

TAYLOR, Charles: *Ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, 146 pp.

En la actualidad es un lugar común en la investigación normal en filosofía práctica y ciencias sociales caracterizar el espíritu de la época moderna a partir del fenómeno del desencantamiento del mundo. En efecto, se suele concebir el período que se extiende desde el siglo XVII hasta nuestros días a través del paso de una justificación tradicional del orden social a una justificación racional del mismo, fundado en la autonomía del sujeto. Si en el pasado los individuos orientaban su vida, comprendían el mundo y se entendían en él a partir de una cosmovisión unitaria adquirida irreflexivamente, en la modernidad aparecen diversos relatos relativamente inconmensurables acerca del bien que compiten por nuestra lealtad.

En el marco de la teoría política, al menos dos posiciones se desprenden de esta presuposición. El primero, que surge de la tradición intelectual del contractualismo, sostiene que dada la pluralidad de ideas del bien en conflicto, que amenazan la estabilidad social, se hace necesario postular un conjunto de reglas de derecho, neutrales respecto de lo que sea una vida buena, pero justas en tanto sean principios que todo individuo racional elegiría en condiciones de imparcialidad. Postular esta instancia superior —la justicia— exige la formulación del experimento epistemológico del contrato, así como la de su protagonista principal, el individuo libre y desinteresado, anterior a sus compromisos específicos. Esta perspectiva corresponde al liberalismo que surge con Locke y tiene actualmente en John Rawls su exponente más importante.

La segunda posición es, en buena medida, una reacción contra la primera. Ella sostiene que frente al *factum* del pluralismo moral propio del mundo moderno no es una solución legítima el declarar principios imparciales de justicia que permitan reglamentar —o arbitrar— el intercambio o la distribución de bienes sociales. La justicia procedimental no es realmente neutral, es expresión de una forma de tradición —la tradición liberal— una cosmovisión moral que rivaliza con otras en un mismo nivel. En esta perspectiva el liberalismo habría fracasado al no poder ofrecer una posición de consenso. Inclusive el acuerdo político (aun el *overlapping consensus*) no sería otra cosa que “la guerra civil continuada por otros medios”¹. Al no existir una instancia superior, sólo nos quedaría militar en una tradición concreta. El representante de esta posición es, obviamente, Alasdair MacIntyre, para quien la única solución a

¹ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, p. 311.

la inevitable crisis de la modernidad es la formación de comunidades pequeñas, bajo el modelo de las comunidades benedictinas, en donde pueda conservarse la tradición clásica.

Como puede apreciarse, ambas posiciones comparten un presupuesto común, a saber, la existencia de posiciones inconmensurables, no susceptibles de un consenso en materia de teleología moral. La obra de Charles Taylor intenta relativizar o mejor aún debilitar aquella presuposición teórica que asumen los liberales y MacIntyre a pesar de sus profundas diferencias pragmáticas. Este proyecto puede vislumbrarse desde sus escritos sobre la filosofía de Hegel (1975 y 1979) pero sobre todo en *Sources of the Self* (1989), su obra más sistemática, que es la base del libro que ahora reseñamos.

Taylor ha insistido en sostener que el mundo moderno y sus instituciones fundamentales presuponen horizontes morales que tanto los apologetas de las éticas formalistas como los detractores de la modernidad tienden a olvidar. La filosofía moral moderna, amparada en el recurso instrumental del modelo epistemológico de las ciencias naturales, ha construido un sistema de normas que no toma en cuenta las articulaciones de valor del lenguaje moral con que constituimos nuestra identidad.

Si las éticas del deber y del contrato del liberalismo están fundadas en la noción de dignidad humana, sólo es posible hacer inteligible el lugar central del valor de la dignidad en nuestra jerarquía de bienes a partir de una historia de la subjetividad moderna, en tanto historia de sus fuentes sustantivas, vale decir, de las creencias y las prácticas que sostienen nuestro *Self*; un sistema de normas abstracto no podría dar cuenta de estas articulaciones: “ésa es la razón por la que he tenido que armar el retrato de la identidad moderna a través de su historia. Una fotografía instantánea haría perder muchos detalles”².

