

LA ÉTICA LIBERAL DE CHARLES TAYLOR EN EL CONTEXTO POLÍTICO DE SOCIEDADES LIBERALES

The Liberal Ethics of Charles Taylor in the Political Context of Liberal Societies

Julián Elizondo Reyes

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey
a00810757@itesm.mx

José Francisco Zárate Ortiz

Universidad de Monterrey
jose.zarate@udem.edu

RESUMEN

En este artículo se presenta una reflexión crítica de la propuesta ética liberal de Charles Taylor y su viabilidad en el contexto político de las sociedades liberales actuales. Una conformación social y política liberal se entiende como aquella donde se promueven y se defiende mayores libertades en esquemas de derechos individuales junto con la exigencia del respeto a esas garantías individuales. Sin embargo, el contexto político liberal, siendo el más idóneo en las sociedades actuales, presenta varios problemas éticos que Taylor ya ha identificado como malestares de la modernidad, tales como el exceso de individualismo, la primacía de la razón instrumental y la fragmentación y polarización de la sociedad. Ante estos retos y conflictos que surgen por el propio liberalismo, la ética de Taylor es una alternativa posible para comprenderlos y gestionarlos desde un civismo ético y la promoción de metas comunes.

PALABRAS CLAVE

Sociedades liberales, ética y política liberal, retos de la sociedad liberal, bienes comunes.

ABSTRACT

This article presents a critical reflection on the liberal ethical proposal of Charles Taylor and its viability in the political context of current liberal societies. A liberal social and political configuration is understood as one in which greater liberties are promoted and defended in individual rights schemes together with the requirement of respect for those individual guarantees. However, the liberal political context although the most suitable in current societies, presents several ethical problems that Taylor has already identified as the malaise of modernity: excess of individualism, primacy of instrumental reason and fragmentation and polarization of the society. Faced with these challenges and conflicts arising from the liberalism itself, Taylor's ethics is a possible alternative to understand and manage them from an ethical civility and the promotion of common goals.

KEYWORDS

Liberal societies, liberal ethics and politics, challenges of the liberal society, common goods.

LA ÉTICA LIBERAL DE CHARLES TAYLOR EN EL CONTEXTO POLÍTICO DE SOCIEDADES LIBERALES

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, nuestras sociedades se caracterizan por ser inminentemente liberales, o por lo menos las occidentales. Sin embargo, también es cierto que críticamente el que una sociedad sea liberal conlleva ventajas y desventajas. Para muchos la libertad que las sociedades liberales han traído a la humanidad hace posible la innovación sobre la cual se construye el progreso humano (Tebble, 2017). Otros, por su lado, se encuentran deseosos de una transformación radical que se aleje de las instituciones y estructuras políticas que forman la base de las democracias capitalistas y liberales (van Griethuysen, como se cita en Strunz & Bartkowski, 2018). Tal discusión o debate es relevante, dado que al parecer las sociedades liberales resultan ser las más idóneas y consecuentes con los ideales de libertad, prosperidad y desarrollo. En este sentido, Charles Taylor, quien es quizá uno de los pensadores contemporáneos más relevantes e influyentes de la época actual, ha interrogado crítica y propositivamente la forma en que se han ido conformado las actuales sociedades liberales y democráticas. Por ello, en este trabajo se expone en términos generales una descripción crítica y una reflexión analítica de los postulados de la filosofía moral y política de Taylor sobre los modos de vida en las sociedades liberales.

Es innegable que pese a la supuesta idoneidad de la conformación liberal de nuestras sociedades actuales, hay claros signos de una crisis en las que se encuentra. Crisis que se ve reflejada, por ejemplo, en que el populismo cada vez gana más terreno a escala mundial, y que en la política global la democracia representativa y la democracia deliberativa están en pugna (Kaul, 2018). Esta crisis política, como bien ha señalado Taylor, tiene como uno de sus problemas fundamentales —se considera— el exceso de libertad negativa, es decir, una libertad en la cual “el individuo puede actuar sin ser obstaculizado” (Sepúlveda del Río, 2015, p. 33). La libertad

negativa, como se sabe, es un término que Isaiah Berlin examinó profundamente y que ha evolucionado a tal punto que actualmente se puede ver cómo el interés particular tiene más peso que el interés de la sociedad como conjunto. Aunado a esto, cabe destacar también que la confianza en el liberalismo está en crisis. Para ilustrar el punto anterior, Patrick Deneen (2018) en su libro *Why Liberalism Failed* argumenta que las deficiencias del liberalismo son inherentes a un sistema que está creando su propia derrota. Esto mismo recuerda lo que ya en su momento Habermas (1989) dijo respecto a que la modernidad misma es aporítica. Esto quiere decir que el liberalismo en su propia dinámica genera sus propios conflictos con base en sus propias contradicciones. Es pertinente, por lo tanto, examinar la ética liberal de Charles Taylor como una posible vía de resolución de los problemas y crisis de las sociedades liberales. Si bien las fallas del liberalismo político y económico son evidentes, la libertad es algo de lo que la humanidad en las sociedades actuales no puede prescindir. ¿Cómo se podría seguir promoviendo y defendiendo esquemas de libertades más amplios que al mismo tiempo no agudicen la crisis en las sociedades liberales actuales?

Para este análisis y exposición, en la primera parte se busca aclarar en qué consiste una sociedad liberal. Posteriormente se exponen algunos de los postulados e ideas más relevantes de Taylor en relación con los problemas éticos y políticos de las sociedades liberales. Estos postulados se exponen desde la base en la reflexión de lo que Taylor ya ha expuesto como los tres principales problemas del liberalismo moderno, y que explicarían la crisis actual de las sociedades liberales. Problemas o malestares como 1) el exceso de individualismo, 2) la primacía de la razón instrumental y 3) la fragmentación y polarización social.

