siglo XX desde el triunfo del sistema económico capitalista y de la burguesía como clase social dominante:

Con el desarrollo del sistema económico, en el que el dominio de los grupos privados sobre el aparato productivo divide y separa a los hombres, la autoconservación retenida idéntica por la razón, es decir, el instinto objetivado del individuo burgués, se reveló como fuerza natural destructora, imposible ya de separar de la autodestrucción. La una se convirtió confusamente en la otra. La razón pura devino antirazón, procedimiento impecable y sin contenido.¹⁷¹

Y desvelándonos las ideas de la protagonista del ensayo, Juliette, nos va sumergiendo en las transformaciones morales de nuestro tiempo, como cuando asevera que “En la época de la gran industria el amor es anulado.”¹⁷², para que el placer físico sea liberado. Este último aspecto se difundió especialmente al inicio de la posmodernidad, a partir de las consignas del pensamiento revolucionario de mayo del 68 y la llamada revolución sexual. Algunas pautas de comportamiento generalizadas en la posmodernidad podrían derivarse, entre otras causas sociales, de la revolución sexual: falta de ternura, diálogo o compromiso entre algunas parejas, o disminución del número de matrimonios.

Junto a Horkheimer, Theodor W. Adorno comparte pensamientos, los cuales quedan recogidos en la obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración*. En “Excursus I: Odiseo o mito e ilustración” nos explica de manera metafórica cómo en la modernidad se ha construido el concepto de *sí mismo*, tan característico del sujeto de hoy. Como Ulises tras la guerra de Troya, se trata de un largo y accidentado viaje hacia Ítaca, o si se prefiere, de un proceso de auto-crecimiento. “La odisea desde Troya a Ítaca es el itinerario del sí mismo, infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación en cuanto autoconciencia, a través de los mitos. (...) Pero las aventuras dan a cada lugar su nombre, y con ello el espacio queda controlado racionalmente.”¹⁷³

Viene a decirnos que en el viaje de la autoconstrucción personal, el hombre no consiente ser desviado del sí mismo; ver como ello salva su identidad, permitiéndole vivir las situaciones que se le puedan presentar en la vida, le hace fuerte como a un héroe. “(...) el sí mismo no constituye la rígida contradicción a la aventura, sino que

¹⁷¹ op.cit. pág. 137

¹⁷² op.cit. pág. 152

¹⁷³ op.cit. pág. 100

se constituye en su rigidez sólo a través de esa contradicción: unidad sólo en la diversidad de aquello que niega la unidad.”¹⁷⁴

Pero con el conocimiento y el control, los mitos se desvanecen y algo esencial de nuestra naturaleza se destruye. Es el extrañamiento de la propia naturaleza, del *telos* particular del ser humano, lo que deviene irracional, y eso es lo que numerosos estudios sociológicos actuales constatarán. Nuestra forma de vida actual está llena de éxitos personales, pero también de añoranzas; luego, en el viaje de la autoconstrucción, ha fallado el querer superar los mitos, o dicho de otro modo, ha fallado el negar parte de nuestra naturaleza al reducir el acceso a cierto tipo de experiencias. Pero no sólo la razón instrumental ha participado en ello, Adorno cree que también el mundo de la producción cultural corta a los hombres el acceso a la experiencia de sí mismos porque transforma la reflexión espontánea en producto de masas. Con la construcción de este tipo de cultura, el propio intento moderno de configurar un hombre seguro del sí mismo y auténtico se convierte en víctima del proceso.

La industria cultural pretende hipócritamente acomodarse a los consumidores y suministrarles lo que deseen. Pero mientras diligentemente evita toda idea relativa a su autonomía proclamando jueces a sus víctimas, su disimulada soberanía sobrepasa todos los excesos del arte autónomo. (...) La industria cultural está modelada por la represión mimética, por la manipulación de impulsos reprimidos de imitación. (...) Su producto no constituye en absoluto un estímulo, sino un modelo para las formas de reaccionar a un estímulo inexistente. De ahí el inspirado título musical en el cine, el ridículo lenguaje infantil, su populismo bufo; hasta los primeros planos del comienzo parecen exclamar: ¡qué bonito!¹⁷⁵

A modo de resumen, concluimos que el argumento esencial del pensamiento de Adorno expresado en sus obras, e hilo conductor de *Dialéctica de la Ilustración*, vendría a decir que con cada conquista que se hace a la naturaleza exterior, la naturaleza humana se esclaviza al perder parte de su capacidad crítica. El hombre de hoy, al que seguimos llamando posmoderno, reúne las características derivadas de ese proceso, especialmente la de erguirse como único patrón moral.

Siguiendo en la misma línea crítica, Jürgen Habermas, del que ya comentamos algunos aspectos de su pensamiento en el Capítulo I, es consciente de los efectos perversos del uso de la razón instrumental, del utilitarismo y del escepticismo. Sin embargo, coincide con Herbert Marcuse, otro filósofo moral del círculo de Frankfurt,

¹⁷⁴ *ibid.*

¹⁷⁵ *op.cit.* pág. 202

en ver en la negatividad criticada por todos ellos la esperanza de una rectificación en la conducta humana. Habermas cita a Marcuse en su conferencia "*La psique "al termidor" y el renacimiento de la subjetividad rebelde*" al explicarnos cómo este último contestó a la pregunta de un estudiante, durante un debate filosófico:

(...) apelar al derecho a la resistencia es apelar a una ley superior, que tiene validez universal, eso es, que trasciende al derecho y el privilegio autodefinidos de un grupo particular. Y existe realmente una estrecha conexión entre el derecho a la resistencia y la ley natural. Ahora dirá usted que tal ley universal superior sencillamente no existe. Yo sí creo que existe. Hoy día no la denominamos ya Ley Natural... Si apelamos al derecho de la humanidad a la paz, al derecho a abolir la explotación y la opresión, no estamos hablando de los intereses de un grupo especial, autodefinido, sino más bien y, de hecho, a intereses que pueden demostrarse como derechos universales.¹⁷⁶

Y en el mismo texto de Habermas encontramos otra referencia a Marcuse reafirmando la idea expuesta anteriormente, y fueron palabras que éste dijo días antes de morir: "Sabes, ya sé donde se originan nuestros juicios de valor más básicos; en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás."¹⁷⁷

Interpretamos que el énfasis puesto en el valor de la compasión y la presencia del prójimo como eje vertebrador de nuestra manera de vivir, es debido a que Marcuse entendía que tal sentimiento se había apartado demasiado del sujeto moderno. Del mismo modo, deducimos de las palabras de la primera cita que ambos autores tenían una cierta intuición de que la esperanza de mejorar la forma de vida presente pasaba por la proyección del *sí mismo* hacia algo más universal.

22. El papel de la educación

La filósofa alemana Hannah Arendt, si bien no forma parte de la Escuela de Frankfurt, es contemporánea a la misma y a sus miembros; también se exilió a EE.UU. durante el régimen nazi y pensó el fenómeno de la ideología nazi y la perversidad de la razón instrumental mientras realizaba agudas observaciones sobre la modernidad y el mundo contemporáneo. Arendt parte de la construcción moderna del *yo* como agente libre, cuya libertad, sin embargo, se centra en la facultad volitiva del hombre, consistente en mandar y dictar. De esta manera, el concepto de libertad se ve anclado en el mundo interior del individuo cuando la libertad, donde mejor se expresa, es en la acción política, participativa y con proyección social. Para la autora

¹⁷⁶ J.HABERMAS: "*La psique al termidor y el renacimiento de la subjetividad rebelde*", en VV.AA.: *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1999, pág.126, traducción de Francisco Rodríguez Martín

¹⁷⁷ *ibid.*

el concepto de hombre moderno libre, cuyo espacio interno le sirve para experimentar tal sensación, se ha construido erróneamente, ya que...

Las experiencias de la libertad interior son derivativas, porque siempre presuponen un apartamiento del mundo, lugar en que se niega la libertad, para encontrar refugio en una interioridad a la que nadie más tiene acceso. El espacio interior en el que el yo se protege del mundo no se debe confundir con el corazón o la mente, que existen y funcionan, ambos, sólo en interrelación con el mundo.¹⁷⁸

Y al haberse construido de esta manera, haciendo creer a los hombres que el único espacio de libertad se construye donde nadie pueda poner obstáculos, es decir, en uno mismo, el lugar que le corresponde a la vida política activa, ha sido ocupado por los totalitarismos primero y por el deseo de seguridad después.

El nacimiento de las ciencias políticas y sociales en los siglos XIX y XX amplió la brecha entre libertad y política, porque el gobierno que desde principios de la época moderna se había identificado con el dominio total de lo político, pasó a ser considerado como el protector oficial del proceso vital -más que de la libertad-, de los intereses de la sociedad y de sus individuos. El criterio decisivo siguió siendo la seguridad, pero no la seguridad individual, antítesis de la muerte violenta como en Hobbes (en quien la condición de toda libertad es estar libre del miedo), sino una seguridad que permitiera un desarrollo inalterado del proceso vital de la sociedad como un todo.¹⁷⁹

En realidad, esa supuesta libertad es una falsedad, porque el sentido de la libertad es poderse expresar a través de la acción; acción que, entendemos, es la vida política. Luego, la política debería ser el medio natural para desarrollarse como ser libre. El *zoón politikón* de la tradición aristotélica vendría a significar esto, que el ser humano se organiza conforme a una vida propiamente humana, consistente en darse normas para la convivencia, la cual está orientada a posibilitar la libertad. En la Antigüedad, vivir en la *polis*, implicaba superar unidades organizativas menores precedentes, basadas en los clanes de parentesco, para estar libre de ataduras, de coacciones, influencias... Uno tenía que ser liberado o liberarse para dedicarse a la política. Ésta consistía en poder hablar, discutir y persuadir; *isonomia* o libertad de palabra, esa era la libertad y sinónimo de vida feliz. "Vivir en una polis significaba que todo se decía por medio de la palabra y la persuasión, y no con la fuerza y la violencia."¹⁸⁰

¹⁷⁸ H. ARENDT: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península, Barcelona, 2003, pág. 232, traducción de Ana Poljak

¹⁷⁹ op.cit. pág. 237

¹⁸⁰ H. ARENDT: *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005, pág. 40, traducción de Ramón Gil Novales e Introducción de Manuel Cruz.

Hoy, no es así. La libertad se ha ido sacrificando ante el desarrollo de una ideología, el desarrollo de la cual se ve entorpecido por la libertad. Las palabras que citaremos a continuación fueron escritas hacia el año 1958, y sin embargo resuenan totalmente actuales.

Los medios por los que esto sucede son la coacción del terror, recibido del exterior, y la coacción ejercida desde el interior del pensamiento ideológico; esto es, de un pensamiento que en cierta medida también internamente sigue la corriente en el sentido del río de la historia (...) Los totalitarismos han querido anular fundamentalmente la espontaneidad del hombre en todos los terrenos.”¹⁸¹

Aunque hayamos superado ya las secuelas inmediatas de la barbarie de la II Guerra Mundial que Arendt vivió, la política ha perdido su buen nombre y se ve como una amenaza; generalmente no se le encuentra sentido, y esto es debido, sin duda, a las experiencias vividas en el último siglo. Hay, como dice Arendt, prejuicios contra la clase política, y más cuando se constata que está en connivencia con lo estrictamente económico. El despegue de la economía después de la II Guerra Mundial, el modelo de bienestar y de seguridad que nos brindó la sociedad americana desde finales de los 50, desembocó, irremediablemente, en la idea de que el modelo de productividad y consumo formaban parte del mismo proceso y no como dos lugares distintos para el ser humano: el de la ciudadanía y productividad, para satisfacer las necesidades básicas, ligados a la esfera pública, y el del consumo y el mercado vinculados a la esfera privada. El consumo había sido un lugar propio, privado, ligado a las preferencias personales, necesidades del hogar... A partir de esa época y con el auge de las transformaciones sociales, el ciudadano se transformó en trabajador, no para sí, sino para mantener el nuevo sistema de vida.

Nació la sociedad de masas. La producción y el consumo se convirtieron en el sustento de la esfera pública, y lo económico empezó a gestionar también la vida política, dejando poco margen para la participación. Actualmente, la economía global, la burocratización del sistema, la abundancia de cuerpos de seguridad y policiales, etc. se convierten en el peligro anunciado por Arendt como una forma despótica de dominación. “Lo que lo hace más terrible es que nadie puede dirigirse a él; no es la tiranía de un solo hombre. Se da en el mundo libre donde impera estrictamente lo político como económico.”¹⁸²

¹⁸¹ H. ARENDT: *¿Qué es política?*, Paidós, Barcelona 1997, pág. 77, traducción de Rosa Sala Carbó

¹⁸² op.cit. pág. 50

La autora ve que, en todo este proceso, la educación ha jugado un papel decisivo desde esos años 50, puesto que la necesidad de construir un estado determinado empieza por la educación de los niños. La escuela de la época, por ello, empezará a suplir el rol educador de la familia y a poner en práctica novedades pedagógicas, cuyas consecuencias se hacen patentes hoy en día. “ El hecho más significativo es que, a causa de ciertas teorías, buenas o malas, se rechazaron todas las normas de la sensatez humana.”¹⁸³ La manera de construir un estado estable contando con una sociedad masificada de rasgos culturales muy dispares pareció ser la aplicación del concepto de igualdad, muy arraigado en el pensamiento político y social de los sistemas democráticos de la modernidad, pero que contribuyó a agravar el problema, tal y como hoy podemos constatar .

Lo implícito en este concepto es mucho más que la igualdad ante la ley, más también que la desaparición de la diferencia de clases, más incluso de lo que se expresó en la frase “igualdad de oportunidades”, aunque tiene un mayor significado en este aspecto porque, según el punto de vista americano, uno de los derechos cívicos inalienables es el derecho a la educación, lo cual fue decisivo para la estructura del sistema de escuela pública, ya que las escuelas secundarias en el sentido europeo sólo existen como una excepción. La asistencia obligatoria a clase se extiende hasta los dieciséis años, por lo que todos los niños deben matricularse en el instituto que, por tanto, es básicamente una especie de continuación de la escuela primaria. Como consecuencia de la falta de una escuela secundaria, la preparación para el curso universitario tiene que estar a cargo de las propias universidades, por lo que sus planes de estudio padecen de una sobrecarga crónica, lo que a su vez afecta la calidad del trabajo que se hace en ellas.¹⁸⁴

En algunas escuelas de países europeos todavía se separa a los alumnos por sus méritos o deben pasar exámenes eliminatorios para proseguir sus estudios. Sin embargo, para el modelo americano, que se está difundiendo rápidamente desde hace algunas décadas, esto es impensable, ya que se piensa que: “La meritocracia contradice el principio de igualdad, el de una democracia igualitaria, no menos que cualquier otra oligarquía.”¹⁸⁵

Coincidimos con Arendt en que las consecuencias sociales de lo anteriormente expuesto inciden directamente en el perfil de lo que hemos llamado modernidad posmoderna o *post*-posmodernidad: los más jóvenes se han convertido en su propia autoridad, es el grupo de su edad el que marca qué se puede o no hacer, con lo que el adulto está inerte ante el niño y no establece contacto con él, y así es como se rompen las relaciones normales entre adultos y niños que tanto daño hacen. Por otra

¹⁸³ op.cit. pág. 276

¹⁸⁴ op.cit. pág. 277

¹⁸⁵ op.cit. pág. 278

parte, la autoridad del grupo infantil es mucho más tiránica de lo que pudiera ser la individual de un adulto, por lo que el niño tiene menos posibilidades de rebeldía."Por tanto, al emanciparse de la autoridad de los adultos, el niño no se liberó sino que quedó sujeto a una autoridad mucho más aterradora y tiránica de verdad: la de la mayoría."¹⁸⁶

Asimismo, constatamos que debido al desarrollo de cierta psicología y pedagogía modernas, el maestro *hace* más que *enseñar* su materia. La consecuencia inmediata es que el profesional de la enseñanza se ve obligado a descuidar su propia especialidad para poder ofrecer un poco de todo. "Esto significa no sólo que los alumnos están literalmente abandonados a sus propias posibilidades sino también que ya no existe la fuente más legítima de la autoridad del profesor: ser una persona que sabe más y puede hacer más que sus discípulos."¹⁸⁷ El gran problema es que si los alumnos no desarrollan sus facultades porque siempre trabajan con un mínimo nivel y desconocen sus posibilidades puesto que no se les ofrecen muchas oportunidades para el logro de méritos, se estancan en el mundo del aprendizaje escolar y, en muchos casos, acaban por salir del sistema educativo.

La apuesta de Hannah Arendt ante esta situación es la que todos pensamos alguna vez pero que no expresamos con la suficiente valentía, que hay que sustituir ese hacer por el aprender, que deberíamos dar al juego el lugar que le corresponde, el del ocio, no el de forma apropiada para el aprendizaje y, en la medida de lo posible, preparar al niño para conocer qué es el trabajo, el esfuerzo o la superación. También para sentir qué es el fracaso o el sufrimiento; les estamos negando la posibilidad de conocer estos sentimientos por no querer apreciar lo esenciales que son para el completo crecimiento de lo humano mientras que, paradójicamente, al perpetuar el estado infantil, contribuimos a fomentar la vulnerabilidad del individuo, poco habituado a las contrariedades y al padecimiento humano.

Esta bien claro que este procedimiento intenta conscientemente mantener al niño, aunque ya no lo sea, en el nivel de infante a lo largo del mayor tiempo posible. Lo que tendría que preparar al niño para el mundo de los adultos, el hábito de trabajar y de no jugar, adquirido poco a poco, se deja a un lado a favor de la autonomía del mundo de la infancia.¹⁸⁸

Otra significativa característica de la modernidad posmoderna también deriva de esta peculiar forma de educar a nuestros menores. La familia parece abandonar sus funciones naturales, los adultos desechan o pierden su autoridad en el seno familiar,

¹⁸⁶ op.cit. pág. 280

¹⁸⁷ op.cit. pág. 281

¹⁸⁸ op.cit. pág. 283

delegando en la escuela y otras instituciones el rol que le es propio, el de educar transmitiendo valores. Todo parece indicar que nuestro vínculo con el pasado, incluso las propias tradiciones, están en crisis. Rechazamos lo antiguo, sea lo que sea, y apreciamos todo lo nuevo, lo que nos satisface y se nos brinda fácilmente, no en vano vivimos inmersos en una sociedad caracterizada por el consumo masivo, la inmediatez y la despreocupación. La educación y la cultura actual, en general, están en esta línea; aquí Arendt, al igual que los miembros de la Escuela de Frankfurt, reconoce que “[...] ésta es una sociedad de consumidores donde el tiempo de ocio ya no se usa para el perfeccionamiento personal o la adquisición de una posición social superior, sino para más y más consumo y más y más entretenimiento.”¹⁸⁹ La sociedad de masas está íntimamente unida a la sociedad del consumo, que ponen en peligro a la humanidad al someterlas al yugo de la necesidad. La *labor*, como apuntamos con anterioridad, ya no es sólo para ganarse la vida y poder ser independiente; al contrario, se ha convertido en una nueva esclavitud que deja, eso sí, tiempo libre para el consumo y así perpetuar el ciclo de producción, entretenimiento, aumento de riqueza, abundancia y sentimiento de satisfacción.

La cultura de masas y su enraizado problema es un infortunio universal que se debe, por un lado al perturbado equilibrio entre labor y consumo, y por otro, a las persistentes exigencias del *animal laborandus* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse donde los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y de librarse de él, encuentran un perfecto equilibrio.¹⁹⁰

El entretenimiento, además, como en un círculo vicioso, no hace más que fomentar la despreocupación aun cuando el individuo esté buscando la empatía de los demás para aliviar su dolor y su desconcierto. En una sociedad como la nuestra, el tiempo necesario para gestionar el sufrimiento, el dolor y la frustración parecen no estar permitidos. Arendt, a este respecto, comentaba que “La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la vida; son más bien los modos en que la vida, junto a la necesidad a la que se encuentra ligada, se hace sentir. Para los mortales, “*la vida fácil de los dioses*” sería una vida sin vida.”¹⁹¹

En su obra *La condición humana* (1958), dedica un capítulo, Capítulo 3, epígrafe 17. “Una sociedad de consumidores”, a analizar de cerca la relación del ser humano con el trabajo, con el sueño de la emancipación para dedicar al tiempo libre a menesteres de más alto nivel que la actividad laboral y para desentrañar, en última

¹⁸⁹ op.cit. pág. 323

¹⁹⁰ H. ARENDT: *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2009, págs.140-141

¹⁹¹ op.cit. pág.129

instancia, la perversión de esa relación en el mundo contemporáneo, donde la humanidad ha sido liberada del dolor y del esfuerzo con el objetivo de dejarla libre para consumir. El único esfuerzo que cabe esperar ya del hombre moderno es el del consumo, que ha construido una sociedad basada en la economía del derroche,”en el que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe.”¹⁹²

El peligro de este modelo social donde el aprendizaje, la cultura, el esfuerzo y el trabajo han sido sustituidos por la igualdad, las facilidades, la inmediatez y el derroche es que “tal sociedad deslumbrada por la abundancia de su crecimiento, y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad, la futilidad de una vida que “no se fija a realizar una circunstancia permanente que perdure una vez transcurrida la labor.”¹⁹³

Si a lo dicho hasta aquí, añadimos que actualmente, viviendo en la plenitud de la sociedad de la información y de los medios de comunicación de masas, la cantidad de conocimiento que se nos ofrece a través de las nuevas tecnologías es tanto y tan variado que no lo podemos abarcar ni casi asimilar, se produce la paradoja de la falta de interés por el mismo. Se da un desinterés por el conocimiento exacto del objeto que se desvirtúa o simplemente se trivializa; también se abandona el estudio de materias abstractas y de mayor complejidad para priorizar la pragmática, por lo que “la sociedad del conocimiento se convierte en una utopía o en la esperanza”¹⁹⁴ Que la ignorancia se esté consolidando en nuestra sociedad no deja de ser otra cara más de la realidad en la que vivimos, con un exceso de información, rápida, puntual pero poco veraz la mayoría de las veces y, por otra, el desigual acceso de la población al conocimiento más fiable. La peor consecuencia es que, al no poder abarcar ni aprehender el objeto de conocimiento, al priorizar lo fácil y práctico,”con un incremento de actitudes cínicas, descontentas, angustiadas, nihilistas “pasotas” y “escapistas”, ya convertidas en un tópico de la sociedad de hoy”¹⁹⁵, disminuye nuestra capacidad crítica y eso, como señaló Arendt, pone en peligro a la democracia. El “no-saber”,¹⁹⁶ por tanto, como señala Daniel Innerarity, parece convertirse en uno de los rasgos distintivos de hoy y por eso aplicamos el principio de precaución en situaciones en las que sentimos inseguridad o incerteza.

¹⁹² op.cit. pág. 141

¹⁹³ op.cit. pág. 142 En el entrecomillado de la cita, Arendt hace referencia a Adam Smith.

¹⁹⁴ A. BREY, D. INNERARITY Y G. MAYOS: *La sociedad de la ignorancia i altres assaigs*. Libros infonomía, núm. 41, Barcelona 2009, (la traducción es nuestra)

¹⁹⁵ op.cit. pág. 52

¹⁹⁶ op.cit. pág. 46

CAPÍTULO III

La “modernidad posmoderna”: identidad, reconocimiento y sociedad liberal

En este capítulo llegamos ya a la autenticidad del sujeto en el tiempo de la post-posmodernidad o modernidad posmoderna. Hasta aquí, hemos intentado trazar el rastro dejado en el proceso de su construcción y ahora debemos abordar de cerca a qué se enfrenta el ideal de la autenticidad, indiscutiblemente ligado a la idea del reconocimiento de la identidad, puesto que ésta no sólo se ha convertido en uno de los conceptos clave, sino necesario, para entender gran parte de los conflictos concernientes a lo subjetivo de nuestro tiempo. Sin duda, el ser humano sigue aspirando a ser reconocido tal y como se muestra, es decir, al margen de convencionalismos sociales, tradiciones o demás aspectos de la vida social que pudieran enturbiar su particular forma de actuar y de entender el mundo, como indicamos en el Capítulo II. Por eso, el ideal de la autenticidad emerge con fuerza luchando por obtener reconocimiento, por mostrar que la identidad de cada individuo o colectivo debe ser apreciada en sí misma y protegida por las instituciones políticas que, a la postre, son las responsables de dicho reconocimiento mediante la elaboración de las leyes.

La idea del reconocimiento y del papel del estado en un tema ético, sin embargo, no es nueva; nos remite a la filosofía hegeliana de la que, evidentemente Taylor es deudor, al igual que otros filósofos del reconocimiento actuales como Axel Honneth. Recordemos que Hegel en su *Fenomenología del espíritu* nos dice que “el yo es el nosotros y el nosotros el yo”¹⁹⁷ para explicarnos que la verdad de la certeza de quienes somos sólo se obtiene cuando hay una mirada de comprensión del objeto desde otro sujeto. “La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir “sólo es en cuanto se la reconoce”¹⁹⁸ Para Hegel, igual que será para Taylor, el hombre es un ser expresivo en el sentido de clarificar lo que el sujeto es, y éste es algo que no puede ser conocido como objeto ni anticipadamente, sino en el ejercicio continuado de la expresión misma de la conciencia en un medio, y este medio, indudablemente, es entre otros seres humanos.

¹⁹⁷ G.W.F. HEGEL: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004, pág. 113, traducción de Wenceslao Roces

¹⁹⁸ *ibid.*

En cuanto al papel del Estado, veremos como en Taylor éste no puede quedarse al margen de las reivindicaciones colectivas de reconocimiento, al entender que de lo contrario se puede llegar a imponer el criterio hegemónico de un colectivo concreto forzando a muchos individuos a adoptar una forma de vida que es ajena a su conciencia y porque el Estado sólo puede ser si es representativo de la conciencia colectiva; esto es, si representa, no a un particular o a un grupo de interés, sino a un sustrato común suficientemente representativo del conjunto de la población. En este caso, también se advierte su herencia hegeliana. En *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Hegel apunta “En lo ético tiene el Estado su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, su existencia mediata, así como éste, por su disposición en él, en cuanto su esencia y finalidad, y producto de su actividad, tiene su libertad sustancial.”¹⁹⁹ Y añade,

El Estado es la realidad de la libertad concreta; pero la libertad *concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen tanto su perfecto desarrollo y el *reconocimiento de su derecho para sí* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), cuanto, por una parte, trascienden por sí mismos en el interés universal y, por otra parte, lo reconocen con saber y voluntad como su propio *espíritu sustancial* y actúan para él como su finalidad última, de manera que ni lo universal tiene violencia y se consume sin el interés particular, el saber y el querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran lo universal y para lo universal y tengan una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los Estados modernos tiene ese poder inmenso y la profundidad de dejar perfeccionarse hasta el *extremo autónomo* de la particularidad personal y a la vez *retrotraerlo a la unidad sustancial* y así conservar en él mismo esa unidad.²⁰⁰

El Estado en Hegel tiene que recoger todas las manifestaciones del espíritu, dado que éste, *Geist*, vive como tal a través de la encarnación en los hombres. No se trata de asociar *Geist* a la idea de Dios, del Dios de Abraham preexistente a la creación, al contrario, el espíritu vive a través de los hombres que se convierten en el vehículo apropiado para la expresividad del mismo; que debe ser entendido teleológicamente, como tendente a completarse o a autorrealizarse adecuadamente en un sitio, en la comunidad. Cuando los individuos se sienten libres, se sienten *ellos mismos*, lo que significa que han podido participar del orden social y, a la vez, el Estado ha podido ejercer correctamente su papel unificador, o como lo expresa el propio Hegel,

¹⁹⁹ G.W.F. HEGEL: *Rasgos fundamentales de la Filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pág. 302, traducción de Eduardo Vásquez

²⁰⁰ op.cit. pág. 308

La existencia objetiva de esa unificación es el Estado, el cual pasa a ser también, por consiguiente, la base y el centro de los restantes aspectos concretos de la vida de un pueblo: del arte, del derecho, de las costumbres, de la religión, de la ciencia. Todo quehacer espiritual tiene como único objetivo el llegar a hacerse consciente de esa unificación, o sea, su libertad.²⁰¹

Las normas, las leyes...forman parte de la vida del individuo y le dan sentido, son obligaciones civiles pero morales también. Es lo que Hegel llama *Sittlichkeit*, normas para la vida y la convivencia, que recogen lo que ya era desde lo absoluto.

1. Cuestión de identidad

Si bien el concepto *identidad* podría ser utilizado para designar la esencia de una persona o colectivo, es decir, los rasgos de éstos que perduran a lo largo del tiempo, hemos querido remarcar en este capítulo como el término tiene un sentido constructivista dado que la identidad no viene dada al sujeto sino que se forma a través de un proceso dialéctico entre la plasticidad del individuo, la sociedad en la que habita y la mirada de los demás, siguiendo la tradición hegeliana. Tan sólo el propio individuo, entendido como persona autónoma que se hace a sí misma, se identifica con otros individuos de similares características mediante relaciones, prácticas y esquemas conceptuales en una comunidad epistémica, para crear ciertos marcadores sociales que indican identidades compartidas y que buscan su reconocimiento social. No se trata, pues, de una identidad esencialista ni universal preservada por el Estado, a modo del ideal marxista sin clases sociales y con una solo concepto de sujeto, el proletario, o a modo kantiano, fundamentada en un ideal crítico de validez absoluta; es más bien plural y sólo alcanzable en el seno de un estado democrático que asegure la libertad necesaria para la autodeterminación de sus miembros. Todas las identidades que emerjan en esta sociedad serán dignas de respeto y, por consiguiente, de reconocimiento, dado que éste es fundamental para el correcto desarrollo de la persona.

La noción de “persona”, pues, entra a formar parte de este discurso, y la entenderemos como agente moral, capaz de tener representaciones del mundo, de actuar intencionalmente, de comunicarse entre sí por medio de un lenguaje conceptual y de ostentar una identidad forjada en su contexto social habitual, el cual le permitirá definir su proyecto de vida. Todos los individuos necesitan forma parte de una comunidad con la cual identificarse por medio del lenguaje, la memoria y un

²⁰¹ G.W.F.HEGEL: *Lecciones de filosofía de la Historia*, Aguilar, Buenos Aires, 1971, pag. 75,

proyecto común. La identidad es también el derecho a la diferencia, el derecho a ser reconocido como miembro de un cierto grupo social y diferente del resto de los ciudadanos. La identidad colectiva, por tanto, reclama su derecho a sobrevivir y a evolucionar para desempeñar su doble función, por un lado como parte esencial de la constitución de la identidad personal y, por otro, como condición de posibilidad para el ejercicio de la autonomía y la autenticidad del sujeto. Se establece un vínculo de dependencia entre los intereses del individuo y la posibilidad de continuidad de su cultura.

Mas al hablar de identidad aparecen otros conceptos estrechamente vinculados a la idea de persona, tales como la *dignidad* y la *autonomía*. La dignidad se halla en la base de la política de la igualdad, la política de reconocer a todos los seres humanos iguales derechos fundamentales, sin los que no podríamos hablar de una sociedad moderna justa; la autonomía, como indicaba Kant, sentaría la base para dirigir la propia vida de manera racional, pero añadiremos que también se hallaría en la relación del agente moral con la comunidad, la cual le puede hacer sentir seguridad y le ofrece las condiciones necesarias para su autorrealización y reconocimiento.

23. Honneth y la identidad individual

Respecto a esto último, el filósofo Axel Honnet ha desarrollado su tesis principal, a saber, que la integridad humana depende de la experiencia del reconocimiento; necesitamos causar reacciones positivas o de aprobación en los demás para reforzar nuestra autoestima y sentirnos plenos, mientras que el desprecio y la exclusión nos relega al ostracismo.²⁰² Honneth establece tres formas básicas de experimentar el menosprecio y ningunear al individuo: el maltrato físico y la violencia, que atacan directamente a la integridad física del sujeto, con las consiguientes consecuencias psíquicas orientadas a la anulación de su voluntad; la exclusión social, que le priva de derechos, y en consecuencia no le hace sentirse integrado en la sociedad y, por último, la deshonra o falta de respeto por el estilo de vida que lleva, que hace que se sienta menospreciado, objeto de burla, por lo que decrece su autoestima. En la misma línea, Fernando Salmerón y León Olivé, ambos estudiosos del problema del reconocimiento cultural de las minorías étnicas en México, mantienen que "porque lo mismo en las personas que en los grupos, un reconocimiento humillante o simplemente inferior puede contribuir a deformar la

²⁰² passim A. HONNETH: *La lucha por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona, 1997, traducción Manuel Ballesteros

imagen que una persona o una colectividad tiene de sí misma.”²⁰³ En los dos casos, el componente social es clave para el bienestar del sujeto expresivo, como vimos en la introducción de este epígrafe, pero en el caso del pensamiento de Honneth se introduce un elemento más, el físico.

Volviendo a Honneth, para cada uno de “los diferentes tipos de heridas morales han de corresponder otras tantas formas de reconocimiento en sentido positivo”²⁰⁴ que son el amor, el derecho y la solidaridad. Al amor para ejecutar el proceso de socialización desde que nacemos, porque asienta lazos afectivos que confirman nuestra seguridad y confianza y establece el equilibrio entre la autonomía del individuo y su relación con los demás; la legislación, que otorga al individuo un rol en la sociedad dándole derechos y obligaciones y reafirmando, de esta manera, el sentido de respeto por la ley y el sentido de auto-respeto por uno mismo, ya que “vivir sin derechos individuales significa, para el miembro de una sociedad, no tener la más mínima oportunidad para la formación de la autoestima”,²⁰⁵ y, finalmente, la solidaridad, que es “una valoración social que permite referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas”²⁰⁶ desde donde el individuo se siente satisfecho con su vida moral y por la relación que tiene con los valores compartidos en una cierta comunidad. Necesitamos, por lo tanto, reacciones de aprobación o refuerzos positivos de nuestras acciones y de lo que somos para consolidar la confianza en nosotros mismos y sabernos dignos.

El “amor”(la idea central de las relaciones íntimas), el principio de igualdad (la norma de las relaciones jurídicas) y el principio del éxito (la norma de la jerarquía social) representan perspectivas normativas en relación con los sujetos que puedan argüir razonablemente que las formas vigentes de reconocimiento son inadecuadas o insuficientes y es preciso ampliarlas. Hasta este punto, a diferencia de otras relaciones sociales de origen estructural de la nueva sociedad, las tres esferas de reconocimiento forman unos modelos de interacción, fundamentales desde el punto de vista normativo, en el sentido de que no pueden practicarse si sus principios subyacentes no se respetan de alguna manera. Por último, otra diferencia más se refiere al hecho de que sólo unas relaciones sociales que requieran una actitud de reconocimiento mutuo contribuyen al desarrollo de una relación positiva consigo mismo. Esto es así porque los individuos sólo pueden experimentar el valor duradero de sus capacidades específicas con respecto a otros mediante su participación en unas interacciones cuyas precondiciones normativas incluyan la orientación recíproca hacia los principios específicos de reconocimiento. Por tanto, con la diferenciación institucional de las esferas de reconocimiento, también surge la oportunidad de una mayor

²⁰³ L.OLIVÉ MORETT citando a Salmerón en *Multiculturalismo y pluralismo. “El derecho a la diferencia”*, Paidós-UNAM, México, 1999, pág.92

²⁰⁴ A.HONNETH op.cit. pág. 118

²⁰⁵ op.cit. pág. 147

²⁰⁶ op.cit. pág. 148

individualidad, entendida como la posibilidad de asegurar cada vez más la singularidad de la propia personalidad en un contexto de aprobación social: con cada esfera de reconocimiento mutuo que surge, se revela otro aspecto de la subjetividad humana que los individuos pueden atribuirse ahora positivamente de manera intersubjetiva.²⁰⁷

Para Honneth la política del reconocimiento, como hemos podido entender, no se trata sólo de una cuestión distributiva de bienes o de reivindicaciones para un reconocimiento de estatus, como hace Nancy Fraser, de la que comentaremos algún aspecto relevante de su pensamiento en el siguiente epígrafe, ni del reconocimiento cultural, como en Taylor; se trata de un tema moral, de valorar a las personas como fines en sí mismas, huyendo de la cosificación a la que el mundo capitalista nos ha habituado y que produce múltiples manifestaciones de sufrimiento. Su interesante punto de partida son, pues, las experiencias del sufrimiento físico y las experiencias cotidianas de injusticia que conllevan, irremediabilmente, secuelas psíquicas que distorsionan la confianza del individuo. Las tres esferas de las que nos habla en el texto seleccionado, o bien las tres formas diversas de entender las relaciones sociales, son suficientes para “preparar el camino para el orden moral de la sociedad capitalista”²⁰⁸, lo que significa que desde ellas se producen suficientes experiencias y reivindicaciones subjetivas, con sus correspondientes relaciones intersubjetivas, como para que las expectativas del sujeto sean merecedoras de reconocimiento a través de una norma legal.

Desde el punto de vista de Charles Taylor el reconocimiento de la identidad tiene un fuerte componente comunitario, como ya hemos dejamos establecido en el Capítulo II, epígrafe 2, al hablar del término *autenticidad*. Para Taylor, una sociedad en la que los individuos estén aislados los unos de los otros no es una sociedad porque la identidad humana se construye de forma dialógica, contrariamente a la tendencia monológica que dominó durante la Modernidad. Según Taylor, el debate filosófico actual acerca de la identidad se realiza por afán de recuperar las fuentes olvidadas de la vida moral, unas fuentes que la filosofía moderna no ha comprendido adecuadamente. Argumenta que la filosofía moral y política de la modernidad, el liberalismo en la política y en la economía, y el naturalismo en la moral, nos han alejado de nuestra moral real, de los marcos de valores en los que construimos nuestra identidad.²⁰⁹ De nuevo, León Olivé Morett y Fernando Salmerón comparten ideas, esta vez con Taylor, al incorporar el componente comunitario como fuente de

²⁰⁷ A. FRASER Y A. HONNETH: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid, 2006, págs.113-114, traducción Pablo Manzano

²⁰⁸ *ibid.*

²⁰⁹ C. THIEBAUT comentando a Taylor en la Introducción de *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994

identidad y de dignidad del sujeto. De hecho, nos atrevemos a decir que en el pensamiento de estos filósofos mexicanos, como en el de Luís Villoro²¹⁰, se puede encontrar una sensibilidad similar a la de Taylor cuando trata el tema de la identidad del Québec en Canadá. Las palabras que a continuación destacamos han sido seleccionadas por Olivé Morett al tratar el tema del reconocimiento de la identidad colectiva citando a Salmerón:

Mi propia identidad como persona viene a ser (...) el resultado parcial de una negociación con los demás miembros de las comunidades en que participo, y de la manera en que me apropio de sus ideales y creencias, de sus normas y gustos. Hasta el punto en que bien pueda ser que la realización misma de un ideal de perfección y de vida buena se haga posible y se acreciente en esa participación y dentro de esa comunidad, y el desarrollo de mi identidad dependa del reconocimiento de los otros y gane su lugar en el intercambio.²¹¹

Debemos insistir, sin embargo, en que en el pensamiento de Charles Taylor la idea del reconocimiento está tratado desde ambas perspectivas, tanto para defender los derechos individuales de la persona, como para defender el de las comunidades culturales. Ampliaremos esto último en la III Parte: “La cultura de la autenticidad”.

24. Autoconocimiento y autorrealización

Pues bien, Charles Taylor denuncia los tres factores que afectan a la subjetividad y son causantes de su malestar en la contemporaneidad, de la siguiente manera: “I) La primera fuente de preocupación la constituye el individualismo. Por supuesto, el individualismo también designa lo que muchos consideran el logro más admirable de la civilización moderna.”²¹² El logro de la libertad moderna se consiguió anulando el valor de los horizontes morales de la antigüedad, pero los rituales y normas de la comunidad tenían un significado que a la gente le aportaba seguridad. Al desacreditar tales valores se entró en una época de *desencantamiento*²¹³ (intelectualización) del mundo, por lo que el individuo se centró en sí mismo, perdiendo interés por los demás. Taylor prosigue con: “II) El desencantamiento del mundo se relaciona con otro fenómeno extraordinariamente importante de la era

²¹⁰ LUÍS VILLORO TORANZO, fallecido el pasado 5 de marzo de 2014, ha sido uno de los filósofos mexicanos investigadores de la alteridad, y el respeto por las diferencias culturales.

²¹¹ L.OLIVÉ MORETT, *ibid.*

²¹² CH.TAYLOR: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pág. 38

²¹³ cfr. M.WEBER, *excurso sobre sociología de la religión*, obra póstuma publicada en 1921 : “Allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, aparece por fin la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por dios y que, por tanto, se rige por un sentido ético. En efecto, la consideración empírica del mundo, y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que pregunte por un “significado” del acontecer intramundano.”

moderna (...), la primacía de la razón instrumental.²¹⁴, la cual busca la máxima eficacia, la mejor relación entre términos; es la que utilizamos para realizar cálculos. Y: “III) Se trata de que las instituciones y estructuras de la sociedad tecnológico-industrial limitan rigurosamente nuestras opciones, que fuerzan a las sociedades tanto como los individuos a dar a la razón instrumental un peso que nunca le concederíamos en una reflexión moral seria.”²¹⁵, lo que supone, paradójicamente, que una sociedad estructurada en torno a la razón instrumental nos impone una gran pérdida de libertad.

En conexión al punto I) y II), arraiga el relativismo. El punto de vista del sujeto y sus intereses o deseos han llevado a muchas personas a despreocuparse de lo que les trasciende, distanciándose de la alteridad. Para Taylor: “el relativismo ampliamente adoptado hoy en día constituye un profundo error”²¹⁶, ya que, a la vez que provoca la confusión en las personas que se esfuerzan por conocerse y ser ellas mismas, conlleva una nueva dependencia. Taylor lo expone de la siguiente manera: “Esto puede tener incluso como resultado una especie de absurdidad (...), nuevas formas de dependencia, conforme aquellas personas inseguras de su identidad se vuelven hacia toda suerte de expertos y guías autodesignados, que se envuelven en el prestigio de la ciencia o en una cierta espiritualidad exótica.”²¹⁷

Del derecho a la diferencia y su reconocimiento no se sigue el relativismo cultural, del que, como ya hemos visto, Taylor argumenta que es un error. El respeto a la dignidad humana es el límite; cuando se agrede, humilla, violenta...contra cualquier individuo argumentando que es una cuestión cultural, se debe analizar si la acción tiene un contenido moral que avale su defensa y conservación. Cualquier cultura que traspase el umbral de la dignidad de sus miembros será cuestionable. Este tema vuelve a resurgir en el pensamiento de Taylor cuando se plantea el papel de la religión en las sociedades actuales y que abordaremos en la III Parte “La cultura de la autenticidad”.

Otra manera de reivindicar la identidad de una cultura, es analizando críticamente aquellos argumentos a favor del cosmopolitismo, desde el punto de vista de la supuesta cultura de la globalización, la cual ofrece unos estándares para juzgar la vida buena. La objeción que se puede alegar es que ésta se encuentra dominada por la cultura occidental, de manera que nos encontraríamos frente a una postura

²¹⁴ op.cit. pág. 40

²¹⁵ op.cit. pág. 44

²¹⁶ op.cit. pág. 50

²¹⁷ op.cit. pág. 51

hegemónica que descalificaría, de forma injustificada, el resto de las culturas del mundo.