Sources of the Self intenta mostrar cómo nuestra autoconciencia moral posee diversas fuentes —la interioridad, la afirmación de la vida cotidiana, la voz de la naturaleza— en la que el teísmo, el racionalismo ilustrado y el expresivismo romántico tiene un rol fundamental. Cada una de estas perspectivas ha defendido una jerarquía de bienes alternativa a las de las otras. A pesar de la aparente oposición, cada una ha aportado horizontes de valor que son constitutivos de la identidad moderna, de tal manera que “los bienes pueden estar en conflicto, pero no se refutan unos a otros”³. En la “ética de la autenticidad”, Taylor parece haber dado un paso más, al articular estas fuentes morales al interior de la noción de autenticidad, como veremos.

Poner de relieve la matriz moral de la civilización moderna no supone ciertamente suscribir todas sus manifestaciones o secundar acríticamente la

² *Sources of the Self. The making of the modern Identity*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, p. 498.

³ *Ibid.* p. 502.

idea de su superioridad respecto del pasado. Podría decirse que al interior de nuestra autocomprensión de la modernidad ocurre un fenómeno paradójico, a saber, el que nuestra época experimenta cierta conciencia de pérdida de sentido que contrasta con la idea de progreso que con tono triunfal proclaman aquellos que predicán el imperio de la tecnología, el liberalismo y la economía de mercado como síntomas inconfundibles del celebrado “fin de la historia”.

El texto intenta analizar las tres formas de malestar que estarían implícitos en ese sentimiento de declive: el individualismo, el imperio de la racionalidad instrumental (entendido como cálculo de costo-beneficio) y la pérdida de libertad política, que a partir de Tocqueville ha sido llamado despotismo blando. El libro se ocupa en detalle de la crítica del primero de ellos y esboza algunas reflexiones escuetas acerca de las dos restantes. Nuestra reseña se centrará en el análisis que Taylor hace del individualismo atomista —que contiene la tesis nuclear del libro— y algunas de sus consecuencias políticas.

Apoyándose en los trabajos empíricos de autores de la relevancia de Alan Bloom y Robert N. Bellah, nuestro autor considera que en el marco de la sociedad norteamericana se ha popularizado una ética relativista que privilegia la autorrealización individual fundada en un criterio personal acerca de lo que tiene valor. Dicha ética relativista le otorga un lugar central a la tolerancia y a la vez asume el tema del bien como no susceptible de argumentación racional, de tal manera que pueda deslizarse hacia la autoindulgencia. Como en el caso de MacIntyre, Taylor sostiene que el individualismo de nuestra época en el tema moral asume tonalidades emotivistas y neoneietzscheanas. En el plano público, este relativismo ha encontrado su legitimización institucional en el liberalismo de la neutralidad procedimental: “...si bien muchos de los autores de esta escuela son apasionados oponentes del relativismo blando (Dworkin y Kymlicka entre ellos) el resultado de su teoría consiste en relegar las discusiones sobre la vida buena a los márgenes del discurso político.” (p. 53).

De acuerdo a la argumentación central del texto, todas estas versiones discutibles de la moral presuponen un ideal moral, que en ocasiones permanece oculto, pero que no deja de ser poderoso.

“¿Qué entiendo por ideal moral? Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que ‘mejor’ y ‘superior’ se definen no en función de lo que nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear.” (p. 51)⁴.

⁴ Nótese que el ideal moral, en tanto descripción de una forma de vida, resulta ajeno a cualquier oposición del ideal frente a lo real, a cualquier concepción cercana a la falacia naturalista.