LA SOCIEDAD LIBERAL

Una sociedad liberal significa que, en el ámbito ético y político, se busca que las personas tengan mayores libertades en esquemas de derechos individuales junto con la exigencia del respeto

a esas garantías individuales. Dicho de otra manera, se trata del reconocimiento y la protección de una esfera de vida fuera del alcance del gobierno en la que los individuos pueden disfrutar de su independencia y su privacidad (Galston, 2018). En este liberalismo político converge además el procedimentalismo ético (Grant, 2014), que junto con el positivismo epistemológico conforman el imaginario social, ético-político de la forma en que vivimos en las sociedades actuales. Sin embargo, esta forma de vida liberal presenta varios problemas o desafíos éticos, tales como el desarrollo de cada vez un más marcado individualismo, el imperativo de la racionalidad instrumental en muchos aspectos —si no es que en casi todos— de nuestros modos de vida y la fragmentación y/o polarización de nuestras sociedades. Retos que recuperó Taylor (1994b) en la forma de *Malestares de la modernidad* (p. 37). No es difícil sostener que estos malestares y otros que han surgido, como el populismo político, la crisis de la democracia representativa, el cambio climático, la criminalización de la migración, la depresión como problema de salud pública, etc., son asociados a la dinámica de liberalismo político y económico.

En este contexto, se entrevé que un esfuerzo por responder a los retos de las sociedades liberales puede ser la ética liberal de Charles Taylor. Definitivamente, es claro que la propuesta liberal de Taylor es una entre otras propuestas en filosofía política y moral. Taylor es actual y principalmente un filósofo moral que también se ha distinguido en filosofía política. Su filosofía —tanto moral como política— se ha presentado como una crítica severa y aguda a las formas de la racionalidad moderna que subyacen en la construcción de las sociedades liberales actuales. Muchos analistas y críticos de Taylor —y él mismo— describen su pensamiento filosófico y su propuesta como holista (Abbey, 2000; Gracia Calandín, 2011). En la ética liberal que propone Taylor se articulan la filosofía moral y la filosofía política en una reflexión crítica sobre los modos de vida en sociedades liberales actuales.

Respecto a la filosofía política y moral de Taylor es pertinente apuntar que su reflexión se corresponde más con la tradición del humanismo cívico. Es decir, con la visión de que la democracia es una forma de autogobierno participativo que toma en serio y defiende los intereses del pueblo como conjunto, y que constituye en sí misma la forma de vida social (ética y política) más plena para los ciudadanos (Taylor, 1994a; Montero, 2015). La democracia participativa que propone Taylor es diferente de la democracia representativa vigente o presente en todas las sociedades occidentales actuales, o por lo menos en la mayoría de ellas. La democracia representativa es un modelo democrático en el que “la participación ciudadana debe estar mediada por algún cargo representativo” (Gómez Velázquez, 2017, p. 165). Empero, este modelo representativo resulta no ser tan efectivo para atender las demandas sociales y los conflictos que de ello se derivan por su falta de adecuación a las bases de una democracia real, pues “las deliberaciones que involucran a toda la colectividad no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin” (Bobbio, como se cita en Gómez Velázquez, 2017, p. 165). La democracia representativa, por lo tanto, no permite a los ciudadanos participar directamente en la toma de decisiones del gobierno, es decir, la democracia representativa se aleja de la idea del autogobierno y de la participación ciudadana. La participación directa de los ciudadanos no solo es la forma ideal de una democracia más liberal, sino que se articula con el civismo ético de ser un aspecto de la vida plena o buena.

Volviendo a la filosofía política, este defecto del modelo democrático representativo es revisado (criticado) por Taylor (2006) como parte de su análisis más amplio de la racionalidad moderna, de la conformación del imaginario social moderno y de la conformación de la identidad individual. Ahora bien, la crítica o revisión política y ética que Taylor hace de las sociedades liberales no implica que se oponga a los ideales de la racionalidad moderna, como proponen algunas posturas llamadas *posmodernas*.

De hecho, Taylor no está de acuerdo con una consideración filosófica de un estadio cultural o sociopolítico (ni ético) que pueda catalogarse como *posmodernidad*. Más bien considera que existe la conformación de *múltiples modernidades* en múltiples sociedades (Taylor, 2006) como resultado del propio proceso diferenciador particularista de la modernidad que aplica tanto a sujetos como a sociedades. Taylor afirma que no existe tal cosa como una modernidad como categoría única que se haya producido uniformemente gracias a ciertos cambios institucionales, tecnológicos y científicos en el mundo, sino, más bien, que existen diferentes procesos sociales, morales, históricos, etc., de acuerdo con las características y situaciones de cada sociedad, lo que nos da la idea de múltiples sociedades que se aproximan unas a otras sin eliminar sus diferencias (Taylor, 2006). Sin embargo, en estas múltiples sociedades que tienen sus propios problemas como resultado de sus propios procesos sociales y políticos, sí pueden categorizarse sus conflictos en alguno de los malestares de la modernidad. Es decir que los conflictos en las múltiples sociedades son diversos, pero emergen por ser precisamente sociedades liberales.