Pero si autoconocerse y autorrealizarse, o ser auténtico, término que suscribe Taylor, siguiendo a L. Trilling, lo interpretamos sólo como “una especie de egoísmo o como una suerte de laxitud, una autoindulgencia con respecto a una época anterior más dura y exigente, perdemos el rastro”²¹⁸ del contenido moral de estas acciones. Para Taylor, en el mundo contemporáneo, la gente ha asumido la autenticidad de esta manera por creer que actuar de otro modo sería desperdiciar su vida, y que, “al adoptar el ideal, la gente de la cultura de la autenticidad, como quiero denominarla, presta apoyo a un cierto tipo de liberalismo. Se trata del liberalismo de la neutralidad.”²¹⁹ Creemos que con ello quiere decir que, en el mundo contemporáneo, el concepto de liberalismo alcanza la esfera del proyecto de vida de cada ser humano. El conseguir una vida buena sólo afecta al individuo; la sociedad, el gobierno y las instituciones, faltarían a los preceptos de imparcialidad y respeto hacia las personas de implicarse en esa cuestión. Por tanto, se opta por la neutralidad. Según Taylor, en ello ha influido:

(...) el subjetivismo moral de nuestra cultura. Por ello entiendo la visión según la cual las posturas morales no se fundan en modo alguno en la razón o la naturaleza de las cosas sino que en última instancia son adoptadas por cada uno de nosotros porque nos encontramos ligados a ellas. Según este punto de vista, la razón no puede mediar en disputas morales (...). Así que la crítica de la autenticidad puede apuntar a los posibles resultados políticos y sociales de que cada persona busque su autorrealización.²²⁰

La libertad individual y la razón instrumental se han mostrado tan atractivas en el mundo contemporáneo “no en términos de fuerza moral, sino sólo a causa de las ventajas que parecen conferir a la gente, con independencia de su visión moral, o incluso de si tienen o no alguna.”²²¹, que se han disuelto los “horizontes morales”.²²² El hecho de contemplar el individualismo moderno sólo en términos de egoísmo, ha provocado cierta confusión en torno al concepto de autenticidad. Ésta se ha malinterpretado, a ojos de Taylor, porque se le han atribuido:

apelaciones a la autenticidad que sirven de justificación para hacer caso omiso de todo lo que trascienda al yo: del rechazo de nuestro pasado por irrelevante, de la negación de las exigencias de la ciudadanía, o de los deberes de la solidaridad o de las necesidades del

²¹⁸ op.cit. pág. 52

²¹⁹ op.cit. pág. 53

²²⁰ op.cit. pág. 54

²²¹ op.cit. pág. 56

²²² op.cit. pág. 45

medio ambiente natural. De forma parecida, justificar en nombre de la autenticidad un concepto de relación que sirve de eficaz instrumento para la autorrealización individual debería considerarse como una parodia que se anula a sí misma. La afirmación del poder de elección como un bien que ha de maximizarse constituye un producto pervertido del ideal.²²³

Esta noción de autenticidad, entendida como autoconocimiento y autorrealización, se ha ido construyendo a partir del convencimiento de que los seres humanos están dotados de sentido moral, de una intuición del bien y del mal. Y esta interpretación de la autenticidad, según Taylor,

supone algo relativamente nuevo y peculiar para la cultura moderna. Nacida a finales del siglo XVIII, se erige sobre formas anteriores de individualismo, tales como el individualismo de la racionalidad no comprometida, de la que fue pionero Descartes, cuya exigencia consiste en que cada persona piense por sí misma de forma autorresponsable, o el individualismo político de Locke, que trata de hacer a la persona y a su voluntad anteriores a la obligación social.²²⁴

Aunque esta interpretación de la autenticidad se erija sobre un individualismo de la racionalidad no comprometida, como el de Descartes, se aproxima más al pensamiento de autores como Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury (filósofo inglés del siglo XVII), como señala Taylor. Éste, partiendo de una visión cosmológica teísta, donde todo está perfectamente ordenado por un principio bueno, creía que el hombre tenía un afecto natural a través del cual amar lo bueno y buscar el bien supremo. Taylor encuentra en Shaftesbury ciertos aspectos modernos: “En cierto sentido a Shaftesbury podría aplicársele el calificativo de “racionalista”. Aceptó uno de los ya mencionados principios básicos del deísmo: no permitir ninguna forma de autoridad religiosa que no resulte convincente a la razón autónoma.”²²⁵ Si el afecto natural no se entendiera así, significaría que los seres humanos estaríamos pautados por algún factor externo; sin embargo, en la Modernidad, la naturaleza interior del sujeto se convierte en el rasgo fundamental de la vida moral.

Taylor, en su obra *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, nos explica que Shaftesbury se identificó con el pensamiento de los platónicos de Cambridge (pensadores ingleses del siglo XVII), “una de las fuentes en donde se origina el posterior Romanticismo”,²²⁶ “quienes se opusieron con brío a una religión de ley externa, en nombre de otra que percibía a los humanos en intrínseca armonía

²²³ op.cit. pág. 58

²²⁴ op.cit. pág. 61

²²⁵ CH.TAYLOR: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, op.cit. pág. 349

²²⁶ op.cit. pág. 343

con Dios.”²²⁷ Y prosigue afirmando que: “Rechazó por completo la concepción de la ley de Dios como externa. El bien supremo no reposa en una voluntad arbitraria, sino en la naturaleza del cosmos en sí mismo; y nuestro amor por ello no va dictado bajo amenaza de castigo, sino que brota espontáneamente de nuestro ser.”²²⁸ De esta manera, ya en Shaftesbury, se desarrollan algunos rasgos modernos de la ética de la autenticidad: racionalismo e interiorización o subjetivización “de una ética teológica de la naturaleza.”²²⁹ Taylor dice acerca de él que: “Shaftesbury expresa constantemente sus convicciones y sentimientos estoicos en términos de mirar hacia dentro, o de una preocupación por lo interior. Y suele hablar de la mente como de un yo, tomando los dos términos como si fueran virtualmente sinónimos del *hegemonikon* de Epicteto.”²³⁰

Otro filósofo, el irlandés Francis Hutcheson, continuó con esa línea de pensamiento, posicionándose contra la teoría extrínseca de la moral. Para Taylor, Hutcheson “posee una muy clara e intensa idea de la noción de bondad de la deidad, anterior a su elección de los sentidos de que nos dota”²³¹, idea que parece indicar que hemos sido creados con sentido moral. El alcance de tal convencimiento lleva a Hutcheson, explica Taylor, “a creer en un universo perfectamente engranado, que ha sido diseñado por Dios para el bien común y la felicidad de sus habitantes. Las cosas funcionan para lo mejor.”²³² En consecuencia, aclara Taylor, “cada persona se sirve mejor a sí misma sirviendo a los demás”²³³, y citando a Hutcheson: “Su constante búsqueda del bien público es la más probable de las maneras de promover su propia felicidad.”²³⁴ Es una concepción antropológica que ve en el hombre una bondad natural que le aparta del egoísmo y le aproxima al bien común para obtener su propia felicidad.

Taylor, nos explica que, para el filósofo, el no reconocer la benevolencia de nuestra naturaleza invalida los sentimientos morales y añade:

Hay una manera obvia en que esto ocurre, desde luego, y es cuando creemos que nuestro interés es contrario a la ayuda a los demás. Hay que desechar este freno engañoso, y por eso hemos de convencer a la gente de que el amor de sí no está reñido con el hecho de beneficiar a los demás. Hemos de adquirir “esa noble disposición” –“nuestra natural

²²⁷ op.cit. pág. 342

²²⁸ op.cit. pág. 347

²²⁹ op.cit. pág. 350

²³⁰ op.cit. pág. 352

²³¹ op.cit. pág. 358

²³² ibid.

²³³ op.cit. pág.359

²³⁴ ibid.

propensión a la benevolencia"-, hay que "liberarse de las ligaduras de la ignorancia y las falsas opiniones interesadas".²³⁵

Así pues, para Hutcheson, "nuestra inclinación al bien a) está absolutamente interiorizada en el sentimiento y b) se configura, por encima de todo, como benevolencia universal."²³⁶ Buscamos la acción moral en los sentimientos que brotan de nosotros mismos; no se trata, pues, del ejercicio de la razón desvinculada.

La novedad de esta línea de pensamiento estriba en que para obrar correctamente debemos estar en contacto con nuestros sentimientos, cosa que adquiere una dimensión moral independiente de la acción y "que hemos de alcanzar con el fin de ser verdaderos y plenos seres humanos."²³⁷ De esto se deduce que el fundamento de nuestra vida moral reside en nosotros mismos, cosa que con anterioridad al siglo XVIII nadie se planteaba. Las anteriores visiones morales consideraban esencial para tener una vida plena fuentes extrínsecas al yo como la idea de bien platónica o a Dios. Esta novedosa idea moral enfatiza la importancia del ser fiel a uno mismo que, como nos explica Taylor:

En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, y de las metas de autorrealización y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos. Es el trasfondo que otorga fuerza moral a la cultura de la autenticidad, aún en sus formas más degradadas, absurdas o trivializadas. Es lo que da sentido a la idea de "hacer lo propio de cada uno" o "encontrar la forma de realizarse".²³⁸

A modo de resumen, observamos como en la modernidad:

- 1) Se confirma un giro hacia el interior del individuo que lleva a entender el ideal de autenticidad como libertad autodeterminada.
- 2) Que la autodeterminación se entiende como el poder de decisión sobre uno mismo para autorrealizarse (buscar su particular relación con la idea de bien).
- 3) Que el hombre debe estar atento a sus sentimientos para obrar siendo fiel a sí mismo.
- 4) Que la idea de individualismo derivará en el subjetivismo y relativismo moral.

²³⁵ op.cit. pág. 360 Entre comillas, Taylor citando a Hutcheson: *Inquiry*, pág.252-25 y *Essay*, pág. viii-ix

²³⁶ op.cit. pág. 362

²³⁷ CH.TAYLOR: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pág. 62, traducción de pablo Carbajosa Pérez

²³⁸ op.cit. pág.65

- 5) Que el racionalismo o la intelectualización del mundo hará perder referentes morales, abocando al individuo a una suerte de desencanto con la vida o nihilismo, y
- 6) Que el ideal de autenticidad quedará mermado por su reducción al concepto de autodeterminación, que dejará de lado los lazos con los demás.

Entonces...¿podemos decir que esa identidad que aspira el reconocimiento es lo mismo que autenticidad? Obviamente, la identidad hace referencia a la construcción de la personalidad del sujeto de forma interactiva con otros sujetos, algunos de los cuales comparten con él su marco referencial, pero otros no. En la misma medida, también la falta de reconocimiento por parte de otros agentes moldea nuestra identidad, pudiendo llegar a causar daño al sujeto, tal y como vimos en la tesis de Honneth comentada al inicio de este capítulo. Pero si partimos de una identidad ya definida, podríamos hacer coincidir ambos términos e interpretar que saber otorgarse una identidad es lo mismo que ser auténticos. Ahora bien, si el ideal de autenticidad lo hemos construido erróneamente, ¿nuestra identidad es auténtica? Taylor entiende que la falsa autenticidad que se ha manifestado bajo la apariencia de un comportamiento espontáneo esconde la falta de ideales y de finalidades del sujeto, y el factor principal que ha llevado a esto es el atomismo social, del cual ya hemos hablado anteriormente. Así pues, los *yoes* desvinculados no completan todo su potencial como sujeto social. La identidad, “El *yo* sólo existe -añade Taylor- dentro de lo que denomino la “urdimbre de la interlocución.”²³⁹ De tal manera que, “la completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora.”²⁴⁰

Observamos en la cita anterior que aparece la comunidad como nuevo nexo con la identidad del *yo*. Así, a través de la comunidad, el individuo tiene referentes de comportamiento o morales que le son dados, no desde fuera, desde la existencia de una idea absoluta del bien, sino desde el sitio donde vive, desde la noción del bien de la comunidad en la que está inmerso. La moralidad en Taylor tiene un profundo sentido antropológico; es el fundamento de toda relación humana por entender que el hombre es un ser social, por encima de cualquier otra definición, y por extensión un ser moral. Citando a Taylor, “un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual a nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido.”²⁴¹ Las cuestiones espirituales, el vínculo del ser

²³⁹ *ibid.*

²⁴⁰ *ibid.*

²⁴¹ *op.cit.* pág. 39

humano con la trascendencia, creencias o respuestas religiosas, se convierten en Taylor en las verdaderas *fuentes del yo*. Desde su visión holística del sujeto es evidente que el auténtico valor de la vida humana radica en la relación de ésta con la vida pública, en el reconocimiento, y no en la autodefinición privada. Como el *Geist* hegeliano, la autenticidad no puede darse separada de lo material; brota encarnada en un ser expresivo, que siente, piensa y se manifiesta, siempre en un medio.

25. Marco referencial y comunidad

Hasta aquí, todo parece indicar que la construcción del ideal de autenticidad que se ha ido levantado desde la Modernidad, a la par que en el llamado hombre moderno, pasa por tener un perfil interesado por el conocimiento, que confía en sí mismo y que es, sobre todo, autónomo. Para este tipo de hombre, la razón se convierte en su guía, aunque al mismo tiempo le lleve a dudar de todo aquello que había tenido como cierto y que le otorgaba seguridad, como la creencia en Dios. Así será como el laicismo llegará a arraigar en la sociedad. Encontramos en las palabras de Jorge Martínez Lucena una explicación muy acertada:

El divismo-que piensa la vida desde un severo antropocentrismo-, el naturalismo –que busca un sustituto de Dios en la Naturaleza-, y el racionalismo –que erige al hombre y a su prometeica razón en medida de toda la realidad-, apuntan a ese progresivo exilio del mundo de un Dios que va perdiendo protagonismo. La nueva concepción de la vida propuesta por la modernidad, en sus principios, no es religiosa, no está preocupada en re-ligar lo finito con lo infinito.²⁴²

Al relegar la presencia de Dios, desde la modernidad, el ser humano dará sentido a su vida divinizando lo secular y el Estado pasará a ser el garante de ello, ayudando a construir el nuevo modelo de sociedad. Para ello, contando con la erudición y la racionalidad, se irán reduciendo algunos elementos significativamente importantes de la condición humana. Siguiendo la exposición que hace acerca de ello Martínez Lucena, veamos en qué consisten dichas *reducciones*. “1. La primera que nos encontramos es la ya mencionada del concepto de razón (...), que encierra al hombre en el ámbito del dominio y comprensión de la subjetividad, negándole la experiencia de la novedad, y, con ello, de la posibilidad.”²⁴³ A lo que añade: “2. La segunda (...) es la del concepto de libertad”²⁴⁴, que deja de interpretarse como una construcción del yo en conexión con la alteridad. La tercera reducción que indica es

²⁴² J. MARTÍNEZ LUCENA: *Los antifaces de Dory. Un retrato en “collage” del sujeto posmoderno*, Ediciones Scire, Barcelona, 2008, pág. 42

²⁴³ op.cit. pág. 52

²⁴⁴ op.cit. pág. 53

“ la idea de conciencia”²⁴⁵, que pasa a ser criterio de acción moral y, finalmente, la cuarta, “la del concepto de cultura.”²⁴⁶

Entre las consecuencias que posiblemente derivarán de las reducciones anteriores, haremos referencia a la aparición de nuevas fuentes morales. Taylor nos aclara que *fuentes morales* “es el término de arte que aplico a los bienes constitutivos, en la medida en que es a ellas adonde nos dirigimos de cualquier forma que sea apropiada para ellas –mediante contemplación, invocación, oración o cualquier otra forma-, para facultarnos moralmente.”²⁴⁷ También comenta que, con anterioridad a la modernidad, la fuente moral era Dios, porque, sencillamente, era increíble la no creencia en Dios. A partir de la Edad Moderna, “lo verdaderamente importante que ha sucedido desde entonces es que se han abierto otras posibles fuentes.”²⁴⁸ De estas palabras podemos deducir que, si bien entiende la espiritualidad como fuente del *self*, cosa que ya hemos aclarado con anterioridad, no pretende sostener la hegemonía teísta frente a otras fuentes de moralidad. Su pretensión es que el patrón teísta, actualmente debilitado, vuelva a tener un lugar hoy en día junto al resto de bienes constitutivos de vida moral y cultural. El valor de este objetivo será aún mayor si pensamos que evitando cualquier hegemonía, sea teísta o cultural, se evitará que de nuevo pueda triunfar la razón instrumental al servicio de una cultura dominante y excluyente. El papel de las diferencias, de las contradicciones, como en la filosofía hegeliana de la que es heredero Taylor, se convierte en eje vertebrador de la existencia humana o *Dasein* y en garantía de justicia. Se aleja de Hegel, sin embargo, en cuanto que el *Absoluto* no es antológicamente anterior o superior a cualquier otra cosa.

Insistimos en que, con la aparición de diferentes fuentes morales, hemos desembocado “en una situación en que (...) muchas cosas parecen problemáticas y antes no lo parecían –y no sólo la existencia de Dios, sino también principios éticos tan “incuestionables” como el de que la razón debe dominar las pasiones.”²⁴⁹ El giro cultural producido pasa por la “eliminación de anteojeras”²⁵⁰ para descubrir la realidad, que “masas de gente pueden percibir fuentes morales de un tipo muy diferente, que no presuponen necesariamente a Dios.”²⁵¹ Pero aunque la fuente de moralidad no sea la creencia en Dios, para Taylor es fundamental, a la hora de construir nuestra personalidad, poder estar en contacto con los marcos referenciales

²⁴⁵ *ibid.*

²⁴⁶ *ibid.*

²⁴⁷ CH.TAYLOR: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, op.cit. pág. 426

²⁴⁸ op.cit. pág. 429

²⁴⁹ *ibid.*

²⁵⁰ op.cit. pág. 430

²⁵¹ *ibid.*

dentro de los que adoptar una postura moral, porque la “identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo.”²⁵² Los compromisos morales o espirituales que adquirimos definen nuestra identidad, a pesar de que la modernidad haya querido banalizar tales compromisos en orden a la utilidad o la relatividad.

Taylor utiliza una metáfora espacial para abordar el tema: “Existen indicios de que el vínculo con la orientación espacial está profundamente arraigado en la psique humana.”²⁵³ En casos de crisis nerviosas descritas como trastornos de personalidad narcisista, “que se expresan en forma de una desconcertante incertidumbre acerca de sí mismo y de lo que es valioso para uno mismo, en los momentos de crisis agudas los pacientes también muestran señales de desorientación espacial.”²⁵⁴ Lo que viene a indicar que “desorientación e incertidumbre sobre el lugar que uno ocupa como persona se desborda en la pérdida de control del lugar que uno ocupa en el espacio físico.”²⁵⁵

Con el símil anterior, Taylor nos está indicando que tanto en el espacio físico como en lo concerniente a la moral, necesitamos referentes para orientarnos, “entender nuestra situación en la forma de encontrar o perder orientación en el espacio moral es asumir el espacio que nuestros marcos referenciales tratan de definir como base ontológica.”²⁵⁶

La necesidad de un horizonte moral parece estar en conexión con la identidad de la persona, el yo, de la misma manera que es necesaria la compañía de otras personas para adquirir desde el lenguaje hasta cualquier otro tipo de conocimiento, “porque no es posible ser un yo en solitario.”²⁵⁷ Sintetizando lo dicho hasta ahora, hemos visto cómo se ha construido el ideal de la autenticidad desde la modernidad y cómo en el proceso el ideal se ha socavado a sí mismo; es lo que coloquialmente conocemos en la actualidad como “pérdida de valores” o también “declive moral”. Nuestro crecimiento como ser humano aunque pase por el autoconocimiento y la autorrealización, necesita de algo más; necesita los horizontes de significación en los que nuestras acciones cobran sentido, como la tradición cultural a la que se pertenezca, y del diálogo con los demás miembros de la sociedad, empezando por

²⁵² op.cit. pág. 52

²⁵³ op.dit. pág. 53

²⁵⁴ ibid.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ op.cit. pág. 55

²⁵⁷ op.cit. pág. 64

el núcleo de toda comunidad, la familia. Cuando esto no se consigue, como hemos expuesto, el hombre se convierte en buscador de marcos referenciales.

Son muy significativas al respecto las palabras de Isaiah Berlin, el cual vemos presente en el pensamiento de Taylor repetidamente: “ Mi yo individual no se puede desligar de mi relación con los demás, o de aquellos atributos míos que consisten en la actitud que tienen los otros hacia mí”²⁵⁸ Además de esta afirmación acerca de la urdimbre de interconexiones del sujeto con los demás, Berlin afirma que ese yo identifica la libertad en la medida que es reconocido como ser expresivo:

Por regla general, lo que piden las clases o las nacionalidades oprimidas no es simplemente libertad de acción no coartada para sus miembros, ni , sobre todo, igualdad de oportunidades sociales o económicas, ni menos aún de que se les asigne un lugar en un estado orgánico y carente de fricciones, ideado por un legislador racional. Lo que quieren, por regla general, es simplemente que se les reconozca (su clase, color, nación, raza...) como fuente independiente de actividad humana, como entidad con voluntad propia que intenta obrar de acuerdo con ella (sea o bueno o legítimo), y no ser gobernados, educados o guiados, como si no fueran completamente humanos y, por tanto, totalmente libres.²⁵⁹

2. Políticas del reconocimiento.

Como ya dijimos al inicio de este capítulo, en 1992 Charles Taylor dictaba una conferencia titulada “El debate entre liberales y comunitaristas” y publicaba *El multiculturalismo y las “políticas del reconocimiento”*, una obra que se ha convertido en referente imprescindible para abordar este tema, lo mismo que el título de Axel Honneth *La lucha por el reconocimiento*, publicado en ese mismo año. En los textos anteriores, Taylor, reflexiona acerca de las etiquetas diametralmente opuestas, “liberal” y “comunitarista”, que se han utilizado en el ámbito académico para enfocar el debate del reconocimiento desde una perspectiva u otra, y brillantemente nos aclara que, de la misma manera que hay más de un enfoque liberal, lo hay de la postura comunitarista y que, por ello mismo, es erróneo ceñirse a las etiquetas. La apuesta de Taylor es por la relación constante entre libertad personal y colectiva, mostrando el vínculo existente entre el bien personal y el común, y rechazando el yo aislado de la comunidad. Referente a Honneth, como ya hemos visto en el epígrafe 1.23 de este capítulo, la postura mantenida en el debate filosófico y político acerca del reconocimiento se dirigió más bien hacia el análisis de la propuesta de Taylor y

²⁵⁸ I.BERLIN: *Dos conceptos de libertad*, en <https://bibliotecaria.org> , pág. 22 y en *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, traducción de Ángel Rivero Rodríguez

²⁵⁹ art.cit. pág. 22

de Nancy Fraser. Para esta última, el debate filosófico acerca del reconocimiento no se puede desvincular del concepto de distribución de la riqueza, que pone a tela de juicio la igualdad de oportunidades, ni tampoco de la idea de participación política, considerando todo ello como un único margo global para conseguir justicia social.

26. Sociedad liberal y homogeneización del sujeto

En la citada conferencia de Taylor, este expuso que hay tres tipos fundamentales de liberalismo: 1) El que postula una sociedad con individuos que ostentan derechos y cuya comunidad los debe defender, tendencia que hace prevalecer el derecho, la idea de lo correcto o del cumplimiento del deber, por encima de la idea del bien. En otras palabras, un sistema moral de orden deontológico al estilo kantiano. 2) El liberalismo que asume la sociedad como instrumento común para que los individuos consigan sus metas, en el que el estado es de naturaleza instrumental y 3) un modelo en el que la sociedad se autogobierna, se revisa y se manifiesta democrática.

El primer modelo, el de la sociedad dedicada a defender los derechos adquiridos de los individuos, es el que ha asumido la etiqueta de “liberalismo político” centrando el debate en torno a la *Teoría de la Justicia* de John Rawls y dejando prácticamente de lado de la discusión el liberalismo económico de Friedrich Hayek o Milton Friedman, el republicanismo de Philip Pettit o el ético de Robert Nozick, o incluso John Zerzan, por considerarlos, especialmente a este último, declarado anarquista, casi utópico por creer en la viabilidad de un estado mínimo y por confiar en la natural bondad de los seres humanos, violentada una y otra vez por el Estado capitalista y el interés de algún que otro colectivo. Al centrarse el debate en el concepto de *lo justo* derivado del pensamiento de Rawls, es decir, entendiéndose por éste aquel que permite que cada individuo trace su propio plan de vida al amparo de leyes suficientemente flexibles y reflexivas para que no medie una única ideología en la sociedad y se vea innecesaria la lucha de clases para prosperar y promocionarse, el debate se aleja de la vieja idea del bien común. Rawls muestra una firme confianza en la razón y honestidad del individuo y cree que de forma casi natural cada individuo respetará los planes de vida ajenos porque nadie quiere sacrificar su particular forma de vivir en aras del bien común. La distribución de la riqueza también se ajustará de forma racional según empleos, cargos y patrimonio. Detrás de esta confianza en el individuo hay un velo kantiano, puesto que concibe a un individuo abstracto y previo a cualquier vínculo, sólo razón, a través de la cual es capaz de tener presente que los demás también tienen preferencias y que hay que respetar la naturaleza plural

del ser humano para que éste pueda sentirse verdaderamente libre por sí mismo. De ahí emerge el sentido del deber, desde la presunción de la existencia de un ser ontológicamente presocial o prepolítico. Para Rawls, pues, es fundamental satisfacer las preferencias legítimas, lo justo, no sólo lo bueno, entendiendo por justo aquello que nos ayuda a regular la convivencia a través de instituciones que permitan conseguir a cada individuo sus propios logros, su particular noción de *lo bueno*. Para llegar a saber cómo definir lo justo para la sociedad y cómo conseguir la correcta distribución de la riqueza, recurrirá al método contractualista estableciendo una situación inicial de ignorancia acerca de las cosas de una determinada sociedad para asegurar la imparcialidad de las partes; una abstracción radical para asegurar un pensamiento ecuánime y racional que acepte el pacto social para asegurarse el disfrute de cualquier cosa conseguida con la cooperación de todos.

Los principios de justicia son adoptados y aplicados en una secuencia de cuatro etapas. En la primera etapa, las partes adoptan los principios bajo un velo de ignorancia. En las tres siguientes etapas se van relajando progresivamente las limitaciones del conocimiento disponible: la etapa de la convención constituyente, la etapa legislativa en la que se aprueban leyes permitidas por la constitución y exigidas y permitidas por principios de justicia, y la etapa final en la que las reglas son aplicadas por los administradores y seguidas en general por los ciudadanos, y en la que las leyes son interpretadas por los miembros de la judicatura. En esta última etapa, todos tiene acceso completo a los hechos.²⁶⁰

Su teoría se fundamenta en que todos los miembros de una sociedad querrán maximizar lo considerado como bien, es decir, bienes sociales primarios, como libertades y derechos básicos iguales para todos, igualdad de oportunidades, respeto a la opción personal... Promover el beneficio para los menos aventajados socialmente es también parte del contrato; es el principio de la diferencia, que impone mayor implicación social a las grandes fortunas. Sintetizando aún más, Rawls impone el sentido de maximizar el mínimo de libertades básicas, como la igualdad para todos y la libertad personal de todos, para asegurarse un mínimo de satisfacción social, y aplica el principio de la diferencia en cuanto a la justa distribución de riquezas se refiere. Como ha asegurado la igualdad de oportunidades como punto de partida del contrato, pero reconoce que no todos los individuos tienen la misma destreza para prosperar ni obtienen los mismos logros, los aventajados asumirán su deber de contribuir con una mayor carga contributiva, a fin de cuentas el beneficio será mayor aplicando este principio que el que se pueda obtener en una

²⁶⁰ J. RAWLS : *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición a cargo de Erin Kelly, Paidós Estado y Sociedad, núm 97, Barcelona, 2002, pág. 79, traducción de Andrés de Francisco

sociedad comunitaria en la que todos tengan lo mismo pero menos que en una sociedad liberal.

Para tratar de responder a esta cuestión, recurriremos a una formulación revisada de los dos principios de justicia discutidos en Teoría, 11-14. Ahora deberían quedar así:

- a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
- b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de la diferencia)²⁶¹

Para Rawls la aceptación de este hipotético tipo de contrato social es moral porque es racional y justo, beneficia a todos garantizando unos mínimos. Después, el hecho de maximizar los beneficios de los mínimos y de cómo se consiga hacer, ya es responsabilidad de cada individuo.

Desde el punto de vista comunitarista, incluyendo a Taylor en este caso, aunque no etiquetándolo como a tal, se critica esta imagen del sujeto tan utilitarista, en la misma medida que se critica la visión antropológica de un hombre pura razón, desvinculado de la tradición, de la cultura y demás individuos, abstracto, capaz de alcanzar y asumir por sí sólo la idea kantiana del deber. En este hombre, el bien propio pasa por delante del bien colectivo, puesto que el bien personal se coloca en la base de la construcción social, y los elementos tradicionalmente morales tales como la participación, la solidaridad, la creencia o defensa de la patria, implicación en la vida política, vecinal o comunitaria, quedan, cuando menos, desdibujados. El “yo” se vislumbra como una concepción formal, como una entidad desencarnada, y por ello carente de valores.

Aunque la crítica comunitarista más radical, sin duda, proviene del sector más conservador del comunitarismo, como por ejemplo desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre, según el cual el liberalismo ha perdido toda capacidad de resolver problemas morales y por ello nuestra sociedad admite como respuesta cualquier tipo de opción personal. “Hoy no hay un marco referencial a secas; hay una disyuntiva de actitudes, sin marco referencial común a todas. La gente es consciente de su propia inquietud y busca dar sentido.”²⁶² Todo debido al olvido de la concepción teleológica

²⁶¹ op.cit. págs. 72-73

²⁶² A. MACINTYRE: *Tras la virtud*, op.cit., págs.203-204

de la moralidad. En la antigüedad, las pautas para llevar una vida moral las daba la idea de que el ser humano tenía un *telos*, una naturaleza intrínseca social, que le llevaba a *llegar a ser mejor* “miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo y servidor de Dios”²⁶³, frente a lo que era. Con la modernidad, esta idea fue desapareciendo para dar paso al sujeto autosuficiente que reemplazaba la moral fundamentada en un origen externo por su voz interior, la cual intenta por todos los medios encontrar el sentido espiritual de la vida. Por ello, en MacIntyre, podemos ver una apuesta por el regreso a la fe y por restaurar el *telos* aristotélico.

En general, sin embargo, todo el pensamiento etiquetado como comunitarista es crítico con el liberalismo político de Rawls y, en general, con la sociedad actual. Vemos como Michael Sandel es extremadamente mordaz con los logros obtenidos por la modernidad y que acuña una distinción ontológica a la comprensión del sujeto para comparar al hombre actual con el del pasado; *yoes desvinculados*, atomizados, autosuficientes y autorrealizados al margen de lo social y *yoes arraigados*, a la comunidad y por tanto subjetividad construida gracias a la intersubjetividad previa a cualquier autoconciencia. Otro filósofo, también considerado comunitarista, Michael Walzer, en su obra *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad* (1996), llega a justificar ciertas sociedades de castas pre-liberales por entender que “la justicia tiene mayor amplitud en tales sociedades porque hay más bienes distintos, más principios distributivos, más agentes, más procedimientos.”²⁶⁴ Para Walzer una sociedad es justa si sus miembros se mantienen fieles a las nociones de significados compartidos de los distintos bienes; luego, “la justicia es relativa a los significados sociales”²⁶⁵ y una sociedad sólo deviene una tiranía si se transforma en una sociedad altamente diferenciada, donde el poder dominante intente anular las diferentes maneras de proceder ante el principio de distribución de los bienes a repartir, y no sólo se refiere a bienes materiales. O Amitai Etzioni, eje del nuevo pensamiento comunitario, que llega incluso a sugerir la necesidad de un orden político autoritario, vigilante y crítico con las nuevas fórmulas de vida y los nuevos derechos concedidos.²⁶⁶ El propio Amitai Etzioni nos indica que algunos comunitaristas más conservadores limitan a una serie de valores nucleares las virtudes necesarias en toda sociedad, entienden que ellos están más legitimados que otras comunidades culturales para ejercer el control político de las instituciones más importantes y entienden que el liberalismo es el causante de la fragmentación

²⁶³ op.cit., pág. 83

²⁶⁴ M. WALZER: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pág.325, traducción de H. Rubio.

²⁶⁵ op.cit.pág. 323

²⁶⁶ passim en A. ETZIONI: *La nueva regla de oro: comunidad y moralidad en la sociedad democrática*, Paidós, Barcelona, 1999, traducción de Marco Aurelio Gahuarini Rodríguez.

social, de la vida en comunidad, incluso de la vida familiar. Observemos como el comunitarismo conservador busca el fundamentalismo de la vida moral, el cual se enseña con la práctica de la virtud, interpretada como la excelencia moral e intelectual, viviendo en y para la comunidad.

Pero aunque Charles Taylor también es crítico con el liberalismo, asume que por éste se ha permitido la libertad negativa, es decir, aquella libertad que es entendida como la no interferencia de obstáculos en los deseos individuales y que se apoya en un concepto de *oportunidad*; la que puede llegar a convertir al sujeto en un *átomo*, autosuficiente y autorrealizado para el ejercicio de la libertad pero totalmente al margen de cualquier lazo social o compromiso afectivo, no por ello deja de insistir en la imperiosa necesidad de la libertad para que el sujeto pueda reconocer su singularidad y las diferencias cualitativas de sus deseos. Veamos como entiende la libertad negativa y la paradoja que con ésta se produce:

La ventaja de la idea de que la libertad es la ausencia de obstáculos externos radica en su simplicidad. Nos permite decir que la libertad consiste en ser capaces de hacer lo que queramos, donde ese "lo que queramos" se entiende de manera no problemática como los deseos identificados por el agente en su carácter de tales. En contraste, un concepto de la libertad como ejercicio exige discriminar entre motivaciones. Si somos libres en el ejercicio de ciertas capacidades, no lo somos o lo somos menos cuando estas quedad, de algún modo, incumplidas o bloqueadas. Pero los obstáculos, además de externos, pueden ser internos. Y es preciso que sea así, porque las capacidades relevantes para la libertad deben implicar cierto grado de conciencia de sí, autocomprensión, discernimiento moral y autocontrol; de lo contrario, su ejercicio no podría equivaler a la libertad en el sentido de dirección de sí mismo. Y si las cosas son de este modo, existe la posibilidad de no ser libres debido a la falta de cumplimiento de las condiciones internas. Cuando esto sucede, por ejemplo cuando nos engañamos a nosotros mismos, somos totalmente incapaces de discernir como corresponde los fines que buscamos o perdemos el autocontrol, es muy posible que hagamos lo que queremos-en el sentido de lo que podemos identificar como nuestros deseos-, sin ser libres; en rigor, bien puede ser que afiancemos aún más nuestra falta de libertad.²⁶⁷

El reconocimiento, por tanto, sólo puede surgir de los bienes compartidos por una comunidad. Son considerados bienes los que son importantes para el hombre y tienen un fin, orientar la acción para el disfrute de una vida en la que cada uno de sus miembros puedan expresarse y participar de la vida pública sin obstáculos externos a la acción significativa. Sin duda, el peso de la comunidad es fundamental para construir la vida moral del individuo y también la visión teleológica de la acción

²⁶⁷ CH. TAYLOR: "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?", en *La libertad de los modernos*, op.cit. págs.262-263

humana que busca orientar su moralidad en función de unos bienes compartidos, o de un sólo hiperbién, aunque, la propuesta de Taylor no es que necesariamente éste deba de ser la creencia en Dios como hemos visto en MacIntyre u otros comunitaristas cristianos; su propuesta es que hoy en día también se pueda recuperar la fe en Dios como fuente de moralidad, y esto lo aparta del comunitarismo intransigente y fundamentalista.

El filósofo insiste en la idea de que el ser humano *es- en* unas referencias compartidas para la socialización en las que hay un enfoque hacia el bien:” Ser sujeto es ser consciente de un mundo.(...)Pero el único modo de tener un mundo que sea la base de todo ello consiste en percibirlo desde el lugar en que me encuentro, con todos mis sentidos, como suele decirse.”²⁶⁸ Éste nos da sentido, nos ayuda a reaccionar frente a cuestiones como la justicia, la vida, el bienestar...nos proporciona espiritualidad y dignidad, nos ayuda a valorar nuestras acciones y a vernos a nosotros mismos como somos y, desde luego, a juzgar las leyes que nos gobiernan y de las que somos autores: “Nuestra convicción de que la explicación tiene sentido depende de nuestra lectura de la acción y la situación.”²⁶⁹ Desconfía de la homogeneización de la identidad del sujeto al auspicio de leyes generalizadoras que pretenden una identidad universal para todos los ciudadanos, porque dejan un margen muy estrecho para las diferencias y encuentra contradictorio el hecho de esperar de este hombre abstracto y desvinculado un sentido firme de la solidaridad, necesaria para llegar a compartir los recursos con los demás miembros de la sociedad, lo cual, en principio, sólo se daría en un yo arraigado y con un fuerte sentido de la comunidad. Esta homogeneización de la identidad sucede cuando el liberalismo entiende que libertad, roles diferenciados y un propósito común son inseparables y desconfiar de ello se entiende mejor si alcanzamos a ver que el liberalismo del reconocimiento igualitario, en su intento de valorar a la persona según la idea de dignidad como igualdad de valía ante la ley, puede dejar de lado a quienes no tienen acceso a ésta o a aquellos colectivos cuyas voces quedan apagadas por las leyes hechas por y para la mayoría dominante.²⁷⁰

Pero nuestra sociedad es plural y respetar las diferencias contiene un componente moral, y es el considerar al hombre como creador de cultura. Somos, pues, en relación a los demás y construimos nuestra identidad de forma dialógica, en diálogo con la diferencia y con la visión que los demás tienen de nosotros. El contrapunto a

²⁶⁸ op.cit. “La validez de los argumentos trascendentales” , pág.126

²⁶⁹ op.cit. “La interpretación y las ciencias del hombre”, pág. 155

²⁷⁰ Hacemos referencia a la teoría de la bidimensionalidad de Nancy Fraser: injusticia por falta de reconocimiento y mala distribución de la riqueza. En N. FRASER Y A. HONNETH: *¿Redistribución o reconocimiento?*, Ediciones Morata, Madrid,2006

la política del reconocimiento igualitario lo pondría, pues, la política de la diferencia, que denuncia la discriminación y exige “que demos reconocimiento y status a algo que no es universalmente compartido.”²⁷¹ Taylor insiste en que hay que mediar entre la política del reconocimiento universalista o igualitario, que apela a la igualdad jurídica, y la política de la diferencia que se fundamenta en la dignidad. No se trata simplemente de tolerar las diferentes culturas sino de que reconozcamos su valor. “Somos formados en el reconocimiento”²⁷², es decir, en la aceptación y el respeto y los excluidos deben revalorizar su imagen frente a la hegemonía de otros grupos, ostentar igualdad de derechos civiles y “disfrutar de la superposición de que su cultura tradicional tiene valor”²⁷³ En palabras de Isaiah Berlin, “Aunque quizá no me den libertad “negativa” los que pertenecen a mi propia sociedad, ellos son, sin embargo, miembros de mi propio grupo, me entienden, como yo les entiendo a ellos y este entendimiento crea en mí la sensación de *ser alguien en el mundo*.”²⁷⁴ El reconocimiento de lo plural, continúa “tiene que ver con el deseo que tienen los hombres de que no pongan su personalidad a un nivel demasiado bajo y de que no se les suponga capaces de tener una conducta autónoma, original y “auténtica”, aunque tal conducta haya de enfrentarse al oprobio, con las restricciones que imponga la sociedad, o con una legislación que les inhiba.”²⁷⁵

El estado no puede mantenerse al margen de estas diferencias como apunta cierto liberalismo político, al contrario, deberá implicarse en la supervivencia y florecimiento de las culturas y para ello, indica Taylor, será imprescindible crear miembros de la comunidad que quieran que ésta perviva en el futuro para otras generaciones. Será, además, “un estado liberal por el modo en que tratará a las minorías, incluso a las que no compartan su ideal de lo bueno, y por asignar derechos a todos sus miembros.”²⁷⁶ y democrático, por autogobernarse y someterse a revisión, porque, sin duda, aparecerán tensiones y disputas frente a los privilegios e inmunidades que el estado quiera conceder a los diferentes colectivos, pero que por el hecho de ser un estado consciente del valor de la supervivencia cultural “estará dispuesto a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme”²⁷⁷, sin que se vulneren las libertades fundamentales.

²⁷¹ CH.TAYLOR: *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pág. 71, traducción de Mónica Utrilla, Liliana Andrade Llanas y Gerard Vilar Roca

²⁷² op.cit. pág. 105

²⁷³ op.cit. pág. 110

²⁷⁴ I.BERLIN: *Dos conceptos de libertad*, art. cit. pág. 23

²⁷⁵ art.cit. pág. 24

²⁷⁶ CH.TAYLOR: *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, op.cit. pág. 98

²⁷⁷ op.cit. pág. 100

En todo este discurso de Taylor no podemos obviar la influencia de su maestro Isaiah Berlin, el cual consideraba, como Taylor, al hombre como un ser expresivo, que crecía realizando actos vitales, actos de cultura, vinculados, asimismo a un alto valor lingüístico. Desde ese punto de vista, la pluralidad, es la base de la sociedad y por extensión de la política; de acallar lo plural, se podría desembocar en una política totalitaria. Recordemos que Berlin, era judío y que vivió la época del nazismo, lo mismo que Hannah Arendt, de la cual hemos comentados algunos aspectos de su pensamiento y a la que recurriremos, más adelante, junto a Berlin de nuevo, para reforzar el papel de lo plural en la noción de democracia de Taylor.

En otro ensayo titulado *La contrailustración*²⁷⁸, Berlin hace referencia a como el ideal de método científico de la modernidad quería ser aplicado al campo de la ética, la política y las relaciones humanas, pensando que sería igualmente exitoso en estos ámbitos, pero que sufrió una sacudida por el potencial de mentes sociológicas como la de Montesquieu, ante la evidencia de las grandísimas diferencias entre la población americana, Giambattista Vico, considerado padre de la Antropología, Lingüística, Jurisprudencia, y Estética comparadas y por las teorías empiristas de Hume, que negaban el apriorismo de la verdad. Dice Berlin:

De acuerdo con Vico, nuestras vidas y actividades colectivas o individuales, son expresiones de nuestro intento por sobrevivir, satisfacer nuestros deseos, comprendernos unos a otros y el pasado del cual emergemos. (...) El lenguaje, los mitos religiosos, los mitos, las leyes, las instituciones sociales, religiosas, jurídicas...son formas de autoexpresión, de deseo de exteriorizar lo que uno es y por lo que uno lucha.²⁷⁹

Pero es en *Dos conceptos de libertad* donde Berlin mejor muestra su apuesta por la cultura como definición de una individualidad que lucha por ser libre, reconocida. “Si se me ataca y se me persigue por ser lo que soy o por decir lo que decido, esto es desear status y reconocimiento”²⁸⁰

27. Reconocimiento y distribución

Con anterioridad a este apartado, hemos venido mencionando a Nancy Fraser como otra interlocutora en el debate filosófico y político del reconocimiento. Para Fraser el concepto de reconocimiento no es suficiente para comprender la totalidad de la vida moral, es tan sólo una dimensión más de la justicia social. En la nueva sociedad

²⁷⁸ I. BERLIN: *La contrailustración*, en <http://www.WordIPress.com> y en *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*, FCE, México, 2009

²⁷⁹ art.cit.

²⁸⁰ I. BERLIN: *Dos conceptos de libertad*, art.cit., pág.22

capitalista en la que vivimos inmersos, la inmensa mayoría, no podemos despreciar la discusión acerca de la distribución; el mundo de la globalización económica y de la interacción transcultural no puede posicionarse en una postura externa a la sociedad, llamémosla tradicional, apelando a valores religiosos para juzgar los fenómenos sociales de la nueva época. El hecho de introducir el tema económico, la organización del trabajo y el estatus social en su teoría del reconocimiento delata su vinculación al marxismo desde una posición crítica, haciéndola heredera de la Escuela de Frankfurt. Resulta evidente que tras la fase de luchas proletarias y liberales de los siglos XIX - XX y tras el triunfo de la sociedad del bienestar, el nuevo capitalismo postindustrial causante de las grandes concentraciones de riqueza en manos de muy pocos ha hecho resurgir de nuevo el eco de las reivindicaciones redistributivas. A las ya conocidas demandas de reconocimiento de identidad de ciertos colectivos como feministas, gays, minorías étnicas, u otras demandas, se deben de añadir también, según la autora, las concernientes a la distribución de la riqueza. Según Fraser, para algunos expertos las demandas de reconocimiento de identidad impiden un correcto ajuste de la justicia social²⁸¹, siendo que, al contrario, se deberían mantener ambas reivindicaciones integradas en un único marco global, ya que:

En primer lugar(...) el paradigma de la redistribución se centre en injusticias que define como socioeconómicas y supone que están enraizadas en la estructura económica de la sociedad como la explotación (la apropiación de los frutos del trabajo propio en beneficio de los otros); la marginación económica (quedar confinado a tareas indeseables o mal pagadas o que se niegue el acceso a trabajos que generen ingresos, en general) y privación (negación de un nivel de vida material suficiente). En cambio, el paradigma del reconocimiento se enfrenta a injusticias que interpreta como culturales, que supone enraizadas en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Como ejemplos podemos citar la dominación cultural (ser sometido a patrones de interpretación y comunicación correspondientes a otra cultura y ajenos u hostiles a la propia), no reconocimiento (invisibilización a través de las prácticas representacionales, comunicativas e interpretativas autorizadas de la propia cultura) y falta de respeto (ser difamado o menospreciado de forma rutinaria en representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interacciones cotidianas).²⁸²

Su planteamiento adquiere mayor importancia si observamos que, frecuentemente, algunos de estos colectivos minoritarios o individuos que reivindican su identidad también sufren de injusticias económico-laborales debido a su condición. El rechazo social que padecen, en su caso, no deriva directamente de la falta de preparación

²⁸¹ Fraser fundamenta su comentario en los estudios realizados por la Organización de Naciones Unidas. Véase nota 3 en N. FRASER Y A. HONNETH: op.cit. pág.18

²⁸² N. FRASER Y A. HONNETH: op.cit. pág.22

laboral o de recursos y habilidades para mejorar, sino que deriva del estatus que socialmente se les ha atribuido tachándolos de ciudadanos de inferior categoría. Para otros sujetos, en cambio, su marginalidad depende exclusivamente del sistema económico, en consecuencia, como apunta Fraser: “El reconocimiento es, y deber ser, un principio derivado de la distribución.”²⁸³ Con los ejemplos anteriores recogemos lo que la autora denomina *grupos bidimensionalmente subordinados* y requieren del reconocimiento debido, no como cortesía, sino como necesidad vital.

