

LAS EVENTUALES CONSECUENCIAS POLÍTICAS QUE IMPLICARÍA LA ADOPCIÓN DEL “RECONOCIMIENTO” COMO PARADIGMA DE LA TEORÍA SOCIAL

Juan Ormeño Karzulovic¹

RESUMEN

Las teorías del reconocimiento cuestionan el individualismo, tanto ontológico como metodológico, que caracteriza a la filosofía social y política de la modernidad, mostrando que la noción de individualidad y la autonomía de los individuos dependen normativamente de múltiples condiciones sociales. Sin embargo, del hecho de que el individuo independiente no sea la entidad básica de nuestra ontología social no se derivan de modo inmediato ni un diseño institucional particular ni instituciones concretas en las que se exprese esa dependencia normativa. En este artículo pretendo exponer las que, creo, son las dificultades más importantes para extraer consecuencias políticas de las teorías del reconocimiento. Para lograrlo, analizo la crítica que Charles Taylor ha hecho del atomismo político y del liberalismo procedimental. Concluyo proponiendo una vía indirecta para hacer política y jurídicamente productiva la ontología propia de las teorías del reconocimiento.

Palabras clave: individualismo ontológico y metodológico; atomismo político y liberalismo; política del reconocimiento.

RESUMO

As teorias do reconhecimento questionam o individualismo, tanto ontológico como metodológico, que caracteriza a filosofia social e política da modernidade, mostrando que a noção de individualidade e a autonomia dos indivíduos dependem normativamente de múltiplas condições sociais. No entanto, do fato de que o indivíduo independente não seja a entidade básica de nossa ontologia social não se derivam de modo imediato nem um desenho institucional particular nem instituições concretas nas que se expresse essa dependência normativa. Neste artigo pretendo expor as que, creio, são as dificuldades mais importantes para extrair consequências políticas das teorias do reconhecimento. Para consegui-lo, analiso a crítica que Charles Taylor tem feito do atomismo político e do liberalismo procedimental. Concluo propondo uma via indireta para fazer política e jurídicamente produtiva a ontologia própria das teorias do reconhecimento.

¹ Profesor asociado del Instituto de Humanidades – Universidad Diego Portales. Profesor asistente de la Facultad de Derecho – Universidad de Chile. E-mail: juan.ormeno@udp.cl.

Palavras-chave: individualismo ontológico e metodológico; atomismo político e liberalismo; política do reconhecimento.

I. El reconocimiento como nuevo paradigma de la teoría social

De un tiempo a esta parte hay una creciente atención de la literatura por el “reconocimiento”, que debe ser entendido como título general de un importante fenómeno social y como nombre bajo el cual se agrupan una serie de teorías de distinto tipo. Esta atención creciente se debe a que las teorías del reconocimiento pretenden ofrecer un tipo de fundamentación última a la filosofía social y política que estaría en condiciones de competir con lo que podríamos llamar el “individualismo metodológico y ontológico”, que se halla a la base de los impresionantes logros intelectuales de la filosofía social y política de la modernidad, así como de la comprensión liberal contemporánea del derecho y del Estado y de nuestro entendimiento actual de la libertad (en sentido social y político relevante).²

La filosofía social, política y jurídica de la modernidad es ontológicamente individualista, en el sentido en que concibe, en primer lugar, a la “sociedad” no como una entidad con una naturaleza o índole propia, sino como mero agregado de agentes individuales, que constituyen las entidades verdaderamente básicas.³ Es metodológicamente individualista, en segundo lugar, porque deriva la autoridad de las instituciones políticas y jurídicas de la autorización, expresa o tácita, que los individuos sometidos a esa misma autoridad le han originalmente conferido o, para

² Axel Honneth (1992) y Charles Taylor et al. (1994).

³ En la terminología usada por Jaime Guzmán, la sociedad es un “ser de relación”, ontológicamente menos relevante que los “cuerpos intermedios” y que la “familia”. Sobre este aspecto del pensamiento de Guzmán, véase Renato Cristi (2000). Este tipo de individualismo está bien expresado por la Sra. Thatcher en la siguiente célebre cita: “They're casting their problem on society. And, you know, *there is no such thing as society*. There are individual men and women, and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look to themselves first. It's our duty to look after ourselves and then, also to look after our neighbour. People have got the entitlements too much in mind, without the obligations, because there is no such thing as an entitlement unless someone has first met an obligation". Interview 23 September 1987, as quoted in by Douglas Keay, *Woman's Own*, 31 October 1987, pp. 8–10.

expresarlo de modo más general, del hecho de que los agentes individuales tienen razones privadas para someterse a una razón pública.⁴ Por último, la noción misma de “derecho” (en la lección “tener un derecho” o en las nociones “derecho subjetivo” y “derecho fundamental”) parece, en la modernidad, recortada *ad usum individui*: dado que establecer derechos a una parte implica imponer a las otras la obligación correspondiente –y con ello, la limitación pertinente de la libertad–, la última justificación de cualquier restricción a la libertad individual debe hallarse en la protección de esa misma libertad.⁵