Es rescatable entonces la propuesta holista de Taylor de no situarse en ningún polo del debate o del análisis de los problemas y crisis de las sociedades liberales. Para comprender mejor esta postura filosófica de Taylor, considérese que en la introducción del texto de Taylor (1994c) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* Amy Gutmann hace una diferenciación entre posturas que llama *deconstruccionistas* y posturas *puristas*. De acuerdo con Gutmann, estas dos posturas contrapuestas se generan con relación a las demandas de reconocimiento de la diferencia y de la valoración del pluralismo social o cultural en el medio académico. No obstante, Gutmann apunta que estas posturas son también el reflejo de las mismas demandas en el espacio público ante conflictos éticos o políticos. Desde la tipología que describe Gutmann y con base en la postura crítica y analítica de las sociedades liberales actuales, a Taylor no se le puede situar del lado de los deconstruccionistas. En otras palabras, Taylor no está del

lado de aquellos que niegan todo el aparato ideológico sobre el cual se ha sustentado la racionalidad moderna. Tal postura (o sus partidarios) insiste en que la modernidad es un proyecto fallido o que está descarrilada, y propone en su lugar romper con todo lo que esta ha representado y que se reconozca y se valore lo que ha sido excluido, negado, sometido y humillado. Llevar a cabo esta ruptura conllevaría, sin embargo, romper con el principio de la libertad que la modernidad trae consigo. Ejemplo de esto es Alemania, donde ya se ha intentado dicha ruptura en el afán por deshacerse de la “crisis de la modernidad” (Schwaabe, como se cita en Strunz & Bartkowski, 2018, p. 1158). El país germánico se dirigió hacia el nacionalsocialismo, movimiento de ideología antiliberal y que tuvo su desenlace con la Segunda Guerra Mundial.

Por consiguiente, tampoco se puede situar a Taylor en lo que Gutmann llama el bando de *los puristas*. Es decir, aquellos académicos que argumentan que en las instituciones y en la sociedad en sí se deben exigir y mantener los ideales modernos liberales de racionalidad y positivismo ya sea en la filosofía, en la ciencia o en la cultura. Taylor critica —y esta es una de las principales características de su pensamiento— que en las discusiones filosóficas se trate solo de dos lados. Es decir, Taylor no comparte el pensamiento de que para analizar los problemas del liberalismo actual se trate solo de dos bandos opuestos o dos polos que se vuelven alternativas excluyentes cuando la realidad social es en sí mucho más compleja. Por lo tanto, es acertado considerar que para un análisis de los malestares de la modernidad no es prudente tener posturas que puedan caer en teorías totalitarias en las que “la ‘voluntad mayor’ de... [un] grupo se sobreponga a la del individuo” (Sepúlveda del Río, 2015, p. 36), como tampoco otras que colocan la libertad negativa y la ausencia radical de obstáculos por sobre cualquier otro ámbito, pues existe un amplio espectro de concepciones en ambas posturas. Debido a lo anterior, Taylor se sitúa, y con ello a su ética y política como construcción social, en un tipo particular de liberalismo, que él describe como *liberalismo democrático*. Este liberalismo democrático, siendo consecuente con

el civismo ético, es lo que llamamos liberalismo ético de Taylor. Esto es, un liberalismo político (y por ello ético) desde una base democrática republicana que se sustente en la idea del autogobierno participativo y deliberativo. Es decir, que se sustente en la alta y necesaria participación de los ciudadanos en los asuntos políticos que incluye el análisis y la discusión ética de los temas sensibles que nos polarizan. Este liberalismo que defiende Taylor reconoce la necesidad y el valor incuestionable de los derechos universales y de las libertades individuales. Pero, además, es en sí una propuesta que intenta articular el liberalismo político con la gestión de los conflictos o retos que enfrentamos en las sociedades liberales, validando, por supuesto, defendiendo, preservando y promoviendo incluso las diferentes manifestaciones culturales de la rica vida humana (esto es, de un multiculturalismo liberal).

Taylor (2016) hace un esfuerzo filosófico de pensar qué tipo de libertad (o de libertades) es posible y deseable para el tipo de seres humanos que somos los humanos. Esta reflexión ontológica de Taylor sobre la libertad con base en el lenguaje es también una reflexión ética y política porque dadas las barreras ontológicas de la libertad humana, es obvio que el tema debe subsumirse en el debate actual sobre la construcción de sociedades liberales donde se ofrecen, respaldan y promueven innumerables oportunidades de libertad (Abbey, 2018). Aunque en las sociedades liberales actuales se promuevan esquemas más amplios de libertades, existen limitaciones psicológicas, culturales y hasta políticas, e incluso del propio lenguaje humano, que impiden el ejercicio pleno de la libertad o que la restringen.

EL EXCESO DE INDIVIDUALISMO EN LAS SOCIEDADES LIBERALES

Como muchas cosas en la modernidad, hay una aparente paradoja o contradicción respecto al individualismo liberal moderno. La libertad individual se sustenta en la idea o precepto moderno de la igual libertad para todos. En otras palabras, de la igualdad universal se ha derivado la diferencia en su forma de individualismo. En las

sociedades liberales, este individualismo es el que ha surgido del liberalismo de John Locke, es decir, un individualismo liberal de tipo contractual. El liberalismo contractual es aquel que considera al individuo como un sujeto pre-político. La palabra pre-político se refiere a un individuo que ya existe como tal antes de la conformación de una sociedad y que está dotado de ciertos derechos naturales con los que se presenta junto con otros individuos para conformar una sociedad (contractualismo). Este individualismo contractual *lockeano* tiene sus bases filosóficas en una ontología de tipo atomista (Taylor, 2003). Es decir, en una consideración del sujeto como un individuo puntual (un átomo) no asociado a ningún otro individuo o grupo. El sujeto atomizado es un sujeto con plena libertad (libertad negativa) y con una vida privada y desvinculada de los otros sujetos. Se refiere también a un sujeto que está movido por sus propios intereses y que se une a otros individuos para formar una sociedad porque en ello satisface sus propios intereses a través de la cooperación. La ética liberal de Taylor (2005) hace notar que, desde este atomismo social, son los propios intereses lo que es buscado y no los bienes públicos comunes. La negación de un *finis ultimus* común a través del liberalismo justifica un modo de vida en el que la prosperidad, el desarrollo, la felicidad o la realización personal se entienden como la satisfacción de los deseos y los intereses individuales. Se trata entonces de un individualismo marcado por el hedonismo y el narcisismo, características mismas que dan paso a la búsqueda de meros logros personales y al egoísmo (Dascálu, 2014). Este es un modo de vida en el que es difícil que surja una preocupación por los bienes comunes.