Este ideal constitutivo de la modernidad, el ideal de la autenticidad, consiste en ser fiel a uno mismo, en tanto que la fuente de moral radica en la interioridad humana y ya no en un orden externo. Podemos encontrar antecedentes de dicho ideal en San Agustín, en Rousseau y en el romanticismo de Herder.

La autenticidad consiste, pues, en ser fiel a una manera original de ser humano que es sólo *mía* y que procede de mi voz interior.

No obstante, el autodescubrimiento de esta interioridad no es un movimiento autorreferencial, solipsista, requiere del concurso de los otros. He aquí el núcleo crítico de la argumentación de Taylor: la identidad siempre es constituida intersubjetivamente. La evidencia de que la vida humana —y su racionalidad— tiene la forma de un diálogo, resulta útil para distinguir las formas patológicas de autenticidad de las maneras saludables (esto es, autoconscientes). La autenticidad que no toma en cuenta la matriz dialógica de su origen, que no reconoce la deuda espiritual contraída con sus interlocutores —los “otros significativos”— y con el mundo de creencias y de instituciones que los reúne —el “horizonte”— entra en contradicción con la forma en que toda identidad se constituye.

De acuerdo al análisis de Taylor, las diversas visiones rivales del bien que se esbozan en la actualidad y que se centran en la noción de individuo, presuponen el ideal de autenticidad; se trata, pues, de un valor plausible para nuestra época, un valor al que los agentes morales no estarían dispuestos a renunciar. El método empleado por Taylor tiene claras resonancias aristotélicas, se asemeja al uso de la tópica en el examen de los modos de ser en el libro I de la *Ética*. En este sentido, el pluralismo moral supone creencias básicas comunes, cuyas articulaciones habría que volver a hacer explícitas; en otras palabras, nuestro mundo no estaría totalmente “desencantado”.

La perspectiva atomista, que concibe la sociedad como una colección de individuos aislados y mutuamente indiferentes, que aceptan vivir en sociedad en busca de protección, habría cobrado popularidad en las sociedades en donde ha florecido una ética individualista, al asumir un concepto de identidad que no toma en cuenta su conexión fundamental con los otros significativos y con el horizonte.

Para Taylor ambos elementos poseen una dimensión ontológica, no exclusivamente ética: sería perfectamente posible defender vigorosamente los derechos individuales en ética, y a la vez suscribir un modelo intersubjetivista de la formación de la identidad en el plano ontológico-social. Justamente ésta es la posición que nuestro autor asume dentro de la polémica que enfrenta a comunitaristas y liberales⁵.

⁵ Cf. Taylor, Charles, “Cross - purposes: The Liberal - Comunitarian Debate”, en: *Philosophical Arguments*. Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 1995, pp. 181-203.

Estas consideraciones ontológico-sociales harían inteligibles los compromisos que los agentes morales contraen con aquellos que trascienden al yo. No obstante, el lenguaje objetivista de la teoría política y las ciencias sociales modernas habría oscurecido la visibilidad de estas conexiones. Más aún, habría contribuido a desarrollar una comprensión autorreferencial de nosotros mismos que en un plano práctico amenaza con disolver los lazos comunitarios de los ciudadanos y la práctica de la participación democrática en pro de la mera autorrealización personal.

Ciertamente, no sería suficiente para la crítica del atomismo señalar que una descripción fenomenológica de la constitución de la identidad evidencia la presencia de determinadas tradiciones en dicha constitución; ello sólo señalaría la irrealidad del yo sin trabas del liberalismo procedimental, y Taylor pretende criticar no sólo la teoría liberal, sino también los modos “patológicos” de vivir la autenticidad. Cabría preguntarse qué tradiciones ofrecen un sistema de interpretaciones que permiten comprender holísticamente la subjetividad y *eo ipso* corregir desde dentro a la civilización moderna.