Es una cuestión moral que para alcanzar el ideal de vida buena el sujeto consiga su autorrealización, como apreciamos al comentar a Honneth y al mismo Taylor, pero Fraser añade que, además, es una cuestión de justicia. Como no cree en un tipo de vida buena oficial, ni universal, la única manera de hallar qué reivindicaciones pueden ser elevadas a justas es someterlas al criterio de *paridad participativa*. “La norma de la paridad participativa sirve para evaluar desde el punto de vista deontológico las reivindicaciones de reconocimiento, sin necesidad de evaluación ética alguna de las prácticas culturales o religiosas en cuestión.”²⁸⁴

Según esta norma, la justicia exige unos acuerdos sociales que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen en pie de igualdad. Yo sostengo que, para que sea posible la paridad participativa, tienen que cumplirse, por lo menos, dos condiciones. En primer lugar, la distribución de los recursos materiales debe hacerse de manera que garantice la independencia y la “voz” de todos los participantes. Llamaré a esta condición *objetiva* de la paridad participativa. (...) La segunda condición requiere que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen el mismo respeto a todos los participantes y garanticen la igualdad de oportunidades para conseguir estima social. Llamaré a esta la condición *intersubjetiva* de la paridad participativa. Excluye las normas institucionalizadas que desprecian de forma sistemática algunas categorías de personas y las cualidades asociadas con ellas.²⁸⁵

Pero con este enfoque se da una paradoja; se le puede llegar a criticar que algunas reivindicaciones de nuevos colectivos sociales menos pacíficos o inocuos que los feministas o minorías étnicas puedan ser, igualmente, manifestantes de la política de la identidad, como está pasando actualmente en algunos países de Europa con grupos de extrema derecha, intolerantes, racistas y, obviamente, excluyentes.

²⁸³ N. FRASER: “ *Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento*” en *New Left Review* , núm.4, 2000, pags. 55-68

²⁸⁴ N. FRASER Y A. HONNETH: op.cit. pág.47

²⁸⁵ N. FRASER Y A. HONNETH: op.cit. págs. 42-43

28. Reconocimiento, feminismo y ética discursiva

Se ha visto hasta ahora como el debate del reconocimiento partía de la controversia entre la visión universalista kantiana y la *Sittlichkeit* hegeliana, o lo que es lo mismo, entre la idea de justicia universal liberal y la idea del bien social comunitarista. Pero en este contexto el enfoque liberal asumía la existencia de un sujeto aséptico, totalmente al margen de la ética, la política y las bases normativas, en general; un sujeto capaz de mantener separada la razón de todo aquello que conviene al *self*, entendiendo por “self” a la conciencia de sí, con sus intereses, emociones y determinaciones de carácter histórico, el “*ser-para-sí*” de la tradición hegeliana. El liberalismo político parece congraciarse, de alguna manera, con la idea moderna de la muerte del sujeto, que significa la desaparición de la subjetividad construida por el contexto, el lenguaje y la narrativa y códigos simbólicos de la cultura en la que éste vive inmerso, y piensa en el ser humano como un *cógitio* desvinculado. Y es, precisamente, por este aspecto del debate que emerge con fuerza la corriente feminista reivindicando el reconocimiento de las cuestiones de género, olvidadas no sólo por liberales sino también por la mayoría de los comunitaristas, y adoptando, como estos últimos, una postura crítica frente a ciertos aspectos del liberalismo.

Entre otras pensadoras feministas (Judith Butler, Nancy Fraser, Jane Flax...), Seyla Benhabib ha recogido en su pensamiento toda la evolución del debate desde su inicio, por su vinculación a los principales centros de discusión, Harvard y Yale, en la época en que surgió la polémica, en su calidad de docente y experta politóloga y filósofa. Su tesis es que aún es posible desear y mantener un cierto universalismo, a pesar del escepticismo manifestado frente al mismo por el feminismo y el comunitarismo, siempre y cuando se reformule, dejando de lado el concepto sustancialista de la racionalidad humana, que trata de darle continuidad en el tiempo al margen de la corporeidad, para abrazar uno nuevo de índole discursivo. La autora expone que “por oposición al desconocimiento del cuerpo en un caso y por la reducción de la identidad propia a la continuidad de la sustancia en el otro, parto del supuesto de que el sujeto de la razón es un infante humano (...) que se convierte en “ser”, un ser capaz de habla y de acción, sólo para aprender a interactuar en una comunidad humana.”²⁸⁶

Benhabib intenta rescatar de la ética discursiva o comunicativa, iniciada por Jürgen Habermas, aquellos aspectos universalistas no racionalistas que intentan buscar el consenso entre todos los seres humanos aceptando las diferencias, necesidades y

²⁸⁶ S BENHABIB: *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona, 2006, pág.16

modos de vida. Recurre al concepto de *pensamiento representativo* acuñado por Hannah Arendt, para que el sujeto sea sensible a las cuestiones de género y a las diferencias. “Mi objetivo es situar la razón y el ser moral de modo más decisivo en contextos de género y comunidad, insistiendo en el poder discursivo de los individuos para cuestionar esa ubicación en nombre de principios universalistas, identidades futuras y comunidades aún no descubiertas.”²⁸⁷ Según Benhabib, su objetivo no es lograr un consenso o unanimidad en el diálogo, sino fomentar la conciencia, voluntad o disposición de que se debe llegar a algún tipo de acuerdo con los interlocutores. No se trata, pues, tanto de encontrar un punto de interés general o universal por existir en el ser moral racional, como de que no exista exclusión alguna en el discurso público para forzar al entendimiento entre posturas. Dada la tesis de Benhabib, es evidente que una teoría ética o política no puede excluir a las mujeres y a su punto de vista, ya que esto supondría un deterioro epistemológico de la teoría.

Desde el punto de vista de que en la práctica discursiva se cuenta con que los interlocutores consentirán, finalmente, en aceptar algunos acuerdos normativos, se puede interpretar a la misma como universalista. Como indica Benhabib, “El modelo procesal de una praxis argumentativa reemplaza al experimento silencioso de pensamiento requerido por la prueba de universalización kantiana.”²⁸⁸ Podríamos establecer un vínculo entre esta manera de proceder y la de ciertos comunitaristas, como Taylor, que reconocen la posibilidad de recuperar los valores comunitarios, bajo las condiciones de autonomía y pluralismo propios de la modernidad, a través de la participación y el debate en las esferas públicas, orientado a la obtención de un acuerdo beneficioso tras una ineludible *lotta*. El requisito para la praxis comunicativa y la nueva formulación universalista de Benhabib es que los miembros de la comunidad eticopolítica hayan cuestionado las bases teológicas y ontológicas de las sociedades premodernas, las cuales fundamentaban las desigualdades entre las personas. De seguir en un posicionamiento fundamentalista, la conversación moral no avanza y se genera un bucle que suele terminar con manifestaciones agresivas o, incluso, violencia. Benhabib describe así la situación:

El racista, el sexista o el fanático pueden cuestionar el principio del respeto moral universal y la reciprocidad igualitaria dentro de la conversación moral, pero si quieren establecer que su posición es correcta no simplemente porque sea poderosa, deben convencer con argumentos de que es así. Los presupuestos de la conversación moral pueden cuestionarse dentro de la conversación misma, pero si quedan suspendidos o se infringen lo que sigue es la fuerza, la violencia, la coerción y la supresión. Así se evita la acusación de circularidad: al

²⁸⁷ op.cit. pág. 21

²⁸⁸ op.cit. pág. 38

aceptar que los presupuestos de la conversación moral sean cuestionados dentro de la conversación misma, se los coloca al alcance de la argumentación. Pero, en la medida en que son reglas pragmáticas necesarias para hacer que continúe la conversación moral, sólo podemos ponerlas entre paréntesis para cuestionarlas pero no suspenderlas por completo. En realidad, la pelota está en el otro lado de la pista. El crítico del universalismo igualitario debe demostrar, con buenos argumentos, por qué algunos individuos, debido a ciertas características, deben ser excluidos efectivamente de la conversación moral. (...) sólo los casos muy extremos de sexismo, racismo y fanatismo religioso consideran fútil o innecesario cualquier tipo de argumento.²⁸⁹

Entonces, si entendemos que algunas de las personas que se posicionan en una moral tradicional, conservadora, tienen un obstáculo cognitivo más allá del cual no discuten y por tanto finalizan el diálogo dividiendo posiciones, y dado que aceptamos las diferencias y las distintas visiones del mundo, la pregunta clave ahora es: ¿la ética discursiva puede aceptar como interlocutor válido cualquier postura acerca del bien, es neutral en su punto de partida? La respuesta es que no es neutral ya que privilegia una cultura reflexiva secular y universalista, en la que se fomenta el debate y el pensamiento en cuestiones de valor, así como la reflexión sobre determinadas concepciones de la justicia y del bien. La ética discursiva requiere, por lo tanto, un espacio público democrático, y sin embargo, insiste Benhabib, en este espacio democrático y liberal no se ha tenido en cuenta la cuestión del reconocimiento de la identidad femenina. Citando a Taylor, Benhabib describe la cuestión de la identidad como la definición del sujeto en un marco de interlocutores, donde el *self* contiene una narración preexistente al propio sujeto y una representación lingüística,²⁹⁰ y es evidente que a la mujer no se le ha dado voz para contar su historia ni se le ha hecho un hueco en la esfera pública hasta hace muy poco. En palabras de Benhabib:

Las mujeres y las actividades a las que han estado confinadas históricamente, como la crianza de los niños, la atención de la casa, la satisfacción de las necesidades emocionales y sexuales del hombre y la atención de los enfermos y mayores, hasta hace poco estuvieron fuera del alcance de la justicia. Las normas de libertad, igualdad y reciprocidad se detenían en las puertas del hogar. Pasados dos siglos desde las revoluciones estadounidense y francesa, la entrada de las mujeres en la esfera pública está lejos de haberse completado, la división del trabajo por géneros en la familia aún no es objeto de reflexión moral y política y las mujeres y sus preocupaciones siguen siendo invisibles en las teorías contemporáneas de la justicia y la comunidad.²⁹¹

²⁸⁹ op.cit. págs. 47-48

²⁹⁰ Ver: Benhabib "Sexual difference and collective identities: the new global constellation." En *Signs* vol.24, núm.2, pág. 355-361, The University of Chicago Press, 1999

²⁹¹ S. BENHABIB: op.cit. pág. 26

3. Comunitarismos

El epígrafe anterior lo iniciábamos centrando el tema del reconocimiento de la identidad en la contraposición existente entre el concepto de sujeto autónomo, completamente racional, al que no le mueve ningún fin último, propio del pensamiento liberal expuesto por Rawls, y aquella idea de sujeto que se construye teleológicamente en un marco comunitario preexistente al propio sujeto, derivada de la tradición aristotélica y hegeliana expuesta por Taylor. El objetivo de ese apartado es trabajar con más detalle esta idea y ver como otros pensadores, también considerados comunitaristas, opinan, como Taylor, que el liberalismo ha incurrido en una exageración al entender el *self* del sujeto como agente soberano de elección, “una criatura cuyas finalidades son escogidas antes que dadas, que consigue sus objetivos y propósitos a través de actos voluntarios, opuestos, decimos, a actos cognitivos.”²⁹²

Si bien es cierto que no todos los pensadores denominados comunitaristas tienen idénticas ideas, como ya vimos anteriormente, sí que todos ellos coinciden en pensar que la imagen ideal del individuo autónomo “que elige vínculos libremente, o que incluso elige no tener ningún vínculo, es un buen ejemplo del mal utopismo”²⁹³ Con estas palabras de Michael Walzer establecemos que el comunitarismo entiende al individuo como constructo de su marco cultural, como un ser social, y como Walzer, Taylor, Sandel, Etzioni e incluso MacIntyre, aunque este último represente a un comunitarismo más conservador y opuesto al liberalismo, que participativo y correctivo de la teoría y praxis liberal. Podríamos incluir también, entre los que reconocen el valor aportado por el liberalismo al mundo contemporáneo pero que abogan por los valores comunitarios como elemento esencial para la correcta construcción del sujeto, a aquellos pensadores etiquetados como multiculturalistas, como William Kymlicka, referente en este sentido, pensador y profesor en activo, canadiense, que como Taylor vive de cerca el tema de la autenticidad del sujeto y de los valores comunitarios, dado que Canadá se ha convertido en claro ejemplo de sociedad multicultural y de fórmulas políticas orientadas al reconocimiento identitario. Recordemos que Canadá cuenta entre sus habitantes con población indígena, población francófona que viven en regiones o provincias anglófonas y quebecoise de ascendencia francesa, que han conservado la lengua, tradición cultural y religión, además de contar con una larga trayectoria reivindicativa por el

²⁹² M.J. SANDEL: *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1982, pág. 22 (la traducción es nuestra)

²⁹³ M. WALZER: *Razón, política y pasión, 3 defectos del liberalismo*, La Balsa de la Medusa, Col. Intervenciones, Madrid, 2004, pág.15

reconocimiento de su nación y de haber sufrido restricciones económicas y políticas importantes del gobierno federal a causa de ello. No fue hasta el año 2006²⁹⁴ que una resolución parlamentaria reconoció a la provincia del Québec como una nación distinta dentro de Canadá, otorgándole pleno control sobre la planificación cultural, vida social, hacienda e impuestos, su propio plan de pensiones, una extensa autoridad en el ámbito laboral, cuerpos de seguridad y política de inmigración. La lengua francesa ya había sido reconocida como única lengua oficial en 1980, y su uso se extendía por toda la administración, medios de comunicación y enseñanza, aunque existían programas de educación maternal y primaria en otras lenguas minoritarias. Desde esa fecha, Québec tiene, además, un representante permanente en todas las delegaciones canadienses asistentes a reuniones, trabajos y conferencias de la UNESCO.

Debemos insistir en que la tradición comunitarista reconoce que “los hombres son seres expresivos en virtud de la cultura a la que pertenecen, y que una cultura se sostiene, nutre y transmite en el seno de una comunidad”²⁹⁵ y que dicha tradición entronca con el origen del nacionalismo moderno, embebido del pensamiento de Herder, el que creía que cada pueblo tenía su particular forma de expresión, única e irremplazable, que no debería ser nunca extinguida o reemplazada por ninguna otra. La expresividad implica una visión del hombre unitaria, radicalmente opuesta a la del dualismo derivado del idealismo cartesiano y también a la visión kantiana del ser como agente moral radicalmente libre, sin ninguna naturaleza en particular que le vincule a una fuente de bien o de deseos que oriente su vida a la obtención de un fin; un ser puramente formal cuya autodeterminación consiste en ejecutar la acción moral desvinculada de un marco referencial. Para los románticos como Herder, el hombre tiene una inclinación natural a recuperar la comunicación con la Naturaleza y a establecer un diálogo con lo absoluto el cual sólo se puede dar si el hombre se entrega por completo a la vida y abandona la autonomía radical. Sin ser romántico, aunque cercano al movimiento en el tiempo y a esta concepción del ser humano, Hegel planteó la teoría del espíritu o *Geist*, como una mirada del hombre hacia sí mismo y viéndose como vehículo portador del espíritu. La diferencia entre los

²⁹⁴ Información extraída del informe de evidencias realizado por el Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies de la Universidad de Queens, dirigido por Will Kymlicka. En dicha resolución, el Primer Ministro Canadiense Stephen Harper aclaró que se entendía por “nación” lo referente a materia social y cultural más que legal, aunque confiriendo gran margen de autonomía al Québec. El acta de Constitución del Parlamento Federal no reconoce el binacionalismo o multinacionalismo y por ello se venía denominando a la provincia del Québec y a otros pueblos aborígenes como “sociedades distintas” y posteriormente pasaron a ser “Naciones Primeras”. La moción de 2006 tuvo una victoria aplastante, 266 votos a favor frente a 16 en contra. En <http://www.queensu.ca/mcp/minoritynations/evidence/Canada.html>

²⁹⁵ CH.TAYLOR: *Hegel and the modern Society*, Cambridge University Press, 1979, pág.2 (la traducción es nuestra)

románticos y Hegel, como nos apunta Taylor, es que la síntesis con el espíritu, la síntesis entre la libertad y la expresividad, se produce a través de la razón.

Hegel rechazó firmemente la tentación de abandonar la razón. Él veía claramente que ceder ante esto era quitar a la totalidad de la empresa de la síntesis entre libertad y unidad expresiva cualquier tipo de esperanza desde el principio. Si nuestra unidad con el principio cósmico tenía que ser alcanzada sin la razón, a través de algún tipo de intuición inarticulable en términos racionales, entonces habíamos sacrificado lo esencial.²⁹⁶

Es una idea de hombre que se va realizando en la medida que va viviendo y va clarificando lo que entiende que es; una fusión de teleologismo aristotélico y expresividad moderna, que no se entiende sin un marco referencial externo que permita la construcción de un tipo de pensamiento y la articulación del lenguaje.

Hegel se manifiesta de acuerdo con Herder en que no debemos nunca entender al hombre como un animal con racionalidad añadida; por el contrario, el hombre es un tipo de totalidad muy diferente, en la que el hecho de la conciencia reflexiva no deja nada inalterado; los sentimientos, deseos, incluso el instinto de supervivencia de los demás seres reflexivos debe ser diferente a la de aquellos animales, sin hablar del comportamiento, estructura corporal, enfermedades que le afectan y demás.(...)El hombre como ser vivo no es radicalmente diferente a los otros animales, pero al mismo tiempo no es un animal más con razón añadida; él es como una nueva totalidad; y esto significa que debe ser entendido desde principios bien diferentes.²⁹⁷

La autoconciencia racional es la conciencia de un ser que se expresa en la vida que lleva y que le permite ver si es la adecuada; si no lo es, le capacita para cambiarla y hacer que ésta convenga al *self*, único modo de experimentar la libertad, expresándose convenientemente. Así las dos aspiraciones, la autonomía radical y la unidad expresiva con la naturaleza, encuentran ambas su sitio, no manifestándose en un individuo particular sino en la forma de vida genérica del ser humano: la sociedad.

29. Comunitarismo participativo

Evidentemente, esa abstracción formal asimilada como ideal de sujeto racional por el liberalismo, no cuenta consigo los anclajes sociales que se requieren para concebir al hombre expresivo, ni tampoco se trata de un modelo de hombre que tenga que ver con argumentos utilitaristas, los cuales también persiguen un fin y orientan al individuo en sus propósitos y toma de decisiones; en definitiva el

²⁹⁶ op.cit. pág.12

²⁹⁷ op.cit. pág.19

liberalismo político que contempla la idea de justicia por encima de cualquier bien es cuestionado por su carácter deontológico, lo opuesto a cualquier teleologismo. Michael J. Sandel, entre otros interlocutores con el liberalismo político, descubre los límites de esta teoría de la justicia, tan ampliamente aplicada en las sociedades modernas. Al entender que lo correcto está en un orden ontológicamente superior a cualquier idea de bien, lo correcto se convierte en un concepto independiente del bien, pudiéndose entender que desde el conocimiento intuitivo del bien, de lo conveniente a la luz del entendimiento, se derivaría la acción ética correcta. En la concepción liberal, por tanto, se invierten los términos. Dando prioridad a la idea de lo correcto, cualquier agente racional se puede desprender del predominio de ciertos valores sociales o de ciertas concepciones del bien y de esa manera elegir su propia idea del bien. “La idea principal es que dando prioridad a lo correcto, la elección de nuestra concepción del bien está enmarcada sin límites definidos.”²⁹⁸ Para Rawls, prosigue Sandel, “una persona moral es un sujeto con fines que escoge libremente, y su preferencia fundamental es por aquellas condiciones que le permitan realizar un modo de vida que exprese su naturaleza como ser racional libre e igual a los demás, hasta donde las circunstancias lo permitan.”²⁹⁹ Sandel ve en esta descripción del hombre moral que si el *self* está por encima de lo correcto, puesto que elige que valores y finalidades perseguir al margen de cualquier entorno cultural que le pueda influenciar, entonces es que el sujeto se manifiesta siempre irreductible y no se constituye por esos valores y fines anteriores a él mismo. Asumir esto trae consigo serias consecuencias éticas y epistemológicas puesto que convierte al ser humano en un ser que antepone las condiciones favorables para una elección al autoconocimiento. Prioridad de lo correcto, ética deontológica y sujeto puramente formal, son, pues, los aspectos fundamentales de la teoría de la justicia, que busca valoraciones en lugar de compromisos y un lugar para el sujeto radicalmente situado al margen de su entorno; lo opuesto al comunitarismo y su idea de hombre que se construye de manera dialógica con su cultura, la cual es preexistente al sujeto.

Otra objeción que vale la pena añadir es la de Walzer, que apunta que no es posible permanecer al margen porque en realidad no hemos nacido libres. “1) Nacemos ya como miembros de un grupo de parentesco, de una nación o un país y una clase social; y nacemos con un sexo. Tomados conjuntamente, los cuatro elementos de la constricción ejercen una amplia influencia en el tipo de personas con las que nos uniremos, el resto de nuestras vidas.”³⁰⁰ Nos indica que la mayoría aprendemos imitando y seguimos el modelo de comportamiento, educación y valores que

²⁹⁸ M.J.SANDEL op.cit. pág. 21, citando a Rawls

²⁹⁹ M.J.SANDEL op.cit. pág. 22, citando a Rawls

³⁰⁰ M. WALZER: op.cir. pág. 18

recibimos de los padres; que nos integramos en la sociedad a través de agrupaciones o asociaciones que confirman nuestra identidad y allí obtenemos el reconocimiento que todo individuo busca para sentirse bien, para sentirse miembro o parte de algo superior a él y que la mayoría de estas asociaciones, además, están determinadas por el entorno cultural. Por lo tanto, la libre elección de la teoría de la justicia “sólo puede funcionar dentro de los límites que vienen dados culturalmente.”³⁰¹ La regla general es que existe una continuidad cultural y de aquellos valores que por su acción beneficiosa son considerados como tales. Las asociaciones y los principios que las rigen se convierten “en objeto de lealtad antes de convertirse en objeto de elección”³⁰²

Para la aplicación de la teoría de la justicia, Rawls asumió un estado o posición inicial en el que todos los individuos partían de condiciones de total ignorancia, *the veil of ignorance*, respecto a la sociedad y a su lugar en ésta; no conocían su raza, ni su sexo, ni clase social, condiciones de salud, fortuna o habilidades e inteligencia, ni siquiera la idea del bien, otros valores o metas. Este principio presupone un acuerdo inicial en el que los implicados estarían motivados por el deseo de ciertos bienes primarios. El siguiente paso consistiría en no proporcionar ninguna base para juzgar o elegir entre diferentes valores o finalidades particulares, lo que genera un mínimo de motivación, suficiente tan sólo para convertir la elección en una acción racional. Sin embargo, este procedimiento debe confiar en la existencia de una cierta noción de la bondad porque necesita que el individuo elija desde la posición inicial. Las objeciones en este caso, tanto de Sandel como de Walzer van orientadas a la crítica de esa abstracción que, sin embargo, requiere de un cierto sentido del bien. Walzer se remonta al *Contrato Social* de Rousseau para insistir en que la convivencia impone conocimiento y obligaciones morales y que la convivencia es una acción voluntaria con carácter político, un compromiso moral, que nos vincula de modo inesperado a una serie de regulaciones sociales de las que generalmente no contribuimos a su creación. Añade:

Hay momentos, por supuesto, en los que deberíamos liberarnos de estos vínculos: en esto no se diferencian en nada las asociaciones involuntarias de las voluntarias (...) porque el grupo no sirve ya a los fines que nos habían obligado o porque, en el curso del tiempo, ha llegado a servir a fines que rechazamos. Sin embargo, puede que estos dos casos se diferencien en la medida de nuestra obligación, en tanto que sea posible alejarse del grupo, protestar u oponerse a él.³⁰³

³⁰¹ op.cit. pág. 22

³⁰² ibid.

³⁰³ M. WALZER: op.cit. pág. 30

La idea de Walzer se aleja radicalmente de la construcción social hecha desde una posición inicial basada en el desconocimiento y valoración radicalmente personal de las opciones a elegir en lugar de aceptar el compromiso y la continuidad. Expone que los miembros de una asociación “albergan la esperanza de poder sostener las tradiciones que ellos aprecian, en condiciones favorables y en un entorno social igualitario; esperan, no tener que renunciar a la tradición para igualarse a la sociedad.”³⁰⁴ Asimismo, no es posible que existan individuos radicalmente libres ni que existan individuos libres sin haber pasado por un proceso de socialización. En la socialización del sujeto se halla la enseñanza de la cultura de la individualidad, de la política igualitaria, del respeto a las particularidades ajenas y se enseña, precisamente, a experimentar la libertad de elección, el diálogo y la crítica.

Walzer considera otra exageración del pensamiento liberal la democracia participativa, entendiéndose por acción comunicativa en una situación ideal de diálogo, donde se parte de argumentar en común racionalmente. En primer lugar, porque existen actividades no deliberativas y en segundo lugar porque la política contiene en sí otros valores como la pasión, el compromiso y la solidaridad. En *razón, política y pasión*, expone 14 reflexiones con las que demuestra que “pocas decisiones políticas son veredictos genuinos en sentido literal”³⁰⁵ Sintetizando: 1) Existe una educación política desde la familia, escuela y otras asociaciones, que tiende al continuismo o adoctrinamiento. 2) La política trata de convencer a la gente para que se identifique con la organización establecida y colabore. 3) Se llama a la movilización de las masas, se las interesa desde el principio. 4) La ciudadanía se implica a través de manifestaciones y otras acciones políticas. 5) Hay declaraciones de intenciones, manifiestos, que no cambian porque existan ideas contrarias. 6) Se da más el debate para convencer de una postura, que no la deliberación para llegar a un nuevo posicionamiento. 7) Las negociaciones a veces alcanzan un compromiso para evitar fricciones mayores, no por ser lo conveniente. 8) El fenómeno del lobbyismo, grupos de interés privados, ejercen presión en la toma de decisiones y compensan a los cargos públicos. 9) Las campañas se centran en personajes públicos que piden abiertamente el voto. 10) En las elecciones se confía en que el voto sea consciente pero influyen otros factores como los impulsos, la pasión, la desconfianza...11) Captación de donaciones a través de actividades para que los donantes creen vínculos con la causa. 12) Todo el proceso político puede incurrir en corrupción porque se dan acciones susceptibles de ello. 13) Hay innumerables labores auxiliares que no requieren reflexión y que son imprescindibles en toda campaña política. 14) Gobernar, en definitiva, es otorgar a una persona la voluntad

³⁰⁴ M. WALZER: op.cit. pág. 34

³⁰⁵ M. WALZER: op.cit. pág. 60

de los gobernados y puede darse el caso de gobernantes que no aprecien mucho deliberar constantemente.

Un proceso deliberativo, como el que postula el liberalismo político, debería ser igualitario y sin embargo hemos visto que en la praxis no es del todo así. Como tampoco los actores de la vida política parten de un velo de ignorancia como en la teoría de Rawls. Un proceso político así rozaría la utopía; la política no puede excluir la diversidad de las formas de vida, los intereses, ni la pasión. La pasión es un componente muy importante en la vida personal y en la política; las convicciones firmes pueden empujar un proceso y animar a otros a actuar. Al respecto, Walzer entiende que cualquier compromiso firme sujeto a los sentimientos puede ser peligroso y que sólo en situaciones extremas aflora tal energía; pero al mismo tiempo, entiende que la política es lucha, conflicto, diferencias de opinión y criterios; por ello, es necesaria una dosis de pasión en el espíritu del activista político, de lo contrario no se cambiaría aquello que deja de ser válido. La pasión tiene, pues una doble lectura, sirve para alcanzar grandes logros pero también para desatar terribles situaciones. Lo peor en dichas circunstancias extremas es cuando los políticos demagogos manipulan y arengan a las masas, mujeres y hombres vulgares, que se entusiasman con la fuerza del líder.

Los peores tienen una cultura muy mediana. Son un grupo que podríamos imaginarnos como la pequeña burguesía de la vida intelectual. Tienen una doctrina de la fe, pero carecen de escepticismo. O bien, dicho de otro modo, les falta la modestia natural de los mejores, a los que una voz interna les dice que pueden estar equivocados, y que han alcanzado las virtudes de una postura ambivalente y tolerante gracias a un alarga reflexión sobre esa posibilidad.

No se trata, pues, en absoluto, de que a los peores les falte razón; antes bien, gracias a la fe y el dogma, su razón ha llegado a ser una pasión, mientras que la razón de los mejores queda roma por la duda o quizás por la modestia. El resultado político es lo que Yeats describe. Los peores tienen el coraje de la certidumbre; los mejores, también, el coraje de su incertidumbre. De modo que el enfrentamiento político entre ellos es, forzosamente, una lucha desigual.³⁰⁶

Entendemos que Walzer utiliza un poema inspirador de William Butler Yeats³⁰⁷ para otorgar un lugar a la pasión en el mundo de la política. Pero como él mismo explica las circunstancias políticas en Irlanda a finales del siglo XIX no eran las mismas; el poeta se refiere con los “mejores” a la aristocracia angloirlandesa que se manifestó

³⁰⁶ M. WALZER: op.cit. pág. 76-77

³⁰⁷ Poema citado por Walzer en op.cit. pág.73 : “This fall apart; the center cannot hold/mere anarchy is loosed upon the world/the bloo-dimmed tide is loosed, and everywhere/the ceremonie of innocence is drowned/the best lack all conviction, while the worst/are full of passionate intensity.”

débil frente a los “peores” que fueron el resto de los políticos irlandeses que intentaron construir la República de Irlanda en 1916 y que fracasó. Recordemos que el estado de Irlanda no fue reconocido como tal hasta 1922, exceptuando Irlanda del Norte vinculada aún hoy a la corona británica. La lectura del poema se debe hacer, pues, en clave moralizante, ni energía apasionada que desata el terror ni falta de convicciones firmes, aunque ambas sean componentes de la vida política.

Según Walzer, el carácter liberal, que pretende que todos los implicados formen parte de un proceso democrático e igualitario de toma racional de decisiones, tiene que ver con un cierto recelo ante las masas apasionadas y con una dosis de escepticismo antes las novedades que pueden provocar que el mundo cambie. Apunta que el extremismo alcanzado en ciertos procesos revolucionarios, sin duda se debe a la poca intervención de los liberales en dichos acontecimientos, ya que la mentalidad liberal se aparta de la pasión en algunas ocasiones y provoca una postura dubitativa y ambivalente.

¿Quién puede dudar de que el fracaso de los moderados en cada caso de estos tiene que ver con mentalidad liberal, con la falta de convicciones firmes (que resulta en lo mismo) y con sus dudas respecto a sí mismos? ¿No se sigue de ello que tenemos que buscar un camino en el que se pueda desactivar la pasión política y por el que puedan salir a la arena política las mejores cualidades del espíritu y de la inteligencia, la sensatez, el escepticismo, la ironía y la tolerancia?³⁰⁸

Sin duda, la crítica de Walzer a la política liberal se puede resumir diciendo que le falta pasión. La pasión también se manifiesta a través de la ira ante las injusticias y el sentimiento de solidaridad ante los que no tienen voz.

Para finalizar este apartado, añadiremos que al igual que Sandel, y que Taylor, Walzer postula a favor de la noción de comunidad. Mantener la vida comunitaria de ciertas naciones en una comunidad de comunidades, sin que ninguna tenga poder coercitivo sobre otras. Sí que se deber tener autonomía y reconocimiento, por ejemplo para mantener su cultura, fronteras, economía...pero no eso no es posible con individuos radicalmente autónomos.

³⁰⁸ M. WALZER: op.cit. pág. 80

30. Comunitarismo conservador.

Alasdair MacIntyre representa, sin duda, la versión más genuina y conservadora del comunitarismo.

Vimos como el debate giraba en torno a un sujeto formal y a una ética deontológica, en contraposición a la tesis del hombre con un *telos* o finalidad en su vida y un *arché* o principio. Tal idea liberal niega el fundacionalismo epistemológico que defiende MacIntyre: la mente, actualizada por el conocimiento, se conoce a sí misma a través de sus operaciones y a través de los otros en esas operaciones, sin que por ello tenga que existir una certeza del tipo cartesiano. El conocimiento implica un movimiento hacia delante, hacia el *principium* que nos dará, si lo conseguimos, un conocimiento aún mayor. Queda en esto implícito un cierto conocimiento inicial que nos ayuda a avanzar hacia un conocimiento ulterior. Las prácticas sociales son la clave para ir adquiriendo la visión de tal principio, que se verá plasmado en las acciones morales y en la vida política, y la investigación acerca de lo ético, lo moral y político se deberá centrar en el descubrimiento de ese *telos* que, en definitiva, será el conocimiento de qué es lo bueno para el ser humano."Así que el único tipo de investigación moral y política a través del cual y en el cual el logro puede alcanzarse es uno en el que el fin está, hasta cierto punto, presupuesto desde el inicio; uno en el cual las actualidades iniciales presuponen y dan evidencia de la potencialidad de un desarrollo futuro."³⁰⁹ Como podemos observar las palabras de MacIntyre derivan del pensamiento aristotélico y tomista, el cual también se aplica a la investigación científica, en cuanto que presupone que las explicaciones demostrativas deben dar cuenta del *telos/finis* de la indagación especificando los agentes causales, material, formal, eficiente y final en cada ciencia.

MacIntyre para hacer crítica del liberalismo político observa primero qué tipo de *yo* es el que ha forjado la modernidad. En su obra clave *Tras la virtud*, convertida en referente de esta corriente de pensamiento, desvela que es un *yo* que no está seguro de su *yo* real, puesto que nada le da continuidad, se forja a base de juicios de valor respaldados por preferencias, estados de ánimo, emociones o sentimientos. El emotivismo moral se convierte en fruto de un proceso propio de la evolución de la modernidad en el que el individuo ha sufrido la privación del *telos*, al considerarse que este ya no es creíble. El *telos* otorgaba un papel al individuo dentro de una organización social cualquiera, lo cual le ayudaba a conocerse y a moverse en la vida; una concepción de la vida humana, en definitiva, que venía acompañada por

³⁰⁹ A. MACINTYRE: *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2003, pág.23, traducción Alejandro Bayer

una valoración impersonal, una esencia, que venía dada al sujeto y que le orientaba a un fin. El yo emotivista, por el contrario, en el proceso natural de transformaciones históricas y de pensamiento, perdió esa dimensión de su autenticidad, como hemos ido exponiendo desde el Capítulo II de esta parte del trabajo, para dar paso a un proyecto de vida personal centrado en el juicio de valores y en el yo individual, al margen de cualquier tipo de concepción acerca de la naturaleza humana y ataduras sociales. Kant, además, aportaría que sólo la razón humana bastaba para construir normas morales con carácter universal y la secularización de la sociedad pondría el broche a todo esto al poner en tela de juicio que los juicios morales fuesen manifestaciones de la ley divina.

Según MacIntyre, el agente moral moderno, además, inventó el concepto de derechos para servir a un conjunto de propósitos sociales, a los que añadió sus expectativas y experiencias satisfactorias o útiles. El problema derivado de ese uso del concepto de derecho y de la utilidad se convierte en una ficción moral por la imposibilidad misma de englobar todas las experiencias o todas las reivindicaciones de derechos y por el no saber a qué dar prioridad.

Los objetos del deseo humano, natural o educado, son irreductiblemente heterogéneos, y la noción de su suma tanto para el caso de los individuos como para el de alguna población no tiene sentido definido. Pero si la utilidad no es un concepto claro, usarlo como si lo fuera, emplearlo como si pudiera proveernos de un criterio racional, es realmente recurrir a una ficción.

Ahora se hace reconocible una característica central de las ficciones morales, que salta a la vista cuando yuxtaponemos el concepto de utilidad al de derechos: se proponen proveernos de un criterio objetivo e impersonal, pero no lo hacen. Y por esa sola razón debería haber una brecha entre sus significados pretendidos y los usos en que efectivamente se sitúan. Más aún, ahora podemos entender un poco mejor cómo surge el fenómeno de la inconmensurabilidad de las premisas en el debate moral moderno.³¹⁰

Paradójicamente, la pretendida racionalidad moral deviene arbitraria y confusa, pues puede suceder que se violen los derechos de unos en nombre de la utilidad para otros. Y las ficciones morales se suceden a partir de ahí; las pretensiones modernas de convertir en criterio de moralidad nociones poco precisas como eficiencia, pericia, o especialidad, que se corresponden con nuevos tipos de hombre, como el esteta, el terapeuta o el especialista, convierten al agente moral en algo así como un gerente con potestad para modelar, influir o controlar el entorno social, pero cuya autoridad está pendiente de justificación.

³¹⁰ A. MACINTYRE : *Tras la virtud*, op.cit. pág.97

La otra paradoja que advierte MacIntyre, es que, precisamente el liberalismo, que se pregunta por la vida buena para el hombre o por los fines de la vida humana, no admite ninguna concepción moral que no sea “más fundamental de lo que es bueno para el hombre. (...) Las reglas llegan a ser el concepto primordial de la vida moral. Las cualidades de carácter se apreciarán sólo porque nos llevarán a seguir el conjunto de reglas correcto.”³¹¹ Para él, como para Aristóteles, primero se debería prestar atención a las virtudes para luego poder entender la función y la autoridad de esas reglas. Actuar moralmente es actuar “desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una “*éducation sentimentale*”.”³¹²

Vemos como en el pensamiento de MacIntyre en ningún caso actuar moralmente debería reducirse a actuar según unas normas; la acción moral debería ser obrar conforme a la virtud y ésta tiene su expresión en la sociedad, y como en Aristóteles, “la virtud central es la *phrónesis*. *Phrónesis*, como *sophrosyne*, es originariamente un término aristocrático de alabanza. Caracteriza a quien sabe lo que es debido, y que tiene a orgullo el reclamar lo que se debe.”³¹³ Recordemos que para Aristóteles la *phrónesis* es una virtud intelectual y se adquiere a través de la enseñanza mientras que las virtudes de carácter se adquieren por hábito, aunque excelencia de carácter e inteligencia vayan de la mano. En la filosofía aristotélica todos los habitantes de una sociedad comparten, además, el proyecto de comunidad política en la que desarrollar plenamente la excelencia. Está ahí lo que más critica MacIntyre de la sociedad liberal, que sus ciudadanos ya no tengan *polis*. Afirma, “En realidad, desde el punto de vista aristotélico, la sociedad política liberal moderna no puede parecer sino una colección de ciudadanos de ninguna parte que se han agrupado para su común protección. Poseen, como mucho, esa forma inferior de amistad que se funda en el mutuo beneficio.”³¹⁴ La idea se extiende a asociaciones de mayor tamaño que la polis griega, habla, incluso, con nostalgia del inicio de la época imperial y de cómo la decadencia del *imperium* fue debida a la humana inquietud por construir nuevas formas de comunidad al querer mantener la magnitud alcanzada. Para MacIntyre y el comunitarismo que representa, lo verdaderamente importante son las formas comunitarias locales dentro de las que la vida moral y la vida intelectual se puede ejercer y transmitir.

Así de contundente expresa su posicionamiento:

 Mi conclusión es muy clara: de un lado, que todavía, pese a los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, falta cualquier enunciado coherente y racionalmente

³¹¹ A.MACINTYRE : op.cit. pág.153

³¹² op.cit. pág. 189

³¹³ op.cit. pág. 194

³¹⁴ op.cit. pág. 197

defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales.³¹⁵

Y de esta manera su rechazo a las políticas actuales: “La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes; porque la política moderna expresa en sí misma y en sus formas institucionales el rechazo sistemático de dicha tradición.”³¹⁶

Para el filósofo, por lo tanto, sólo es posible aprender a ser un ser razonador práctico y expresivo en cooperación con los demás miembros de la comunidad tradicional, algo muy difícil hoy en día debido al individualismo reinante, porque de ellos se aprenden conductas y significados comunes para mantener vivas las relaciones que hacen posible el logro de bienes comunes y donde cada uno de sus miembros reconoce su vínculo de dependencia, a la vez que su autonomía. Se entiende que, “estas actividades cooperativas suponen de antemano una cierta comprensión compartida de posibilidades presentes y futuras”³¹⁷, añadimos, para la comunidad.

Referente al núcleo social por antonomasia, la familia, y el Estado y su organización institucional, evidentemente, MacIntyre no cree que con las novedades introducidas hoy en día en el Estado moderno y con las jerarquías perdidas dentro del núcleo familiar y vecinal, se pueda alcanzar el bien común. Para ello sería imprescindible la deliberación y, como también vimos en la crítica que Walzer hacía al liberalismo, eso es imposible en la política actual; primero, porque se necesitaría la intervención directa de todos los ciudadanos y en lugar de eso la política democrática se sirve de debates en los que se confrontan posiciones inamovibles; y segundo, porque los estados actuales son excesivamente grandes y están demasiado poblados, y tercero, porque el dinero se ha convertido en el auténtico poder transformando la política en mera gestión de maximización de la rentabilidad. El estado puede ofrecer un marco de normas legales mínimas, puede ofrecer seguridad, también recursos para favorecer a ciertos colectivos...pero no puede “ofrecer un marco político moldeado por la justa generosidad que es necesaria para alcanzar los bienes comunes de las redes de reciprocidad.”³¹⁸

³¹⁵ op.cit. pág. 318

³¹⁶ op.cit. pág. 313

³¹⁷ A. MACINTYRE: *Animales racionales dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001, pág.92, traducción Beatriz Martínez de Murguía

³¹⁸ op.cit. pág. 158

31. Multiculturalismo, interculturalismo y ciudadanía

Es obvio que no podemos concluir este capítulo sin hacer una reflexión final acerca de cómo los derechos que se reivindican, en aras a la autenticidad personal, pueden ser vistos y juzgados en gran parte de las sociedades actuales. A pesar de contar con la Declaración de los Derechos Humanos de 1945, que pretendía evitar conflictos entre grupos, o de vivir en una sociedad donde la Iglesia se ha separado del Estado, con la presunción de tolerancia religiosa-cultural, siguen existiendo problemas al respecto, como venimos insistiendo. Dichos problemas se manifiestan principalmente en aquellos estados con variación de grupos étnicos, minorías nacionales y gran cantidad de población inmigrante voluntaria. Como el filósofo y politólogo canadiense Will Kymlicka argumenta en *Ciudadanía multicultural* es tal la variedad de procedencias, culturas y reivindicaciones que no podemos hablar tan sólo de un estado multicultural sino que debemos diferenciar entre estados multinacionales, donde la diversidad se da por la incorporación a la nueva sociedad de culturas preexistentes que habían gozado de autogobierno, instituciones y expresividad cultural propias en un territorio bien definido, y estados poliétnicos, donde la diversidad surge de la inmigración voluntaria. Algunos países como EE.UU. o Australia, prefieren definirse como estados poliétnicos, precisamente para eludir las responsabilidades políticas de la protección de las minorías étnico-culturales, para así hacer que esos grupos procedentes de la inmigración asimilen lo antes posible las características de la sociedad de acogida. Excepcionalmente, en EE.UU. la población afroamericana ha reivindicado siempre, no la diferencia sino la igualdad civil y de política participativa, por no tratarse de inmigrantes voluntarios, por no haber sido considerados sujetos de derecho, tratados como seres inferiores y sufrido segregación y vejaciones.