Así, tenemos que el individualismo del sujeto moderno, tanto en su construcción ética como política, le permite desvincularse de cualquier estructura u orden social en el que se encuentra, y con ello, desvincularse de la responsabilidad por el orden social o por los problemas que enfrentamos en las sociedades liberales actuales. De esta forma se presenta una falsa visión extrapolada del yo y de su relación con los otros o con la sociedad. En esta relación extrapolada, individuo y sociedad se ven como dos ins-

tancias diferentes y separadas y sin ningún vínculo que no sea la cooperación para la consecución de los fines particulares. En este contexto del individualismo, los bienes son relativos y afiliados a la elección de cada persona y a la no intromisión en la búsqueda de los bienes de los otros. En cuanto a las responsabilidades y obligaciones, estas se minimizan y debilitan en el individuo atomizado. Mientras más se aísla el individuo y se sumerge en relaciones de su propia elección, menos obligaciones y responsabilidades se le pueden atribuir (Stauffer, 2014).

Por otro lado, el exceso de individualismo en nuestras sociedades liberales tiene como una de sus consecuencias, se reconozca o no, una angustia por la existencia. Las crisis existenciales del sujeto moderno se refieren a una transición moral debida a la filosofía liberal moderna (Stauffer, 2014). Taylor (1994b) argumenta que en sociedades premodernas “la gente solía considerarse como parte de un orden mayor” (p. 38), y dicha concepción le daba un claro sentido a su vida y existencia. Si bien este orden mayor en el pasado premoderno estaba asociado a una idea espiritual religiosa o al cumplimiento de un rol o un deber social, el sentido de pertenencia, de cumplimiento de un rol, es decir, de sentirse útil, genera la idea de una vida con sentido o propósito. Idea esta última que puede ser que se esté desdibujando en el horizonte ético de nuestras vidas en sociedades liberales. El no sentirse parte de algo como nuestra sociedad, el aislamiento atomizado en el que nos encontramos, en el que desconocemos a la mayoría de las personas, la alienación laboral, etc., bien pueden ser causas y consecuencias de posturas polarizadas y de muchos de nuestros conflictos sociales. Definitivamente, hoy en día valoramos mucho más la libertad personal que no era parte de las sociedades premodernas. Sin embargo, si bien ahora las sociedades actuales gozan de una libertad no alcanzada anteriormente en la historia de la humanidad, es cierto que el liberalismo no ha aportado un marco de sentido a los individuos. Es decir, es cierto que en las sociedades liberales predomina un cierto vacío existencial por la pérdida de causas comunes significativas más allá de la mera cooperación

para alcanzar fines individuales. Una ética liberal defendería que las causas comunes (el bien común), el sentido de pertenencia y de comunidad son los espacios morales desde los cuales la vida y la existencia misma adquieren significado o sentido. Sentido en el aspecto de comprensión e interpretación de los bienes que nos conforman, y también sentido como orientación en la vida.

Adicionalmente a las causas comunes o bienes comunes, en las sociedades liberales se está desdibujando también el marco u horizonte cultural que sería, de acuerdo con la teoría de Taylor, la que provee de los bienes o de las ideas del bien desde los cuales el sujeto elige para definir su identidad, su proyecto de vida y, con ello, su autenticidad y originalidad. Es decir, el marco moral provee de los elementos o bienes culturales de la propia experiencia existencial plena. Sea el sujeto consciente o no de este marco, no se puede negar que estamos insertos dentro de él. Charles Taylor mantiene así la defensa del papel trascendental del marco de referencia, lo que constituye *su* respuesta o explicación al desencanto del mundo moderno (Taylor, 2015; De Vriese, 2010). Tomemos, por ejemplo, la cuestión de la formación de nuestra identidad social o cultural (no la identidad asociada a ningún tipo de preferencia individual, completamente válidas dentro de lo políticamente correcto). Ella nos da un lugar en el mundo y un sentido de pertenencia, le da también sentido a nuestra existencia singular. Pero si queremos conformar tal existencia por valores que son subjetivos y relativos —impuestos por nosotros mismos—, si queremos marcar nuestra diferencia individual a partir de valores relativistas blandos en lugar de valores significativos como los que se encuentran en el horizonte cultural, esa diferencia carece entonces de trascendencia y se torna trivial (Taylor, 1994b). Como argumenta Taylor (1994b), “nos encontramos ante una extraordinaria incapacidad de articular uno de los ideales constitutivos de la cultura moderna” (p. 53), a saber, el ideal de la autenticidad. No sorprende, por lo tanto, que el individuo sienta un vacío existencial al querer construir su identidad a partir de ideales relativistas y no con base en un horizonte cultural más rico y significativo.

Por otro lado, a pesar de que la modernidad y el liberalismo trajeron consigo la pérdida de los marcos referenciales del individuo que servían de guía moral en el pasado, también han brindado “una nueva concepción del orden moral de la sociedad” (Beytía, 2016, p. 159). Esta nueva concepción se refiere a los imaginarios sociales que, de acuerdo con la filosofía de Taylor (2006), pueden entenderse como el conjunto de prácticas, valoraciones y autocomprensiones que las personas hacen con base en ideas del bien compartidas en una sociedad concreta en un momento determinado de su historia. El imaginario social, o, más bien, el imaginario cultural, encuentra una dimensión narrativa fundamental en la comprensión del bien y en la autocomprensión del sujeto mismo. Estos mismos relatos son los que dotan a las personas de los elementos de la identidad individual y sobre los que se construye la idea de una nación, es decir, de *un pueblo* o de *una cultura* más allá de una mera nacionalidad.