En el teísmo cristiano y en el humanismo cívico nuestro autor cree encontrar horizontes de reflexión y de crítica que a la vez han impulsado la construcción de la identidad moderna. Sin embargo, fenómenos como la secularización y el surgimiento del estado burocrático y la vigencia de la lógica del mercado como criterio fundamental de administración pública habrían contribuido a encubrir su importante rol en la génesis de nuestro mundo. Hay que señalar que Taylor no oculta su filiación expresa con estas dos formas de tradición: tanto su confesión católica como su militancia en el movimiento por los derechos de Québec ante el gobierno de Canadá son prueba de ello.

Quizás el punto más vulnerable de la filosofía de Taylor se encuentre aquí: el filósofo canadiense señala expresamente que sin su remisión a valores religiosos, conceptos morales como la benevolencia y creencias como nuestra esperanza en la historia perderían buena parte de su fuerza. En realidad, el pluralismo moral de la época moderna encontraría su unidad en el relato cristiano de acuerdo a la perspectiva de nuestro autor. Pero, como afirma Carlos Thiebaut en su estudio introductorio al libro, estas aseveraciones constituirían tan sólo un modo de ver las cosas que adolecería del defecto de ser implausible para una cultura en la que muchos de sus miembros no profesan creencias teístas. No sería legítimo, por consiguiente, concebir esta tradición como fundante respecto de nuestra civilización. Taylor podría responder en su favor que esta dependencia teísta de nuestras significaciones opera a espaldas de los agentes morales, pero tendría a su vez que ofrecer argumentos que sostengan su posición y que lamentablemente no encontramos en su obra.

El caso del humanismo cívico parece ser diferente. En efecto, resulta difícil explicar la vigencia del sistema liberal a partir de la persecución de bienes convergentes para individuos que se relacionan instrumentalmente unos

con otros y con el todo social. Sin un sentido fuerte de comunidad y de cohesión ciudadana, sin sentimientos de lealtad colectiva respecto de las instituciones, una sociedad libre no sobreviviría. Una concepción meramente procedimental del liberalismo no puede explicar fenómenos fundamentales como el patriotismo y las virtudes cívicas que le dan encarnación social. Una sociedad que desestime la tesis republicanista experimenta, según Taylor, graves síntomas de fragmentación; las reglas de la justicia propias del credo liberal requiere de la acción política. En este sentido, nuestro autor propone una lectura sustancialista del liberalismo, no procedimental. Su justificación teórica proviene no de un modelo contractualista de fundamentación, sino de una tradición ética. Para dar razón de los principios del liberalismo no sería necesario proponer una hipótesis abstracta del estilo de la posición original. Por el contrario, podría leerse la formación de la sociedad liberal en virtud de los intereses y las creencias comunes de los ciudadanos concretos a partir de una historia de dichas creencias y de las prácticas que pretendieron convertir esos valores en instituciones: ello permitiría vincular la defensa de los derechos individuales con las formas de vida participativa que le subyacen y con ciertos compromisos que el estado liberal contrae con una determinada visión de la vida buena no incompatible con la tolerancia⁶.

Más allá de la (¿inmediata?) plausibilidad de la tesis “neoclásica” de Taylor, ésta no deja de suscitar nos ciertas dudas. Acaso apoya en demasía su fuerza en la virtud de los ciudadanos: ya sabemos que el terreno de la virtud es harto pantanoso. El relato del *ethos* público como práctica moral compite, en el seno de la sociedad moderna, con otras formas de vivir una vida buena, el trabajo por ejemplo. Diríase que las virtudes ciudadanas han perdido ya el lugar central que ocupaban desde los tiempos de la *polis*. Pero, con todo, constituyen una dimensión de la autenticidad —una dimensión pública— sin la cual se verían seriamente afectadas las condiciones de posibilidad de las otras formas de libertad.

Gonzalo Gamio
Pontificia Universidad Católica del Perú

⁶ Taylor, Charles, “La política del reconocimiento”, en: *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México: F.C.E., 1993, pp. 91ss.