El discurso liberal, como hemos ido observando, parece decantarse, en la actualidad, que posiblemente no en su origen, por temer que los derechos colectivos pueden verse afectados seriamente si se reconocen los derechos individuales de algunos grupos, que pueden, basándose en argumentos históricos o de igualdad de derechos, imponer para sus propios miembros ciertas obligaciones que violen el principio básico de la libertad individual, aunque por lo general eso sólo sucede en el caso de comunidades religiosas sectarias. La corriente liberal, decíamos, suele basarse mayoritariamente en la aceptación de los principios políticos y derechos democráticos de sus ciudadanos y no en los aspectos culturales que otorgan identidad. Podría suceder que ciertos grupos reclamaran excepciones ante la ley que pusieran en peligro los derechos más básicos de la persona, como vimos que

apuntaba Taylor y que, por ello, establecía el límite de la reivindicación, justamente, ahí.

El problema aparece cuando la noción de ciudadanía no se acomoda perfectamente a todos los grupo inmigrantes o minoritarios, aunque algunos países se han convertido en referentes al respecto como el caso de “Canadá, que es uno de los pocos países que ha reconocido y fomentado oficialmente la polietnicidad y la multinacionalidad, con su política de multiculturalismo dentro de un marco bilingüe.”³¹⁹ Allí, el reto de respetar la diferencia que otorgan identidad y de proteger los derechos civiles ha sido trabajado dentro del marco de un estado federal que se ha convertido en una herramienta muy eficaz que “puede ofrecer un amplio autogobierno a una minoría nacional, garantizando su capacidad de tomar decisiones en determinadas esferas sin sufrir rechazo de la sociedad global.”³²⁰ El estado federal se manifiesta útil para mantener diversidad cultural, como en Canadá, para descentralizar la administración y hacerla más ágil y eficaz, como en el caso de Alemania, para convertir mayorías reales en minorías trazando límites territoriales que las separen, como en EE.UU. y para crear otro tipo de vínculos con el propio Estado, como el caso de Puerto Rico y de la isla de Guam respecto a EE.UU., los cuales gozan de un régimen especial de asociación sin llegar a ser un estado más de la unión. Aunque el federalismo, como explica Kymlicka es realmente positivo si las minorías son realmente mayorías reconocidas en una parte del territorio y se les concede autogobierno.

También es cierto, que algunas minorías prefieren integrarse en la mayoría dominante, como apunta Walzer³²¹, y que lo hacen convencidos del beneficio que supone ostentar una nueva identidad étnica y unitaria, la estadounidense en este caso, frente a la suya de origen. A pesar de ser un comunitarista reconocido, ya vimos su postura en páginas anteriores, desconcierta pensar que al mismo tiempo considera que los derechos de las minorías son incoherentes con la unidad política y que esta última debe prevalecer ante tales derechos. En este punto, parece acercarse más a la concepción liberal derivada de la teoría de la justicia de Rawls. Para esta, los individuos no se ven a sí mismos como inevitablemente unidos al seguimiento de una particular concepción del bien y de los fines últimos, puesto que

³¹⁹ W. KYMLICKA: *Ciudadanía multicultural*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996, pág. 41

³²⁰ op.cit. pág. 48

³²¹ M. WALZER en los ensayos: “Pluralism in political perspective” en *The politics of ethnicity*, Harvard University Press, 1982, págs.1-28 y “What it means to be an American?” en *Social Research, The New Social Research*, N.Y. Vol.71, núm.3, 1992 págs. 633-654 sostiene una postura de reconocimiento de identidad dentro del grupo cultural pero también apunta el beneficio de la unidad política.

son perfectamente capaces de revisar y cambiar esa concepción.³²² Recordemos, antes de finalizar, que para el liberalismo el yo es anterior al nosotros.

Charles Taylor, en su conferencia *Interculturalism or Multiculturalism?*³²³, para los Reset-Dialogues Istanbul Seminars, de Mayo de 2011, celebrados en la Universidad Bilgi de Estambul bajo el título de “Overcoming the trap of Resentment”, ofreció una aclaración acerca del término “multiculturalismo”. Éste, comúnmente utilizado en el debate acerca de la integración de inmigrantes en los países más avanzados, tiene, sin embargo, una connotación negativa, pues se ha venido usando para destacar las diferencias culturales de los distintos grupos migratorios y étnicos y enfatizar la integración de los mismos en la sociedad de acogida por asimilación de la cultura mayoritaria. Es muy interesante observar como indica que el término se ha ido desprestigiando en muchos países europeos por sus consecuencias perniciosas, mientras que en Canadá se le ha venido dando un sentido de integración, poniendo énfasis en la enseñanza de las lenguas francesa e inglesa. En torno a esta palabra dice, hay mucha retórica y un embrollo, porque tampoco se usa de modo positivo en el Québec. Mientras que en el Estado Federal de Canadá se usa “multiculturalismo”, en la Región del Québec se usa el término “interculturalismo”.

Ahora parte de la explicación radica en la retórica demagógica más vulgar. Quebequenses tienen un sentimiento nacionalista que a) no les permite adoptar políticas que lleven el mismo nombre que llevan en el Canadá inglés, b) han creado una historia en la que el multiculturalismo fue introducido en Canadá a fin de poder evitar lidiar en la dualidad inglesa/francesa, y c) que el multiculturalismo canadiense se ha diseñado para reducir, incluso a las comunidades de origen; resumiendo que fomenta la *ghettoization*.³²⁴

Evidentemente, ni la opción a) ni c) son explicaciones válidas. Referente a b), el elemento bicultural, es el que ha encajado entre algunos miembros de la comunidad quebequense porque es verdad que el gobierno federal ha reconocido las diferencias entre esta Región Autónoma y el resto del Estado (ver nota 247). Sin embargo, esta comunidad quiere realmente ser reconocida como diferente, no sólo por su lengua, sino por su historia y sus orígenes culturales, y no soslayar el hecho de la diferencia. La comunidad, durante mucho tiempo ha tenido que dialogar con el gobierno federal para alcanzar, el reconocimiento que goza en la actualidad y evitar que el multiculturalismo inicial apartara a su población, en orden de la igualdad. Según la conferencia de Taylor, “el tiempo del multiculturalismo es de hecho el

³²² passim. J. RAWLS en el ensayo “Kantian constructivism in moral theory” en *The Journal of Philosophy*. org, Vol.77, núm. 9, págs. 515-572, 1980

³²³ CH. TAYLOR: “Interculturalism or multiculturalism?” en <http://www.resetdoc.org/story/00000022267> (la traducción es nuestra)

³²⁴ art.cit.

tiempo en el que ese tipo de inequidad se volvió más y más indefendible.”³²⁵ No sólo se vieron afectados inmigrantes y comunidades nativas, sino también gente que siempre había estado allí, como minorías históricas, las mujeres, cuya subordinación se había convertido en algo normal pero que ya no tiene cabida en una sociedad democrática.

Para evitar estas situaciones, el multiculturalismo entre los años 60 y 70 tuvo que redefinirse “como una nueva cultura de la interacción (...) dejando aparte las inequidades y exclusiones que caracterizaron al antiguo.”³²⁶ Para Taylor las diferencias entre el multiculturalismo canadiense y el interculturalismo del Québec no radican esencialmente en las políticas concretas llevadas a término, sino en las historias que narran cada una de esas palabras. Sí que existe una distinción semántica: “³²⁷si multiculturalismo en sentido genérico aspira a poner en práctica políticas para el reconocimiento de la diferencia y la integración, uno puede argüir que el prefijo “multi-” da mayor peso a la primera meta, el reconocimiento de la diversidad, mientras que “Inter-” sugiere más una faceta integradora. Pero el porqué de que esas diferencias sean tan importantes sólo emerge si revisamos las dos historias que narran” Ya sabemos que Taylor se refiere a que El Canadá anglófono, el multicultural de los inicios, usaba la lengua inglesa y las tradiciones británicas para normalizar a la población que llegaba al territorio y que incluso discriminaba a aquellos de habla inglesa que no fueran británicos y que existió un marcado sentido colonial durante largo tiempo, acentuado por las relaciones entre los países miembros de la Commonwealth. Estas fueron muy estrechas entre las dos Guerras Mundiales, lo cual incidió fuertemente en el sentimiento de identidad canadiense. Después de la II Guerra Mundial, sin embargo, esto cambió. La sociedad canadiense creció en número y en bienestar, y un nuevo estado de opinión fue creciendo, “el del reconocimiento de las diferentes identidades”³²⁸

Durante las décadas de los 60 y 70 se fueron derogando las normativas anteriores y se fue creando una nueva cultura. El cambio vino, principalmente, de la mano de las nuevas políticas de inmigración, pues aunque siempre había existido, se solían tomar medidas más favorables a la población de origen europeo. A partir de entonces, el multiculturalismo en Canadá tomó en consideración a la gente y a sus orígenes, convirtiéndose en un referente.

³²⁵ art.cit.

³²⁶ art.cit.

³²⁷ art.cit.

³²⁸ art.cit.

Pero en el Québec, explica Taylor, en esos años, el multiculturalismo no se desarrolló de igual manera: “Primero, demográficamente, por encima del 70% de la población era descendiente de los colonos francófonos originales. Segundo, su lenguaje, cultura (y durante mucho tiempo su religión) había sido tratada bajo el criterio de la asimilación.”³²⁹ Entendemos que la mayoría anglófona, el hecho de que el inglés fuera la principal lengua hablada en Norte América y además que ésta se hubiera convertido en la lengua vehicular del mundo empresarial de la globalización, no favorecieron las reivindicaciones lingüísticas del Québec, así como tampoco la política restrictiva. Por eso, en esta región se acentuó la necesidad de una política interculturalista, para que sobreviviera su cultura y su lengua, y fueran, asimismo, integradoras de la identidad canadiense. Las diferencias se deben entender como enriquecedoras, como incentivo para abrirse a la cultura, para contribuir a la construcción de un espacio de diálogo... no sin dificultad, claro. En el texto de la conferencia leemos una sencilla pero muy significativa frase: “Después de más de 200 años batallando por mantener la relevancia del francés (de la cultura), no tiene lugar abandonarla.”³³⁰

Aunque frecuentemente se invoque desde la población quebequense que los recién llegados a la nueva sociedad son hostiles e intentan aislarse en sus comunidades, lo mismo que se argumenta en otras sociedades europeas con trazos de similitud, suelen ser una minoría. En el caso de Québec se plantea como un problema menor que en ciertas sociedades europeas porque la población inmigrante que llega suele tener una cultura media o alta, ser profesionales de alguna especialidad, en general está mejor preparada y está más familiarizada con el mundo globalizado y los valores democráticos. No suele ser ese el caso de la inmigración de origen africano que llega a Europa, por ejemplo. De no poner a la práctica una política inclusiva y de no interactuar entre los representantes políticos o líderes de esas comunidades, para llegar a un común acuerdo, se pueden repetir episodios de violencia y rechazo como los vividos en Francia en 2005. El éxito, apunta Taylor, consiste en ofrecer posibilidades reales de tener una mejor vida que aquella que les hizo salir de sus casas, un espacio de libertad o seguridad y respeto por sus vidas; para algunos, prestaciones sociales, para cuidar de sus familias y de la educación de sus hijos; para otros, tan sólo una posibilidad de empleo.

El éxito en esos empeños crea unos vínculos enormemente positivos con la sociedad de acogida, un sentido de gratitud y pertenencia, el cual a menudo sentimos expresado por inmigrantes en EE.UU. y algunas veces en Canadá. Y esa es la tendencia hacia la que hay

³²⁹ art.cit.

³³⁰ art.cit.

que ir, proveer... Proporcionar esperanza no es negar: bloquear sistemáticamente la vía para obtener el tan esperado trabajo, por discriminación o cualquier otro factor estructural, bloquear la vía hacia otras asociaciones por prejuicios; o ser estigmatizado y tachar al extranjero como un peligro para la sociedad. Cuando esto sucede, la amargura que genera es proporcional a la magnitud de la anterior esperanza, y el resultado es un gran sentimiento de alienación. Pero cuando la cosas van según lo previsto, los recién llegados pueden llegar a expresar un patriotismo que haría ruborizar a un nativo.³³¹

Concluyendo, esta manera de entender la cultura y la convivencia como un diálogo intercultural puede servir de modelo para otros casos. Recordemos lo dicho en la introducción acerca de Taylor, ha trabajado, y trabaja, para que exista un acomodamiento razonable entre los recién llegados y los habitantes del Québec, a través de su colaboración en la “Comisión de Consultation sur les pratiques d’Accomodement Raisonnable reliées aux différences culturelles (CCPARDC)”, creada en 2007 y cuyo informe fue publicado y difundido en los medios en el 2008, contrasta con la idea tradicional del multiculturalismo canadiense, el cual apostaba por la integración, si bien es cierto que actualmente ha puesto un gran empeño en el bilingüismo y el biculturalismo del país.

³³¹ art.cit.

TERCERA PARTE
La cultura de la autenticidad

CAPÍTULO IV

La autenticidad reconstruida, la autenticidad como respuesta

En las siguientes líneas intentaremos descubrir cómo el ideal de autenticidad cuenta con una dimensión que sobrepasa el autoconocimiento y la autorrealización. Tal y como hemos venido indicando hasta el momento, el ideal se ha construido tan sólo contando con los aspectos formales o subjetivistas, por lo que se ha ido reduciendo el ser persona a ser sujeto. De ahí que en el mundo actual, en el tiempo de la modernidad posmoderna, detectemos el aumento de individuos acríticos con su propio yo. Este tipo de hombre moderno que se erige a sí mismo como un ideal, es un individuo narcisista, como perfilamos en la primera parte, que, en el fondo, sufre: relaciones frágiles, ausencia de compromisos, desarraigo, vida solitaria... Cae en el sinsentido, en el nihilismo, donde la vida se convierte, en ocasiones, en un absurdo que hay que pasar sufriendo lo menos posible. Por ello se dan fenómenos sociales tales como el consumismo compulsivo de efecto placebo, las múltiples terapias y tratamientos que mitigan cualquier malestar y que nos evitan el pesar, incluso el proceso de duelo ante la pérdida de un ser querido o una situación traumática, etc. Pues bien, creemos que, como Taylor nos indica, la solución para llevar una vida más plena y más humana, se halla, paradójicamente, en el mismo ideal de autenticidad, pero desarrollado en todas sus dimensiones.

Lo que los indicadores anteriores nos muestran acerca del hombre de hoy es que en el individualismo expresivo, cuyas raíces hallamos en el Romanticismo, la búsqueda de la felicidad se ha convertido en un dejar atrás las apariencias impuestas por la presión social, en acabar con los conflictos con uno mismo y en aceptarse tal y como se es, con su propio estilo o mirada del mundo, mostrando, en definitiva, su propia forma de expresar su condición humana. Se trata también de dar satisfacción inmediata a los deseos en un afán por vivir de forma intensa y auténtica la vida para conseguir tener, así, conciencia de autoafirmación. Los cambios de comportamiento a lo largo de todo este tiempo, lentos, pero en constante evolución, han degenerado en la actualidad en “un sinfín de mónadas urbanas que se mueven en la frontera entre el solipsismo y la comunicación”³³² creando un lugar común para el respeto de una multitud autorrealizada pero solitaria que, sin embargo, sigue buscando fórmulas para alcanzar la autenticidad de su ser. Aunque el avance del proceso de subjetivización trajera consigo el ideal de la equidad y del respeto por la libertad

³³² CH. TAYLOR: *Las variedades de la religión hoy*, Paidós Editores, Madrid, 2003, traducción de Ramón Vilà Vernís, pág.95

ajena, se dio, aún, un paso más importante, porque “la ética de la autenticidad vino acompañada de un relativismo moderado”³³³ que, aunque en un principio pareciera sugerir la ruptura con las virtudes impuestas por la sociedad, tolera las diferencias sin intervenir en vida ajena, excepto para prevenir el daño hacia los demás.

La autenticidad, como veremos a continuación, tiene mucho que ver con el deseo de que haya algo más grande que la mismidad y con el deseo personal de experimentar una experiencia liberadora de la conciencia del pecado, transmitida por la tradición religiosa, de todo miedo hacia la perversidad del mundo y hacia el sinsentido de la vida humana; en definitiva de *construirse*. La autenticidad, además, cuenta con la intuición de que hay algo más valioso que el propio *ego*, aunque no debemos interpretar esto desde la perspectiva de la religión tradicional, entendiendo que Dios (o dioses) están presentes en la sociedad a través, por ejemplo, de un rey, de un líder espiritual o de la existencia de preceptos religiosos, de obligado cumplimiento.

La presencia de Dios,

ya no debe buscarse en lo sagrado, porque esta categoría se diluye en un mundo desencantado. Aunque puede pensarse que su presencia no es menos poderosa a través de su diseño(...)El diseño subyacente a la asociación es que cada uno, al perseguir sus propios fines en la vida actúa en beneficio de los demás. Remite a una sociedad estructurada para procurar el beneficio mutuo, en la cual cada uno respeta los derechos de los demás y les ofrece ayuda en ciertas circunstancias.³³⁴

1. Elementos necesarios para la correcta autenticidad

Hasta aquí, hemos tratado de explicar cómo se ha confundido el ideal de autenticidad con la libertad en tanto que autorreferencial, viendo, de esta manera, mermada su auténtica dimensión. En Taylor, la autenticidad bien fundamentada estaría lejos de esa concepción, requeriría, por el contrario, de la mirada de los otros, de la *otredad*, para asumir la propia identidad.

Después de todos los comentarios críticos expuestos hasta el momento, acerca de nuestro tiempo, así como del hombre actual, quizás deberíamos pensar que en nuestra época no todo es necesariamente negativo si construimos nuestra identidad

³³³ op.cit. pág. 98

³³⁴ op.cit. pág. 77

contando con el ideal de autenticidad bien desarrollado; esto es, teniendo en cuenta que:

La autenticidad entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o viceversa.³³⁵

Aclaremos que en la cita (A) y (B) se refieren a las dos formas comunes de entender nuestra cultura actual como cultura del narcisismo, donde (A) representa “un ideal de autorrealización entendido tan egocéntricamente como las prácticas que de él se derivan”³³⁶ y (B) “únicamente como expresión de autoindulgencia y egoísmo, es decir, en absoluto movida por ideal alguno.”³³⁷ Como ha expuesto Taylor, privilegiando una forma u otra “nos atenemos a una visión subjetivista de las convicciones morales como meras proyecciones que no puede alterar la razón.”³³⁸, por lo que la autenticidad debe interpretarse como “una tensión”³³⁹ entre A y B y no alejarse hacia lo trivial de A) o B) en solitario.

La dificultad de la autenticidad bien entendida es que nuestro desarrollo personal puede entrar en conflicto con la alteridad, ya que ésta ha perdido significado en la sociedad del individualismo y del relativismo cultural. Siguiendo a Taylor cuando dice que “las formas egocéntricas se pervierten (...). Tienden a centrar la realización en el individuo, convirtiendo sus lazos personales en algo puramente instrumental; empujan, en otras palabras, al atomismo social”³⁴⁰, entendemos que la realización personal atañe sólo al yo “descuidando o deslegitimando las exigencias que provienen de más allá de nuestros deseos o aspiraciones, ya procedan de la historia, la tradición, la sociedad, la naturaleza o Dios; engendran, en otras palabras, un antropocentrismo radical.”³⁴¹ El ideal de autenticidad, según Taylor, debe rechazar esta lectura egoísta del ideal, ya que deriva en narcisismo.

³³⁵ CH. TAYLOR: *La ética de la autenticidad*, op.cit., pág. 99

³³⁶ op.cit. pág. 89

³³⁷ ibíd.

³³⁸ op.cit. pág. 90

³³⁹ ibíd.

³⁴⁰ op.cit. pág. 91

³⁴¹ ibíd.

A pesar de las dificultades que entraña la ética de la autenticidad, para Taylor, sí es operativa en esta modernidad posmoderna en la que vivimos, aunque cabe presumir:

1) que la autenticidad es verdaderamente un ideal digno de adhesión, 2) que se puede establecer razonablemente lo que conlleva; y 3) que este tipo de argumentación supone una diferencia en la práctica, es decir, que no podemos creer que las personas se encuentren tan aprisionadas por las diversas evoluciones sociales que las condicionan, por ejemplo, al atomismo y a la razón instrumental, que no puedan cambiar sus formas de ser por muy persuasivos que nos mostremos.³⁴²

La autenticidad nos indica una forma de vida más autorresponsable; “nos permite vivir (potencialmente) una vida más plena y diferenciada, al adecuarse más plenamente a la nuestra.”³⁴³ Observando nuestro tiempo desde la autenticidad, “se ven las nuevas y egocéntricas prácticas como escenario de tensión inextirpable”³⁴⁴ y “la tensión que proviene de la sensación de no ideal que no se satisface plenamente en la realidad (...), puede derivarse una lucha en la que la gente trate de articular las deficiencias de la práctica y criticarlas.”³⁴⁵

Entendemos ahora que la autenticidad es libertad autodeterminada, pero también que contiene una dimensión relacional entre dialéctica y diálogo con las más diversas formas de expresión, de miradas del mundo, creencias y religiones. Contrariamente a lo que comúnmente se pudiera pensar, actualmente no ha disminuido el deseo de experiencia espiritual, ni de la práctica religiosa; al contrario,

se amplía enormemente el espectro de posiciones intermedias: muchas personas abandonan la práctica activa aunque siguen declarándose creyentes en Dios. Por otro lado, se amplía el espectro de creencias en una realidad superior, con una reducción del número de los que creen en un Dios personal y un aumento de los que optan por algo así como una fuerza unipersonal; en otras palabras, cada vez hay un espectro más amplio de personas que expresan creencias religiosas ajenas a la ortodoxia cristiana. En esta misma línea cabe situar el crecimiento de las religiones distintas al cristianismo, particularmente las originarias en Oriente y la proliferación de las prácticas New Age de propuestas que exceden los límites humanistas/espirituales, de prácticas que asocian la espiritualidad y la terapia.³⁴⁶

Podríamos afirmar que cada vez son más las personas que adoptan posturas que anteriormente hubiéramos catalogado de locura o, sencillamente, de insostenibles,

³⁴² op.cit. pág. 104

³⁴³ op.cit. pág. 107

³⁴⁴ ibid.

³⁴⁵ ibid.

³⁴⁶ CH. TAYLOR: *Las variedades de la religión hoy*, op.cit., pág.116

como por ejemplo el hecho de rezar y manifestarse abiertamente como no creyentes o de combinar cristianismo y budismo, o de realizar ciertos rituales por hábito sin ser congregante de tal o cual iglesia.

32. Más allá de nosotros mismos

Entendemos, pues, que tanto dialéctica como diálogo requieren de la alteridad. Sólo en diálogo con la alteridad podemos superar el atomismo social, ese atomismo al que, como describe Taylor, llegamos persiguiendo la libertad, pero que conduce a la nada. Para el autor, de aceptar el atomismo, “tendríamos que defender la tesis por la cual los hombres son autosuficientes fuera de la sociedad.”³⁴⁷, lo cual resulta del todo absurdo dado que Taylor entiende al hombre como ser social y expresivo, como ya dejamos asentado en la segunda parte de este estudio. Queremos insistir en que, según Taylor, el ideal, nacido de la Modernidad, es aún válido; sigue siendo completamente moderno. El hombre actual, insatisfecho consigo mismo, busca en la autenticidad sentirse libre, pero también satisfacer el deseo de infinitud, el bien, la belleza, la verdad y la felicidad. Y todo ello no es real si no se comparte. Luego, no podemos ni siquiera considerar el atomismo como válido, porque “significaría que el hombre es autosuficiente en solitario”³⁴⁸, y “no es solamente que el hombre no pueda sobrevivir sólo, sino que, sobre todo, sólo puede desarrollar sus capacidades característicamente humanas en sociedad.”³⁴⁹

Taylor propone una lucha cultural para conseguir un consenso respecto a los horizontes de significación moral, ya que “una situación de graves dificultades se altera cuando se alcanza una conciencia común.”³⁵⁰ Ello no significa que se deba renunciar a nuestro grado de libertad, pero sí, que cuando la gente se encuentre dividida, pongamos la mayor atención posible para “llegar a comprender las fuentes morales de nuestra civilización”³⁵¹, lo cual “puede suponer una diferencia, en la medida en que puede contribuir a una nueva civilización común.”³⁵²

La *lotta*³⁵³ que Taylor defiende, implica luchar por el verdadero significado de la autenticidad, y “desde el punto de vista aquí desarrollado, deberíamos tratar de

³⁴⁷ CH. TAYLOR: “*Atomismo*”, en VV.AA. : *Derecho y moral*, Coord. Jerónimo Betegón Carrillo y Juan Ramón de Páramo Argüelles, Ariel. Barcelona, 1990, pág. 133

³⁴⁸ op.cit. pág. 136

³⁴⁹ op.cit. pág. 137

³⁵⁰ CH. TAYLOR: *La ética de la autenticidad*, op.cit. pág. 127

³⁵¹ ibid.

³⁵² ibid.

³⁵³ En italiano en el título del capítulo VII de *La ética de la autenticidad*

persuadir a la gente de que la autorrealización, lejos de excluir relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo, requiere verdaderamente de éstas en alguna forma.”³⁵⁴ Aunque, en estas palabras, la persuasión no se refiere a manipular la voluntad de la gente, sino a persuadir a través de las mismas razones que dan cuenta de la autenticidad: 1) libertad, entendida como facultad que “nos es dada; es despertada o activada por la libertad de otro; encuentra espacio para su ejercicio en la relación con otros hombres; y mendiga, constantemente, el reconocimiento de los otros”³⁵⁵, y 2) dialéctica cultural entre el panorama social dominante y la cultura tradicional.

Si hemos llegado a entender que en la actualidad se puede mantener vivo el ideal moderno de libertad, en el más amplio sentido de la palabra, podremos llegar a entender cómo la auténtica autenticidad requiere de una mirada intersubjetiva de la experiencia, a través de la cual, como en un movimiento dialéctico, se revelará una nueva verdad por encima de nosotros mismos. Este proceso dialéctico, se convertirá en “el encuentro con algo divino que se ha hecho encontradizo en el mismísimo seno de nuestras circunstancias. Sólo la gratuidad y la donación del amor y la amistad nos permite experimentar una satisfacción a la que la libertad aspira, a la autodeterminación y a la autorrealización.”³⁵⁶

La lógica de esta búsqueda del sentimiento espiritual, con su propio lenguaje para revelar lo divino, se encuentra, curiosamente, en el despliegue de la modernidad. El anterior sentimiento de la antigüedad de compromiso con Dios y de cumplimiento de la Ley, dio paso al excesivo racionalismo y al progresivo distanciamiento de la idea de dependencia de algo infinitamente superior, al rechazo de las cosmovisiones, hasta el punto de reformular los vínculos con la Iglesia, el Estado y la comunidad. El actual expresivismo ya no necesita que lo sagrado esté inmerso en un marco más amplio, pero sigue necesitando una vida y una práctica religiosa fruto de la elección del propio sujeto porque le da sentido. Taylor, en *Las variedades de la religión hoy*³⁵⁷, recurre al sociólogo Émile Durkheim, el cual explicó los cambios producidos en la vida religiosa de nuestra sociedad a través de determinados momentos de efervescencia colectiva, para establecer tres momentos: 1) “paleodurkheimiano”, para referirse a un tiempo en que lo sagrado significaba pertenecer a una iglesia coextensiva con la sociedad; 2) el modelo “neodurkheimiano”, que permitía ingresar

³⁵⁴ op.cit. pág. 104

³⁵⁵ J. MARTÍNEZ LUCENA: *La autenticidad como libertad plural y dialéctica: de Charles Taylor a Francesco Botturi*, en *Espíritu*, LVIII, núm. 138, Barcelona, 2009, pág. 110

³⁵⁶ J. ORELLANA Y J. MARTÍNEZ LUCENA: *Celuloide posmoderno*, Encuentro, Madrid, 2010, pág. 265

³⁵⁷ op.cit. pág.97, cita 12 y passim. (É. DURKHEIM: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid 1993)

en una iglesia cualquiera por propia elección, aunque ésta a su vez estableciera un vínculo con una “iglesia” de orden superior más difusa y con una misión a cumplir dentro del Estado, y 3) el modelo “posdurkheimiano”, donde lo sagrado puede ser religioso o laico, y está desvinculado del Estado. La tesis de Taylor es que la historia se ha movido entre estos tres modelos y que el último es, quizás, el que mejor se ajusta a nuestra modernidad y a la mayoría de los países de nuestra cultura. Existen algunos casos, hoy en día, en los que la sociedad se identifica con el modelo 2) e intenta volver a estrechar vínculos con el teísmo, tal es el caso de EE.UU. y de la derecha cristiana, que ya expusimos en la II parte, en el punto 30. En este modelo se asocia la idea de patriotismo con una cierta moralidad vinculada a la Iglesia Católica más conservadora.

El orden posdurkheimiano, por otra parte, sería el más cercano a las posturas multiculturalistas que encontramos en la mayor parte de las sociedades actuales, a pesar del “roce” entre posturas, como ya dejamos establecido en el Capítulo III.

33. Orientación hacia el Bien

Pero la autenticidad requiere todavía más. Sólo es defendible “si existe algo digno de ser contemplado como Ideal distinto de uno mismo y de la mera alteridad.”³⁵⁸, puesto que la alteridad está compuesta por otros *yoés*. La autenticidad necesita una orientación hacia el Bien, lo que significa tener una cierta distinción cualitativa de lo incomparablemente superior. Y aunque parezca que esté indicando que el ideal es Dios, ya vimos que el objetivo de Taylor no es imponer un patrón teísta que anule otros horizontes morales, pues eso significaría el regreso a los tiempos anteriores a la modernidad, de la que no reniega, como hemos podido leer en diferentes citas a lo largo de este trabajo. Más bien, se trata de recuperar un patrón teísta actualmente olvidado por la secularización del mundo moderno, para que se convierta en una fuente más de moralidad.

La batalla de la que hablábamos antes podría darse entre ese patrón teísta y la creciente complejidad de la modernidad posmoderna. Manteniendo la tensión entre lo diferente, se enriquecerá la moral y se evitará el continuo triunfo racionalista. A Taylor, como hemos venido apreciando, la epistemología moderna, que ha generado un sujeto que olvida una serie de fines o bienes establecidos y compartidos por los individuos de una comunidad, no le convence. Si ahora los hombres vuelven a hablar de tales bienes es porque existe un trasfondo moral, un lenguaje moral,

³⁵⁸ J. ORELLANA Y J. MARTÍNEZ LUCENA: *Celuloide posmoderno*, op.cit. pág. 265

compartido por todos. Ahí es donde se halla el Bien, en el trasfondo lingüístico que constituye la vida de los seres humanos y que nos ayuda a orientarnos hacia él.

De todo lo anterior se desprende que tanto la identidad del sujeto, como la idea del Bien hacia el que orienta su vida, están entrelazadas con su contexto cultural. Nuestra cultura occidental se ha ido construyendo sobre la tradición judeocristiana, por lo que, incluso en la modernidad posmoderna, se puede hallar el rastro de tal tradición. Se hace evidente en el respeto hacia la vida, en la necesidad de amor, de solidaridad, caridad, fidelidad o de reciprocidad, entre otros aspectos.

Taylor insiste que es posible recuperar el auténtico sentido de la autenticidad porque “existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeo-cristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos.”³⁵⁹

Para concluir, subrayaremos que creemos, como Taylor, que la propuesta de la autenticidad entendida como una *lotta*, es hoy una respuesta válida para ayudarnos a superar la tendencia de la prolongación de nuestro yo en las relaciones humanas; el narcisismo tan sólo lleva a la fragilidad de las mismas y a un sufrimiento innecesario. Para evitarlo, la autenticidad propone, al mismo tiempo que autodeterminación, una mirada intersubjetiva al mundo para alejarnos del yo y acercarnos al otro, y así poder vislumbrar un ideal diferente al de la mismidad. Al construir un nuevo espacio, una nueva forma de conocer el mundo que nos aleja de una visión de la realidad homogénea y hegemónica, entramos en la dimensión de la temporalidad que indica que hay un nuevo significado para el sujeto, a la par que los antiguos, los tradicionales, los impuestos o los prejuicios dejan de tenerlo. Esta dimensión, que siempre es temporal y siempre novedosa, nos relocaliza la autenticidad en el marco de la modernidad posmoderna.

Volviendo a citar a G. Vattimo, como hicimos al inicio de la investigación, no podemos afirmar con rotundidad que en el nuevo marco posmoderno en el que nos hallamos, los valores hayan desaparecido, como comúnmente oímos decir, sino que “los que han desaparecido no son los valores *tout court*, sino los valores supremos, resumidos precisamente en el valor supremo por excelencia Dios.”³⁶⁰ Sin embargo, lo auténticamente novedoso, como decíamos anteriormente, es dotar de nuevo de

³⁵⁹ CH. TAYLOR: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, op.cit. pág. 703

³⁶⁰ G. VATTIMO: *La fine della modernità*. Milano, Garzanti Libri, Col. Novecento, 2011. pág.29 (la traducción es nuestra)

un lugar a Dios en este mundo altamente secularizado en el que gran parte de los hombres han perdido la necesidad de creer en el alma inmortal y en el deseo de eternidad. En el contexto en el que vivimos inmersos se apela más bien a las cosas que adquieren significado dentro del contexto en el que se vive porque se dejan conocer o se experimentan. Taylor, sin embargo, entiende que aún siendo así las cosas, persiste el deseo de trascendencia en tanto que bien mayor por encima de lo meramente mundano, y que es en ese espacio donde aflora la idea cristiana de *ágape*: amor universalista, amor que otorga valor a la vida y, lo más importante, que genera comunidad.

Es evidente, que en este contexto se otorga un lugar destacado a la religión para entender el mundo, pero ésta es vista desde una nueva perspectiva. En las sociedades tempranas los creyentes pedían a la divinidad su propia prosperidad y existía un fuerte arraigo al mundo y a la sociedad de la que se era partícipe, que veía en la idea del más allá la fuerza espiritual necesaria para sobrevivir. Desde la Modernidad, ese arraigo se ha ido desdibujando y el vínculo con la divinidad mira más allá de lo terrenal, entronca con ideas como fraternidad o paz universal. A pesar del proceso de secularización, el sentimiento de religiosidad no se ha agotado, aunque éste sea ahora más individual que en la Antigüedad o que en la Edad Media. Hoy, además, nadie es forzado a creer o no y las diferentes formas espirituales deben ser escuchadas y respetadas en el espacio público, mientras establecen un diálogo entre ellas y encuentran nuevas formas de expresión. “La subjetividad o *Geist*, debe ser entendida teleológicamente como una tendencia a la realización de la racionalidad y la libertad y autoconciencia, o al autoconocimiento en libertad.”³⁶¹ palabras con las que Taylor deja una vez más patente su visión antropológica del ser humano como ser expresivo, cuyo espíritu o conciencia necesita ser reconocido de manera adecuada para completar el proceso de su autoconocimiento y sentirse libre. El sentimiento de religiosidad se encuadra, pues, “en las dos aspiraciones, de autonomía radical y de unidad expresiva con la naturaleza, que clama ahora, no por el sujeto individual, sino por el ser genérico del hombre”³⁶², una idea del bien, como podemos apreciar, no centrada en el *ego* o *yo* sino en una idea más amplia, en lo universal.

El pensamiento de Taylor afirma categóricamente que tanto las creencias religiosas como las seculares pueden dar sentido a nuestras vidas y desempeñar el papel de guía de nuestra conciencia cuando nos enfrentamos a conflictos de valores. Todas

³⁶¹ CH.TAYLOR: *Hegel and Modern society*, Cambridge University Press, 1979, pág. 24. (La traducción es nuestra)

³⁶² op.cit. pág. 71

estas ideas tienen en común que comprometen a nuestra conciencia de tal forma que no nos permiten trasgredirlas sin herir nuestra integridad moral. Eso sí, hay que tener clara la distinción entre creencias religiosas y convicciones de tipo secular de las simples preferencias, las cuales no nos informan de la idea que podamos tener de nosotros mismos como agentes morales.

Sin duda, una idea que nos asalta inmediatamente cuando se alude a convivencia entre creencias y valores seculares, en beneficio de una idea del bien, necesaria para lo que Taylor denomina “vida cotidiana”, es si la gente que posee profundas creencias religiosas puede convivir con aquellas otras personas que tienen diferentes, aunque profundos, valores. ¿Pueden creyentes y seculares vivir juntos en armonía en una sociedad secular? De nuevo nos encontramos ante la cuestión de qué es prioritario, si el derecho o el bien. Taylor, ya hemos visto con anterioridad, es crítico con la prioridad de la idea del derecho; es la idea del bien la que articula y define la idea del derecho. Es muy interesante pensar que “la noción de que los valores no son parte de la realidad, sino que, de alguna manera, son nuestra proyección.”³⁶³ porque de tal afirmación se sigue que, previa a la construcción de las normas que configuran la sociedad en la que un individuo vive, se ha tenido un cierto conocimiento del bien, quizás intuitivo, quizás objetivo, pero que sirve para avalar en términos descriptivos, con un vocabulario suficientemente significativo, las normas que dan forma a nuestros derechos.

En las sociedades donde convive la diversidad, ya sea en Occidente, ya en Oriente, desde hace algunas décadas que se discute acerca de cómo congeniar la religión con la política, o lo que es lo mismo cómo hacer que conviva la vida cotidiana, enmarcada por la idea del bien, con el secularismo. Es especialmente importante que se mantenga vivo este debate para aquellas sociedades orientales en las que, a finales de los años 70, el secularismo entró en crisis frente al auge de los movimientos islamistas. Acertadamente, en todos los casos se entiende que la religión es un tipo de preferencia íntima, muy privada, que hace la función de nexo con la comunidad y que provee de sentido de la identidad al individuo. Sin embargo, en los países donde se homogeneizó e institucionalizó una única religión, como en Irán o Afganistán; donde triunfaron los movimientos islamistas como en Egipto, Sudán, Túnez, Etiopía, Nigeria, Chad, Senegal, Turquía, etc. o donde la religión originaria de la zona fue motivo de conflicto entre comunidades, como en la India actual, ese sentimiento de identidad se vio vulnerado ante la obligación política de la aceptación del sentir más fundamentalista o de la segregación. El profesor Rajeev

³⁶³ CH. TAYLOR: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, op.cit, pág. 91

Bhargava³⁶⁴, es citado por Taylor en *Laicidad y libertad de conciencia* (2011)³⁶⁵ como uno de los más prestigiosos estudios actuales de la laicidad, a la vez que Bhargava cita a Taylor para reafirmar la idea que subyace en el pensamiento de éste de que una sociedad secularizada y religiosa a la vez puede existir, y comparte con él su visión crítica del derecho predominante frente a la idea del bien. Bhargava retoma la línea abierta por Taylor y apunta que, sin embargo, hay que pararse a pensar que:

Existen muchos bienes y algunos compiten entre ellos. Precisamente por ello la idea del derecho es requerida porque la persecución de una buena vida puede ser inestable, quizás incluso imposible sin él.(...) Proporcionando un marco de roles, de derechos, ambos mantienen un límite estable. No hay nada incompatible con el hecho de perseguir una buena vida sin derechos pero éste existe sólo por ello. Déjenme aclarar este punto de los ideales últimos. Cuando ideales últimos chocan, el derecho adquiere prioridad. Pero esto no significa que el derecho sea ontológicamente prioritario a cualquier ideal. El principal punto del derecho es que sirve a pequeños, quizás incluso a algunos incontrovertidos grandes ideales. El derecho no es previo a esos ideales. Entonces, el orden de prioridad sería el siguiente: indiscutible, principales pequeños ideales, derecho y discutibles últimos ideales. Este sería el orden apropiado para un léxico en secularismo político.³⁶⁶

Bhargava señala que no sólo en el mundo musulmán ha decrecido el secularismo que separaba Iglesia y Estado; también los movimientos protestantes emergentes en Kenia, Guatemala o Filipinas han contribuido al fenómeno. Asimismo, los protestantes fundamentalistas en EE.UU. han conseguido llegar a ocupar un lugar de considerable relevancia política; budistas singaleses en Sri Lanka, nacionalistas hindús en India, religiosos ultraortodoxos en Israel, Sijs en la zona del Punjab del N.O. de la India, así como otro tipo de comunidades en Canadá o Gran Bretaña, reclaman reconocimiento y están potenciando la cuestión de la separación de ciertas zonas del Estado y el papel de la religión. Apunta que, quizás, donde más se ha extendido y mantenido la secularización es donde los ciudadanos han tenido un amplio abanico de derechos consolidados, como en Europa, aunque analizándolo detalladamente también en Europa la convivencia entre comunidades culturales-religiosas es muy complicada y puede llegar a alcanzar situaciones altamente

³⁶⁴ RAJEEV BHARGAVA es Director desde 2005 del Centro de Estudios Políticos de la Universidad Nerhu y Director del Centro de Estudios del Desarrollo Social de la Universidad de Nueva Delhi, así como reconocido teórico ético- político en las más prestigiosas universidades. Entre sus publicaciones recientes *Secularism and its critics* (2008), *The promise of India's secular democracy* (2010) o *What is Political theory and why do we need it?* (2012), todas publicadas por Oxford University Press.

³⁶⁵ J. MACLURE Y CH. TAYLOR: *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, pág 37, anotación 8 a propósito de que también Bhargava piensa en la laicidad de la India contando con la pluralidad de valores.

³⁶⁶ R. BHARGAVA: "What is secularism for?" en *Victoria Colloquium in Political, Social and Legal Theory*, 2008, September 18th pág. 11 (La traducción es nuestra).

conflictivas como ya ha sucedido en Francia, Alemania o Gran Bretaña. En realidad, se da prioridad a la comunidad cristiana por origen y tradición frente a otras, las cuales tienen mayores dificultades laborales, para obtener prestaciones, etc. La tesis de Bhargava es que “la crisis de los estados seculares en Europa es debida en parte al hecho de que el *ethos* humanista secular no ha sido suficientemente compartido, particularmente por aquellos que han adquirido la ciudadanía recientemente. (...) Muchos de esos estados tienen, además, formal o informalmente establecida una sola religión, aunque sea débil.”³⁶⁷

Entonces, ¿por qué insistir en el secularismo si parece que todos buscan el bien en sus raíces religiosas? La primera respuesta es muy simple y directa, porque en las sociedades teocráticas se perpetúa el integrismo dominante; nada cambia, nada puede cambiarse o ser replanteado; los ciudadanos pueden ser castigados por profesar una particular forma de entender el bien, incluso dentro de una misma religión o iglesia. La respuesta más compleja viene precedida por la distinción hecha por Bhargava de que hay cuatro formas de secularismo, que se han visto afectadas, en mayor o menor medida, por estos conflictos interreligiosos en los que se ha puesto en brete la noción de identidad:

- 1) Una concepción ética que separa totalmente la religión de cualquier asunto de Estado precisamente para evitar que ésta controle el poder civil.
- 2) Una versión del secularismo que requiere que el Estado se mantenga distante por igual de cualquier religión.
- 3) Un secularismo político que pide que el Estado se mantenga distanciado de cualquier religión y de cualquier último ideal no religioso.
- 4) Un secularismo político que excluya de los asuntos civiles del estado los ideales últimos, incluidos los religiosos.

La realidad social es que existe una amplia presencia de múltiples culturas y religiones que pueden venir acompañadas de tensiones sociales ¿cómo prevenirlas? ¿permitiendo la visibilidad social de todas ellas o adoptando una visión excluyente de las mismas? Cada comunidad quiere seguir sus tradiciones y mantener vivas sus creencias religiosas, aún viviendo inmersas en una sociedad moderna donde la libertad individual y la del principio de igualdad para toda la ciudadanía ha colmado ampliamente de derechos a sus conciudadanos, como sucede en los países democráticos y , consecuentemente, secularizados de la Europa actual. Por ejemplo, hoy en día, musulmanes, hindúes y sijs, por citar a las comunidades mayoritarias, conviven en países de cultura occidental de raíces tradicionalmente cristianas y el

³⁶⁷ R. BHARGAVA: “States, religions and the crisis of secularism” en Open Democracy .net, 2011, March 22th, pág. 2 (La traducción es nuestra).

problema de la convivencia y el reconocimiento no se ha acabado de resolver, puesto que los dos modelos más frecuentes de secularismo en Occidente, el francés, en el que la religión se convierte en asunto de la política pública, pero convirtiéndose en objeto de control y celo ante la mayoritaria presencia de la Iglesia Católica en la sociedad francesa, y el americano, que excluye a cualquier religión de los temas de estado por considerarlo un asunto totalmente privado y donde las diferentes comunidades, incluso, se excluyen entre ellas mismas, perdiendo así de vista la opción del pluralismo. La tesis es que existe otro modelo de secularismo que no responde al patrón occidental, sino que en éste, por el contrario, la esencia misma de la secularización pasa por la diversidad religiosa, como sucede, o mejor dicho, venía sucediendo hasta hace unas décadas, en la India.