No obstante, esta nueva concepción del orden moral moderno es la que nos provee también de un exceso de libertad, por lo que es fácil que, ante la desorientación, el vacío existencial que nos deja la pérdida de los marcos éticos referenciales se llene con el consumismo, la banalidad, con una falsa idea de la originalidad y de la autenticidad, promovidas por la publicidad y el mercado liberal.

LA PRIMACÍA DE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

De acuerdo con Taylor, el racionalismo filosófico moderno, el liberalismo en la teoría política y económica, el normativismo de la ética procedimental y el positivismo epistemológico en su forma de reduccionismo biológico se han atribuido la definición y determinación del mundo, de la vida, de la naturaleza, del hombre y de sus modos de vida. Sin embargo, estas son posturas que nos alejan del ideal de una vida orientada hacia bienes comunes y de una vida con sentido que se fundamente en la valoración de esos bienes, como los valores culturales, la naturaleza, la vida misma y la sociedad en sí. Es decir, son posturas modernas que nos alejan de nuestra moralidad sustantiva y ontológica.

En el imaginario liberal moderno, la epistemología con base en el método científico valida el conocimiento y dota a la vida práctica de supuestas certezas que nos alejan de los marcos de valores culturales (ideas de bien) con los que conformamos nuestra vida y nos alejan también de nuestra responsabilidad con el mundo, con los otros y con el planeta. No es extraño, por consiguiente, que el individuo viva ahora una vida en la que la condición humana moderna se distingue por su inautenticidad, en la que el hombre se acerca a la naturaleza no con la idea de contemplarla o meditar a partir de ella, sino con un acercamiento activo y racional. Lo que podría valorarse como un bien común —la naturaleza, por ejemplo— desde el imaginario liberal moderno se lo desafía, se lo ataca y se le conquista gracias a la tecnología desarrollada a través del racionalismo científico (Strunz & Bartkowski, 2018). Dicho de otro modo, el racionalismo epistemológico moderno contribuye al desencantamiento del mundo; un mundo antaño espiritualizado o sacralizado es ahora sustituido por un universo mecanizado. El resultado de este universo mecanizado, de acuerdo con Taylor (2007), es un “yo impermeabilizado” (p. 300), es decir, un individuo cuya frontera porosa, la cual permitía el contacto de su interior (el pensamiento) con su exterior (la naturaleza), ha sido clausurada, transformando a la persona en un ser egoísta, individualista y que se considera a sí mismo como el “centro del universo”. Simultáneamente, el individuo impermeabilizado se torna invulnerable a la idea de bienes comunes y a la consideración de un mundo espiritualizado aún en una era secular. Es decir, a un mundo que en el pasado era capaz de traspasar la frontera de la mente y la naturaleza y que negaba así la idea de una “frontera infranqueable” (Taylor, 2007, p. 300). La invulnerabilidad que ahora posee el ser humano también lo vuelve insensible a todo lo que no pertenezca a su mundo racional individual y, en consecuencia, al mundo espiritualizado en términos de bienes comunes que hay que valorar, respetar y promover. Es así como, una vez trascendido este mundo espiritualizado y con base en la epistemología moderna, el sujeto individualista es capaz de hacer,

a partir de sí mismo, las representaciones cognitivas del mundo y de la vida, objetivándolos. Es desde estas representaciones cognitivas que el sujeto se atribuye a sí mismo la instrumentalización de todo, lo cual le permite apropiarse del mundo y de los recursos del planeta para la satisfacción de sus propios intereses egoístas. La objetivación del mundo se debe a una formalización epistemológica del mundo y de la vida. Es decir, se debe a una mera representación formal y no sustantiva del mundo y de la vida, lo que se vuelve, a partir de sí misma, una razón instrumental. La razón instrumental o procedimental se refiere a:

La razón humana [que] no es definida de manera sustancial sino de manera formal, por medio de un procedimiento que debe seguir el pensamiento y en particular de los [pensamientos] que están implicados en el ajuste de los medios a los fines. (Taylor, 1990, p. 68)

Esto se entiende como que lo sustantivo (los bienes) es reemplazado por el procedimiento formal. Y que la razón instrumental solo encuentra sentido en la idea de la prosperidad humana que provoca el individualismo, la indiferencia y la sobreexplotación de la naturaleza. De tal modo que una característica propia de la racionalidad moderna es la idea de la libertad autodeterminada del sujeto. Esta clase de libertad no solo es formal e interna; también ha imprimido su sello hacia la naturaleza en forma de razón instrumental.

Hay en esta racionalidad moderna e instrumental un cierto tipo de aporía. La misma libertad autorreferida, al ponerse en práctica en la relación instrumental del ser humano con la naturaleza, ha provocado que el ser humano se aleje de ella. Esto se debe a que la racionalidad moderna está vuelta hacia sí misma, hacia el sujeto, quien instrumentaliza todo lo demás (otras personas, otros bienes, la sociedad y la naturaleza) hacia sus propios intereses, distanciándolo esencial y existencialmente de la naturaleza (y de otros bienes), como si fueran entidades contrarias y hasta excluyentes. Como dice Taylor (2014), “el hombre moderno está en guerra con-

sigo mismo” (p. 9). Es decir, su propia racionalidad lo ha llevado incluso a actuar contra sí mismo al instrumentalizar, por ejemplo, la naturaleza. Parece como si el sujeto moderno necesitara para vivir, para existir, para ser o para desarrollarse estar dividido entre la razón y la naturaleza. Esto significa o representa una postura en la que la naturaleza aparece como una fuente de meros recursos sin contenido sustancial. Con esta actitud instrumental se ha perdido la actitud contemplativa, espiritual, prudencial y ética respecto a ella que, en tanto un bien, también es parte de nuestra identidad y del sentido de nuestra vida y existencia. Sin mencionar que la naturaleza nos brinda beneficios no solo fisiológicos, sino también psicológicos y morales, y una alternativa sustancial a los modos de vida inmersos en un contexto urbano (Tomicevic-Dubljevic & Vujcic, 2018).

Con la desvinculación de la persona con la naturaleza, el sujeto se irresponsabiliza respecto de ella, vaciándola de sentido. ¿Qué puede significar la naturaleza para una persona que basa su modo de vida en la razón instrumental? Si la naturaleza carece de sentido o significado, es muy sencillo que se pase de una relación de contemplación a una relación de explotación y de abuso o de una tremenda indiferencia. Por el contrario, una visión ética y sustantiva, aun en un contexto liberal que la facilitaría, nos daría un mejor entendimiento de que al igual que el ser humano no está por encima de su sociedad, tampoco lo está de la naturaleza misma, y que su devastación pone en riesgo nuestra propia existencia y todo lo que lo humano signifique.

Por lo tanto, actuar y vivir con base en una razón instrumental respecto a los bienes, sean estos culturales o de la naturaleza, es actuar y vivir como si tuviéramos el control sobre ellos. Esto va contra la esencia de lo que somos y puede tornarse destructivo a largo plazo. Bien ha mencionado Taylor (2007) que la razón es estrecha y no puede cubrir todas las demandas que exige la actual existencia humana, y de no reconocer ningún límite puede ser capaz de guiar a una destrucción tanto humana como ecológica, pues la razón es posiblemente motivada por un desmesurado

orgullo humano o por la arrogancia. Formalizar, controlar e instrumentalizar es solo aparentemente beneficioso, y representa una ceguera de nuestra soberbia posición de supuesta especie superior en el planeta. Una vista más profunda nos develaría que a la larga el abuso de la naturaleza representa una seria amenaza a nuestra propia existencia como especie, tal como lo experimentamos con el calentamiento global y el cambio climático actuales. No es poca cosa pues, como dice Taylor (1997), rescatar la Tierra.

La fragmentación y polarización social

La fragmentación social es uno de los principales problemas en las sociedades occidentales actuales. Una sociedad fragmentada, de acuerdo con Taylor (1994b) es “aquella cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad” (p. 142). Esto quiere decir que la falta de identificación con los otros con base en bienes o metas comunes puede reflejar precisamente una visión atomista del propio sujeto. De acuerdo con esto, las personas acaban considerando a su sociedad en términos puramente instrumentales. Por ello, esta fragmentación se puede entender como resultado de la incapacidad de un pueblo de “proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo” (Taylor 1994b, p. 138) de manera conjunta. Además, esta fragmentación se refleja en los conflictos y tensiones entre grupos de una misma sociedad que se polarizan ante temas y discusiones éticas que atañen o afectan a todos. La pérdida de los vínculos de unos con los otros en una sociedad liberal se debe a una cada vez más marcada autocomprensión atomista de los seres humanos, con la consiguiente pérdida de lealtades comunes entre conciudadanos. Si en el pasado premoderno los vínculos sociales estaban dados por la religión, actualmente esos vínculos deben provenir o del Estado o de los ciudadanos a través de causas comunes. Pero la postura del Estado es de una mal entendida neutralidad liberal, y respecto a los ciudadanos, estos delegan en sus representantes las discusiones y decisiones sobre conflictos éticos. La mayoría de

las veces los representantes de los ciudadanos no discuten desde la postura de grupos, sino desde su propia postura respaldada por la postura individual de muchos o varios ciudadanos. El peligro de la fragmentación social en las sociedades liberales se agudiza ante posturas o políticas que defienden una supuesta neutralidad respecto a bienes comunes o respecto a identidades culturales comunes. Así mismo, las identidades tradicionales, culturales y de preferencias también se han ido fragmentando, en parte debido a la emergencia de nuevos problemas políticos (pero no culturales), como, por ejemplo, los derivados de las demandas justas de los movimientos feministas, ecologistas, indigenistas, entre otros. Pero también en parte a causa de la prosperidad económica debida a la industrialización y a la racionalidad instrumental que terminaron haciendo parecer innecesarias las antiguas solidaridades de grupo.

Es pertinente mencionar que una de las exigencias o demandas de los diferentes movimientos sociales que explica (parcialmente) la fragmentación social —a saber, la demanda del reconocimiento— es fuente, a su vez, del fenómeno moderno de la multiculturalidad, como se explica más adelante. La multiculturalidad, como diversidad cultural, constituye un reto fundamental para las democracias liberales contemporáneas (Miller, 2008; 2015). Los defensores de la democracia y de una ética liberal, como Taylor, están a favor de políticas de respeto y apertura hacia la diversidad cultural. El problema del multiculturalismo y de la apertura y validación de la diversidad cultural está en la necesidad de una articulación entre dos posturas respecto a las políticas públicas: por un lado, la de una política del reconocimiento igualitario y, por otro lado, la de una política de reconocimiento de la diferencia, ambas válidas y con fuertes argumentos en sociedades liberales (Taylor, 1994c). Las políticas de la igual dignidad (políticas de reconocimiento igualitario) tienden a ser universales y, por lo tanto, igualitaristas. Estas políticas igualitaristas se abstraen de las diferencias o distinciones culturales para reconocer a todos los seres humanos el igual valor de la libertad y de la dignidad. De esto se deriva una exigencia al respeto de un esquema básic-

co de derechos igual para todos que no distinga ningún tipo de diferencia. La política del reconocimiento de la diferencia aplica a grupos (culturales) que demandan al Estado liberal reconocer, preservar y valorar sus distinciones en términos de identidad, cultura, lengua y tradición. En estas políticas, el énfasis se pone en las demandas que atañen a la identidad de grupo que conlleva al reconocimiento del igual valor de todas las culturas (o *pueblos*) en una sociedad liberal multicultural.