Primero, la multiplicidad de religiones no es algo extraordinario, añadido como una ocurrencia tardía, sino que, al contrario, están presentes desde el principio, como parte de la fundamento del mismo concepto. El secularismo de la India está inextricablemente y profundamente unido a la diversidad religiosa. En segundo lugar, existe un compromiso con la multiplicidad de valores, como libertad e igualdad, no concebidos en estrecha relación al individuo sino interpretados, en general, para dotar de relativa autonomía religiosa a las diferentes comunidades y de igual status social, así como otros valores más básicos como paz y tolerancia entre comunidades. Hay sitio, no sólo para el derecho individual de profesar una religión y unas creencias sino también para el derecho de las diversas comunidades a establecer y mantener sus instituciones y educación, crucial para la supervivencia de su distintivo como cultura.³⁶⁸

A partir de estos dos principios básicos, añade otros distintivos más al modelo: 3) que existe un lugar para las minorías, 4) que no hay distinción iglesia-estado, lo cual tiene un lado bueno, aunque también algunas objeciones. El Estado interviene en las instituciones socioculturales de cualquier grupo manteniendo una estricta neutralidad o equidistancia, “principio de distancia”, aunque también el Estado puede impulsarlas o destruirlas, 5) el Estado no se identifica con ninguna religión, 6) el modelo nos muestra que no hay motivo para elegir entre la hostilidad activa o la indiferencia despectiva, 7) el secularismo constitucional de la India permite tomar decisiones concernientes a si algo es conveniente para lo público o para lo privado sin recurrir a dar paso al inicio de un proceso democrático y de debate en las Cortes. Finalmente, Bhargava insiste en la conveniencia de la multiplicidad de valores y del *principio de distancia* para mantenerlos equilibrados. “Esto convierte a este modelo de secularidad más en un contexto éticamente sensible, políticamente negociable (lo cual realmente es así), que en una doctrina científica emergente tras una ideología y

³⁶⁸ op.cit. pág. 4-5

simplemente implantada por agentes políticos(...) El secularismo hindú es un acuerdo ético entre diversos grupos y diversos valores.”³⁶⁹

El secularismo basado en el *principio de distancia* no se compromete con la corriente ilustrada de la religión, es decir, con la idea de que “aquello que garantiza la validez de este orden ya no es la providencia divina sino el conocimiento mismo del funcionamiento de la Naturaleza, una suerte de civilización, o incluso en principios a priori, supuestamente incuestionables, a menudo inspirados en Kant.”³⁷⁰ Acepta que los seres humanos tienen un interés específico en tener una narrativa acerca de ellos mismos, incluyendo la figura de Dios, y que esto lo manifiestan individualmente a través de creencias y sentimientos, a la vez que ejecutan ciertas prácticas sociales públicas o privadas que les permiten expresarse y se convierten en fuente de identidad. Incluso pensando que una religión pueda ser verdadera o falsa, este tipo de secularismo no ofrece ningún tipo de fundamento para discriminar otras fuentes de valores útiles para orientar el comportamiento moral de la persona y otorgarle el sentido del respeto y de la autenticidad.

Aceptar el secularismo equivale a aceptar todas las doctrinas con sus diferentes valores y esto no siempre es fácil de conllevar; mejor dicho, genera conflictos. Pero por esta misma razón, requiere reinterpretarse en un contexto crítico y alcanzar la reconciliación y el compromiso. Especialmente hoy en día, donde en India se han sucedido episodios violentos entre comunidades religiosas, donde las comunidades religiosas minoritarias y los musulmanes están profundamente divididos, y donde se ha atacado también a la comunidad cristiana de Orissa, estado del N.E. del país. La propuesta de Rajeev Bhargava es la de salvar el natural espíritu secular de la cultura India para el futuro, reconociendo que la tensión, *la lotta*, como dice Taylor, se convertirá en el eje vertebrador del mismo. De ahí que su trabajo de investigación se centre en la elaboración de argumentos para recuperar la secularización originaria del hinduismo.

¿Por qué debería llevarse a cabo la secularización? Por considerar, primero y antes que cualquier otra cosa, el valor de la autonomía del ser humano, que debería salvaguardarse de cualquier fuerza institucional o ideología, para poder pensar por sí mismo. “Se requiere la separación para frenar el absolutismo político y religioso(...) para conducir nuestra propia vida libre de toda ilusión. Hay que entender, sin embargo, que la vida ordinaria requiere un mínimo de interacción con

³⁶⁹ op.cit. pág. 5

³⁷⁰ CH.TAYLOR: *Las variedades de la religión hoy*, op.cit. pág.79. Explicando la confusión que socialmente se ha producido al convivir la religión tradicional y la moral más moderna.

ambas ideas, aunque caer bajo su dominio es una barbarie”³⁷¹ De estas palabras se desprende que el secularismo se requiere porque “llevar una vida autónoma es infinitamente mejor que una existencia heterómana, que una sociedad igualitaria es mejor, desde cualquier punto de vista, que una jerarquizada y una política democrática de mayor valor que una autocracia.”³⁷² Sin embargo, es indudable que el sentido que da a la vida tener una creencia, sea cual sea, o la intuición de que hay alguna realidad superior a nosotros es real para millones de personas, personas que o bien creen en la presencia de la divinidad en la sociedad, y por ello establecen recios vínculos colectivos, o bien creen en ésta última como manifestación en el orden de la Naturaleza. En cualquier caso, en un mundo donde la fe ha ido cediendo el paso a la racionalización y al cálculo, intensamente intelectualizado y tecnificado, un mundo *desencantado*,³⁷³ como lo calificó Max Weber, continua sintiéndose extrañeza al pensar que ya no existen vínculos entre los hombres y lo sagrado. Por ello, se siguen buscando experiencias que indiquen qué hacer, fundamentadas en la idea del bien y de la verdad.

34. El papel de la religión

Lejos de vivirse como la herencia del contexto familiar y social, se vive como una experiencia personal, porque en ella radica toda su fuerza y originalidad; su esencia. El intentar explicar tal experiencia y transmitirla, generación tras generación, implicaría la pérdida de vivacidad y se convertiría en un habitual ritual colectivo, en una ocasión para socializar, para generar vínculos de vecindad, etc. Tal parece ser la tesis de William James³⁷⁴ que Taylor toma como punto de partida para reflexionar acerca de la experiencia religiosa. “Podría parecer que nuestro mundo posdurkheimiano es un mundo paradigmáticamente jamesiano. Los individuos sacan lo que pueden de su “experiencia religiosa”, sin preocuparse demasiado por cómo encaja a nivel social o por cómo afecta al destino de las diferentes Iglesias.”³⁷⁵

Para Taylor es inestimable el peso de las reflexiones de James pero considera algo simple detenerse tan sólo en la idea de la experiencia personal, dado que la religión

³⁷¹ R. BHARGAVA: “What is secularism for?” en Victoria Colloquium in Political, Social and Legal Theory, 2008, September 18th pág. 2 (La traducción es nuestra).

³⁷² Ibid.

³⁷³ M. WEBER: “La ciencia como vocación” en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, traductor Francisco Rubio Llorente, pág. 201. (En la traducción de Francisco Rubio no dice “desencantamiento del mundo”, traducción literal de “Entzauberung der Welt” en el original, sino “se ha excluido lo mágico del mundo”.

³⁷⁴ W. JAMES: Filósofo y psicólogo norteamericano considerado padre de la Psicología y de la Psicología de la religión. Entre sus obras más difundidas y traducidas: *The will to believe and other essays*, 1892; *Principles of Psychology*, 1900; *The varieties of Religious Experience*, 1902 o *Pragmatism de 1907*

³⁷⁵ CH.T AYLOR: *Las variedades de la religión hoy*, op.cit. pág. 121

también forma parte de nuestras relaciones sociales y de nuestra identidad nacional. Ya dijimos anteriormente que el modelo 3) posdurkheimiano era el que más se acercaba al mundo actual, pero también que la realidad oscilaba entre los órdenes 1), 2) y 3). De vivir en una sociedad enteramente posdurkheimiana, nuestro sello de identidad nacional quedaría algo deslucido. Las personas, en su mayoría, siguen tejiendo vínculos con los rituales colectivos y siguen buscando refugio espiritual, incluso en el seno de una iglesia. Luego, Taylor hace tres objeciones a James, las cuales suscribimos: a) que seguirán existiendo comunidades religiosas, b) que en algunas sociedades la religión forma parte de su identidad política y c) la posibilidad de que nuestra espiritualidad pueda encontrar sitio a través de diferentes prácticas formales, porque lo importante es sentirse conforme con dicha práctica que nos da sentido, pues nos ayuda a conseguir el razonamiento ético tayloriano de “un orden moral moderno”. Resumiendo, que la religión en el tiempo de la secularización sigue teniendo un peso específico, a pesar de sus detractores más acérrimos, los secularistas dogmáticos, que no permiten ningún tipo de expresividad espiritual en la esfera pública.

La postura ideal se encontraría, sin duda, en una reformulación del ideal del secularismo, consistente en la aceptación del papel que juegan las diferentes manifestaciones religiosas sin miedo a que éstas puedan volver a tener un lugar predominante en el ámbito político, como tuvieron en el pasado. En los estados democráticos contemporáneos la política social se orienta a dar respuesta a la variedad manteniendo viva la libertad de conciencia, pero trabajando por la adaptación de los usos y creencias a la esfera pública común a todos. No se pueden contraponer confesiones en un pretendido diálogo, porque en el choque cultural se posicionan las posturas viéndose unas a otras como enemigas, amenazantes, y lo que se obtiene es un debate, que mantiene con firmeza las convicciones, y no una deliberación a través del diálogo, las herramientas más poderosas de la democracia. Este secularismo exige, como ya comentamos en el apartado anterior al hablar de Rajeev Bhargava, un *principio de distancia*, ideal que también suscribe Taylor en el artículo “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”³⁷⁶ en el que los principios modernos de libertad, que garantizan que nadie puede ser obligado a creer o no creer; igualdad, para asegurar que nadie ostentará un nivel privilegiado por encima de otro por su fe, y fraternidad, que significa que todas las voces son escuchadas y todas deben trabajar por el orden social en el que cohabitan, se

³⁷⁶ CH.TAYLOR: “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo” en J.HABERMAS, CH TAYLOR, J.BUTLER y C.WEST :*El poder de la religión en la esfera pública*, Editorial Trotta, Madrid, 2011, traducción de José María Carabante y Rafael Serrano, pág.39

mantengan visibles en el Estado para, precisamente, asegurar que no habrá una postura predominante sobre cualquier otra.

Esta forma de entender el secularismo entronca con los fundamentos mismos del estado moderno democrático, que respeta los derechos humanos, que trabaja por los derechos civiles y que, sobre todo, cree en la dignidad de la persona.

2. REFORMULANDO LA SECULARIZACIÓN

Las sociedades premodernas vivían en conexión con Dios o en conexión con alguna idea de última realidad, mientras que las sociedades contemporáneas parecen haber roto tal conexión perdiendo su carácter religioso y dejando a un lado el seguimiento de una doctrina, de sus reglas o preceptos. A ese carácter mundano contrario a lo espiritual es a lo que llamamos proceso de secularización. “Secularización” proviene del término latino “saeculum”, que puede significar: generación, duración humana, época, siglo y mundo, según el contexto. En cualquier caso, como podemos deducir, todos los usos y derivados latinos hacen referencia a lo humano, a lo concerniente al mundo, relativo a la vida y a lo profano. De ahí que la religión se haya separado de lo civil, convirtiéndose en un asunto totalmente privado.

Sabemos que, ya, en los siglos XV y XVI empezó la lucha por separar ambos ámbitos, por una parte, en orden de luchar contra la ignorancia y de civilizar, aboliendo normas, leyes, ritos y costumbres ancestrales, y por otra, para luchar contra aquellos estados que legitimaban su poder en Dios. Durante el Renacimiento, en la época del descubrimiento de América y de su colonización, sirvió, además, para distinguir a la gente de origen europeo y tradición cristiana de los nativos, creando así una nueva categoría de élite social, cuyo modelo se repetiría en lo sucesivo en otros lugares del mundo en los procesos de colonización. Sin embargo, el intento más conocido de reformar la conducta de la población y de distinguir el tipo de Estado se dio en Europa durante el siglo XVI, con la Reforma Protestante. Se usó a Dios tanto para civilizar y moralizar a la población como para reafirmar ciertos valores que se convertirían en estandarte de diversas naciones del norte de Europa frente a los católicos del sur. “Especialmente entre los puritanos calvinistas, la noción de una vida buena, por contraste (con los católicos) vio en la noción de “santo” el pilar de la nueva sociedad (...) Este nuevo hombre es industrialmente disciplinado, realiza un trabajo útil y, por encima de todo, se puede confiar en él.”³⁷⁷

³⁷⁷ CH. TAYLOR: *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pág. 106 (la traducción es nuestra)

Taylor nos aclara que desde 1500 hasta hoy en día, “ la gente hace revoluciones, en ciertos casos, para luchar contra las Iglesias, pero puede ser que se haga en el nombre de otras estructuras eclesiológicas, como pasó en 1640, además con un fuerte sentido de la providencia guiándola.”³⁷⁸

La idea de la separación llegó al siglo XVIII de la mano de la Ilustración como síntoma de modernidad completando el proceso de separación Iglesia-Estado y perfilándose un nuevo estado laico. En este caso del griego “λαός” que significa pueblo o nación, y de su derivación “λαϊκός”, del pueblo o de la nación. Para ello se tuvo que dar previamente una condición crucial, un nuevo sentido del yo, comentado en capítulos anteriores, con la suficiente confianza en sí mismo para ordenar su vida política y moral, racional, práctico y resistente a la trascendencia del ser. Taylor denomina a este novedoso yo, “buffered”³⁷⁹ y al hombre antiguo lo califica de “porous self”, aunque el nuevo yo no siempre niega la existencia de Dios o de espíritus; sencillamente lo entiende de otra manera, situando el orden de la creencia religiosa en otra esfera que está abierta a la duda, al contraste de argumentos, explicaciones y preferencias. El hombre antiguo, *porous self*, deriva del imaginario social de un mundo encantado, que se abre a las fuerzas cósmicas, que cree que tienen significado real en un mundo externo al humano; el significado, entonces, precede al propio ser humano. Este mundo ontológicamente anterior al mundo del hombre, está estructurado jerárquicamente, en vertical, como la sociedad estamental de la Edad Media. En cambio, el hombre moderno, el *buffered yo*, es hijo del imaginario social de la Modernidad, en la que se distingue mente de mundo, y en la que ciertas creencias pertenecen al orden de lo psíquico, la fantasía o lo irracional. Este nuevo hombre vive en una dimensión horizontal, donde se manifiesta el orden racional de las cosas y se separan la esfera pública de la esfera privada y de las creencias del individuo. La secularización se convierte en su distintivo.

Taylor nos hace notar, sin embargo, que “secular” puede interpretarse de diversas maneras. 1) en términos de espacio público, con sus normas y principios ajenos a Dios, lo que la hace compatible con la mayoría de la gente, incluida la creyente. 2) refiriéndose al abandono de las creencias y sus prácticas; cuando la sociedad se aleja de Dios, y 3) para referirnos a sociedades en las que Dios no ha cambiado de valor, no es un problema y se convierte en una opción entre otras. Las creencias y la vivencia de experiencias religiosas es reivindicada por Taylor, porque perviven en

³⁷⁸ op.cit. pág. 27

³⁷⁹ op.cit. pág. 27 No hay una traducción literal de dicho adjetivo en castellano, por ello dejamos la palabra en inglés, aunque derivado del sustantivo “buffer” podríamos interpretarlo como aguante, soporte, pero también fortaleza o resistencia, en contraste con el hombre antiguo, débil, vulnerable o abierto al mundo espiritual.

muchas sociedades, aunque dada la multiplicidad de confesiones, éstas tengan, en ocasiones, que someterse a la política de la *acomodación*, como explicaremos más adelante.

35. Los baluartes de la creencia

La experiencia de la presencia de Dios ha tenido siempre lugar. Primero, porque de forma natural se le atribuye el orden del cosmos y los fenómenos naturales que en él acaecen; segundo, porque Dios ha estado implicado, de una u otra manera, en los asuntos concernientes a la sociedad, como leyes, costumbres, rituales, etc. y tercero porque, como puntualiza Taylor, mucha gente vivía en un mundo “encantado”³⁸⁰. El término hace referencia a las sociedades premodernas en las que toda suerte de seres espirituales, demonios y el empuje moral tenía sentido, y la creencia en Dios era incuestionable, aunque no se correspondiera con la imagen del Dios de Abraham que llega hasta nosotros. La creencia en Dios era el fundamento de todo orden moral y social.

En el mundo pagano de la antigüedad ya existían posturas éticas que acercaban al ser humano hacia un orden más espiritual, desde otra óptica, como el Platonismo, el Aristotelismo, el Estoicismo o el Epicureismo, que no es que creyeran en espíritus o hadas sino que más bien rechazaban una visión mecanicista del mundo y creían en el poder del ser humano para gobernar su vida moral y encauzarla hacia una suerte de humanismo, donde pensamiento, sentimientos y deseos pudieran ser objeto de reflexión y proporcionasen a la persona una experiencia espiritual cargada de significado. La diferencia entre esta postura ética y la de la gente “encantada”, parafraseando a Taylor, es precisamente la carga de significado. Mientras que para el hombre “encantado” el significado de lo que acaece venía dado desde fuera de uno mismo, para los más modernos es el estado mental de la persona el que proporciona esa experiencia, ese significado de las cosas. Desde ese punto de vista el propio individuo queda involucrado en la experiencia.

En otras palabras, el mundo no nos afecta presentándonos cierto estado de cosas, ante las que reaccionamos según nuestra propia naturaleza, o por algún tipo de reacción química dada en nosotros la cual, en virtud de cómo operemos, nos produce euforia o depresión. En todos esos casos, el significado sólo comienza a existir cuando el mundo afecta a la mente/organismo. Esto es, desde un sentido, endógeno. Pero en el mundo encantado, el

³⁸⁰ op.cit. pág. 25 Entrecomillado en el original: “enchanted”

significado ya existe previo a nosotros mismos, antes del contacto; nos puede controlar, podemos caer en su campo de atracción. Viene a nosotros desde el exterior.³⁸¹

La otra gran diferencia es que desde el punto de vista exógeno, se cree que ciertos objetos también tienen poder sobre los individuos y ese es su significado; pero desde la perspectiva contraria, donde interviene la mente del individuo para dotar de significado a las cosas, carece de sentido dar poder a los objetos. Las relaciones causa-efecto son totalmente arbitrarias y difieren según el individuo.

Pero algunos significados no dependen exclusivamente de la proyección de nuestra mente o de la relación entre ésta y el mundo; caen bajo la influencia del poder exógeno y entonces pensamos en su significado como inherente a nosotros o quizás como influencia. Es cuando estamos abiertos a lo espiritual, tanto de forma positiva, cuando nos sentimos bien, agraciados en nuestra vida, como de forma negativa, cuando nos sentimos mal, perdemos facultades o estamos delirantes. Entonces, se puede llegar a pensar en alguna fuerza espiritual que nos circunda y entenderlo como una experiencia. “Es decir, existen emociones las cuales están en lo más profundo de la vida del ser humano, en un espacio el cual nos lleva más allá de nosotros mismos, que es poroso a algún poder externo, algo así como un poder personal”³⁸² Lo interno empieza a exteriorizarse.

En el polo opuesto, en las sociedades premodernas, la gente se veía a sí misma vulnerable ante aquello que creía que estaba más allá, incontrolable e imprevisible, por consiguiente querían protegerse cumpliendo rigurosamente con nociones como el cumplimiento del deber, la noción del sentimiento de culpa, la realización de penitencias, etc. Ciertos estados de ánimo o problemas físicos los atribuían a fuerzas externas malévolas, siempre amenazantes.

Veamos el contraste. Una persona moderna que se sienta deprimida, melancólica. Se dice a sí misma: es tan sólo un tema químico, estás hambriento o es un mal funcionamiento hormonal, o cualquier otra cosa. En seguida, se siente aliviado. Puede poner distancia desde su sentimiento, el cual ipso facto está injustificado. Las cosas realmente no tienen ese significado; sentir de ese modo, es el resultado de una acción causal ulterior desconexa del significado de las cosas. Este paso de ruptura con lo exógeno depende de nuestra moderna distinción mente/cuerpo, y de relegar lo físico a ser justo una causa contingente de lo psíquico.³⁸³

³⁸¹ op.cit. pág. 33-34

³⁸² op.cit. pág. 36

³⁸³ op.cit. pág. 37

Sin embargo, hoy sabemos que hay manifestaciones físicas que producen ciertos estados de ánimo. Entonces, ¿cuál es la principal diferencia entre la creencia premoderna del mundo “encantado” y la moderna? Creemos que, como el propio Taylor aclara, el moderno está abierto a explicaciones y a distanciarse, si es preciso, de cualquier fuerza que esté más allá, mientras que el premoderno piensa en las causas de las cosas siempre desde un punto de vista exógeno.

Para un moderno, con su yo resistente, existe la posibilidad de tomar distancia ante cualquier cosa que esté fuera de la mente.(...) Es que se permite tal posibilidad, mientras que para el vulnerable es impensable tal posibilidad.(...) El yo receptivo es vulnerable a los espíritus, demonios y fuerzas cósmicas.(...) El yo resistente ambiciona desengancharse de cualquier cosa que esté más allá del límite, y darse a sí mismo autonomía para ordenar su vida. La ausencia de miedo puede que no sea vista como agradable, pero es vista como una oportunidad para el autocontrol y el autogobierno.³⁸⁴

En definitiva, el distanciamiento es tan solo una posibilidad más. No obstante, la posibilidad de que la realidad de las cosas estribe en un ser tal como Dios se manifestará, incluso, creando comunidades con sus códigos, roles, ritos, devoción y motivando a la gente. Dios adquiere forma a través de la vida de sus fieles, funcionando como eje social. Y como en el mundo pagano, la sociedad creyente querrá mantenerse segura y mantener el orden establecido, celebrando rituales o creando fiestas relativas a la renovación después de un determinado ciclo, a la purificación... En las sociedades creyentes cristianas se introducirá, sin embargo, un nuevo elemento: el tiempo. La crucifixión de Jesucristo sucede en un momento real, por lo cual emerge una nueva idea de eternidad, como tiempo de unión entre pasado, presente y futuro; un instante. Como explica Taylor, una concepción del tiempo en sentido agustiniano...

Agustín en su famosa *discussio* en Confesiones XI examina el tiempo vivido. Su instante no es “hermano” de Aristóteles, el cual es un límite, como un punto, una frontera sin extensión de períodos de tiempo. Más bien, es la unión del pasado en el presente para proyectar un futuro. El pasado, el cual “objetivamente” ya no existe, está en mi presente; toma este momento en el cual me vuelvo hacia el futuro, que “objetivamente” todavía no existe, pero que está aquí como proyecto. En cierto sentido, podría pensarse de Agustín como precursor de las tres *ekstaseis* de Heidegger.³⁸⁵

...que se convierte en experiencia de Dios participando de él.

³⁸⁴ op.cit. pág. 39

³⁸⁵ op.cit. pág. 56

Con el avance de la Modernidad y la revolución científica entraremos en el tiempo de la secularización, como venimos comentado, pero no por ello se dejará de pensar en el significado de la religión y del mundo. El hombre moderno pensará, igual que los primeros cristianos y hombres medievales, en responder de sus actos después de la muerte, pero en su caso desde la reflexión individual previa, especialmente después de la Reforma Protestante, a través de la que la fe adquirió un papel protagonista en la salvación individual y en el perdón de los pecados, confiriendo, de esta forma, un cierto aire contradictorio al proceso de secularización apropiado para el hombre resistente o *buffered yo*.

Taylor apunta que esta contradicción se entiende porque con la Reforma Protestante se dio un giro hacia el interior; se abrió el camino hacia la interiorización del sentimiento religioso, que se simplificaría y se reduciría a lo más básico y esencial de la religión: la fe, servir a Dios de corazón y llevar una vida sencilla. “Consecuentemente, un tercer nivel de orden espiritual se eleva en los protestantes (y también entre algunos católicos): la construcción de una correcta actitud interna. Ser capaz de evitar la desesperación, o la paralizante melancolía, a la vez que se establece una confianza ilimitada en ese nivel espiritual.”³⁸⁶

36. El orden de una nueva sociedad

Piedad, esfuerzo, disciplina, vida espiritual...son los rasgos del nuevo hombre, pero dotado de los conocimientos científicos de la época acerca del cosmos, que reafirmaban su creencia en Dios como creador todopoderoso de un universo ordenado y, ahora sí, más comprensible. Sin embargo, la sospecha de que el Todopoderoso pudiera intervenir en ese orden, hizo que el nuevo hombre, como pensaban los antiguos, tomara conciencia de su responsabilidad en el mantenimiento del orden. En esa época, el filósofo cristiano Justus Lipsius (1547-1606), nos comenta Taylor en *A secular age*, difundió el Estoicismo en las principales universidades de Países Bajos, Alemania y Austria, corriente de impacto entre los nuevos cristianos. Taylor explica dos razones obvias:

Primera, si muchos miembros de la élite, bajo el ideal de civismo, eran menos tolerantes con la violencia y el desorden que sus antepasados, entonces ellos se sentían doblemente horrorizados al ver que la Reforma, en lugar de traer más paz y orden, había aportado, en muchas ocasiones, un gran número de luchas y conflictos, a menudo especialmente crueles. Esa gente estaba buscando una versión de su fe que fuera menos obsesiva con la ortodoxia confesional, y más cercana a lo esencial compartido por todas las iglesias. De

³⁸⁶ op.cit. pág. 83

alguna forma, era gente que compartía el espíritu de Erasmo, pero por las circunstancias, habían llegado frecuentemente a lo que en Francia era conocido como “les politiques”. Estaban comprometidos con la paz y el orden, y eran firmes opositores del sectarismo de la Liga. (...)

Segundo, como los políticos, los lectores de Lipsius querían hacer algo más que lamentar el tan viciado conflicto; querían poner final y construir un nuevo orden político. A menudo eran personas con responsabilidades políticas y militares(...) y estaban buscando una filosofía que los guiara en la empresa, y muchos de ellos la encontraron en el trabajo de Justus Lipsius.³⁸⁷

El fundamento del pensamiento de Lipsius era teísta pero su imagen de Dios no estaba presidiendo el universo, como sucedería con el deísmo de la Contrarreforma del s. XVIII. Su pensamiento contenía la esencia de Dios como fuente de la razón y siguiéndola y cultivando el conocimiento, para dominar las pasiones y evitar vicios, se podía seguir la imagen de Dios. El estoicismo cristianizado de Lipsius difundía que éramos poseedores de libre albedrío para hacer nuestra voluntad pero que la razón nos permitía ver lo conveniente de vivir conforme a la Naturaleza para vivir con armonía, evitando el desorden. De alguna manera, el neoestoicismo fue como una invitación a la elección del propio camino moral o Iglesia.

El proyecto reformista, en definitiva, pasó por inculcar civismo al mayor número de personas posible, escolarizando más tiempo a la población para poder compartir y difundir los nuevos valores, trabajar duro y llevar una vida en paz y ordenada, de acuerdo al orden natural de las cosas. “El orden natural, una idea tradicional. ¿Qué enseñó Platón, después de todo, o Aristóteles, así como sus seguidores en la Edad Media y posteriores? Pero este fue un orden algo diferente. Fue normativo, pero de manera diferente.”³⁸⁸ La idea de Ley Natural alcanzó un nuevo empuje en el siglo XVII, por ejemplo a través de Locke y su teoría del hombre como “tabula rasa”, a la espera de llenar la mente con percepciones y sensaciones del mundo; sin necesidad de revelaciones divinas. La esencia de la teoría de la Ley Natural era proporcionar un terreno racional para operar pero con el giro lockeano, además, se potenció la idea de la igualdad entre los individuos y del respeto mutuo; se fomentó la educación y la idea del derecho natural a la propiedad de lo ganado con trabajo y esfuerzo, para iniciar un camino hacia la prosperidad y hacia el crecimiento personal. Una nueva experiencia del yo que desde sí mismo podía conocer, controlar pasiones y darse una vida buena y moral.

³⁸⁷ op.cit. págs.116-117

³⁸⁸ op.cit. pág. 125

Hay dos cosas curiosas en este proceso. Primero, como nos señala Taylor, es que a lo largo de la historia de la Iglesia, siempre ha habido momentos en los que la fe ha emergido desde lo que él llama “la afirmación de la vida cotidiana”³⁸⁹, desde la simplicidad de la vida ordinaria, idea que también comentamos en la II parte de este trabajo; con un acercamiento de la plegaria sencilla a los miembros de la comunidad y con el ánimo de ayudarse y fortalecerse espiritualmente. Segundo, una ironía: “La ironía es justo esto, que fruto de la fe y la devoción, se ha venido preparando el terreno para escapar de la fe, en un mundo puramente inmanente.”³⁹⁰

En ese siglo XVIII, después de todos los conflictos religiosos, de la expansión de las nuevas comunidades cristianas y del nuevo orden, sin embargo, continuaban reinando monarcas absolutistas cuyas cortes rivalizaban en pompa y riquezas, especialmente la francesa de Luís XVI. Económicamente, esto tenía un peso sobre la sociedad humilde y trabajadora que intentaba prosperar y ser dueña del fruto de su trabajo, introduciendo cambios en el modelo de producción agrícola, creando nuevos oficios, abriendo talleres...en un intento por mejorar su condición y poder competir con otras sociedades que ya habían comenzado su despegue económico como Inglaterra u Holanda. La necesidad de ser competitivo influyó en la idea del trabajo serio y de llevar una vida ordenada, la que, a primera vista, parecía ser exclusiva de ciertas élites militares y espirituales. Habría que añadir, además, que en los países católicos como España o Francia, hasta ese momento se había interpretado como mejor vida virtuosa la religiosa, la vida monástica, contemplativa... pero se estaba imponiendo la necesidad de contemplar también como virtuosa la vida productiva, la vida de la mayoría, atendiendo a su trabajo, familia y comunidad.

Esa es la base para la santificación de la vida ordinaria, la cual quiero reivindicar porque tuvo un tremendo efecto formativo en nuestra civilización, difundiendo un punto de vista secular más allá de la religión original. Tiene dos facetas: promueve la vida ordinaria, como un sitio adecuado para llevar la más alta forma de vida cristiana; y también tiene un empeño contra las élites: derriba los modelos supuestamente superiores de la existencia, ya sea en la Iglesia (vocaciones monásticas), o en el mundo (derivaciones de antiguas éticas que consideraban superior la vida contemplativa a la productiva). El poderoso es destronado y el humilde es exaltado.³⁹¹

En este nuevo estado de cosas, la economía adquirió una dimensión impensable, especialmente durante el siglo XIX, al que se sumó la importancia del espacio público para discutir y difundir ideas, una nueva *ágora*. Será la esfera pública, la que

³⁸⁹ op.cit. pág. 144

³⁹⁰ op.cit. pág. 145

³⁹¹ op.cit. pág. 179

se encargará de crear opinión en esta nueva sociedad, dejando, poco a poco, relegado el papel de la Iglesia.

Anteriormente habíamos mencionado el deísmo como rasgo de los siglos XVIII y XIX. Esta idea de Dios deriva de los cambios anteriores, de la nueva forma de entender la religión y de dar prioridad a la intuición de un orden natural, lejos de supercherías y supersticiones. Como explica Taylor:

Hay muchas facetas (en el deísmo), y quiero señalar tres. La primera gira en torno de la noción del mundo como diseño de Dios. Este significado, que desde luego es perfectamente ortodoxo como noción general, está detrás del giro antropocéntrico de finales del siglo XVII y siglo XVIII. Llamaré a este cambio "Deísmo Providencial". La segunda faceta del deísmo es el cambio hacia la prioridad de un orden impersonal. Dios se relaciona con nosotros principalmente estableciendo un cierto orden de cosas, cuya forma moral podemos alcanzar fácilmente, si no estamos engañados por falsas supersticiones. Obedecemos a Dios siguiendo el reclamo de este orden. Vemos una tercera faceta del Deísmo en la idea de una verdadera original religión natural, la cual ha sido oscurecida por el aumento de la corrupción y a la que debemos devolverle su claridad.³⁹²

Esta particular manera de entender a Dios dista mucho de la idea tradicional del cómo acercarse a él de las sociedades "axiales",³⁹³ donde el temor a los dioses y a otros seres espirituales, reducían la capacidad humana para obrar por sí mismos. En las nuevas sociedades contemporáneas declina el temor, la idea del mal y del infierno, y se refuerzan las ideas de amor, benevolencia y solidaridad. El principal objetivo de la época será el florecimiento del ser humano en todos sus aspectos y en éste no tendrá cabida la superchería ni el fanatismo religioso.

En la nueva sociedad, el hombre expresivo tendrá capacidad suficiente para discernir el bien del mal; su acción moral vendrá reforzada por la razón práctica, la cual ayuda a ir descubriendo el valor del bien por sí mismo. Podríamos pensar en el concepto aristotélico de *phronesis*, que orienta al individuo hacia el bien, dentro del contexto de su entorno y de la trayectoria de su propia vida. Esta idea, sin embargo, implica ser consciente y responsable, como nos recuerda Juan Andrés Mercado aludiendo al propio Aristóteles: "la afirmación de las propias decisiones deja a la vista los elementos fundamentales de la posición aristotélica sobre el compromiso,

³⁹² op.cit. pág.221

³⁹³ Taylor utiliza el término haciendo referencia a Karl Jaspers, que denomina "Axial Age" a aquel período milenario a.C. en el que nacieron las religiones. Ver Capítulo 3: "The Great Disembedding" en *A secular age*, op.cit.

que implica la elección, el “decidir en primera persona” , independientemente de los condicionamientos sociales, culturales políticos, etc.”³⁹⁴

Su capacidad de decisión, el manifestarse como ser expresivo, el conocimiento y sus vínculos con la vida sencilla de la comunidad se convertirán en componentes de la identidad del hombre moderno y contemporáneo.

En esa sociedad, y continuando con la ironía destacada por Taylor al inicio del epígrafe, “el deísmo podría ser visto como la mitad del camino hacia el ateísmo contemporáneo”.³⁹⁵

37. Secularización y laicidad

El principio de soberanía de la conciencia individual defendida por pensadores de la Modernidad, tan relevantes para el tema como John Locke, con su *Carta sobre la tolerancia* (1689), o *Sobre la libertad* (1859), de J.S.Mill, fomentaron la idea de libertad de los individuos para elegir o trazar su propio plan de vida. De esa manera, después de haber ido relegando paulatinamente el papel de la Iglesia en el espacio civil y de haber fomentado la idea de la capacidad del ser humano para reconocer el bien, se introducirá el concepto de laicidad, que como dijimos al inicio del capítulo, tiene que ver con el reconocimiento de la diversidad de creencias y valores de los ciudadanos. El nuevo marco social moderno, por tanto, deberá aceptar la variedad de creencias y confesiones, dado que un estado laico, por definición, será asunto del pueblo y, consecuentemente, como cada persona tendrá su identidad, así como su propia visión del mundo y del bien, las iglesias no podrán interferir en los asuntos civiles del gobierno.

En la *Carta sobre la tolerancia*³⁹⁶ de Locke, sucintamente, el autor se queja de todos los vicios, corrupción y violencia no sancionados, por aquellos que se hacen llamarse cristianos, ejercidos en nombre de la religión. Principalmente, comenta la estrechez de miras de las diferentes sectas e iglesias que obligan a ser seguidos, que castigan infringiendo torturas o apartan a los miembros de la comunidad menos ortodoxos de manera humillante. El principal mal de estos representantes de Dios, comenta, es que luchan con soberbia y ambición por otro reino que no es

³⁹⁴ J.A. MERCADO: “ Charles Taylor: de la autointerpretación a la participación política”, Anuario Filosófico XXXVI/1, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, págs. 441-454, en su nota14: Ética nicomáquea, 3,5,1113b-114b

³⁹⁵ op.cit. pág. 270

³⁹⁶ J. LOCKE: *Carta sobre la tolerancia*, en www.hacer.org/pdf/Locke01.pdf. Actualmente incluida en J. LOCKE: *Assaig sobre el govern civil*, Editorial Laia, Edición a cargo de Josep Ramoneda, Barcelona, 1983, traducción de Jaume Medina i Joan Sellent

precisamente el de Dios. “ Necesitamos libertad absoluta”, insiste, “la tolerancia es el distintivo y característica principal de la verdadera Iglesia” ³⁹⁷ y “es necesario distinguir la esfera del gobierno civil de la esfera de la religión y establecer límites exactos entre una y otra.”³⁹⁸ Más explícitamente, expone algunos de los motivos por los que debe darse dicha separación Iglesia-Estado y en sus palabras reconocemos su empirismo, la importancia del yo interior y, en definitiva, su modernidad.

Que todo poder, derecho o dominio civil está vinculado y limitado a la sola preocupación de promover estas cosas; y que no puede ni debe ser extendido en modo alguno a la salvación de las almas. (...) No hay evidencia alguna de Dios ni de que Dios haya delegado su autoridad a un hombre para obligarlo a abrazar su religión.(...) Toda la existencia y el poder de la verdadera religión consiste en la persuasión interior y completa del espíritu; y la fe no es tal sin la creencia.

El cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, ya que su poder consiste sólo en la fuerza externa, pero la religión verdadera y redentora consiste en la persuasión interior, sin la cual nada puede ser aceptable para Dios y la naturaleza del entendimiento es tal que no puede ser obligado a creer en algo por medio de la fuerza externa(...)El cuidado de la salvación de las almas de los hombres no puede pertenecer al magistrado; porque aunque el rigor de las leyes y la fuerza de los castigos sean capaces de convencer y de cambiar la mente de los hombres, ello no ayudaría en nada a la salvación de su alma. ³⁹⁹

Locke continua en el texto argumentando la importancia de la creencia para la persona pero arremete contra la intolerancia de las iglesias y de los gobernantes que obran en nombre de Dios. Para él la Iglesia debe ser una asociación libre y voluntaria y nadie debe permanecer en el seno de una comunidad si es sancionado por su libre interpretación u obligado a permanecer en ella a través del uso de la violencia. Veamos como lo expone:

El gobernante no tiene la facultad de imponer legalmente el uso de ningún rito o ceremonia a iglesia alguna, tampoco tiene la potestad de prohibir el ejercicio de tales ritos y ceremonias que cada iglesia ha recibido, aprobado y practicado, puesto que, si lo hiciese, destruiría a esa iglesia cuya única finalidad es adorar a Dios con libertad, según su propia convicción.⁴⁰⁰

En este texto, Locke no sólo está mostrándonos la importancia de separar las esferas civil y religiosa, para que la armonía social no se quiebre, sino que, además, nos está hablando de laicidad, entendida como libertad absoluta de conciencia, que

³⁹⁷ op.cit. pág. 2

³⁹⁸ op.cit. pág.6

³⁹⁹ op.cit. pág. 7-8

⁴⁰⁰ op.cit. págs.23-24

es otorgada, evidentemente, en el seno de un gobierno de tipo democrático. Podemos entrever en estas pocas palabras que la importancia que Locke concede a las libertades individuales abrieron, sin duda, el camino hacia un modelo de gobierno más democrático que aquellos habituales en su época. En el año 1690 publicó *Dos tratados sobre el gobierno civil*, donde encontramos con detalle cuál ha de ser el origen y los límites de un gobierno, la fuerza política de la mayoría de ciudadanos, el carácter contractual del gobierno, e incluso, cómo disolver un mal gobierno.

Referente al pluralismo de creencias y opciones de vida como imprescindibles en la formación de toda aquella sociedad que se llame libre a sí misma, y de su bondad para el desarrollo social y humano, Mill lo expone de la siguiente manera:

Puesto que es útil mientras dure la imperfección del género humano, que existan opiniones diferentes, del mismo modo será conveniente que haya diferentes maneras de vivir, que se abra campo al desarrollo de la diversidad de carácter, siempre que no suponga daño a los demás; y que cada uno pueda cuando lo juzgue convenientemente, hacer la prueba de los diferentes géneros de vida. En resumen, es deseable que, en los asuntos que no conciernen primariamente a los demás, sea afirmada la individualidad.⁴⁰¹

Mill, como John Locke, entendió que el despotismo era el principal obstáculo para el progreso y para el crecimiento personal, y que, por ello, el poder civil debía de tener un límite sobre la sociedad y sobre el individuo. Nos dice que el hecho de inmiscuirse en los asuntos de conciencia puede llegar a ser una tiranía mayor, incluso, que la del propio estado:

las personas reflexivas observaron que cuando la sociedad es el tirano(...) sus medios de tiranizar no se reducen a los actos que ordena a sus funcionarios políticos. La sociedad puede ejecutar, y ejecuta de hecho, sus propios decretos; y si ella dicta decretos imperfectos, o si los dicta a propósito de cosas en que no se debería mezclar, ejerce entonces una tiranía social mucho más formidables que la opresión legal: pues si bien esta tiranía no tiene a su servicio tan fuertes sanciones, deja, en cambio, menos medios de evasión; pues llega a penetrar mucho en los detalles de la vida e incluso a encadenar el alma.⁴⁰²

No se puede llamar libre, por tanto, a una sociedad cuyo gobierno ejecute leyes entretejiendo aspectos civiles con aspectos concernientes a la religión y vida interior

⁴⁰¹ J.S. MILL: *Sobre la libertad*, Editorial Aguilar, Librería Los Libros, Buenos Aires, 1954, traducción de Josefa Saín Pulido, pág. 71

⁴⁰² op.cit. pág.24

del individuo, ni tampoco a aquel que no favorezca la libre expresión y manifestación de creencias “de manera absoluta y sin reservas.”⁴⁰³

La laicidad, entonces, coincidimos con Taylor, “ debe abordarse en el contexto de la problemática más amplia de la necesaria neutralidad del Estado respecto a los diferentes valores, creencias y planes de vida de los ciudadanos en las sociedades modernas.”⁴⁰⁴ Puesto que todos los valores que dan sentido a la vida son legítimos, como hemos visto en las palabras de Locke y Mill, el cristiano porque defiende los derechos y libertades de las personas, asumiendo que el ser humano es imagen y semejanza de Dios; el kantiano, protegiendo la dignidad de los seres humanos por ser seres racionales; el utilitarista, porque desea maximizar la felicidad en el hombre; el budista, porque defiende la no violencia o el ecologista, porque cree que todos los seres vivos y las fuerzas de la naturaleza están en relación, entonces... ¿qué papel debe representar el Estado? La respuesta es inmediata, neutral; “el Estado afirma su independencia respecto a la religión, mientras que la secularización es la erosión de la influencia de la religión en las prácticas sociales y en la forma de vivir de cada persona.”⁴⁰⁵ Para Taylor mientras que “ la laicización es un proceso político que se inscribe en el derecho positivo, la secularización es más bien un fenómeno sociológico que se encarna en los conceptos del mundo y en la forma de vida de las personas.”⁴⁰⁶ Ambos componentes se encuentran presentes en las sociedades contemporáneas, si bien cabría insistir en la idea de que el secularismo de hoy en día se acercaría más a la tercera acepción expuesta por Taylor al inicio del capítulo: que Dios, la religión, se debe entender como un valor más entre otros y no suponer un problema.

Apreciamos, por tanto, como desde la Modernidad, con los nuevos conocimientos, el énfasis puesto en la educación, los cambios religiosos y la defensa de la igualdad y la libertad del individuo desde el mismo Estado, se fomentó la autonomía del sujeto; consecuentemente, hoy, cada persona puede tener su idea del mundo y no resulta lícito imponerla a los demás. Pero sí que es lícito buscar una idea del bien que sea común, por el bien de esa misma sociedad. Taylor remarca que hay dos principios fundamentales de la laicidad, la igualdad de trato y la libertad de conciencia, de tal forma que el Estado democrático otorga el mismo valor y dignidad a cualquier persona (Véase II parte donde se aborda el tema). A pesar de ello, hay distintas posiciones frente a la laicidad:

⁴⁰³ op.cit. pág. 9

⁴⁰⁴ J. MACLURE Y CH. TAYLOR: *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, traducción de María Hernández, pág. 23

⁴⁰⁵ op.cit. pág. 28 y en CH. TAYLOR: *passim* “Religion today” en *A secular age*, op.cit.