El reto respecto a la anterior situación radica en resolver los conflictos políticos y éticos que pueden surgir cuando las demandas de reconocimiento de la diferencia cultural atañen a valores y prácticas que se oponen a los principios básicos y universales del liberalismo democrático. Estos conflictos, así como la falta de atención a ellos, pueden llevar a la fragmentación social, pues mientras la política de la igual dignidad exige que las personas se traten con un respeto igualitario sin tomar en cuenta sus diferencias, la política de la multiculturalidad acoge lo particular de cada individuo. La primera le reprocha a la segunda una violación del principio de la no discriminación, mientras que la política multicultural señala que la identidad se ve negada ante la homogeneización que la política de la igual dignidad impone. De esta manera, las minorías son forzadas a negar su identidad particular a favor de una homogeneización inconscientemente discriminatoria, lo que a su vez puede ocasionar que se tomen medidas como las demandas separatistas o resentimientos hacia el resto de la sociedad.

Cuando estos conflictos políticos y éticos se desatan y no se atienden, se exagera la hostilidad y el resentimiento entre las personas y los grupos. Se refuerza así la pérdida de los vínculos sociales para lograr bienes comunes. Por el contrario, los lazos comunitarios, más allá de los lazos de la familia, resurgen y se fortalecen comunitariamente cuando los ciudadanos participan activamente en la incorporación de bienes comunes más allá de los bienes particulares. Es decir, cuando tienen una causa común, como la defensa de una lengua o de una identidad cultural de *un pueblo* (la identidad común se genera con base en una lengua

común), de recursos naturales, culturales, o de metas sociales o económicas asociadas a la justicia y al desarrollo.

Por lo tanto, el multiculturalismo holista desde la ética liberal de Charles Taylor se refiere a un conjunto de políticas para reconocer la diversidad, logrando así la integración de todos y manteniendo la equidad valorando las diferencias y convocando a metas comunes que nos unan en lugar de separarnos. Y un reto —entre otros— del multiculturalismo en las sociedades liberales es que mientras unos ciudadanos disfrutan de la plenitud de los derechos de la ciudadanía, de reconocimiento y de respeto a su vida privada, otros son excluidos de este estatus (Miller, 2015). Y esto también aplica a que en una sociedad liberal aún las mujeres sean excluidas de ciertos roles, o se les trate diferente que a los hombres que desempeñan esos mismos roles. O cuando personas de cierta preferencia sexual son también discriminadas. Este tipo de jerarquizaciones civiles, dice Taylor, que no son *culturales*, sí son frecuentes en sociedades democráticas como las nuestras. Jerarquizaciones que habría que superar bajo los preceptos liberales políticos de una ética de la igual dignidad de todos sin que implique un desconocimiento de las diferencias que nos distinguen y/o que preferimos.

CONCLUSIÓN

La filosofía moral y política de Charles Taylor de tipo liberal y holista es un buen intento o esfuerzo propositivo, viable y práctico de combinar o articular los rasgos positivos del liberalismo —en las formas del individualismo y el pluralismo— con la necesaria participación directa de los ciudadanos en la construcción de lo público y en la consecución de metas y bienes comunes o en la gestión de las tensiones éticas sobre temas que nos afectan a todos. La ética liberal de Charles Taylor refiere que en las sociedades liberales actuales es cierto que existe un *telos*, a pesar de la supuesta neutralidad moral. Sabemos que existen varios fallos, riesgos o peligros en las formas de vida en las sociedades liberales. Pero

esto no quiere decir que nuestras sociedades deban alejarse del rumbo actual que llevan, sino, por el contrario, necesitan seguir transformándose, necesitan seguir evolucionando en términos de transiciones éticas para aspirar a lograr los objetivos de realización, autenticidad, dignidad, autonomía, libertad y sentido de la vida. Todo ello debe alcanzarse en el marco de un esquema de derechos básicos universales y del reconocimiento de la necesidad de restaurar los vínculos políticos a través de metas comunes. Así como también la aceptación de la trascendencia del papel de la comunidad cultural y de la naturaleza en la definición y comprensión de quién o quiénes somos.

Por decirlo de otra manera, la visión ética y política de Taylor implica la propuesta y promoción de que los conceptos antiguos o aristotélicos de *polis* y *demos* están interconectados y son autorreferenciales. Y que en las sociedades modernas actuales y liberales esta articulación entre *polis* y *demos* denotaría la idea o ideal político que englobe a *todos* los ciudadanos sin distinción de raza, cultura, género o posición socioeconómica, pero al mismo tiempo valorando y validando las diferencias que nos distinguen. El desafío es tanto ético como político. Por ejemplo, en los signos de frustración del *pueblo*, el hartazgo generado por los fallos en materia política y económica, la incertidumbre en la vida, que se puede asociar a un fallo del sistema político y económico global, los recurrentes riesgos de los movimientos civiles de exclusión cultural y étnica, así como la impotencia de un actuar efectivo frente a grandes problemas del mundo, tales como el cambio climático, la migración, la pobreza y la todavía amenaza de los totalitarismos. Esta frustración del *pueblo* y el sentido de algo fallido en nuestras sociedades se reflejan en el bajo entusiasmo ciudadano por la política, la baja participación electoral de los ciudadanos y la sensación de que los intereses ciudadanos son ignorados junto con la pasmosa incapacidad de revertir los problemas de los daños a la naturaleza.

Por eso se puede decir que la ética liberal de Taylor está a favor de una reconstrucción social más amplia. Más amplia en el sentido de más relevante y rica en términos de bienes, y por ello, más sig-

nificativa para las personas que viven su vida con base en lo que él llama una vida de producción y reproducción. Es así como la ética y la política liberales deben ser precisamente un tipo de reflexión y un tipo de conocimiento que nos otorgue los puntos de referencia de qué es lo bueno, qué bienes deberíamos de elegir o seguir para definir nuestra vida para que sea plena, frente a aquellas vidas que se sitúan en la frustración y en el vacío. Vidas que pueden considerarse fallidas para aquellos que observan signos de alarma en la forma como nuestras sociedades actuales llevan a muchas personas a sentirse que viven vidas sin sentido, en lo que Habermas (1989) ha llamado atinadamente *una modernidad descarrilada*.

REFERENCIAS

- Abbey, R. (2018). Freedom – A Silent but Significant Thread across Taylor’s Oeuvre. *Philosophy and Social Critics*, 44(7), 770-792. doi.org/10.1177/0191453718781429
- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Teddington, UK: Acumen.
- Gracia Calandín, J. (2011). *Ética y política en Charles Taylor: Claves para una sociedad intercultural*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Beytía, P. (2016). Charles Taylor - Imaginarios sociales modernos (reseña). *Persona y Sociedad*, 25(3), 159-162. doi.org/10.13140/RG.2.1.4688.3602
- Dascălu, D. I. (2014). Individualism and Morality in the Post-communist Capitalism. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 149(2014), 280-285. doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.08.230
- Deneen, P. J. (2018). *Why Liberalism Failed*. Estados Unidos: Yale University Press.
- De Vriese, H. (2010). The Charm of Disenchancement: A Quest for the Intellectual Attraction of Secularization Theory. *Sophia*, 49(3), 407-428. doi.org/10.1007/s11841-010-0167-7
- Galston, W. A. (2018). The Populist Challenge to Liberal Democracy. *Journal of Democracy*, 29(2), 5-19. doi.org/10.1353/jod.2018.0020
- Gómez Velásquez, A. (2017). El costo democrático de la democracia representativa. *Revista Republicana*, 22(2017), 159-181. doi.org/10.21017/Rev.Repub.2017.v22.a24

- Grant, J. (2014). On the Critique of Political Imaginaries. *European Journal of Political Theory*, 13(4), 408-426. Doi.org/10.1177/1474885113519259
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. M. Jiménez (trad.). Madrid: Taurus.
- Kaul, V. (2018). Populism and the crisis of liberalism. *Philosophy & Social Criticism*, 44(4), 346-352. Doi.org/10.1177/0191453718774951
- Miller, D. (2008). Immigrants, Nations, and Citizenship. *Journal of political philosophy*, 16(4), 371-390. Doi.org/10.1111/j.1467-9760.2007.00295.x
- Miller, D. (2015). Selecting Immigrants. *Social Justice Politics*. Centre for the Study of Social Justice. Department of Politics and International Relations. University of Oxford. Recuperado de: <http://www.politics.ox.ac.uk/materials/publications/SJ034.pdf>
- Montero, D. (2015). *A Taylorian Approach to Social Imaginaries: The Origins of Chile's Democratic Culture*. (Tesis doctoral). Digitale Bibliothek Thüringen. Recuperado de: https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00031905/Thesis%20Dario%20Montero%20PDF-A.pdf
- Sepúlveda del Río, I. (2015). La crisis de la libertad: reaprender a ser libres. *Revista de Fomento Social*, 277(1/2015), 29-47. Recuperado de: <http://0-search.proquest.com.millennium.itesm.mx/docview/1781805553?accountid=11643>
- Stauffer, D. J. (2014). Tocqueville on the Modern Moral Situation: Democracy and the Decline of Devotion. *The American Political Science Review*, 108(4), 772-782. Doi.org/10.1017/S0003055414000458
- Strunz, S. & Bartkowski, B. (2018). Degrowth, the Project of Modernity, and Liberal Democracy. *Journal of Cleaner Production*, 196(2018), 1158-1168. doi.org/10.1016/j.jclepro.2018.06.148
- Taylor, Ch. (1990). Lo justo y el bien. *Revista de Ciencia Política*, 12(1-2), 65-88. Recuperado de: <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/10821/000129070.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Taylor, Ch. (1994a) Can Liberalism Be Communitarian? *Critical Review*, 8(2), 257-262. Doi.org/10.1080/08913819408443337
- Taylor, Ch. (1994b). *La ética de la autenticidad*. P. C. Pérez (trad.). Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1994c). *Multiculturalism*. A. Gutmann (Ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Taylor, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos: Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. F. B. Beltrán (trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1995)
- Taylor, Ch. (2003). Ethics and Ontology. *The Journal of Philosophy*, 100(6), 305-320. Doi.org/10.5840/jphil2003100611
- Taylor, Ch. (2005). *La libertad de los modernos*. H. Pons (trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1997)
- Taylor, Ch. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. R. V. Vernis (trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 2004)
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2014). *Hegel y la sociedad moderna*. J. J. Utrilla (trad.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1979)
- Taylor, Ch. (2015). *Encanto y desencantamiento: secularidad y laicidad en occidente*. J. P. Escobar (trad.). Cantabria, España: Sal Terrae. (Trabajo original publicado en 2013).
- Taylor, Ch. (2016). *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tebble, A. (2017). Liberty Against Progress. *Social Philosophy and Policy*, 34(2), 237-258. Doi.org/10.1017/S0265052517000280
- Tomicevic-Dubljevic, J. & Vujcic, M. (2018). Urban Forest Benefits to the Younger Population: The Case Study of the City of Belgrade, Serbia. *Forest Policy and Economics*, 96(2018), 54-62. Doi.org/10.1016/j.forpol.2018.08.006