⁴⁰⁶ *ibid.*

- a) Una laicidad que podríamos denominar pluralista, como en el caso de los EE.UU., por ejemplo, donde no se adopta ni rechaza ninguna religión, el trato es igualitario, se respeta la libertad de conciencia y hay un cierto acomodamiento del Estado ante las diferentes iglesias.
- b) Una laicidad republicana, como en el Estado francés, que separa Iglesia y Estado, enfatizando la neutralidad del poder público y la no interferencia de las creencias en el ámbito civil, ni en el funcionariado estatal, lo cual puede conllevar, en ocasiones, algunos conflictos, a pesar de que laicidad y libertad de culto están institucionalizadas desde 1905.
- c) Laicidad con establecimiento atenuado de iglesia oficial, en otros estados, como Reino Unido que reconoce, a la Iglesia Anglicana o Dinamarca, con la Iglesia del Pueblo Danés, una forma derivada del luteranismo, por ejemplo.

Y esto es así porque los regímenes democráticos liberales intentan conseguir dos objetivos primordiales imprescindibles para asegurar la estabilidad social del estado contemporáneo: separación Iglesia-Estado, a la vez que diálogo y reconocimiento con las diferentes confesiones. Podemos concluir, entonces, que “los regímenes de laicidad”⁴⁰⁷ serán más o menos flexibles según existan y se resuelvan problemas sociales derivados de su sentido de laicidad.

En ocasiones, se olvida que el respeto a la moral individual de cualquier ciudadano y la protección de sus creencias son los fines de la laicidad, y que la separación de lo político de las distintas confesiones son los medios para alcanzarlo, y entonces, “resulta que los conceptos más rígidos de laicidad, más dispuestos a relegar a un segundo plano la protección de la libertad religiosa, a veces conceden una importancia preponderante a los procedimientos de la laicidad, elevándolos al rango de valores, a menudo en detrimento de los fines.”⁴⁰⁸ En estos casos la separación de ambos ámbitos adquiere mayor peso que asegurar la libertad de conciencia de los individuos, ya que existe un sentido negativo de la religión. La interpretación es que ésta merma la emancipación del sujeto. En estos regímenes de laicidad restrictiva, en ocasiones, se tiene por misión implantar, “además de la igualdad de trato y libertad de conciencia, otros dos valores, como son la emancipación de los individuos y la integración cívica.”⁴⁰⁹

El problema es que, como ha sucedido en Francia, la laicidad republicana no ha permitido el uso de ciertos símbolos religiosos entre funcionarios o en alumnos de

⁴⁰⁷ J. MACLURE Y CH. TAYLOR: op.cit. pág. 41

⁴⁰⁸ op.cit. pág.44

⁴⁰⁹ op.cit. pág.45

escuelas públicas empezándose así un debate, aún abierto, acerca de la laicidad. Por una parte, se argumenta el recorte de libertades, y por otra que es necesario para preservar el orden público.

Si con medidas prohibitivas o coercitivas se presiona a la población o se limita, de hecho, su libertad religiosa, cabe esperar que el compromiso con la laicidad se mantenga de alguna otra manera. Taylor llama a esta otra manera “laicidad pluralista”, la cual “considera la laicidad un modo de gobernanza cuya función es encontrar el equilibrio óptimo entre el respeto de la igual moral y el de la libertad de conciencia personal.”⁴¹⁰ Aquí es donde intervienen los “acomodamientos que traten de restablecer la equidad o de permitir el ejercicio de la libertad religiosa en la medida en que no se ponga en peligro el principio de igualdad de trato”⁴¹¹ Pero el acomodamiento suele despertar recelo entre algunos ciudadanos porque piensan que los que reivindican un trato especial, ya sea por motivos físicos, ya por motivos religiosos, se benefician más de las prestaciones sociales o normas generales que el resto; son los contrarios a los intentos de acomodamiento y piensan en términos de discriminación indirecta. Debemos pensar, en el caso de la religión, que no se debe favorecer más a una confesión que a otra, pues una característica de las religiones es su plasticidad; todas han cambiado y evolucionado a lo largo de la historia y, por ello, el devoto también puede acomodar sus creencias al ritmo que exige la sociedad actual.

El acomodamiento razonable descansa sobre dos premisas:

- 1) las reglas que son objeto de peticiones de acomodamiento a veces son indirectamente discriminatorias respecto a los miembros de diferentes grupos religiosos; 2) las convicciones de conciencia, entre las que se incluyen las creencias religiosas, forman un tipo de creencias o de preferencias subjetivas particulares que apelan a una protección jurídica especial.

Se desprende de esto último que para intentar un acomodamiento valdría cualquier creencia o práctica religiosa, incluso cualquier preferencia personal, que puede cambiar, no ligada a la idea que se tiene de uno mismo. Sin embargo, vale la pena intentar establecer una distinción y poner un límite entre la creencia que compromete la conciencia y la voluntad. En Canadá, explica Taylor, el Tribunal Supremo, a través de la *Carta canadiense de derechos y libertades* de 1996, incluida en la Constitución de 1982, y la *Declaración de los derechos y libertades de la persona de Québec* de

⁴¹⁰ op.cit. pág. 50

⁴¹¹ op.cit. pág. 51

1999, asegura la libertad y práctica religiosas, y cuando trata un ajuste religioso, lo examina desde la óptica de la *sinceridad* mostrada por el sujeto, dado que el Estado no juzga ideas dogmáticas. Se trata, en definitiva, de la subjetivación de la religión, ya que muchos creyentes buscan el acomodamiento de sus creencias o la reinterpretación de su propia tradición religiosa, según su experiencia personal.

Otro ejemplo. En Canadá, el asunto de permitir o no usar hiyab en la escuela pública se resolvió permitiendo su uso, porque de lo contrario se estaba excluyendo a un número significativo de niñas. "La mayoría de los participantes en el debate llegaron a la conclusión de que, además de atentar contra el derecho de la igualdad y a la libertad de conciencia de las alumnas, la prohibición del fular las privaría probablemente de una oportunidad única de socialización con jóvenes y profesores procedentes de todos los medios y orígenes."⁴¹²

Resumiendo, "la distinción pertinente no se da pues entre las convicciones fundamentales de naturaleza religiosa y las de naturaleza secular, sino más bien entre los compromisos fundamentales, por una parte, y las preferencias personales que no están íntimamente vinculadas a la idea que tengo de mí mismo como agente moral, por otra."⁴¹³

3. La vía democrática y la *res publica*

Estos *acomodamientos* que involucran a distintas partes de forma dialógica, sólo se pueden dar en un espacio democrático. Y como la intersubjetividad se hace presente en los cambios que puedan darse en una sociedad, parece evidente que la idea de Taylor acerca de la democracia no es la de un ideal homogeneizador al estilo rousseauiano, como hemos venido indicado en diferentes apartados. Apartar la diferencia no entra en su forma de pensar; al contrario, la diferencia enriquece. Es la expresión de la subjetividad la que obliga al dinamismo causante de los cambios sociales. No puede haber nada tan individual ni tan genérico porque, en definitiva, no existiría la sociedad, tal y como la entendemos: plural y dinámica.

Sin duda, la democracia actual está íntimamente ligada al liberalismo económico y la economía está impactando en los procesos políticos hasta tal punto que la sociedad está más bien gestionada por especialistas ajenos a la deliberación y al consenso,

⁴¹² op.cit. pág.79 Taylor indica en anotación 13 que su comentario está extraído de la Comisión de derechos humanos de la juventud de Québec, *Le Pluralisme religieux au Québec. Un déficit d'éthique social*. Febrero de 1995

⁴¹³ op.cit. pág. 117

propios del sistema político democrático, que por políticos de vocación. Es difícil, por eso, que los miembros de una sociedad dialoguen y tomen decisiones por sí mismos acerca de proyectos comunes en aras de un bien común; una democracia directa. A pesar de ello, Taylor insiste en que no es imposible conseguir la participación de una población, si existe un componente patriótico que los una.

En las grandes urbes actuales, el ciudadano apenas se siente identificado con la marcha de los asuntos políticos de su propia ciudad. Vimos en la I Parte del trabajo como una característica del hombre de hoy es el individualismo y como éste hace su propio plan de vida, ajeno a compromisos u otros valores comunitarios o personales. “Lo que este individuo le exige al gobierno es que se desempeñe como instrumento común eficaz e imparcial. Estas exigencias no son enteramente diferentes de las que ese individuo podría hacerle a una empresa en trato de negocios.”⁴¹⁴

La participación de la ciudadanía es vista con recelo en las esferas financieras porque gobernar se ha convertido en sinónimo de control y poder económico y un individuo como el anterior no representa un peligro para el gran engranaje de las transnacionales, al contrario: “Si la masa se inmiscuyera en este tipo de asuntos solo podría restarle eficacia al gobierno.”⁴¹⁵ Pero aunque haya sujetos que no quieran participar, si se generalizara el fenómeno pondría en peligro lo esencial de la democracia: a) soberanía nacional, b) participación efectiva, difícil pero no imposible si se cumple el objetivo de asentar un sentimiento de pertenencia; c) la relación entre los distintos grupos y sus representantes sin discriminación alguna y d) el funcionamiento correcto del mercado, sin los abusos a los que venimos siendo sometidos en la actualidad por las grandes multinacionales. Vemos, como Taylor, que, sobre todo, esto último está perjudicando seriamente a muchas comunidades que ven mermadas sus condiciones de vida, a la vez que reconocemos en el consumismo desorbitado, al que nos aboca el nuevo sistema posindustrial, una estrategia para el olvido de lo importante.

Podríamos atrevernos a decir que, dadas la última circunstancia, d), en la sociedad actual, vivimos dominados por interferencias contrarias a nuestra voluntad y cuya causa última desconocemos; intereses económicos de grandes grupos financieros, quizás... Pero una existencia de este tipo, no puede ser considerada libre. Esta idea nos remite a pensar en el republicanismo clásico, cuyo sentido de la libertad

⁴¹⁴ CH. TAYLOR: *Democracia Republicana/Republican Democracy*, Lom editores, Col. Filosofía Política-Ciencias Humanas, Serie Republicana, Santiago de Chile, 2012, traducción de Rafael Hernández, pág.17

⁴¹⁵ *ibid.*

consistía en que cada individuo llenara su vida conforme al grado de autonomía y realización personal alcanzado y donde las leyes se hacían por el bien común de los asuntos públicos de la gente, *res publica*. La esencia de esta tradición se remonta a la época de la República Romana, la cual fue descrita por el historiador griego Polibio como fuerte porque los asuntos de la gente estaban discutidos por diferentes organismos, 3 cuerpos: Consulado, Senado y Comicios, representativos de todos los ciudadanos, realeza, aristocracia y pueblo. El gobierno era legítimo, por la elección de los ciudadanos romanos, y no por unos pocos de la clase privilegiada. El principio de libertad de participación y de control de los diferentes cuerpos políticos fue el fundamento de esa República y sus principios eran la única fuerza para convertir a la gente en verdaderos ciudadanos libres: un marco de protección jurídica para que imperara la ley y protegiera al ciudadano, división de poderes, participación política y limitación de mandatos, que deberían tenerse más en cuenta en la actualidad, como afirma el neorrepblicano Philip Pettit, el cual prefiere utilizar el término “civismo”⁴¹⁶ al de “republicanismo” para referirse a los asuntos públicos.

La libertad es definida por Philip Pettit, actualmente profesor de Ciencias Políticas y Valores Humanos en la Universidad de Princeton, según la idea de no-dominación, y el estado republicano es el único “con la fuerza suficiente para protegernos, pero siempre constitucionalmente, porque protegernos no significa dominarnos”⁴¹⁷ Pettit cree que la dominación es un mal que nos afecta, mayor, que el de las posibles interferencias de un gobierno, y que es un concepto “que está ligado a la tradición intelectual republicana que ha venido moldeando muchas de nuestras más importantes instituciones y constituciones las cuales asociamos a la democracia.”⁴¹⁸

Pettit nos conduce a través de la reflexión de cómo el mundo contemporáneo nos hace pensar que somos libres, aunque en realidad no es así, sufrimos agravios constantemente, personales, sexistas, laborales... que nos vuelven vulnerables y, por tanto, extremadamente sensibles ante las decisiones arbitrarias que puedan tomar los otros. Su objetivo es que reflexionemos acerca de lo que cabe esperar de un estado y una sociedad íntegros. Según Pettit, “ No ser libre no consiste en no estar restringido; al contrario, la restricción de un sistema jurídico equitativo, de un régimen no arbitrario, no nos priva de libertad. Carecer de libertad consiste, en cambio, en estar sujetos al arbitrio potencialmente caprichoso, o al juicio

⁴¹⁶ P.PETTIT: “Civic republicanism” Conferencia de 13 de marzo de 2008 en el Ateneo de Sevilla organizada por el Centro de Estudios Andaluces, III Foro de Expertos acerca “Republicanismo y socialismo”, en <http://centrodestudiosandaluces.es>, Vídeo I, 9’40” (la traducción es nuestra)

⁴¹⁷ Conferencia cit. Vídeo II, 2’

⁴¹⁸ P.PETTIT: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, pág.21, traducción de Toni Domènech

potencialmente idiosincrático, de otro.”⁴¹⁹ Luego, para legitimar la democracia se debe insistir en las decisiones tomadas libremente por el pueblo, aunque dicho así suene populista. Las leyes, dice, “se deben corresponder con las ideas de la gente”⁴²⁰ y no con las que quieran hacer los diferentes grupos de control económico y político. Por eso, la libertad republicana es un ideal compatible con la comunidad pero también con las formas modernas de vida; sugiere la participación voluntaria sin presiones externas. Desde este punto de vista, “la tradición republicana comparte con el liberalismo el presupuesto de que es posible organizar un estado y una sociedad civil viables sobre bases que trascienden a divisiones de tipo religioso y afines. En esa medida, muchos liberales harán suya la tradición republicana.”⁴²¹

Aunque esto sea sí, el desarrollo de las teorías liberales se ha venido asociando a la libertad negativa como ausencia de interferencias, con lo que se sobreentiende que en tales teorías no se ve nada malo si ante la ausencia de interferencias, unos tienen poder de dominación sobre otros, y el liberalismo se ha desvelado como tolerante ante ciertas manifestaciones de dominación que el espíritu republicano denunciaría. La teoría republicana debería resultar atractiva para todos; para los liberales, en cuanto que el individuo es libre si no tiene trabas para su desarrollo y autodeterminación, que en el fondo tiene que ver con la libertad negativa de no interferir; debería atraer a los populistas que atienden a los intereses de la gente corriente y cuya idea de libertad es la del autocontrol democrático, y también debería servir a los comunitaristas, por cuanto que el imperio de la ley asegurará el orden necesario para alcanzar el bien común. Claro que si hablamos de “orden”, queda implícita la idea de interferencia, ante lo que Pettit argumenta que en un república bien organizada las interferencias no son acto de dominación.

El sujeto de interferencia no-dominadora que tenían en mente los republicanos era el derecho y el gobierno que se dan en una república bien ordenada (...) Así que finalmente la teoría de un poder no arbitrario se reduce a la teoría de una república ordenada según el derecho y el buen gobierno. Esta república produciría interferencias en los hombres, pero no serían arbitrarias, y por eso no produciría dominación.⁴²²

Es interesante reflexionar un poco acerca del trasfondo de las palabras de Pettit, pues si por una parte deja claro que la libertad consiste en la no-dominación en cualquier ámbito de la vida, por otra nos habla de legítimas interferencias. ¿Quiere esto decir que su idea de “república bien ordenada” subsumida al imperio de la ley

⁴¹⁹ op.cit. pág.22

⁴²⁰ Conferencia cit. V II, 5'20”

⁴²¹ op.cit. pág.26

⁴²² op.cit. págs. 52-57

sólo legisla en base a los derechos , como en la tradición liberal, en lugar de hacerlo conforme al bien? En cualquier caso parece que no aborda el tema del origen de la ley y si para Pettit “la ley hace libre al ciudadano”,⁴²³ la fuente de la libertad, entonces, es el derecho que se sitúa por encima del bien, y en tal caso no se separa tanto de los ideales liberales como pretende el neorepublicanismo. La ley sólo puede ser buena si la libertad es su origen y si puede hacerla extensiva; por eso la libertad debe ostentar el papel de constituyente y no de constituido, como señala en su crítica a Pettit José Luís de Villacañas.⁴²⁴

Para Pettit la tarea del gobierno es la de proteger a los ciudadanos de cualquier tipo efectivo de dominación y si para ello debe crear mecanismos de control social, pues es lícito que lo haga para asegurar el bien común y no convertirse a sí mismo en un mecanismo de dominación; de ahí que sea “un ideal comunitario, compatible con formas de sociedad modernas y pluralistas. Y aun cuando la tradición republicana halla valiosa e importante la participación democrática, no la considera un valor básico inconvencional.”⁴²⁵, puesto que la democracia directa o asamblearia, que sería el valor deseable, puede convertirse también en algo malo, en la tiranía de la mayoría, añade, que convierte al pueblo en amo y al Estado en siervo. Su propuesta, entonces es la de un estado federalista, que cree las instituciones y leyes convenientes para asegurar el igual respeto a todos los ciudadanos. La idea de democracia queda implícita en este republicanismo federal, “primero, porque asegura a todos su libertad de opción, pensamiento, religión, asociación, movimiento, empleo... segundo y más importante, no nos domina. Todos estamos protegidos por los mismos organismos comunes... ya que todos necesitamos tener poderes, leyes y opciones contra la dominación”⁴²⁶ Lo más importante de la democracia, insiste, “no es la participación, que es sólo una parte de ella, es el control mutuo de las instituciones y el respeto de unas hacia las otras.”⁴²⁷

38. La democracia tocquevilleana y el sentido de la libertad

Después de lo dicho, parece que en algunas democracias se vive como si de una tiranía se tratase, dado que, por una parte, sus dirigentes asumen el *despiste* de sus ciudadanos y, por otra parte, los representantes políticos y los gestores económicos entablan relaciones de connivencia que generan la corrupción del sistema. Sería

⁴²³ op.cit. pág. 61

⁴²⁴ J.L. VILLACAÑAS BERLANGA: “Republicanismo y dominación. Una crítica a Philip Pettit” en *Δαίμων*, revista de Filosofía, núm. 27 de 2002, págs. 73-87

En <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/12191/1173>

⁴²⁵ PH. PETTIT: *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, op.cit. pág.25

⁴²⁶ Conferencia cit. V. III, 1'55"-8'

⁴²⁷ Conferencia cit. V. III 14'20"-15'

propio, pues, que la población ejerciera presión para destapar estas situaciones nocivas y fundamentar las condiciones necesarias para crear otras pautas de vida. La vía democrática iniciada en la Modernidad veía lícito la lucha contra situaciones semejantes de desigualdad social debido al estamento de pertenencia, e impuso las condiciones para un nuevo orden en el que la voluntad general se hiciera sentir. Rousseau, sin ir más lejos, nos enseñó que la sociedad podía llegar a acuerdos para el común desarrollo de todos. Sin embargo, coincidimos con Taylor, que aunque Rousseau entronca con la tradición republicana de la Modernidad, en algunos puntos sus palabras pueden dar pie a un sistema democrático que anula las diferencias sociales y económicas, que no es lo que proponemos en este trabajo.

La enajenación total de los derechos individuales a favor de lo común: porque en primer lugar, dándose cada uno en todas sus partes, nadie tiene interés en hacer onerosa a los demás. Además, haciendo cada cual la enajenación sin reservarse nada, la unión es tan perfecta como pueda serlo, sin que ningún socio pueda reclamar nada. En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie nada en particular, y como no hay socio alguno o sobre quien no se adquiriera el mismo derecho que no le cede sobre sí, se gana es este cambio el equivalente de todo lo que uno pierde, y una fuerza mayor para conservar lo que uno tiene.⁴²⁸

Como añade Taylor, “el heredero más influyente de Rousseau es, en este sentido, el marxismo y en particular su variante leninista.”⁴²⁹ Referente a la participación en la política, el modelo rousseauiano exige de la población un activismo permanente y Taylor ve en esto que, “el concepto de la *volonté générale* avanza a finales del siglo XX bajo la forma de esos regímenes de movilización de masas que han sistematizado la opresión en una escala verdaderamente gigantesca.”⁴³⁰ Pero la idea de la necesidad y bondad del pacto social queda explícitamente destacada en el L.IX, “Del dominio real”, donde Rousseau dice:

Terminaré este capítulo y este libro con una indicación que debe servir de base a todo sistema social, a saber: que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, al contrario, una igualdad moral y legítima, a desigualdad física que la naturaleza pudo haber establecido entre los hombres, quienes pudiendo ser desiguales en fuerza, o en talento, se hacen iguales por convención y por derecho.⁴³¹

⁴²⁸ J.-J. ROUSSEAU: *El contrato social. Principios del derecho político*, en [http://www. Librodot.com](http://www.Librodot.com), L I, Cap.VI “Pacto Social”, pág. 9

⁴²⁹ CH. TAYLOR: *Democracia Republicana/Republican Democracy*, op.cit. pág.20

⁴³⁰ *ibid.*

⁴³¹ J.-J. ROUSSEAU: op.cit. pág. 14

Aunque Taylor también puntualiza que “Jean-Jacques habría temblado de espanto al ver en qué se ha convertido su idea.”⁴³²

La democracia, tal y como nosotros la entendemos, debe de estar por encima de esas diferencias, recogerlas y reconvertirlas en algo nuevo; lo contrario es caer en un espacio totalitario. Pero, si en lugar de tener como eje de la lucha una teoría económica basada en las diferencias de clases de una sociedad sin libertades, que parece ir contra el modelo capitalista, se piensa en la lucha en una sociedad con libertad en la que sus miembros tienen un “polo central de identificación”⁴³³, la teoría nos acercaría más a la concepción actual de la democracia: la democracia como garante de la dignidad humana y de los derechos adquiridos, a través de reglas procedentes de la participación colectiva y el consenso de la mayoría, el cual ofrece un margen para la no participación o disidencia, al estilo de la democracia tocquevilleana, como el propio Taylor indica.

El modelo que propongo tiene una gran deuda con la tradición humanista cívica pero de un modo diferente al de Rousseau. Es una concepción que toma en cuenta el lugar central que la rivalidad y la lucha ocupan en una sociedad libre, con lo que se diferencia de la teoría de la voluntad general, pero que al mismo tiempo considera que sus miembros están unidos en torno a un polo central de identificación, con lo que se diferencia de la teoría económica. Las fuentes de esta teoría pueden hallarse, por ejemplo en Tocqueville y, en nuestros días, hasta cierto punto, en los escritos de Hannah Arendt.⁴³⁴

Actualmente, las luchas tienen más presente, como motor de unión de la ciudadanía, el sentimiento de patriotismo, el cual entronca con el sentimiento nacionalista de los siglos XVIII y XIX y con todas las revoluciones burguesas que se extendieron por Europa, que el estatus social, implicado en tales revoluciones. Debemos puntualizar, sin embargo, que en los últimos años la crisis económica que afecta a Europa desde 2008, aproximadamente, está introduciendo nuevos motivos de lucha, si bien ésta se focalizada en pequeños, aunque numerosos, colectivos de afectados por alguno de los frecuentes fraudes políticos y económicos. A pesar de ello, creemos que sería iluso pensar que la solución a la crisis financiera pudiera descansar en la acción de estos grupos de presión ni sustituir la acción del Estado. No obstante, “los movimientos de protesta, están en posición de ofrecer a la gente la posibilidad de expresar, casi *exprimir*, sus propias opiniones, resultando ser, así, pura expresión de

⁴³² CH.TAYLOR: *ibid.*

⁴³³ *op.cit.* pág.21

⁴³⁴ *ibid.*

un tipo de democracia directa que caricaturiza a la democracia representativa.”⁴³⁵ Para que esto fuera eficaz y los movimientos no acabaran subsumidos en otros mayores, mejor organizados y con otros intereses, o bien instrumentalizados por las fuerzas políticas de la oposición, “es evidente que sería necesario una presencia fuerte de las instituciones estatales para catalizar la protesta. Desgraciadamente, hoy, los Estados están totalmente subordinados a las empresas.”⁴³⁶ Fuera de este nuevo fenómeno, las democracias occidentales, por lo general, han vivido hasta hace poco tiempos de estabilidad y amplios sectores de la población se sentían identificados con su país y sus instituciones. ¿Cómo compaginar, entonces, democracia y políticas sociales?

Taylor insiste en que la participación no puede ser abandonada por la ciudadanía, ni puede contentarse sólo con la participación espontánea de unos pocos movimientos heterogéneos que, por otra parte, aunque beneficiosos, no representan a la mayoría. Correríamos el peligro de que la democracia republicana tocquevilleana sucumbiera ante entidades financieras, proyectos particulares y burocracia. “La democracia vive de la participación directa. Entiendo por ésta los movimientos en que los ciudadanos se organizan para influir en el proceso político, para modificar la opinión pública, para ejercer presión sobre el gobierno, para elegir a determinadas personas y, ocasionalmente, para hacer por su cuenta algo que el gobierno haría”⁴³⁷ Para que la participación se haga efectiva en una sociedad plural debe existir una motivación, lo que Taylor llama *unidades viables de identificación*, que tiene que ver con un sentimiento común de destino y con proyectos comunes para la comunidad, independientemente de su origen cultural, lengua o religión. De nuevo, el caso de Canadá le sirve de ejemplo, “donde la dignidad ciudadana sigue principalmente vinculada al proceso de participación (...) y se preocupan (los canadienses) por la infracción a las normas relativas a conflictos de intereses de parte de ministros y legisladores.”⁴³⁸

Las unidades viables de identificación tienen que ver también con el pensamiento de Arendt, como hemos visto que el propio Taylor indica en la cita núm. 380 de este epígrafe. Hannah Arendt tenía muy claro que la pluralidad no era simplemente la alteridad, ni el mero pluralismo participativo, Para la filósofa la pluralidad debe ser entendida como indicativo de que las personas *son alguien*, acción y palabra, y no

⁴³⁵ C. PROCENTESE: “Dalla crisi economica europea ai nuovi movimenti sociali” en www.eurasia-rivista.org y en *La segunda guerra freda*, Eurasia. Rivista di Studi Geopolitici, nº XXXIV, mayo 2014, pág. 216 (la traducción es nuestra)

⁴³⁶ art.cit. p217

⁴³⁷ CH. TAYLOR: op.cit. pág. 26

⁴³⁸ op.cit. pág. 30 El paréntesis aclaratorio es nuestro

cosas; por tanto, entiende al hombre como ser expresivo que se hace entre-los-demás y la pluralidad se convierte en la condición imprescindible de la política. Dice: “Solamente en el intervalo entre la indiferencia de la unanimidad y las disparidades de la desigualdad puede surgir una dimensión de pertenencia y de comunidad.”⁴³⁹ Su idea es que no existe un principio o *arché* de hombre en sí que sea “político”; lo originario es la pluralidad e intentar anular esta pluralidad no es más que una mala política, que puede acabar en un totalitarismo.

El hombre es a-político. Lo político nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. (...) En la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí, que es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas, la pluralidad, está contenida la creación del hombre por Dios. Ahí sin embargo, la política no tiene nada que hacer. Pues la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos.⁴⁴⁰

El otro componente fundamental de la democracia tocquevilleana es el respeto. Si este se pierde, si los ciudadanos son estigmatizados por su origen, religión o cualquier otra cosa; si no se admite a los recién llegados, se les excluye, o no intentamos *proveerles*, caemos en la discriminación, la cual está ya presente en ciertas tendencias políticas de extrema derecha actuales, y supone un peligro para la sociedad. Bajo ciertos argumentos demagógicos y populistas, ofreciendo soluciones fáciles, que pasan por la xenofobia, los recortes sociales a emigrantes, acciones vecinales, etc. proponen soluciones a los extremadamente complejos problemas económicos y sociales derivados de la crisis. Bajo el pretexto de que la crisis les está dando la razón de que hay que preservarse de lo externo para asegurar una forma de vida determinada, su bienestar o costumbres, ciertos grupos están aprovechando la hasta ahora impasibilidad política de muchos ciudadanos, para enseñarles cómo actuar e ir adquiriendo protagonismo en la escena política. Intentan, como los totalitarismos, acallar las voces y acabar con la pluralidad, que es, en realidad, vivir en libertad; la paradoja es que el sistema político democrático lo permite.

No es de extrañar que Taylor insista en la importancia de preservar lo plural, concepto que está vinculado a la idea de identidad, ya individual, ya colectiva; la participación en el proceso político y las libertades fundamentales del individuo, para salvaguardar la esencia de la democracia contemporánea. Isaiah Berlín, su tutor

⁴³⁹ H.ARENDT: *¿Qué es la política?*, op.cit. pág. 43

⁴⁴⁰ op.cit. págs. 46-47

durante sus estudios en Oxford para doctorarse en Filosofía, reconocía en la conferencia inaugural de la Cátedra Chichele de Teoría Social y Política de Oxford, en octubre de 1958, que el mayor peligro para la sociedad era la acumulación de poder, bien fuera por el abandono de la voluntad participativa, como comentábamos anteriormente; bien por tener una idea acerca del hombre al cual hay que enseñar a usar su razón, y hasta llegar todos a unos mismos acuerdos razonables. Todo ello mientras se les enseña, a asumir las directrices del gobierno (idea humanista pero que desemboca en un paternalismo despótico, que se convierte en un insulto ante las condiciones de *ser humano*); o bien porque se considere que en una determinada comunidad hayan dejado de reconocer la verdad o de ser autodisciplinados; es decir, sujetos conscientes de poseer un *yo* deseoso de reprimir sus deseos para conseguir un fin, causando, de este modo, problemas al conjunto de la sociedad alejándose de la razón, por lo que habría que tutelarlos. Estos, y otros argumentos similares, son utilizados por aquellos que ambicionan el control y, en aras de la prevención de males mayores, actúan con políticas que anulan a las personas, no queriendo ver las diferencias, y, consecuentemente, convirtiendo a la sociedad en un estado despótico, cuando no en un tiranía férrea. En definitiva, Berlin viene a decir que, incluso, en una democracia se puede concebir perfectamente un régimen despótico, pero que una sociedad saludable debe apreciar el valor de lo plural como principio de moralidad.

El artículo de George Crowder, "Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin",⁴⁴¹ nos ayuda a entender lo que éste entiende por pluralismo y el porqué lo considera un ideal válido para la vida moral y la obtención del sentimiento de libertad. Dice, " lo plural tiene ventajas: primero, abre nuestras mentes hacia una innumerable amplitud de bienes humanos, los cuales representan diferentes clasificaciones de constelaciones de los bienes humanos fundamentales, no como el individualismo. El pluralismo nos aproxima a lo que Berlin llama *un sentido de la realidad*, un sentimiento del auténtico valor de la moral y de las decisiones políticas, condicionadas particularmente por la implicación de la incommensurabilidad."⁴⁴² Por el contrario, el relativismo cultural o la hegemonía de una sola cultura, ofrece una pobre mirada hacia las diferencias, pues queda "implícita una mirada desde el propio punto de vista de la persona; consecuentemente, ésta es incapaz de apreciar el valor de otras culturas."⁴⁴³ En el mismo artículo, Crowder hace referencia a cómo Berlin interpretó que Vico y Herder fueron de los primeros pensadores pluralistas, no

⁴⁴¹ G. CROWDER: "Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin" en the Isaiah Berlin virtual Libray , <http://berlin.wolf.ox.ac.uk> (la traducción es nuestra)

⁴⁴² art.cit

⁴⁴³ art.cit

relativistas culturales, que se manifestaron en contra de la imagen de un hombre abstracto y de la universalidad ilustrada, enfatizando el valor de la experiencia, fuente del pluralismo.

La tesis de Berlin es que el concepto de libertad se puede interpretar de diversas maneras, y que en el mundo contemporáneo se ha difundido la idea liberal de Locke, J.S. Mill, Tocqueville y otros, de que lo más preciado para el ser humano es la libertad y de que debe existir un amplio ámbito de privacidad en el que no puede haber ninguna interferencia de nadie, ni de las normas sociales, ni del Estado. Esa es la libertad negativa clásica, la que considera que el ser humano no alcanza su pleno desarrollo si hay interferencias y, por tanto, hay que cuidarse de ellas. Esta noción, si nos fijamos, entronca con la idea del individualismo contemporáneo que venimos tratando en este trabajo. La no interferencia se convierte en un valor bueno, aunque aquellos liberales también decían que la coacción preventiva podía ser lícita según las circunstancias.

El déspota que deja a sus súbditos un amplio margen de libertad puede ser injusto, dar pábulo a las desigualdades más salvajes o interesarse muy poco por el orden, la virtud o el conocimiento; pero, supuesto que no disminuyen las libertades de dichos súbditos o que, por lo menos, disminuye menos que en otros regímenes, concuerda con la idea de libertad dada por Mill. No hay una necesaria conexión entre la libertad y el gobierno democrático.⁴⁴⁴

La gran diferencia existente entre libertad negativa y positiva estriba en” la respuesta a la pregunta “quién me gobierna” que es lógicamente diferente de la pregunta “en qué medida interviene en mí el gobierno”. En esta diferencia es en lo que consiste en último término el gran contraste que hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva”⁴⁴⁵El sentido positivo de la libertad sale a relucir en cuanto uno se pregunta por quién está gobernado y si este alguien le permite ser libre para algo, para vivir de una determinada manera, ser su propio dueño. La idea de libertad positiva, de la libertad negativa clásica, sería poder conseguir la autorrealización, sin cortapisas, ni siquiera escuchando argumentos relativos a qué es por su propio bien, y esa autorrealización se consigue si el sujeto es consciente de que, por una parte es un *yo* que posee control de sí y por otra que es un *yo* que usa ese control para reprimir deseos, sentimientos, impulsos...para lograr un objetivo. Este *yo* moderno se cree que es libre porque no se deja influir por nada exterior; es autosuficiente y autónomo, sólo obedece a sí mismo, y se libera de opiniones, prejuicios, etc. a través de la razón, muy al estilo kantiano. El propio

⁴⁴⁴ I. BERLIN: *Dos conceptos de libertad*, art.cit. pág. 7

⁴⁴⁵ art.cit. pág. 8

Berlin citando a Kant señala que “manipular a los hombres pensando que son criaturas a merced de estímulos externos, cuyas decisiones pueden ser manejadas por sus gobernantes por medio de amenazas de fuerza o de ofrecimiento de recompensas, es tratarlos como si no estuvieran determinados por sí mismos. Nadie puede obligarme a ser feliz a su manera. “El paternalismo es el mayor despotismo imaginable”, decía Kant.”⁴⁴⁶ Desde esta perspectiva, la razón libera y lo irracional lleva a querer oprimir a los hombres, explotarlos o humillarlos. La razón, que está en todos y es deseable por sí misma, podría llevar a los hombres a construir un orden justo, a tomar las mismas razonables decisiones, a la construcción de un Estado ideal... pero “en las sociedades actuales, la justicia y la igualdad son ideales que todavía exigen cierta medida de coacción porque la prematura supresión de los controles sociales, conduciría a la opresión, del más débil y más tonto por el más fuerte, más capaz o más enérgico y carente de escrúpulos.”⁴⁴⁷

Aparentemente, desde esta concepción del hombre y de la libertad, parece que la única forma correcta de vivir es la que ya dijeron los antiguos griegos, la del hombre sabio. Pero se produce una paradoja, y es que mientras yo aprendo qué es la verdad, otro me manda, me dirige o coacciona, como dijimos antes. Entonces, ¿no habrá algún error en las premisas si partiendo de la razón llegamos al despotismo? Berlin lo plantea taxativamente, “ ¿No será que la virtud no sea el conocimiento ni la libertad idéntica a la una ni al otro?”⁴⁴⁸ Su enfoque es que “la falta de libertad de la que muchos hombres y grupos se quejan, la mayoría de las veces, no es más que la falta de reconocimiento (de identidad) adecuado.”⁴⁴⁹ Y en otro sitio aseveraba: “ La experiencia colectiva constituye la identidad de la persona.”⁴⁵⁰ Y en todas estas palabras reconocemos la influencia de Berlin en Taylor.

La libertad, tanto en sentido positivo como negativo, es frenar algo que interviene en mi terreno, en mi yo o en mi entorno; frenar a los que afirman una autoridad superior sobre mí, frenar obsesiones, miedos, neurosis o fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de un tipo u otro. Sin embargo, Berlin explica que le parece que el problema es que en el mundo moderno, tanto la libertad positiva como la libertad negativa, que son ambos conceptos perfectamente válidos, históricamente, ha

⁴⁴⁶ art.cit. pág. 11

⁴⁴⁷ art.cit. pág. 16

⁴⁴⁸ art.cit. pág. 21

⁴⁴⁹ art.cit. pág. 21

⁴⁵⁰ J. CRUZ: “Entrevista a Isaiah Berlin”, publicada en *El País*, 9 de mayo de 1992 y reproducida en *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, núm 70, de julio de 2010 en <http://serbal.pntic.mec.es/cmuno11/berlin70.pdf>

hecho más daño la versión pseudopositiva de la libertad que la pseudonegativa⁴⁵¹. Por eso, adquiere consistencia el concepto del reconocimiento de la identidad, que no es algo abstracto ni individualista: “El deseo de ser reconocido es un deseo de algo diferente: de unión, de entendimiento más íntimo, de integración de intereses, de una vida de dependencia y sacrificios comunes.”⁴⁵² Y añade:

El deseo de identidad se refuerza si quien me va a gobernar lo puedo calificar de mío, “como algo que me pertenece, o alguien a quien pertenezco”⁴⁵³, puedo definir a este algo o alguien como una forma híbrida de libertad, usando palabras que llevan la idea de fraternidad y solidaridad, así como, en parte, la connotación del sentido “positivo” de la palabra libertad; en todo caso, puedo definirlo como un ideal que hoy en día es más prominente que cualquier otro en el mundo, pero al que no parece concernir con precisión ningún término de los que existen. Los que compran el precio de la libertad negativa que es lo que defendía Mill, pretenden, desde luego, que “liberan” por estos medios, en este sentido confuso que tiene la palabra, pero es vivido con pasión. De este modo la expresión “estar al servicio de Dios es la perfecta libertad”, puede ser secularizada, y el Estado, la nación, la raza, una asamblea, un dictador, mi familia, mi medio ambiente, o yo mismo, podemos sustituir a la Divinidad, sin que por ello deje de tener sentido por completo la palabra “libertad”.

La libertad, entonces, es el grado de satisfacción con el que vive una persona o un pueblo al hacer balance con otros valores compartidos como la igualdad, la justicia o el reconocimiento público. El pluralismo, insiste Berlin, “me parece un ideal más valido”⁴⁵⁴, y en esto volvemos a reconocer su influencia sobre Taylor.

Resumiendo, la ciudadanía propuesta por Taylor es una ciudadanía que no esquiva las diferencias, los problemas, ni teme a la competencia; que cree en el valor de la comunidad y en la riqueza que proporciona el diálogo intercultural, desde donde poder construir un lugar común para la diversidad de yoes; con prácticas y leyes orientadas al reconocimiento, las auténticamente democráticas. De no ser así, la democracia corre el peligro de empobrecerse y limitarse a contar con cuatro rasgos globalizados, a servir sólo a los engranajes de la administración y del mercado, abandonando cada vez más a los hombres y la política de integración social. Para terminar este apartado, volvemos a Berlin, el cual dijo en una entrevista: “ Soy liberal y creo que serlo es compatible con la política social. El Estado tiene la obligación de cuidar a los desnudos y hambrientos; el mercado no se ocupa de ellos.”⁴⁵⁵

⁴⁵¹ R. JAHANBEGLOO; “Coversación con Isahiah Berlin”, en *Cuadernos de Economía*, núm.24, 1993 págs. 233-244

⁴⁵² I. BERLIN: *Dos conceptos de libertad* art.cit. pág. 23

⁴⁵³ art.cit pág. 24

⁴⁵⁴ art.cit. pág. 30

⁴⁵⁵ J. CRUZ: “Entrevista a Isaiah Berlin”, art.cit.

39. La libertad como ejercicio

En una sociedad plural como la descrita anteriormente debe de tenerse interiorizado un sentido de la libertad que no puede coincidir con el principio de libertad positiva radical de Hobbes o Benthan; el de hacer lo que uno quiere, sin más. Esa es una forma de libertad que entiende que no puede haber ningún tipo de obstáculo para la realización de la persona y que es fácil de entender, sobre todo hoy en día, en las sociedades contemporáneas, en las que triunfa el individualismo y la política liberal orientada a la defensa de los derechos individuales, porque siempre se juega, como dice Taylor, con la "Amenaza Totalitaria"⁴⁵⁶. El miedo a la homogeneidad social hace que existan posturas radicales como esta, pero no es lógico que no exista ningún obstáculo externo; es más fácil interpretarla así, pero sería erróneo, como explica Taylor, porque todos tenemos un marco de comprensión de la acción que la distingue cualitativamente; porque en él, intervenimos nosotros mismos en tanto que sujetos expresivos, pero también otros, que nos pueden aconsejar o sugerir ante un dilema u obstáculo interno por conocerlo mejor. De hecho, Taylor, piensa que más bien son los obstáculos internos los que nos coaccionan.

La libertad también podría interpretarse como autogobierno efectivo del sujeto, el cual sabe discernir conscientemente las motivaciones de sus actos. Pero dado el supuesto, en algunas ocasiones, podría no ser fiel a su propia voluntad, o a su espontaneidad, porque también sabe que se siente seguro y libre viviendo en sociedad. O podría interpretarse como obediencia absoluta a uno mismo, corriendo el peligro de romper vínculos o alejarse de la dependencia de los demás. En las dos interpretaciones anteriores, la argumentación para reforzar la idea de que sí existen obstáculos es la misma: "no podemos defender una visión de la libertad que no implique al menos alguna distinción cualitativa en materia de motivos, es decir, que no imponga algunas restricciones a la motivación entre las condiciones necesarias para la libertad y, por lo tanto, pueda excluir por principio la posibilidad de que alguien se adelante al sujeto"⁴⁵⁷

Pero, ¿qué quiere decir Taylor con eso de que "alguien se adelante al sujeto"? Tiene que ver con el sentido de comprensión de la acción significativa, la que es importante para el hombre, y que es importante porque somos seres con objetivos. Consecuentemente, distinguimos libertades más o menos significativas basadas en

⁴⁵⁶ CH.TAYLOR: "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?", en *La libertad de los modernos*, op.cit. pág.262

⁴⁵⁷ op.cit. pág.266

distinciones cualitativas derivadas de la propia experiencia; deseos o sentimientos, a veces certeros, otras equivocados. Consecuentemente, también, puede existir gente que haya experimentado lo mismo, o similar, y te enseñe o indique cómo actuar. Luego, puede haber obstáculos externos e internos y la libertad se ejerce conforme a una jerarquía de actividades y metas muy significativas para el ser humano, según los objetivos a alcanzar. Taylor indica que en ese punto el ser humano realiza una *evaluación fuerte* de las libertades según su importancia, por la cual se reconocen algunas metas o deseos que tienen que ver con el concepto de identidad.

Pues la libertad supone ahora, además de un camino libre de obstáculos externos, la capacidad de reconocer adecuadamente mis objetivos más importantes y de superar o al menos neutralizar mis impedimentos motivacionales. Pero es evidente que la primera condición (y yo sostendría que también la segunda) me exige haberme convertido en algo, haber alcanzado cierto estado de percepción y comprensión de mí mismo. Debo ejercer una verdadera autocomprensión para ser real o plenamente libre.⁴⁵⁸

Desde ese punto de vista, la libertad requiere barrer o resituar obstáculos, tanto internos como externos, que impidan la completa autocomprensión del sujeto. Cada sujeto, por consiguiente, contemplará una postura o tendrá valores diferentes, los cuales, desde posturas posmodernas inciden en la teoría de la imposibilidad de arbitraje en la diversidad. Esto último es rechazado por Taylor, precisamente porque cree que, tras el arbitraje de la diversidad de las distintas jerarquías de valores para ejercer la libertad, existe la idea de un bien último constitutivo.

Pero esto basta para mostrar que la intuición de la diversidad de los bienes debe equilibrarse con la unidad de la vida, al menos como una aspiración ineludible. Volvemos como tantas otras veces, a un lema aristotélico. Algunos han objetado que Aristóteles parece caer en la confusión -o tal vez nos juega una mala pasada- en la discusión del soberano bien en la *Ética* I, vii. En efecto, en u n principio habla como si pudiera haber uno o varios de esos fines (por ejemplo en 1097 a 24), pero más adelante parece inclinarse a suponer que sólo hay una meta última.

Aunque existan diversidad de bienes, incluso de bienes últimos o hiperbienes, concepto que hemos venido denominando en epígrafes anteriores, necesitamos experimentarlos y para ello, la condición *sine qua non* es la existencia de una vida plural. La mejor forma de vivir la pluralidad es conseguir una sociedad democrática, que evite la unicidad, que imponga el tratamiento idéntico a todos los miembros, como señala el liberalismo igualitario de muchos estados contemporáneos. Lo mejor para preservar lo plural es el trato equitativo de todas las comunidades o individuos

⁴⁵⁸ op.cit. pág.280

que ofrece el estado liberal comunitarista que defiende Taylor, y que encuentra en el federalismo asimétrico su mejor expresión. Este tipo de federalismo, para Taylor, sería la mejor manera de vivir la libertad que ofrece una democracia.

La república federal ancla sus raíces en la Ilustración. Montesquieu, por ejemplo, ya expuso en su texto *El espíritu de las leyes* que la descentralización normativa y el cuidado de pueblos diferentes, con sus costumbres e instituciones, era admisible; que lo impropio era que un gobernante impusiera ideas ajenas a una nación. En su pensamiento reconocemos que en el gobierno republicano es el más adecuado porque en él se halla la virtud de amar a la democracia, que, en definitiva, no es más que amar a la igualdad. Pero la igualdad en Montesquieu no hace referencia a la homogeneización de los sujetos, sino a que todos los ciudadanos deben ser tratados con igual respeto y también, como hemos visto en Taylor, que la libertad extrema no existe. Por ejemplo, en el Capítulo III del Libro VIII, “Del espíritu de la igualdad extrema”, dice:

El verdadero espíritu de igualdad está tan alejado del espíritu de la igualdad extrema como el cielo lo está de la tierra. El primero no consiste en arreglar las cosas de tal modo que todos manden, o que nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a sus iguales. No se trata de no tener un dueño, sino de tener por dueños sólo a los iguales.

En estado natural, los hombres nacen iguales, pero no podrían conservar al igualdad. La sociedad se la hace perder, y ya no volverán a ser iguales si no es en virtud de las leyes.

La diferencia entre la democracia sometida a normas y la que no lo está, es que en la primera, todos son iguales en cuanto ciudadanos y en la otra lo son también en cuanto magistrados, senadores, jueces, padres, maridos o amos.

El lugar natural de la virtud está al lado de la libertad, pero se encuentra tan lejos de la libertad extremada como de la esclavitud.⁴⁵⁹

La libertad, “que sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer”⁴⁶⁰, se asegura si el gobierno republicano es una federación de repúblicas más pequeñas, donde el convenio que sella su unión consiste en convertir ciudadanos de un estado de mayor envergadura, asegurando las características propias del lugar. La sociedad puede aumentar en la medida en que haya necesidad de reconocimiento de diferentes pueblos. La ventaja, además, es que favorece la cultura democrática acercando los diferentes asuntos de gobierno a la comunidad, que estará más informada y motivada para participar de los mismos, evitando, de esta manera, el inmovilismo que denunciábamos en el epígrafe anterior y dotando de vitalidad al sistema democrático. La libertad permite

⁴⁵⁹ MONTESQUIEU: *El espíritu de las leyes*, Editorial Tecnos, Madrid, 1972, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, pág.125

⁴⁶⁰ op.cit. pág. 150

todo lo que las leyes permiten y si las leyes están hechas con la participación del pueblo serán tanto más beneficiosas cuanto más población se implique y se sienta identificada con ellas.

Cuando Montesquieu arremete contra el absolutismo monárquico deja entrever que el despotismo se nutre del horror y del despropósito contra el pueblo. Las leyes del tirano representan la ambición que éste posee; no está interesado por el amor a la igualdad, ni siquiera por el sentido del honor, el cual, en cierta medida, asegura hacer las leyes conforme a lo que se espera del gobernante. En el estado despótico, no hay libertad, al contrario, “todos los hombres son iguales en su esclavitud”⁴⁶¹ Por eso, el gobierno federativo libera, porque aunque contiene un componente normativo, las leyes dan forma a las diferentes categorías de valores de la población dando respuesta al sentido de lo bueno para la convivencia en una comunidad. Es el principio comunitario del federalismo asimétrico que encontramos en Taylor que combina los derechos individuales con los de las diferentes comunidades.

40. La cultura del federalismo y el federalismo asimétrico de Taylor

Por lo general, el federalismo político contemporáneo ha venido definiéndose en términos territoriales y ha venido asociándose a los EE.UU, país pionero en aplicar una forma de gobierno alternativa a la monarquía absolutista de Europa, modelo reinante durante el tiempo de su fundación como Estado. Pero una república federal no atiende a una única formulación. En la actualidad hay muchos estados que han moldeado la teoría según su conveniencia, por lo que podemos encontrarnos con repúblicas mononacionales, con unidad territorial, política y cultural, y modelos plurinacionales, con más o menos autonomía política. Éste último intenta mantener vivos los rasgos particulares de las distintas comunidades culturales, religiosas, lingüísticas, o nacionales propios.

En el modelo plurinacional, cada miembro de la federación tiene una imagen de sí como pueblo, que conecta con su forma de entender la vida buena o el bien; a esto es a lo que llamamos estructura asimétrica de un estado federal. El Estado estará regulado constitucionalmente para poder salvaguardar las particularidades de cada población y asegurar las diferentes relaciones con el gobierno central de cada una de ellas. Obviamente, las tradiciones culturales, lengua, actividades económicas o empresariales, entidades políticas, o de cualquier otro tipo, serán objeto de igual respeto y reconocimiento. Alain Gustave Gagnon, actualmente profesor de Ciencias

⁴⁶¹ op.cit. pág. 67

Políticas de la Universidad de Québec, afirma que “ el federalismo asimétrico es alabado por ciertos autores porque permite disminuir el potencial secesionista de una nación.”⁴⁶², el cual puede llegar a darse en determinadas circunstancias, aunque, por definición el federalismo en sí, significa lo contrario, significa unión. Este tipo de federalismo sale a la escena política cuando la cuestión de la independencia es planteada al Estado por ciertos agentes políticos, que se empeñan en mantener posiciones irreconciliables, sin contemplar deliberación alguna; entonces, recurrir al federalismo asimétrico permite “nuevas posibilidades de gestionar los conflictos comunitarios que todo estado democrático debería cuidar y examinar a fondo.”⁴⁶³

Además de contener un principio comunitario, este tipo de federalismo tiene a su favor que la nación que lo reivindica tiene la intención de promover su cultura para dotarla de continuidad histórica, a la vez que acepta el principio de igualdad para el resto de las comunidades. La igualdad en este caso, como vimos en Montesquieu, supera cualquier interpretación restrictiva ofreciendo igualdad de oportunidades individuales y colectivas, permitiendo reforzar la democracia. Se hace evidente que viviendo en un pequeño estado dentro de un estado mayor el sujeto experimentará un vínculo de pertenencia más fuerte, tanto con su comunidad como con el Estado federal, que el que podría tener de viviendo en un país cuyo gobierno se mostrara distante o poco dialogante con el conjunto de las comunidades.

En la conferencia de Taylor “*¿Por qué las naciones tienen que convertirse en estados?*”⁴⁶⁴, citada con anterioridad (ver apartado: 17. “El Romanticismo, cuna de la identidad moderna”), se hace hincapié en la aparente simplicidad de la respuesta: Porque éstas quieren resolver sus propios asuntos; lo cual conlleva la noción de autogobierno, sólo posible para aquellas comunidades cuyos miembros se sientan fuertemente identificados con el uso de su lengua, sus leyes y sus instituciones públicas. Este pensamiento nacionalista contiene los tres componentes clave de los principales argumentos políticos: bienestar para la población, derechos individuales y autogobierno, y los tres conceptos juntos señalan la necesidad que tienen las naciones de convertirse en estados soberanos.

Pero la soberanía nacional no es nada nuevo en el panorama político, antes bien, es un antiguo ideal que vuelve con fuerza en el Renacimiento y llega a realizarse con

⁴⁶² A.G. GAGNON: *Més allà de la nació unificadora: al.legat a favor del federalisme multinacional*, en, Barcelona, Edicions de la Generalitat de Catalunya, Dpt. Governació i Relacions Institucionals, i Participació, Col. Institut d'Estudis Autònoms, IEA, 58, 2008, pág. 65, traducción de Joan Casas, (la traducción es nuestra)

⁴⁶³ op.cit. pág. 66

⁴⁶⁴ CH TAYLOR: *Reconciling the solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, op.cit.

eficiencia en las dos grandes revoluciones que originan la Edad Contemporánea: la Revolución Americana de la Independencia de las Colonias de 1776 y la Revolución Francesa de 1789. Éstas ocurrieron porque la población, viviendo en situación de extrema amargura y pobreza, en Francia, y viviendo cada día mejor y con un sinfín de oportunidades, en América, se dio cuenta de que con gobiernos despóticos como los de sus respectivas coronas, no iban a mejorar sus vidas. La monarquía británica no reconocía los logros y las posibilidades que ofrecían las colonias; la población de origen británico que vivía allí no era tratada con igual respeto que los habitantes del continente y las nuevas comunidades portadoras de la cultura anglosajona, con prohombres y emprendedores, visionarios de un futuro próspero, ni siquiera eran reconocidas por la Corona. En el caso de Francia, las sucesivas hambrunas, los impuestos aplicados a una población, ya de por sí pobre, y los excesos de la Corte, derivaron, consecuentemente, en un deseo de acabar con la tiranía y de implicarse en la *res publica*.

Tanto en un caso como en otro, la población estuvo dispuesta a morir para que cambiaran las leyes y se construyera un nuevo gobierno en el que la población se viera implicada directamente; es lo que Montesquieu llamó la virtud de la República: “No es menester mucha probidad para que un gobierno monárquico o un gobierno despótico se mantengan o se sostenga. En uno, la fuerza de las leyes, y en otro, el brazo del príncipe siempre levantado, bastan para regular y ordenar todo. Pero en un estado popular es necesario un resorte más: *la virtud*.”⁴⁶⁵ Los que así lucharon, fueron llamados “patriotas”, palabra que expresa el amor al territorio, al autogobierno y a las nuevas leyes. El término, sin embargo, hoy en día, contiene una connotación negativa porque su sentido se ha acercado más a gobiernos nacionalistas tiránicos que al sentimiento de autogobierno y nacionalismo inicial.

En el caso de América, la erosión y el descontento de esas primeras comunidades, que vieron como no tenían cabida en la sociedad británica, paradójicamente, consiguieron que, entre la gente, aumentara un sentido de identificación con el nuevo sitio, nuevas condiciones de vida conjuntamente con el origen de su cultura y su lengua nativa, originando así el nacionalismo. El estrecho vínculo entre el patriotismo y el nuevo nacionalismo de inspiración humanística, generó entre las gentes un fuerte sentimiento de identificación entre los miembros de las comunidades que empezaron a emanciparse de las antiguas formas de vida, jerarquías sociales, poder de la Iglesia, etc. todos, en búsqueda del ejercicio de la libertad y de la prosperidad personal.

⁴⁶⁵ MONTESQUIEU: op.cit. pág. 63

Después de su estancia en América, así lo narró Alexis de Tocqueville en su texto *La Democracia en América*: “Allá podría crecer en libertad y marchar con los míos, ejerciendo pacíficamente las leyes”⁴⁶⁶ Explica las bondades naturales del país y entiende la razón por las que ingentes cantidades de inmigrantes llegaron a esa tierra: “Lo nuevo en América es que es el único país en el cual podemos asistir a un desarrollo social natural y tranquilo, y en el que es posible determinar la influencia ejercida por el punto de partida sobre el futuro de los Estados (...) que se gobernarán con sus propios principios.”⁴⁶⁷ Tocqueville también resalta la importancia de la lengua en todo el proceso, pues aunque la inmensa mayoría de la inmigración que llegó a las colonias británicas pertenecía a zonas diferentes del Imperio, tenía en común una lengua que, desde el principio, los unió, dándoles identidad. “El papel que juega la lengua, puede ser, el más fuerte y duradero que pueda unir a los hombres. Todos los emigrantes hablaban la misma lengua; ellos se sentían como hijos de un mismo pueblo.”⁴⁶⁸

Como dice Taylor, una nueva idea había nacido, autodeterminación o el derecho a ser una nación, porque es la condición primera para el autogobierno de la gente que forma la nación. Primero fue el patriotismo, luego éste fue nación y finalmente Estado, que es como se desarrolló el nacionalismo posterior en la Europa de las revoluciones burguesas del siglo XIX. “Entonces, la nación llega a ser estado para poder gobernarse a sí misma. ¿Pero deben hacerlo? Ciertamente, deben hacerlo si de otro modo son irremediamente dependientes.”⁴⁶⁹ Lo que quiere decir que si una nación se siente atrapada, manipulada, usada como si fuera una colonia, ya no queda opción. Entendemos como en torno a todo este argumento se encuentra implicada la idea de identificación o identidad, que ya vimos desarrollada en el Capítulo III de este trabajo, y que viene a justificar las posibles reivindicaciones de las modificaciones de las leyes del Estado tutelar para conseguir la emancipación e igual respeto para sus habitantes, para que éstos puedan sentirse sujetos de igual rango de dignidad.

Pero Taylor no es un pensador secesionista; político activo en su país desde los años 60, el separatismo lo ve como un valor simbólico porque significa la lucha del

⁴⁶⁶ A. DE TOCQUEVILLE: *De la démocratie en Amérique*, vol I, 1835, Jean-Marie Tremblay ed., de 13e. Édition électronique ou : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, pág. 5 (la traducción es nuestra)

⁴⁶⁷ op.cit. pág.28

⁴⁶⁸ op.cit. pág. 29

⁴⁶⁹ CH. TAYLOR: *Reconciling the solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, op.cit. pág. 44

Canadá francés por obtener reconocimiento, ya que después de un par de siglos de gestación, está preparado para dirigir las riendas de su futuro. Pero el nacionalismo que existe hoy en día en el Canadá francés, asegura, es muy diverso del originario, es algo nuevo, ya que no sufre los estragos de la dominación del Canadá inglés. Al principio se trataba de reivindicar autonomía para poder tomar medidas urgentes para asegurar la supervivencia de la población, no exclusivamente culturales, sino también económicas y destinadas al desarrollo de la región, abandonada por la Corona británica. Recordemos lo expuesto en el apartado 31. “Multiculturalismo, interculturalismo y ciudadanía” del Capítulo III, donde comentábamos algún detalle de la historia del Canadá; allí pudimos ver como la región del Québec, territorio originariamente colonizado por población de origen francés, fue marginada durante largo tiempo y su cultura socavada por la floreciente cultura norteamericana de origen británico. La población “québécoise” de origen rural tuvo que emigrar hacia las poblaciones industriales de la línea fronteriza con EE.UU y el territorio se fue despoblando y empobreciendo paulatinamente. Sin embargo, a principios de los años 60 se produjo un *despertar* de la población, paralelo al proceso de descolonización en gran parte del mundo, a través de los jóvenes intelectuales de pensamiento social y nacionalista. Taylor denomina a este período de febril actividad cultural y de política nacionalista como “*Intelligentsia*”⁴⁷⁰ durante el cual los ciudadanos más afortunados de la población “québécoise” incrementaron su presencia en universidades, adquirieron profesiones liberales, curiosamente la que más se dio fue la ingeniería, y evitaron la movilidad, activando los negocios y convirtiéndose en un grupo de élite de habla francesa, que pensaba el nacionalismo desde una nueva perspectiva.

El nacionalismo tradicional, conservador, de discurso paternalista, que daba apoyo a la población rural y a la cultura tradicional de origen francés frente a la próspera cultura norteamericana, pero que no introducía ninguna medida efectiva para el desarrollo industrial, había estado liderado por el Primer Ministro del Québec Marcel Duplessis, hasta su muerte en 1959. A partir de ese momento se difundieron nuevas ideas y se produjo un cambio en la postura nacionalista a través de la nueva élite “que hablaba perfectamente inglés desde temprana edad, que tenía la posibilidad de viajar, de tener su propio sentido de superioridad dentro de la escuela clásica, junto con las habilidades sociales para mantener ese sentido, tanto en sus propios ojos como, frecuentemente, frente a los ojos de los interlocutores anglocanadienses.”⁴⁷¹ Obviamente, la existencia de esta élite creó una desigualdad frente a la población rural más ignorante y de habla exclusivamente francesa.

⁴⁷⁰ CH. TAYLOR: “The Political Intelligentsia” en *Reconciling the solitudes*, op.cit. pág.8

⁴⁷¹ op.cit. pág. 12

La primera reacción del gobierno federal y provincial ante la nueva situación fue pensar la identidad, *la nueva identidad*; algunos se seguían identificando con la población agraria francófona, otros se reconocían como formados por ambas culturas, y otros, especialmente los obreros emigrados a ciudades norteamericanas, se sentían más cercanos a sus compañeros de trabajo por la forma de vida que por la lengua o por el origen. Así que, a pesar del florecimiento cultural y especialmente económico, se requirió una mediación para apaciguar la ambivalencia nacional, que pasaba, evidentemente, por la obligada deliberación y quizás también por la moderación del discurso. Las diferencias ya no sólo se daban en el Québec sino que alcanzaron al resto de las comunidades canadienses: del Canadá alto, de la zona Marítima, esquimales, indios del este de las Rocosas...regiones todas ellas también con un fuerte sentido de la identidad.

La prioridad del gobierno federal fue crear una sociedad igualitaria para evitar el creciente sentido de alienación, no entre individuos, pero sí entre regiones, que se estaba originando. Aunque para los francocanadienses era más importante tener una identidad propia que formar parte de una entidad política llamada Canadá. En los años 70 se vivió una crispación política que Taylor nos la describe de la siguiente manera:

Si los francocanadienses deben de entender la ansiedad de los anglófonos acerca de la unidad, los anglocanadienses deberían entender que el sentimiento de identidad de la *nación canadiense francesa* no presupone la antesala del separatismo. Esto no significa que existan algunos quebequenses que sí se identifiquen con la idea de un Estado del Québec como su instrumento político. Todo esto es la superestructura construida por las elites políticas. Las posiciones políticas extremas son capturadas, como el león captura a su presa, por la radio y la televisión, pero ¿desde cuándo las posiciones extremas han sido reflejo de las actitudes populares básicas? El hecho acerca de esas actitudes populares es que no son políticas; no pueden ser expresadas adecuadamente por ningún tipo de fórmula política o constitucional. Esas fórmulas son confeccionadas constantemente por las elites políticas, con inagotable fertilidad. Pero ninguna refleja realmente el sentimiento de las masas. Esto vale tanto para el federalismo como para las teorías separatistas. La actitud popular se ve plasmada en el uso del término *Canadiens*, el cual fue tradicionalmente usado por los francocanadienses. El nuevo intento separatista para hacer que la gente se identifique como Québécois, difiere tanto de esto último como de la total identificación con el país entero, independientemente del lenguaje, que se infiere del significado que contiene la palabra inglesa *Canadian*.⁴⁷²

⁴⁷² CH. TAYLOR: "A Canadian future?" en *Reconciling the solitudes*, op.cit. pág. 32

Para la base popular québécoise, que como Taylor nos advierte no era secesionista, el separatismo era motivo de preocupación; por las consecuencias económicas para el país, por las relaciones laborales con empresas de fuera, la pérdida territorial etc. Pero desde este discurso político anunciando futuras consecuencias, el separatismo fortaleció, paradójicamente, el sentimiento de reafirmación colectiva, aunque para los intelectuales, las dudas y el querer mantener un cierto vínculo de dependencia, no eran más que vestigios del colonialismo.

La ambigüedad de la situación empezó a afectar al federalismo del momento, el cual tuvo que dar un paso más allá redactando la Carta Canadiense de derechos y libertades de 1982 que, además, fue incluida en la Constitución. El documento promueve la cultura política de las minorías para hacerlas partícipes de la definición de comunidad en un intento por constitucionalizar a la población más allá de las identidades; con su espíritu liberal, salvaguarda los derechos individuales y de todos los colectivos, así como los aspectos lingüísticos de las comunidades. Su redactado, a pesar de todo lo bueno, contiene la fórmula “no obstante” o *notwithstanding clause*, clausura derogatoria de los derechos de los canadienses, lo cual fue objeto de controversia. Años después, el entonces Primer Ministro de Canadá, Pierre Trudeau, defendiendo la Carta, manifestó en un discurso que para evitar mayores distancias entre comunidades se tenía que recurrir a una política que uniera primero a todos los canadienses, “tiene que haber un sentimiento de pertenencia.”⁴⁷³, aunque se reconocieran todas las comunidades como condición previa de la continuidad de Canadá. El Primer Ministro del Québec, Robert Bourassa había firmado su adhesión, pero otros miembros del gobierno federal, como el Ministro de Exteriores Gil Rémillard, opinaban que las reformas hechas a partir del 1982 no habían contado con el consenso del Québec y que, por tanto eran ilegales.

La lectura que se puede hacer de la Carta es que el deseo de fomentar los valores fundamentales de las comunidades jugó a favor de éstas por encima de cualquier filosofía política liberal sobre el derecho y por ello muchos no creyeron que su contenido pudiera resistir el paso del tiempo o el aumento de reivindicaciones nacionalistas. Trudeau en el mismo discurso del Lago Meech también dijo que “ Se puede alcanzar un punto crítico en cada dirección más allá de la cual tiene el separatismo o surge la guerra civil. Cuando tal punto crítico ha sido alcanzado o está a la vista, o ninguna cantidad de nacionalismo, no importan cuan grande sea, puede

⁴⁷³ A.G. GAGNON: *Quebec y el federalismo canadiense*, CSIC Press, Col. Politeia, Estudios de Política y Sociedad, Madrid, 1998, pág. 55, en pie de página núm.10: “Extraído del discurso en el Lago Meech durante la crisis constitucional de 1990”, traducción de Roberto Rueda Monreal y Arturo Vázquez Barón.

salvar la federación.”⁴⁷⁴, oscureciendo con esas declaraciones, y otras similares en otros discursos de la época, la esperanza en un federalismo multinacional. La estrategia del gobierno federal desde entonces, y durante mucho tiempo, fue debilitar al nacionalismo “québécois” “amenazándolo con la integración total, debido a la compleja situación generada por el nacionalismo canadiense y el aborigen”⁴⁷⁵, a pesar de que el acuerdo del 1982 posibilitaba modos de desarrollo continuo y el establecimiento de instrumentos políticos para colmar las aspiraciones nacionales respectivas dentro del marco de la pluralidad.

Taylor, en la comunicación “Valores compartidos y divergentes” de enero de 1991 para el Business Council on National Issues celebrado en Toronto, declaró que los nacionalismos emergentes eran formas legítimas de identidad, como la del Québec dentro del Estado canadiense y que éste, en lugar de imponer una visión de la vida y el uso del lenguaje de la mayoría anglófona, debía aceptar las profundas diferencias del mosaico cultural que formaba el Estado federal de Canadá, en el marco de un sistema federal renovado. La vía para alcanzar la comprensión y la aceptación de la diversidad pasa por la obligada deliberación conjunta y por compartir el ideal liberal de los derechos individuales, así como colectivos.

Enfrentamos un desafío a nuestra propia concepción de la diversidad. Muchas de las personas que apoyaron la Carta y apostaron por el multiculturalismo como rechazo al concepto de sociedad distinta, están orgullosos de aceptar su diversidad. Lo que aquí tenemos es lo que podría llamarse el primer nivel de diversidad. Hay diferencias importantes de cultura, perspectiva y pasado en una población que, no obstante, comparte la misma idea de lo que significa pertenecer a Canadá. Su patriotismo o manera de ser es uniforme, a pesar de las diferencias, y esto es sentido por todos como necesario si se quiere construir un país conjuntamente. Todavía estamos lejos de contentar a todos los canadienses. (...) para poder constituir un país para todos, Canadá debe acceder a un segundo nivel de diversidad “profunda”, en el que la pluralidad de maneras de pertenecer sería también reconocida y aceptada. Alguien, por ejemplo, de extracción italiana en Toronto o de extracción ucraniana en Edmonton puede sin duda sentirse canadiense como portador de derechos individuales en un mosaico multicultural (...) Esta persona puede, sin embargo, aceptar que, al mismo tiempo, un quebequense, o un cree o un déné, puedan ser, de muy distintas maneras, canadienses a través de su pertenencia a sus respectivas comunidades nacionales. Recíprocamente, el québécois, el cree o el déné debería aceptar la perfecta legitimación de una identidad mosaico.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ op.cit. pág. 58, cita extraída del libro *Federalism and French Canadian*, “Trudeau Speaks out on Meech Lake”, Donald Jonson ed., General Paperbacks, Toronto 1990, pág. 194

⁴⁷⁵ A.G. GAGNON: op.cit. págs. 62-63

⁴⁷⁶ CH. TAYLOR: “Shared and divergent values” en *Reconciling the solitudes*, op.cit. págs. 182-183

La fórmula que aquí se expone es la del federalismo asimétrico, que corrige el sentimiento de asociación desigual dentro del Estado, requiriendo reconocimiento cultural y necesitando de la ayuda de las diferentes instituciones políticas que favorecen la autoexpresión, sin que por ello se tenga que renunciar a las garantías que el liberalismo ofrece a los individuos. Desde Ottawa, siempre ha habido resistencia a favorecer este federalismo asimétrico con un segundo nivel de reconocimiento de la diversidad, dado que la Constitución de 1867 ya distinguía el poder del Gobierno federal del de las 10 provincias constitutivas del Estado y se intentaba salvar el sentimiento nacionalista del Canadá francés con un redactado que “estipulaba que las provincias gozaban de derecho exclusivo para legislar con respecto a derechos civiles y de propiedad. La naturaleza distinta de Québec aparecía en una cláusula aparte que permitía al Parlamento canadiense promover la uniformidad en todas las provincias *excepto* en la del Québec, lo cual ya parecía un elemento asimétrico.”⁴⁷⁷

Sin embargo, tal y como Taylor expresó en los 90, el PL, Partido Liberal, que formaba la mayoría del gobierno provincial, fue perdiendo peso frente al PQ, Partido Québécois. Jacques Parizeau, su líder, en las elecciones de 1994 que iniciaba el camino hacia la realización de un referéndum sobre la soberanía nacional y coparticipación económica con el Estado federal. El referéndum, celebrado el 30 de octubre de 1995 tuvo un 93,52% de participación, que confirmaba el compromiso de los quebequenses a favor de la soberanía. El voto nacionalista venía desde la población más joven, población con ingresos medios-bajos, desempleados, personas dependientes, francófonos e intelectuales. La diferencia con el primer referéndum celebrado en mayo de 1980 es que, en el primero, el discurso que se votaba era el de la soberanía por motivos de identidad cultural y lengua, mientras que en el segundo tuvo un peso específico el tema económico y del bienestar. El 80% de las circunscripciones o zonas del Québec votaron a favor de la soberanía, un aumento considerable respecto a la primera consulta, en la que tan sólo 22 de las 110 circunscripciones se manifestaron favorables al cambio de situación.⁴⁷⁸

Ya no se trata exclusivamente de reconocimiento cultural-lingüístico; se trata de reconocer el potencial económico y cultural de una nación que ha visto como a pesar de los avances y de las distintas fórmulas políticas para su autorrealización, autogobierno y reconocimiento internacional, existe una oposición política real desde el Gobierno federal. En 1993, el BQ, Bloc Québécois se convirtió en oposición formal al Gobierno en la Cámara de los Comunes, debido a “la imposición política

⁴⁷⁷ A.G. GAGNON: op.cit. pág. 73

⁴⁷⁸ op.cit. págs.93-95

centralista posible gracias a la utilización de los poderes de Ottawa para realizar gastos e imponer impuestos, y la frecuente oposición a las preferencias del Québec en cuanto a las políticas a adoptar, lo que ha hecho que muchos quebequenses se inclinen cada vez más por la soberanía⁴⁷⁹ el gobierno central, aclara Gagnon, ha impuesto una política neoliberal que ataca a los programas sociales, da un amplio margen de maniobra a las empresas canadienses y permite flexibilizar las leyes que rigen el mercado laboral; en definitiva, toma decisiones en contra de los derechos comunitarios, preparándose para disminuir las transferencias económicas, sin prever las consecuencias que estas medidas pueden acarrear en la vida de los canadienses.

El problema con el que se encuentra el federalismo asimétrico por el que apuesta Taylor, es que el Québec es una región cuyo peso económico y demográfico supone una cuarta parte del total del país y el Estado ve con recelo tal apuesta por miedo a una pérdida importante de capital humano y económico; los anglófonos viven bajo la sospecha de que la tradición quebequense se imponga, porque la ven “como algo irremisiblemente católico, clerical, reaccionario, y contrario a la modernidad de las libertades democráticas.”⁴⁸⁰ De ahí la política del *One Canadá*. Por otra parte, como indica el propio Taylor, originariamente la nación se llamó *la nation canadienne-française*, expresión que incluía a todos aquellos ciudadanos francocanadienses de fuera del Québec; pero la tendencia actual es la de hablar de *la nation québécoise*, que se presta a interpretaciones tendenciosas contrarias a un mayor autogobierno o a la soberanía con coparticipación, ya que si se consiguiera sólo los habitantes del Québec tendrían la nacionalidad, y eso causa recelo entre los francocanadienses de fuera del Québec y comunidades étnicas, por lo que desde el gobierno se intentan políticas interculturales que deshagan el dualismo Canadá-Québec, que subyace en el discurso.

El futuro, dijo Taylor durante una crisis constitucional en 1992, está en la política del reconocimiento, la cual representa un aspecto importante de la identidad moderna y de la autenticidad del sujeto.

El otro camino sería innovar. Supongamos que vivimos en un país donde hay un común entendimiento, que hay más de una fórmula de ciudadanía y donde pudiéramos vivir con el hecho de que hay diferentes personas unidas por diferentes fórmulas. Supongamos que queremos preservar nuestros valores comunes, nuestro modelo de democracia liberal, y

⁴⁷⁹ op.cit. pág. 96

⁴⁸⁰ J.I. LACASTA ZABALZA: “Reseña acerca de “Acercar las Soledades(federalismo y nacionalismo en Canadá)” en Revista Internacional de Estudios Vascos, RIEV, núm. 44, Bilbao febrero de 1999, págs.455-453, cita pág. 536

nuestros modos de proveer nuestras necesidades comunes, las cuales en ámbitos como la salud pública son muy diferentes respecto a nuestros vecinos inmediatos. Suponiendo que vemos que podemos preservar todo eso juntos, deberíamos incluso permitirnos ver de qué manera específica gestionar cada componente- sí, incluso la lengua francesa del Québec- para hacerlo eficazmente, defendiéndolo dentro del marco límite de Canadá. Y no deberíamos desmayarnos ni caer en amenazas; al contrario, estimular y ampliar las diferencias que tendríamos para mantener este marco.

¿Es esto una idea tan loca y fuera de lo común? Quizás sea el modelo francoamericano el que está fuera de lugar en una época, en la que las migraciones internacionales están siendo cada vez más y más profundamente variadas todas las sociedades, en las que la política del reconocimiento está adquiriendo cada vez más protagonismo. Quizás la auténtica utopía es la de la ciudadanía uniforme en el siglo XXI, y sólo podemos vivir inmersos en modelos inexplorados de profunda diversidad. Un término como "sociedad distinta" pertenece ya a la nueva experiencia porque nos permite las diferencias.(...) Pero la importancia de decir es una "sociedad distinta", es la ventaja que supone, por encima de las antiguas demandas de "dos naciones", dejar al grupo respirar sin imponer su modelo a los demás.⁴⁸¹

Este último texto de Taylor nos sirve para cerrar el capítulo, ya que expresa con precisión que el discurso político actual tiene que enmarcarse, definitivamente, en las directrices dadas por el pensamiento liberal, el que da pie a que el individuo pueda ser distinto, original y auténtico; que permite movimientos minoritarios para romper con la hegemonía del pensamiento único, en una auténtica democracia participativa donde el diálogo y la *lotta* estarán siempre presentes para expresar una sociedad distinta.

A pesar de que las graves consecuencias sociales de vivir en un mundo globalizado económicamente, cada día más controlado y militarmente armado, son más que evidentes, no debemos perder la ilusión de conseguir una democracia con auténtico valor. No podemos permitirnos repetir errores ni horrores pasados, ni tener visiones apocalípticas despreciando los logros obtenidos hasta el día de hoy, despreciando la tecnología y los conocimientos científicos, al estilo del anarcoprimitivismo, como el de John Zerzan⁴⁸²; ni debemos despreciar la pluralidad de narraciones emergentes de todas aquellas gentes y pueblos que no fueron durante largo tiempo reconocidos.

Es el momento de la subjetividad; mejor dicho, de la pluralidad de subjetividades, que se manifiestan y se entrecruzan en nuestras sociedades, para que nuestro *yo*

⁴⁸¹ CH. TAYLOR: "Impediments to a Canadian future" en *Reconciling the solitudes*, op.cit. págs. 199-200

⁴⁸² SONIA HERNÁNDEZ: "Quién cree en la democracia? Yo no quiero democracia", entrevista al filósofo anarquista John Zerzan, en *La Vanguardia*, Ideas, de 6 de octubre de 2000

se modifique, complete y consiga la autenticidad. Esto, tanto a nivel individual como colectivo, se tratará de algo más que de una simple convivencia; se requerirá “una mirada de totalidad dialéctica de la realidad...sin que tal mirada de totalidad implique una postura totalitaria, en la que los sujetos se transformen en meros objetos de un arreglo social totalizador o absolutizado.”⁴⁸³ para hacer normas adecuadas ante la nueva situación.

El filósofo del derecho Saulo de Oliveira Pinto Coelho, ha visto como las nuevas estructuras sociales de esa *sociedad distinta*, sus leyes e instituciones, deberán responder a una profunda reflexión dialéctica entre la realidad objetiva y el apriorismo cultural que precede a cada individuo, para conseguir modelos dinámicos del derecho que la regule. Su referente es el jusfilósofo brasileño Miguel Reale, el cual tras una mirada ontognoseológica histórico-axiológica del derecho, como el mismo define, trata de que las normas expresen el conocimiento de la vida humana. Pinto Coelho lo define de la siguiente manera: “Se trata de una profunda reflexión en la búsqueda por comprender las estructuras sociales y políticas como resultado de la procesualidad histórica de la cultura, en la cual la experiencia ético-política interactúa con la experiencia del giro cultural de las humanidades en la contemporaneidad.”⁴⁸⁴ Dicho de modo más simple, “el hombre de hoy adquiere conciencia de su propio valor “ a través de la experiencia histórica en *co-existencia* con los demás hombres”. El ser-del-hombre es su constante procesualidad o sea, en palabras de Reale, es su deber-ser en permanente devenir.”⁴⁸⁵

No estamos hablando, pues, de simple tolerancia de los unos hacia los otros; se trata de un culturalismo dialéctico, que impone una perspectiva más amplia y compleja para la legislación, para la distribución democrática del poder y para la participación efectiva en la vida política. Se trata, como vemos, de una dialéctica del yo con la otredad de tipo hegeliano pero sin caer en la disolución del sujeto en el absoluto. La perspectiva que ofrece Reale para esta sociedad distinta de Taylor, señala Pinto Coelho, “es la experiencia jurídica pensada como *momentos*.”⁴⁸⁶

⁴⁸³ SAULO DE OLIVEIRA PINTO COELHO: “Cultura, historia y estado de derecho en la microfilosofía de Miguel Reale”, en *Cultura, Historia y Estado. Pensadores en clave macrofilosófica*, G. Mayos, F García y S. O. Pinto Coelho Editores para La Busca ediciones, pág. 259. El entrecorillado de la cita hace referencia a pie de página núm. 13: M. Reale: “Invariantes axiológicas” en *Revista Brasileira de Filosofía*, Vol. XXXIX, fasc. 167, pág. 167, Sao Paulo.

⁴⁸⁴ art.cit, pág. 258

⁴⁸⁵ art.cit. pág. 267. El entrecorillado de la cita hace referencia al pie de página núm 13: M. Reale: “Invariantes axiológicas” en *Revista Brasileira de Filosofía*, Vol. XXXIX, fasc. 167, pág. 167, Sao Paulo.

⁴⁸⁶ art.cit. pág.272

Es nuestro deber, pues, criticar a las instituciones corruptas, destapar los abusos, sin demagogias ni populismos, y hacer leyes entre todos y para todos. Quizás la utopía del Estado mínimo como estado perfecto para la convivencia democrática pueda ir reflejándose en el papel de las comunidades interculturales dentro de la nueva sociedad.

CONCLUSIONES

En la Introducción a este trabajo expusimos algunas preguntas acerca del hombre actual que nos motivaron a emprender el camino hacia la comprensión del concepto de lo auténtico. La autenticidad parece estar en boca de todos, todo el mundo quiere ser auténtico, mostrarse auténtico, irremediamente tal y como es. Sin embargo, a menudo, las acciones arbitrarias, los cambios de comportamiento, los continuos signos de insatisfacción, la falta de civismo, etc. en las personas que nos rodean, pueden resultar contradictorias respecto a lo que se espera de una persona que dice ser auténtica. Desde la vida personal y laboral, se acumulan experiencias que nos recuerdan este tipo de cosas, que desconciertan y dan qué pensar. Por eso, ese fue el primer paso: pararse a pensar qué quería decir la gente al definirse a sí misma como un ser auténtico, si desde la mirada del otro lo que se veía era incoherencia, malos modales y falta de espeto.

El siguiente paso fue mirar hacia atrás; cómo era la educación recibida décadas atrás, qué tipo de enseñanzas y valores partían del hogar y de la escuela, núcleos fundamentales de la educación, cómo se relacionaba la gente entre sí y esa serie de aspectos...De esa manera es como la mirada fue a pararse en la comunidad y de ahí a la lectura del pensamiento de los filósofos llamados comunitaristas. El punto de partida fue la lectura de Alasdair MacIntyre, luego Taylor, en el pensamiento del cual vimos desde el primer momento signos de querer conjugar los valores tradicionales de origen judeo-cristiano con los no menos importantes valores modernos liberales concernientes al individuo. De esa manera la lectura continuó hasta entrever que la etiqueta de “comunitarista” quizás confundía al lector si lo que buscaba era encontrar un pensamiento más tradicional que rechazara taxativamente cómo vivimos ahora y mirara con nostalgia el pasado. Sólo quedaba analizar con mayor detenimiento la sociedad actual, para muchos aún la Posmodernidad, para comprobar cómo habíamos llegado a ella con rasgos tan negativos en nuestro yo y si se daban síntomas de mejoría o de cambios.

Estos tres puntos de arranque sirvieron para formular las hipótesis a las que hemos dado respuesta con la investigación. Recordemos que la hipótesis principal era si en el crecimiento del hombre moderno se había construido mal el ideal de autenticidad, si faltaba algún componente que, de tenerlo, convertiría al ideal en válido para el hombre actual, lo cual creemos haber demostrado a lo largo de la investigación. El ideal de la autenticidad perdió el componente de la alteridad y la trascendencia hasta limitar la capacidad humana de ser completo, más persona. Evidentemente, como

hemos demostrado, el ideal sigue siendo válido y además sólo con él se pueden soslayar los problemas derivados de la individualidad. Estos vienen detallados en la Primera Parte de la investigación, en la que hemos expuesto los principales defectos de la sociedad contemporánea pero también hemos dejado constancia de que esa Posmodernidad de los 60 y 70 ha sido superada; nuevos signos de modernidad se empiezan a entrever y nos están indicando que un nuevo giro cultural y social está deviniendo. Hemos visto cosas buenas que merecen la pena incentivarse para superar los escollos de nuestro tiempo, como un aumento de la solidaridad, de las acciones cívicas, el sentido del respeto hacia los demás, el deseo de buscar nuevos horizontes morales para vivir mejor... Luego la hipótesis secundaria quedaría para nosotros confirmada; estamos en otro momento de la historia post-, incipiente aún, sin calificativo, pero por muchos pensadores detectado.

Finalmente, también creemos haber conseguido mostrar suficientes aspectos del pensamiento de Taylor para apartarlo de la etiqueta tradicional de comunitarista y mostrar que es un pensador libera que valora el peso del a comunidad en la formación de la identidad del individuo, que respeta profundamente la pluralidad y la deliberación para que la convivencia sea plenamente democrática. Respecto a su carácter religioso, obviamente se percibe en su pensamiento, pero no lo impone; lo transmite como una abertura del corazón al amor y a la compasión, rasgos que si se dan en una persona son incondicionales y trascienden a uno mismo. Taylor declaró en su conferencia "A Catholic Modernity" que, de alguna manera, el fracaso de la comunidad católica fue haber suprimido componentes de la diversidad existente en la humanidad creada por Dios y que la trascendencia debía de ser entendida como un ser llamado hacia dar un cambio de identidad. La identidad moderna, debería cambiar hacia una apertura a lo espiritual, a lo diferente y a la vida más sencilla.

Pensando a través de su obra hemos entendido mejor a ese hombre moderno actual:

1) A través del trabajo hemos ido comprobado como Charles Taylor reconoce en el ideal ético de la autenticidad, nacido en la Edad Moderna, el origen de los rasgos más característicos del sujeto moderno y contemporáneo, que llegan hasta hoy, tiempo que en el trabajo hemos llamado "*post*-posmodernidad" o "modernidad posmoderna". La razón de ello es evidente, al comprobar como a las características que parecían definir un nuevo modelo social dentro de la Edad Contemporánea, la Posmodernidad, propia del avance del liberalismo moderno y de las sociedades del bienestar posteriores a la II Guerra Mundial, se añadían otros rasgos indicadores de

un nuevo giro cultural, económico y social, inconcluso y todavía sin calificar. En cualquier caso entre todas las palabras utilizadas hemos elegido el prefijo latino post- ya que parece encajar a la perfección por ser indicador de novedad respecto a algo anterior.

Hemos visto como el giro subjetivista iniciado en la modernidad ha trazado el camino hacia el individualismo o atomismo, en algunos casos extremos, potenciando la autonomía y autogobierno del individuo, pero hasta el extremo de hacerle olvidar narraciones acerca de lo absoluto, de lo trascendente o de lo espiritual y la conexión del ser humano con la Naturaleza, con la inevitable consecuencia de la “muerte de Dios” indicada por Nietzsche y la desaparición de los grandes metarrelatos, como nos señalaron aquellos pensadores que popularizaron la Posmodernidad, Lyotard y Vattimo, creencias que orientaban al individuo en su vida cotidiana y moral. La falta de estos indicadores en la conciencia del yo ha ido transformando al ser humano hasta hacerle receloso ante la trascendencia, cerrándolo a lo espiritual, como vimos en la explicación dada por Taylor, por creerla una antigua superchería de hombres ignorantes. Mientras, reconvertía las pautas de la moral tradicional en un nuevo modelo ético basado en un emotivismo moral, gobernado por los sentimientos y la voluntad arbitraria del individuo.

Este perfil acentuado durante la Posmodernidad, ha llevado al sujeto posmoderno a un estado vital de desencantamiento con el mundo, a sentir un vacío existencial que intenta llenar con lo que la sociedad le ofrece. Si nos paramos a pensar que el fundamento de la sociedad moderna, entiéndase de hoy, es la globalización económica del hipercapitalismo financiero, llegamos a la conclusión de que la producción origen del mismo, no se puede frenar y debe incentivar el consumo convirtiendo al hombre en un ridículo *homo consumens*, como vimos con Baudrillard. Como consecuencia, todo está lleno de oportunidades para acceder a diversos servicios que facilitan la vida y para la adquisición de bienes de consumo que prometen...felicidad, la felicidad paradójica que nos indicaba Gilles Lipovetsky. La insatisfacción incesante del individuo desemboca en una voraz necesidad imaginaria, y que para saciarla hay que recurrir al hiperconsumo de cosas que, en la mayoría de las ocasiones, ni son bellas, ni buenas, por lo que no pueden llegar a ser condición de moralidad, ni libertad. Vivimos en un mundo hiperestetizado, que ha sustituido el bien por la presunta belleza de la tendencia de turno. Tampoco la tecnología que está a nuestro alcance parece servirnos para resolver nuestros problemas como individuo, ni los del mundo; al contrario, fomenta nuestra ansia de consumo de novedades y nos aleja cada vez más del auténtico capital condición del

ser humano: sociabilidad, inteligencia emocional, educación...en fin, todo aquello que nos da fuerza positiva para vivir.

Evidentemente, de este perfil social, devienen el narcisismo, la frivolidad, el egoísmo y la falta de solidez en las relaciones, rasgos propios de la forma de vida que estamos llevando en esta etapa de modernidad posmoderna, fruto de la manera en que fue construido el ideal de la autenticidad, confundiendo autenticidad con libertad autodeterminada, autogobierno con dominio de la razón instrumental y espiritualidad con superchería. Si a esto le añadimos todas las consecuencias del período de crisis económica iniciado aproximadamente en el año 2008, donde parte de la población vio desvanecido su sueño de una vida mejor, con mayor bienestar, perdiendo poder adquisitivo, trabajo o siendo objeto de estafas, podemos entender la desorientación inicial del sujeto, el cual ha ido perdido anclajes sociales, familiares o de comunidad.

Se trata de una población que desconfía de la alteridad y recela de los mecanismos políticos y financieros y de las instituciones que gobiernan el mundo, abocada a una apatía participativa en los asuntos públicos y a un grave desentendimiento de la vida política, esencia de cualquier democracia, con el consiguiente descontento, desconocimiento o confusión acerca de los asuntos públicos, podemos aclarar parte de las dudas iniciales del trabajo acerca de la supuesta felicidad. Todo lo descrito descubre un hombre más ansioso de seguridad que de felicidad, la cual, efímera, intenta alcanzar por los medios materiales a su alcance; que necesita referentes para orientarse en la vida y que busca constantemente, como indica Taylor, algo que echa de menos sin darse cuenta de que es la alteridad. Entonces...sí, estamos hablando de una supuesta autenticidad moderna, supuesta porque está incompleta.

2) Sin embargo, hemos comprobado que la autenticidad, tal y como la defiende Taylor, amplía la reducción a la que fue sometido el sujeto moderno en el proceso de transformación de su yo. Su propuesta antropológica, entiende al hombre como un ser ligado a un entramado social, el cual le proporciona pautas para la acción, conocimientos y también distinciones cualitativas respecto a la idea del bien. Confirmamos que esta propuesta es especialmente válida hoy en día porque el individuo de la llamada modernidad posmoderna se muestra en constante búsqueda de los marcos referenciales desaparecidos, lo que es indicador de la necesidad manifiesta por recuperarlos y de que nuestra tesis es correcta. No podemos despreciar el ideal en sí, sino reconstruirlo en toda su totalidad para superar los malestares mencionados.

De lo anterior observamos que la autenticidad tayloriana rechaza la visión atomista del sujeto, la cual prioriza su individualidad y sostiene la validez de una razón puramente instrumental. Taylor ve la identidad a través de una mirada holística, desde la cual, se aprecia como el auténtico valor del ser humano se encuentra en relación con la mirada del otro y con su participación en la *res publica*, y no en la autodefinición privada. El *yo*, la autoconciencia, no puede ser separado de lo material, elemento de tradición hegeliana que vemos en el pensamiento de Taylor, porque nuestra identidad se conforma en conexión a la idea del bien aprehendida dentro de la comunidad o de la tradición transmitida. Por tanto, el lugar donde nos situamos respecto a la idea del bien y el hacia dónde queremos orientar nuestras vidas está ligado al entorno; lo que viene a decir que el sentido de las acciones morales del individuo quedará inmerso en la narratividad de su propia existencia. La concepción de la persona, así esbozada, difiere de la visión del sujeto como *objeto* de estudio científico, comprensible independientemente de su entorno o al margen de su significado para otros sujetos. La alteridad perdida, especialmente durante la Posmodernidad, se puede recuperar con esta interpretación de la autenticidad, a la vez que se manifiesta como un elemento fundamental e indisoluble en la formación del auténtico *yo*.

3) Es evidente el elemento comunitario en Taylor, que se hace presente a través de la racionalidad moral del individuo. Éste incorpora a su conciencia el ideal de aquello que es deseable o bueno y lo manifiesta en los tres niveles de la moral: 1) en la vida cotidiana a través de sus juicios morales y del lenguaje, obviamente; 2) en la ética descriptiva, que da cuenta de la variedad de juicios y de las distinciones cualitativas del bien y 3) a través de concepciones filosóficas metaéticas que permiten introducir el elemento subjetivo acerca de las nociones del bien y del mal, de lo bueno y de lo malo; desde este punto de vista, la ética parece más asequible. Atendiendo a estos tres niveles se comprende que la ética de la autenticidad propuesta se aleja de posturas abstractas universalistas propias de la Ilustración, como la kantiana, y se aproxima más a una concepción filosófica nearistotélica. El realismo ético apela a la existencia de diferentes valores individuales vinculados a los criterios de la sociedad y no a valores ontológicamente reales, independientes del mundo. Sin embargo, y a pesar de esto, Taylor reconoce que no son del todo subjetivos, que existen categorías cualitativas subyacentes a los bienes considerados, que ordenan su valor jerárquicamente, de manera que la acción moral va tras ese hiperbien final, perfeccionándose paulatinamente, en un sentido teleológico aristotélico, por lo que también tiene cabida el error. El sujeto puede equivocarse, pero tiene la obligación

moral de rectificar su acción volviendo a la idea del bien asumida e interiorizada, desde cuyo interior, la acción moral reconstituida adquiere verdadero sentido.

Este pensar neoaristotélico también enlaza con la idea del tiempo histórico de Taylor, la cual como en Hegel, contempla el concepto de potencia y cambio para establecer un crecimiento y avance continuo de la humanidad. La idea del devenir hegeliana, entronca, pues, con la potencia y el poder de cambio de las personas y por extensión de las sociedades, aunque cada una a un ritmo diferente y con sus propias etapas.

4) También hemos observado que, además, desde el punto de vista epistemológico, la autenticidad según Taylor dista mucho de asumir que el yo conoce desde uno mismo, puesto que el sujeto desvinculado no existe. Podemos afirmar que su punto de vista epistemológico es, precisamente, contrario a la epistemología tradicional de la modernidad, que interpreta que el ser humano puede alcanzar realidades externas desde su yo interior. Taylor no acepta la distinción moderna interno-externo del cartesianismo o de Locke; el conocimiento del mundo lo realiza el yo inmerso en prácticas sociales, no aislado con su sola conciencia, percibiendo unidades estáticas de información, sino siendo un ser-en-el-mundo, siguiendo la línea de Heidegger o de postheideggerianos como Merleau-Ponty o Sartre, interactuando con los otros seres humanos y entornos sociales; cuerpo-mente-mundo, son los constitutivos del yo. Los seres humanos actuamos porque tenemos deseos, objetivos o propósitos, que involucran a otros seres humanos, sin los que ni la información percibida y acumulada, ni nuestra actividad tendría sentido. Por ello, el lenguaje, que expresa una serie de fines compartidos por la comunidad del sujeto, se convierte en fondo de comprensión de la realidad y del propio individuo. Con el lenguaje, incluso estableciendo un diálogo entre diferentes concepciones morales, se puede llegar a una cierta idea de bien superior y común. La soberanía del bien, entonces, es incuestionable porque radica en el *logos*, en el entendimiento, siguiendo la línea de la Escuela neoplatónica de Oxford y de Iris Murdoch, y hacia él orientamos nuestras vidas, aunque no sea una realidad externa objetivable.

La propuesta de Taylor, como ya hemos indicado, contiene una visión teleológica del ser humano, el cual encauza su vida hacia el bien, y lo entiende como a un ser que participa de la idea del mismo, en cuya participación radica su auténtica dignidad. El lenguaje, en todo este entramado, se convierte en el vehículo fundamental de la teoría expresivista del ser humano, por eso en su pensamiento están marcadas las huellas de todos aquellos filósofos que pensaron el lenguaje vinculándolo al sentido

dado dentro de una comunidad cultural, como Vico, Herder o Wittgenstein. Es el lenguaje *situado*, que surge del ser humano ya en relación al mundo que lo circunda y le otorga sentido, de tal manera que nuestra manera de ser, ver el mundo y pensarlo está vinculada a un lenguaje que le antecede. Desde esa perspectiva, los usos del lenguaje, de alguna manera, circunscriben nuestra vida, nacen en el sí de una comunidad, fruto del diálogo, pues su naturaleza es dialógica; de ella deviene su carácter productor de significados, no exclusivamente reproductivo de signos con cierto contenido en sí encerrado. Gracias a esta naturaleza del lenguaje, plástica y productiva, desarrollamos, a la vez, nuestra capacidad reflexiva; que significa, capacidad crítica, valorativa y juicio moral. No hablamos, pues, del lenguaje como tan sólo de una estructura reproductiva de signos lingüísticos; el lenguaje tiene una dimensión semántica que no se puede acotar, que nos inunda con detalles del mundo y de situaciones concretas, proporcionándonos la base real para la acción en el mundo, la experiencia y la creencia.

5) Al margen de la epistemología, hemos comprobado como el lenguaje para Taylor es capital humano, que se debe respetar porque respetarlo es lo mismo que respetar a los individuos que lo hablan. Se convierte en signo de identidad cultural y personal y desde el ámbito de la filosofía política de Taylor se convierte en eje de la política del reconocimiento. Dado que somos seres expresivos, *zoion ekhon logon*, como nos definió Aristóteles, y el lenguaje nos constituye y nos define, nos hace ser lo que somos por estar-en-el-mundo, un mundo lleno de comunidades de significados que pueden ocasionarnos tensiones internas en nuestra identidad, no siempre de fácil resolución. Al enfrentarnos con una pluralidad de valores y mundos diferentes discurrimos por el camino de la *lotta*, en el que el lenguaje es el arma principal. Nos proporciona sentido e identidad, a la vez que nos sirve para iniciar una relación dialéctica entre el *yo* y la alteridad. El lenguaje, además, puede contener una tremenda fuerza moral. Por eso, se convierte en legado digno de respeto y objeto de preservación, tanto para los que participan de la comunidad como para los seres humanos venideros, lo que hemos visto en los Capítulos III y IV del trabajo. El lenguaje, junto con cualquier otro tipo de manifestación cultural, tradición, narrativa, sentido de la espiritualidad o religión, costumbre, etc. identifica un modo concreto de estar en el mundo que aspira al reconocimiento por la alteridad, pues sólo con éste se reafirma el sentido de la autenticidad del individuo y de la comunidad cultural.

6) Otro ejemplo de la validez de la autenticidad como ideal para el hombre de hoy en día, se halla entre las muestras de ambivalencia propias de nuestra sociedad. Como hemos visto a lo largo de la investigación, las personas que buscan

intuitivamente huir de los estándares de vida derivados de la Posmodernidad, de unas vidas sin sentido, en realidad perciben que los seres humanos somos capaces de conseguir una vida más plena y mejor, al margen de los bienes materiales y comodidades, se sobreentiende, digna de respeto y de reconocimiento. Creemos que la autenticidad construida correctamente, como nos indica Taylor, puede ser la manera de superar la crisis posmoderna transmitiendo saberes y valores olvidados, valores que, en nuestra cultura occidental, se hallan presentes en nuestra tradición cultural y religiosa de origen judeo-cristiano. El retomar la cultura religiosa, enseñar otras religiones, y el valorar lo espiritual en el entorno familiar, en la comunidad o en la escuela, podría recordarnos la concepción del bien de nuestra tradición: el bien al prójimo, característica que ha estado casi olvidada desde el despliegue del radical individualismo postmoderno. Además, conoceríamos modelos de conducta diferentes a los actuales y estaríamos en el camino de recuperar el verdadero sentido de la dignidad humana que, como Taylor nos ha señalado, a veces, ha sido entendida sólo como mera tolerancia a los individuos y a veces, incluso, olvidada. El triunfo de la razón instrumental, tan justamente criticada, es el ejemplo; fruto de ella, la cosificación hasta de las personas. La dignidad consiste en valorar al hombre por lo que es, por como se muestra, y por ello su proyecto autónomo de vida merece ser objeto de reconocimiento, respeto y dignidad, trilogía esencial en cualquier política democrática actual.

En el estudio hemos podido comprobar como el elemento religioso se hace evidente en el pensamiento de Taylor, pero lo más original es que, insistimos, él no lo impone; se trata más bien de recuperar un valor, como decíamos antes, que sirva de horizonte moral a los individuos, una opción más entre los caminos hacia el bien. Siendo esto así, se posiciona contra las teorías racionalistas, empiristas y reduccionistas que limitan la capacidad humana de vinculación con lo espiritual. Se aproxima más bien a una concepción postromántica del sujeto, desde la que el hombre se sabe partícipe de algo superior, sin llegar a posicionarse en un punto de vista teísta, y donde la propia subjetividad conduce a la pluralidad y a la diferencia. Es, sin duda, una postura ética antes que religiosa; los bienes, hiperbienes o el único bien, pueden o no ser identificados por el sujeto con Dios. En Taylor, de confesión católica, la fe, distintivo de la creencia dogmática, se articula con el pensamiento filosófico, crítico, para urdir una postura ética que admite la relación del hombre con la trascendencia y la experiencia espiritual. Sin duda, en la tradición cristiana católica está presente la alteridad, la solidaridad, una manera propia de entender la dignidad humana, como imagen de Dios, pero ésta se reconoce, al fin y al cabo, y da lugar a la experiencia espiritual del sujeto, elementos todos necesarios para aceptar una

ética de la autenticidad como la que él propone, que admite, reconoce y respeta lo plural. Este aspecto tan singular del pensamiento religioso de Taylor lo aleja, como hemos demostrado, de la corriente comunitarista tradicional, fuertemente vinculada a la tradición religiosa católica más conservadora. Como ya presumíamos en la introducción, Taylor es un pensador más liberal y democrático que lo que el comunitarismo, con el que se le ha etiquetado, representa. Él mismo se aparta de etiquetas, como hemos explicado en los epígrafes 2 .y 3. del Capítulo III, e insiste en no renunciar a aquellos aspectos liberales positivos para el hombre, entre los cuales destaca, sin duda, el concepto de la dignidad por el sólo hecho de ser humano.

7) Hemos podido comprobar, contrariamente a lo que comúnmente se piensa, como la religión está muy presente en las sociedades contemporáneas. El frecuente agnosticismo de hoy en día se encuentra entrelazado por otras prácticas espirituales y religiosas, de origen oriental mayoritariamente, entre las cuales el Budismo, que incluso pueden llegar a entrecruzarse con nuestra tradición cristiana para convertirse en una nueva forma de vida religiosa que enfatiza la importancia de ciertas prácticas no teístas para cultivar el yo interior y caminar hacia la virtud. En definitiva, se retoman valores como el amor al prójimo, el respeto por la vida y la Naturaleza, la solidaridad, y la generosidad. Se trata de querer estar abierto, abrir el corazón, que dijo Taylor, a la sensibilidad, al afecto, a la compasión...al amor incondicional, para sentir y ser expresivo, revelar nuestro interior y entender mejor a los otros. Taylor ve en este aspecto de la religiosidad de hoy una actitud positiva frente al exceso de racionalismo y autosuficiencia propios del mundo contemporáneo y, en particular, de la Posmodernidad, la cual estuvo empañada, como expusimos al inicio del estudio, por un fuerte sentimiento nihilista, que hizo del hombre de la época un apasionado de lo efímero, incrédulo, ateo, frívolo y provisional. Desde este punto de vista, Taylor insiste en que no está todo perdido en la sociedad *post-* posmoderna, que el hombre sigue buscando un horizonte referencial y sigue acercándose a lo trascendente porque realmente lo necesita para reorientar su vida y poder sentirse, en lo posible, algo mejor consigo mismo: auténtico.

La secularización de la sociedad, contrariamente a lo previsible, que apuntaba a que la marginación de la religión al ámbito de lo privado iba a marcar el inicio de su desaparición, ha supuesto, paradójicamente, la recuperación de nuevas formas de expresión de la religiosidad, como hemos señalado. En un momento reciente de nuestra historia parecía que el creciente multiculturalismo estaba provocando un choque cultural, como auguró Samuel Huntington, entre las culturas mayoritarias, musulmana y cristiana; por ello Taylor ha denunciado repetidamente la imposición

hegemónica de cualquier cultura, porque bloquea el pensamiento y éste no ve la variedad, incluso dentro de lo que parece uniforme. Taylor refuerza su tesis del interculturalismo, que favorece la pluralidad y el intercambio de experiencias contra la idea del multiculturalismo, que puede desembocar en un olvido de las minorías, colapsando la tolerancia. La manifestación de la religión en lo público ha seguido presente a través de las tradiciones culturales, quizás no como en tiempos pasados, con una importante carga del sentido de la trascendencia, pero no ha desaparecido. Para Taylor esas tradiciones que conservamos en la edad del secularismo pueden llegar a convertirse en una pluralidad de fuentes éticas. Por una parte sirven para evitar ese colapso de la tolerancia; por otra, no significan, una llamada al nihilismo o al ateísmo, al contrario, de ellas pueden, incluso, aparecer la fe. El problema de trasfondo es que durante un par de siglos en Occidente, con la creciente secularización, se cerraron las posibilidades de narración de lo trascendente y disminuyó la vivencia religiosa como un acto comunitario para trasferirse a lo más íntimo. Ahora, con el aumento de la convivencia con personas de culturas muy distintas y profundamente religiosas, primero, se ha sentido extrañeza y rechazo, pero luego, se ha intentado recobrar el juicio para discernir aquellos aspectos religiosos positivos de los que afectan a la dignidad del individuo. La ética de la autenticidad, de no procesar una fe, contempla la existencia de la vida espiritual pero también la práctica religiosa, aunque no sea teísta, sea cual sea la opción del sujeto, porque forma parte de él, habla de él y de su relación con la idea del bien, como hemos explicado en los epígrafes 1. y 2. del Capítulo IV.

8) La autenticidad adquiere sentido si se completa con la alteridad, esto es si existe la apertura hacia un bien último y si se da el reconocimiento de la diversidad. El mostrarse receptivo a la existencia de un bien último, ya hemos comentado anteriormente, está ligado con la apertura del corazón a lo sensible y a la existencia de un bien ulterior; el reconocimiento del otro se hace imprescindible para que el sujeto no se sienta falto de autoestima. Evidentemente, Taylor no sólo aborda el reconocimiento del sujeto, sino también, y más importante, el de la comunidad cultural a la que este pertenece. Decimos que es más importante porque, el sujeto se construye en ella; su identidad como ser humano, su saber quién es, cómo tiene que conducir su vida y cómo interpreta el mundo lo aprende existiendo entre la comunidad, como si mente-cuerpo y mundo se tratara de una sola estructura que va creciendo y construyendo significados, en la línea heideggeriana. Este aspecto lo hemos abordado desde dos perspectivas diferentes, a) desde la construcción de la subjetividad en la Segunda Parte del trabajo, y b) desde la Tercera Parte en la que hemos hablado de la filosofía política de Taylor. Sin duda, para obtener el

reconocimiento deseado de la identidad en la sociedad actual se necesitan la libertad, el respeto y la dignidad que la democracia puede ofrecer y si hablamos de "identidades", entonces, como hemos dejado establecido en el epígrafe 3.40. del Capítulo IV, estaremos hablando de la tradición federalista y de la propuesta de Taylor del federalismo asimétrico. Éste no totaliza la pluralidad construyendo una nueva identidad cívica, sino que delibera y pacta lo mejor para cualquier nación miembro de la unión. Los límites de los derechos que una comunidad podrá tener estarán siempre contenidos por las libertades fundamentales y por el respeto a la persona, porque, para Taylor, la noción del bien, insistimos, está por encima del derecho. En este punto su pensamiento entra en conflicto con cierta corriente liberal que arrancó con el debate entre la teoría de la justicia de Rawls, que piensa al sujeto totalmente autónomo y racional, como a un ente abstracto que homogeneiza a través las leyes; lo que vimos en la explicación del debate liberal-comunitarista del apartado 26., Capítulo III.

9) Finalmente, de su pensamiento político emana un profundo sentido de la libertad, un tema que hereda de su tutor y maestro Isaiah Berlin. La libertad para Taylor no es hacer lo que el individuo quiere, una libertad positiva clásica, radical, que da cabida incluso a la arbitrariedad del individuo. La libertad participa de nuestros contenidos de significados de valor de las acciones, por lo que el sujeto realiza un ejercicio de evaluación fuerte de las libertades según su importancia, como vimos en el punto 39 del Capítulo IV. Se hace evidente que en las sociedades contemporáneas el Estado y sus instituciones deben de tener el máximo conocimiento posible de las culturas que forman parte del mismo, para que a la hora de legislar, la pluralidad cultural, que es síntoma de libertad personal, permita transmitir la autenticidad de individuos y comunidades.

En estos nueve puntos hemos intentando sintetizar parte del rico pensamiento de Charles Taylor y demostrar como cada uno de los aspectos tratados llevaban al ideal de la autenticidad. Su valor consiste en que reúne en sí todo lo bueno que el individuo moderno ha conseguido a través del pensamiento liberal: autonomía y capacidad de autorrealización, sin olvidarse de la apertura del ser a lo espiritual y a los demás, valores incuestionables para conseguir la autenticidad.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES: Obras de Charles Taylor utilizadas:

TAYLOR, Ch. (1979). *Hegel and the Modern society*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, Ch. (1993). *Reconciling the solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal: Guy Laforest Ed., McGill-Queen's University Press. Contents:

- Nationalism and the Political Intelligentsia: A case Study. (1965)
- A Canadian Future? (1970)
- Why do nations have to become States? (1979)
- Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in late-twentieth-century Canada. (1985)
- Institutions in National Life. (1988)
- The tradition of a situation. (1988)
- The Stakes of Constitutional Reform. (1990)
- Shared and divergent values. (1991)
- Impediments to Canadian future. (1992)

TAYLOR, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós/ICE/UAB.

TAYLOR, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, Ch. (2003). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, Ch. (2005). *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu. Contiene:

- El lenguaje y la naturaleza humana. (1985)
- La acción como expresión. (1979)
- La filosofía del espíritu de Hegel. (1983)
- La validez de los argumentos trascendentales. (1979)
- La interpretación y las ciencias del hombre. (1985)
- Comprensión y etnocentrismo. (1981)
- El atomismo. (1979)
- ¿Cuál es el problema de la libertad negativa? (1979)
- La conducción de una vida y el momento del bien. (1979)

TAYLOR, Ch. (2006). *Las Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*.

Barcelona: Paidós. Col. Surcos

TAYLOR, Ch. (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, Ch. (2007). *A secular age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

TAYLOR, Ch. (2009). *El multiculturalismo y la cultura del reconocimiento*. México: FCE.

TAYLOR, Ch. (2012). *Democracia Republicana/Republican Democracy*. Santiago de Chile: Lom ediciones, Col. Filosofía Política-Ciencias Humanas, Serie Republicana.

En colaboración:

MACLURE, J. y TAYLOR, Ch. (2010). *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial

HABERMAS, J, TAYLOR, Ch., J. BUTLER y C. WEST (2011): *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Editorial Trotta.

Artículos:

- TAYLOR, Ch. (1990). "Atomismo" en VV.AA. *Derecho y moral. Ensayos analíticos* Barcelona: Ariel.
- TAYLOR, Ch. (1994). "El debate entre liberales y comunitarios", en *Revista de Humanidades*, núm. 2, págs. 63-73, traducción de Estela Roca
- TAYLOR, Ch. (1999). "A Catholic Modernity?" en *A Catholic Modernity?*, James L. Heft (ed.), Oxford: Oxford University Press, págs. 13-37
- TAYLOR, Ch. (2003). "Closed World Structures", en *Religion after Methaphysic*, Mark. A. Wrathall (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, págs. 47-69
- TAYLOR, Ch. (2007). "The collapse of tolerance", en *The Guardian*, 17 de septiembre de 2007, en theguardian.com
- TAYLOR, Ch. (2013) "Interculturalism or Multiculturalism?", en <http://www.restdoc.org/story/00000022267>

Entrevistas con Taylor:

- BAKER, D. (2003). "Taylor", en <http://www.philosophersnet.com>, *The Philosophers Magazine*, May.
- BLOOR, Ch. (2011). "About Sources of the self", en <http://www.philosophynow.org>, *Philosophy Now*, Sep-Oct.
- KENNEDY, P. (2011). "Malaise of modernity", en <http://www.cbc.ca/video/news/audioplayer.htm> Ideas to CBC, Canada Radio. 5h.with Charles Taylor.
- SIERAKOWSKI, S. (2011). "*The de-politization of politics*" en <http://www.Eurozine.com>, October.
- TRUM, Ph. (2008). "A Secular Age", en *McGill Headway*, In focus with Charles Taylor, Vol.3, núm. 2, Montreal: McGill University Publications.

OTRAS FUENTES:

- ABBEY, R. (2004). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ADORNO, T.W. (1975). *Mínima moralía*. Madrid: Taurus.
- ARENDRT, H. (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós.
- ARENDRT, H. (2003). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- ARENDRT, H. (2005). *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
- BARRAYCOA, J. Y MARTÍNEZ LUCENA, J. (2010). *Narciso en el espejo*. Barcelona: Scire..
- BAUDRILLARD, J. (2009). *La sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A.
- BAUMAN, Z. (2009). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2010). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets Editores.
- BECK, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI editores.
- BELL, D. (1964). *El fin de la ideología*. Madrid: Tecnos.
- BELL, D. (1991). *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid: Alianza.
- BENHABIB, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- BERLIN, I. (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial.
- BERLIN, I. (2009). *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*. México: FCE

- BREY, A., INNERARITY, D. y MAYOS, G. (2009). *La sociedad de la ignorancia i altres assaigs*. Barcelona: Libros infonomía, 41
- ETZIONI, A. (1999). *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona: Paidós.
- FRASER, N. y HONNETH, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata y Fundación Paideia Galiza.
- FRIEDMAN, T. (2005). *La tierra es plana. Breve historia del mundo globalización del siglo XXI*. Barcelona: Editorial Martínez Roca.
- GAGNON, G. A.(1998). *Quebec y el federalismo canadiense*, CSIC Press, Col. Politeia, Estudios de Política y sociedad.
- GAGNON, G. A. (2008). *Més allà de la nació unificadora: al.legat a favor del federalisme multinacional*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, Dptm. Governació i Relacions Institucionals i Participació, Col. Estudis Autònoms, IEA, 58
- GHEMAWAT, P. (2008). *Redefiniendo la globalización. La importancia de las diferencias en un mundo globalizado*, Bilbao: Ediciones Deusto.
- GIDDENS, A. (2008). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GUIGNON, CH. (2004). *On Being Authentic*. Londres-New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- HABERMAS, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra
- HABERMAS, J. y RAWLS, J. (2000). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, ICE/UAB.
- HABERMAS, J. (2002). *Habermas y la modernidad*. Barcelona: Cátedra.
- HABERMAS, J. (2002). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- HEGEL, G.W.F. (1971). *Lecciones de Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Aguilar.
- HEGEL, G.W.F. (2000). *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HEGEL, G.W.F. (2004). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HONNETH A. (1997): *La lucha por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Editorial Crítica.
- HONNETH, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio, Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Barcelona: Ediciones Katz-CCCB.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (2005). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- ILLOUZ, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires-Madrid: Katz Editores
- INGLEHART, R. y WELZER, Ch. (2006). *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*, Madrid: CIS, Siglo XXI.
- IZUZQUIZA, I. (1982). *La clase de filosofía como simulación de la actividad filosófica*. Barcelona: Anaya.
- JAMESON, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- JAMESON, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa.
- KYMLICKA, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Claredon Press.

- KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- LASCH, CH. (2000). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Editorial A. Bello.
- LIPOVETSKY, G. (2000). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, G. (2003). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, G. (2007). *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama.
- LOCKE, J. (1689). "Carta sobre la tolerancia", en <http://www.hacer.or/pdf/Locke01.pdf>.
- LYOTARD, J-F. (2001). *La posmodernidad. (Explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- LYOTARD, J-F. (2004). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- LLAMAS, E. (2001). *Charles Taylor, una antropología de la identidad*. Pamplona: Eunsa.
- MACINTYRE, A. (2003). *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- MACINTYRE, A. (2009). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MACINTYRE, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós. .
- MARINA, J.A. (2000). *Crónicas de la ultramodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍNEZ LUCENA, J. (2008). *Los antifaces de Dory. Un retrato en "collage" del sujeto posmoderno*. Barcelona: Scire.
- MAYOS, G. (2004). *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Editorial Herder.
- MAYOS, G. (2012). *Macrofilosofía de la globalización y del pensamiento único. Un macroanálisis para el "empoderamiento"*. Saarbrücken: EAE, Editorial Académica Española.
- MILL, J.S. (1954): *Sobre la libertad*, Buenos Aires: Aguilar.
- MONTESQUIEU. (1972): *Del espíritu de las leyes*, Madrid: Tecnos
- NIETZSCHE, F.W. (1981). *La voluntad de poder*. Madrid: Edal.
- NIETZSCHE, F.W. (1999). *Más allá del bien y del mal*. Barcelona: Edicomunicación.
- NIETZSCHE, F.W. (1968). *La gaya ciencia*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F.W. (1970). *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Edal, Círculo de lectores.
- OLIVÉ MORETT, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós-UNAM.
- OLIVÉ MORETT, L. (2004). *Interculturalismo y justicia*. México: UNAM.
- ORELLANA, J. y MARTÍNEZ LUCENA, J. (2010). *Celuloide posmoderno. Narcisismo y autenticidad en el cine actual*. Madrid: Encuentro.
- PETTIT, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona: Paidós Ibérica
- RAWLS, J. (1978). *Una teoría de la justicia*: Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- RAWLS, J. (1993). *Political liberalism*. N.Y.: Columbia University Press.
- RAWLS, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.
- ROUSSEAU, J-J. *El contrato Social. Principios del derecho político*, en Librodot.com
- SANDEL, M.J. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press.
- TRILLING, L. (1973). *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- TOCQUEVILLE, A. (1853). *De la démocratie en Amérique*. Vol I, en: http://uqac.quebec.ca/zona30/Calssiques_des_sciences_sociales/index.html

- TUGORES, J. (2009). *El lado oscuro de la economía. Lo que no quieren que sepas de la crisis*. Barcelona: Gestión 2000, Grupo Planeta.
- VATTIMO, G. (1983). *Il pensiero debole*. Milán: Feltrinelli.
- VATTIMO, G. (1985). *La fine della modernità*. Milán: Garzanti Libri.
- VATTIMO, G. (2003). *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Milán: Garzanti Libri.
- VATTIMO, G. (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- VV.AA. (1999). *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- VV.AA. (1995). *Comunitat i nació*. Barcelona: Proa, Equip CETC.
- VV.AA. (2014). *Cultura, Historia y Estado. Pensadores en clave macrofilosófica*, G. Mayos, F. García y S. O. Pinto Coelho Editores, Barcelona: La Busca ediciones
- WALZER, M. (2004). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- WALZER, M. (2004). *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*. Madrid: Machado libros, Col. La Balsa de la Medusa, núm. 143, serie Intervenciones.
- WEBER, M (2002). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- WILLIAMS, B. (2002). *Truth and truthfulness: an essay in genealogy*, Princeton: Princeton University Press.

FUENTES COMPLEMENTARIAS;

- APPIAH, K.A. (2007). *La ética de la identidad*. Madrid: Ediciones Katz
- ARISTÓTELES, (2003). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid: Gredos.
- BAILLIE, J.B. (1999). *The origin and significance of Hegel's Logics: A general introduction to Hegel's System*, en Batoche Books. org, Open library
- BOVE, A. (2002). *The limits of political culture. An introductions to G.W. Hegel's notion of Bildung*, en Questionable returns ed. Viena: IWM Junior Visiting Fellows Conferences Vol. 12/6, <http://www.iwm.at>
- CASTIÑEIRA, A. (1995). *Comunitat i nació*. Barcelona: Proa.
- CASTIÑEIRA, A. (1996). *El liberalisme i els seus crítics*. Barcelona: Proa.
- GERGEN, K. (2010). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, Surcos 19.
- HEIDEGGER, M. (1995). *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza
- HITCHCOCK, H-R. (1985). *Arquitectura de los siglos XIX y XX*, Madrid: Cátedra.
- HORKHEIMER, M. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Barcelona: Trotta.
- JONAS, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder Editores.
- JURIST, E-L. (2000). *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture and Agency*. Studies in Contemporary German Social Thought, Thomas McCarthy ed. Cambridge, M.: The MIT Press.
- MAFFESOLI, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- MERLAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard
- MILL, J.S. (1998). *Utilitarianism*, Oxford: Oxford University Press
- MURDOCH, I. (2001). *La soberanía del bien*, Madrid: Caparrós Editores, Colección Esprit.
- NOZICK, R. (1974). *Anarquía, estado y utopía*. Madrid: Fondo de Cultural Económica.
- PUTNAM, R. (1993). *Making democracy Work*. Princeton: Princeton University Press.
- RAWLS, J. (2006). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós Ibérica.

- WALZER, M. (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- WEBER, M. (1997). *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo.
- WITTGENSTEIN, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica

ARTÍCULOS:

- BENHABIB, S. (1993). "Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space" en *History of the Human Sciences*, Vol.6, núm. 2, págs. 97-114, London Sage Publications.
- BENHABIB, S. (1996). "Identity, perspective and narrative in Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem"" en *History and Memory*, Vol. 8, núm. 2, págs. 35-59, Indiana University Press.
- BENHABIB, S. (1999). "Sexual difference and collective identities: The new global constellation" en *Signs*, Vol. 24, núm. 2, págs. 355-361, The University of Chicago Press.
- BERLIN, I. (1979). "La Contrailustración", en <http://www.WordIPress.com>
- BERLIN, I. (1958). "Dos conceptos de libertad", en <https://bibliotecaria.org>
- BHARGAVA, R. (2006). "Political secularism", en John Dryzek, B. Homning y Anne Philips *A handbook of Political Theory*, págs. 636-655, Oxford University Press.
- BHARGAVA, R. (2008). "What is secularism for?", en Victoria Colloquium in Political, Social and Legal Theory, 18 de septiembre.
- BHARGAVA, R. (2011). "States, religious and the crisis of secularism", en *Open Democracy Foundation.net*, 22 de marzo.
- BOVE, A. (2002). "The limits of political Culture. And introductions to G.W.Hegel's notion of *Bildung*", Questionable Returns ed. A.Bove. IWM Junior Visiting Fellows Conferences Vol. XII/6
- COULTER, D.M. (2014). "Wrestling with Charles Taylor. Is our world really so disenchanting?", en <http://First Things.com>, 3 de abril
- CROWDER, G. (2003). "Pluralism, relativism and liberalism in Isaiah Berlin" en <http://berlin.wolf.ok.ac.uk>
- CRUZ, J. (1992). "Entrevista a Isahiah Berlin", en *A parte Rei, Revista de Filosofía*, núm.70, julio de 2010 en <http://serbal.pntic.mec.es/cmuno11/berlin70.pdf>
- DONOSO PACHECO, C. (2003). "Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político" en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, núm. 6, Vol. II, Santiago.
- ECO, U. (2002). "La fuerza de la cultura podrá evitar el choque de civilizaciones." en, *El País*, 12 de junio.
- FLORIDA, R. et al. (2008). "The Rise of Mega Region" en *Cambridge Journal of Regions Economy and Society*, for *Cambridge Political Economy Society*, Vol. I, pág. 459-476, Oxford University Press.
- FRASER, N. (2000). "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era "postsocialista"", en *New Left Review*, núm. 0, págs. 269-155.
- FRASER, N. (2000). "Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento", en *New Left Review*, núm. 4, págs. 55-68.
- FRASER, N. (2005). "Reinventar la justicia en un mundo globalizado", en *New left Review*, núm. 36, págs. 31-50.
- GAMPER, D. (2001). "Rawls, un gigante de la filosofía política", en *La Vanguardia*, 4 de mayo.
- GEUSS, R. (1996). "Kultur, Bildung, Geist", en *History and Theory* 35, núm. 2, mayo 1996, págs. 151-164, en <http://www.historyofconcepts.org>

- GHEMAWAT, P. (2008). "Redefiniendo la globalización", en *Revista de Antiguos Alumnos del IEEM*, núm. 66
- HERNÁNDEZ, S. (2000). "¿Quién cree en la democracia? Yo no quiero democracia. Entrevista a John Zerzan.", en *La Vanguardia*, Ideas, 6 de octubre.
- HIGUERO, F.J. (2006). "La contextualización moral del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor", en *Convivium*, núm.19, Barcelona: Dpto. de Filosofía Teórica y Práctica. Facultad de Filosofía. UB.
- INNERARITY, D. (2000). "Diestros y zurdos", en *El País Digital*, 24 de octubre.
- JAHANBEGLOO, R. (1993) "Entrevista a Isaiah Berlin", en *Cuadernos de Economía* núm. 24 págs. 233-244
- LACASTA ZABALZA, J. I. (1999). "Reseña acerca de Acercar las soledades (Federalismo y nacionalismo en Canadá) de Charles Taylor" en, *Revista Internacional de Estudios vascos*, núm 44, febrero de 1999, págs. 455-553
- LAZO BRIONES, Pablo. (2007). "La hermenéutica de la construcción de la identidad moderna: una relectura de Charles Taylor de cara a nuestro mundo multicultural.", en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXV, núm. 2, México: El Colegio de México.
- LIPOVETSKY, G. (2013). Conferencia: "Vivir en la era del capitalismo estético", en México: Tecnológico de Monterrey, Cátedra Alfonso Reyes, Seminario *Pantalla global* de 19 de agosto de 2013 en Catedraalfonsoreyes.org
- LIPOVETSKY, G. (2013). Conferencia "Pantalla global", en México: Tecnológico de Monterrey, Cátedra Alfonso Reyes, Seminario: *Pantalla global*, de 21 de agosto de 2013 en Catedraalfonsoreyes.org
- LLAMAS PEREZ, E. (2003). " Identidad humana como teleología en Charles Taylor" en *Instituto Universitario Virtual Santo Tomás*, Barcelona: Fundación Balmesiana, Ediciones UAO.
- MAHMOOD, S. (2010). "Can secularism be other-wise?", en VV.AA. *Varieties of secularism in a secular age*, Cambridge: Harvard University Press.
- MAYOS, G. (2003). "Déu, Modernitat I Postmodernitat", en *Ars Brevis, Anuari 2002*, Barcelona: Ediciones Cátedra Ramon Llull Blanquerna, págs. 283-299
- MAYOS, G.. (2009). "Nietzsche, el primer posmoderno", en *Filósofos clásicos hoy*, Domingo Cabezas (ed.), Editorial La Busca Ediciones, págs. 163-202 y en: <http://www.ub.edu/histofilosofia/mayos/pdf/Nietzsche,9260el9620primer9620postmodern.pdf>
- MAYOS, G. (2014). "Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada.", en *Cambio social y Cooperación en el siglo XX*, Vol. II, núm. 10, *El reto de aumentar la equidad dentro de los límites ecológicos*. Barcelona: Educo/UB, págs.143-157 y en <http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos/PDF/CognitariadoProletariado.pdf>
- McGRANN, M. (2007). "Charles Taylor, un filósofo que tiende puentes", en <http://www.filosofia.mx>, AcePrensa, 23 de mayo.
- NOZICK, R. (2002). "¿Por qué se oponen los intelectuales al capitalismo?", en *La Ilustración Liberal*, núm. 13-14, <http://www.ilustracionliberal.com>
- MARTÍNEZ LUCENA, J. (2009). "La autenticidad como libertad plural y dialéctica. De Charles Taylor a Francesco Botturi", en *Espíritu*, LVIII, núm. 138, Barcelona: Editorial Balmes.
- MARTÍNEZ LUCENA. J. (2011). "Algunos datos para la narración de las identidades moderna y posmoderna" en VV.AA. *Los modelos de conducta familiar y social transmitidos a través de la educación familiar. Estudios en homenaje al profesor Martín López*. Madrid: CEU Ediciones.

- MERCADO, J. A. (2003). "Charles Taylor: de la autointerpretación a la participación política", en Anuario Filosófico, XXXVI/1, Págs. 441-454, Pamplona: Universidad de Navarra
- MOYA ARRAIGADA, I. (2009). "The primacy of space in Heidegger and Taylor: towards a unified account of personal identity.", en *Appraisal. The Journal of the Society for Post-Critical and Personalist Studies*, núm. 4. Vol. 7, Loughborough : Appraisal Editor.
- PROCENTESE, C. (2014). "Dalla crisi economica europea ai nuovi movimenti sociali", en *La seconda guerra fredda*, Eurasia. Rivista di Studi Geopolitici, núm. XXXIV, mayo de 2014. págs. 209-217
- RAMONET, I. (1998). "Pensamiento único y nuevos amos del mundo", en Chomsky, N. y Ramonet, I. *Como nos venden la moto*, Barcelona: Icaria
- RAWLS, J. (1980). "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy.org*, vol.77, nº9, págs.515-572
- RAWLS, J. (1996). "La justicia como equidad: Política no metafísica", en *Revista Ágora*, núm. 4, Buenos Aires: Cuadernos de Estudios Políticos
- SEPÚLVEDA, I. (2014). "*La religiosidad se transforma en el siglo XXI, según Taylor*", en Tendencias21.net, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas
- TAUSSIG, S. (2014). "Charles Taylor. Religión et sécularisation", en *Lectures. Les comptes rendus*, 24 de marzo, en <http://lectures.revues.org/14084>
- THIEBAUT, C. (1991). "Charles Taylor o la mejora de nuestro relato moral (Realismo moral, historia de la subjetividad y lenguaje expresivo)", en *Isegoría*, Revista del CSIC, núm. 4, de 30 de octubre, págs. 122-152
- THIEBAUT, C. (1994). "Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor", en *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós/ICE/UAB.
- TOSCANO, R. (2005) "Isaiah Berlin's two concepts of Liberty" en <http://www.Stanford.edu/entries/berlin/articles>
- VILLACAÑAS, J.L. (1994). "¿Dos éticas? La relación entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción.", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 41 , Madrid: Progreso.
- VILLACAÑAS, J.L. (2002). "Republicanism y dominación. Una crítica a Philip Pettit", en *Δαίμων*, Revista de Filosofía, núm. 27, págs.73-87, en <http://revistas.um.es/daimon>
- WALZER, M. (1982). "Pluralism in Political Perspective", en *The Politics of ethnicity*, Harvard University Press, págs.1-28.
- WALZER, M. (2004). "What it means to be an American?", *Social Research*, The New Social Research, N.Y. Vol. 71, nº 3, págs.633-654.
- ZINGALES, L. y SAPIENZA, P. (2001). "Trust and Finance", *Cambridge, NBER Reporter*, , nº 2, págs. 16-19.
- ZINGALES, L., SAPIENZA, P. y GUIISO, L. (2008). "Social Capital as Good Culture", *Zurich, Journal of European Economic Association*, April-May, Vol. 6, nº 2-3, págs.295-320.
- ZINGALES, L., SAPIENZA, P. y GUIISO, L. (2009). "Cultural Biases in Economics Exchange?" *Oxford, Quarterly Journal of Economics*, August,, Vol.124, nº 3, págs.1095-1131.

DIRECCIONES ELECTRÓNICAS:

<http://www.accommodements.qc.ca/communiques/2008-05-22c-en.html>

<http://www.anarchism.net>

<http://www.cidcm.umd.edu/MAR> (Minorities at Risk)

<http://www.eurasia-rivista.org>
<http://www.filosofia.mx>
<http://www.liberalismo.org>
<http://www.librodot.com>
<http://www.queensu.ca/mcp/index.html> (Multiculturalism Policies in Contemporary Democracies)
<http://www.ub.edu/histofilosofia/mayos>
<http://www.WordIPress.com>
<http://berlin.wolf.ox.ac.uk>
<http://bibliotecaria.org>
<http://centrodeestudiosandaluces.es/index.php?mod=audiovisuales&cat=3&id=3&idm=>
(conferencia Philip Pettit)
<http://First Things.com>
<http://lectures.revues.org>
<http://revistas.um.es/daimon>
<http://youtube.com/user/ASUT>. Lyotard: Il pensiero debole.
Canal ASUT (Associazione Studenti Universitari Trento). Noviembre de 2008.
<http://youtube.com/user/ASUT>. VATTIMO, G.: Lezione 11: Posmodernità?
Canal ASUT (Associazione Studenti Universitari Trento). Noviembre de 2008.
<http://youtube.com/user/Ellacuria1>. VATTIMO, G. : Entrevista en San Salvador. Octubre de 2008.
Catedralfonsoreyes.org
Communitariannetwork.org
Eudo-citizenship.eu
Law.unvic.ca/demcon/Victoria_colloquium
Newleftreview.es
Nietzscheana.com.ar
Onlinebooks.library.upenn.edu
Open Democracy.net
Stanford.edu
The Journal of Philosophy .org