De esta orientación metódica, que caracteriza la filosofía social, política y jurídica de la modernidad, no hay una interpretación única: surge de allí una familia de teorías y orientaciones prácticas, que cubren el amplio espectro de lo que se llama descuidadamente “liberalismo” (descuidadamente, porque hay notables diferencias entre el liberalismo igualitario de Rawls, el liberalismo de Hayek y el “libertarianismo” de inspiración lockeana de Nozick, así como también hay notables coincidencias entre el liberalismo pluralista de Berlin y el liberalismo formalista de Kelsen). En general, la fuerza apelativa de estas orientaciones y teorías da por supuesto el valor que para cada uno tiene la posibilidad de llevar a cabo una vida propia, autoorientada, pero no se hace cargo de las condiciones que hacen posible semejante posibilidad, corriendo por ello mismo el riesgo de socavarla. Pues las condiciones que hacen posible el llevar una vida propia e independiente son, precisamente, condiciones sociales que en muchos sentidos desmienten esa independencia; condiciones que van desde la incorporación del niño a una comunidad lingüística (conceptual) ya funcional –y, por tanto, la incorporación del niño a una comunidad de normas tanto lógicas como prácticas–

⁴ Este es, básicamente, el contenido de la así llamada teoría contractualista, pero no es exclusivo de ella. Hume (1896), por ejemplo, siendo un crítico de la teoría del contrato o pacto social, sostiene que el fundamento de la justicia es el propio interés bien entendido: “Thus self-interest is the original motive to the establishment of justice” (HUME, 1896, p. 499). Considérese también la tesis de Joseph Raz de “la autoridad como servicio” (RAZ, 1985). Aclaratorio sobre la noción de individualismo metodológico, Steven Lukes “Methodological Individualism reconsidered” (LUKES, 1977, p. 177-186). Lukes (1977) muestra que en su sentido más fuerte el individualismo metodológico presupone el individualismo ontológico, pero no hay relación necesaria entre ambos.

⁵ Véase Rawls (1971). Para un desarrollo de los derechos subjetivos bajo el modelo de derecho de propiedad privada, véase Kant (1986). Contra el privilegio de la idea de “derechos subjetivos”, Kelsen (2009, p. 94-104).

hasta la incorporación del mayor de edad a una comunidad jurídica y política que posibilita la reivindicación explícita de la propia individualidad en contraposición con la de otros.⁶

El individuo, en el sentido enfático que esta expresión tiene en la filosofía social de la modernidad, es un logro histórico, una adquisición reciente con múltiples raíces, tanto sociales como ideológicas. Las “teorías del reconocimiento” se hacen cargo de este hecho ofreciendo una teoría filosófica –esto es, normativa, aunque con sólidas bases empíricas- de lo que podríamos llamar una intersubjetividad “originaria” -aquella que es expresada en una relación de reconocimiento recíproco entre dos individuos numéricamente distintos - sólo a partir de la cual es posible una diferenciación cualitativa –y significativa en términos prácticos- entre dos *agentes racionales*. Es decir, no es meramente un hecho que llegamos a ser los individuos que creemos ser en la vida adulta gracias a nuestra “participación” en familias, clases sociales, sistemas económicos y de gobierno, sino que esta “participación” tiene que haber ocurrido en ciertas condiciones –condiciones de reconocimiento recíproco- para posibilitar el ejercicio de una vida “saludable”. Esto es, las condiciones de ejercicio de nuestra autonomía individual son dependientes de “condiciones de reconocimiento” que, de no darse, hacen de ese ejercicio una apariencia o una manifestación patológica de la libertad.⁷

Con todo, no queda claro cuál pueda ser el importe que semejantes teorías puedan tener tanto para nuestra concepción de la política como para la concepción del derecho. Pues del hecho de que el individuo independiente no constituya la entidad básica de nuestra ontología social, no se ve en qué tipo de instituciones ha de decantarse (o expresarse) la dependencia fundamental que el individuo tiene respecto de otros (o respecto de una comunidad). Contaríamos con otro tipo de fundamentación de los derechos individuales, pero no con una concepción particularmente distinta de tales derechos (o, quizás para peor, con una concepción de tales derechos, de acuerdo a la cual estos no son fundamentales, en sentido

⁶ En los que podríamos llamar los dos extremos del espectro liberal, los dos más lúcidos, Rawls (1996) y Hayek (1959), tematizan explícitamente esta dependencia de la que dependen el autorrespeto y la evolución social, respectivamente.

⁷ Sobre el concepto de “patología social”, véase Honneth (2009).

estricto, y pueden ser derrotados por consideraciones colectivas de bien público). El objetivo de este artículo es explorar las eventuales consecuencias políticas –de haberlas- del paradigma del “reconocimiento”.

II. El individualismo liberal y su relativa inmunidad frente a la “crítica ontológica”

Una manera de llevar a cabo este propósito es desplegar el significado de la noción de “individualismo”, tanto en su sentido metodológico, como en su sentido ontológico, porque de este modo podemos precisar en qué sentido, si es que es el caso, las teorías del reconocimiento representan una alternativa.

Se suele criticar a las teorías contractualistas, paradigma de las teorías políticas individualistas – aunque no necesariamente de las liberales, como lo ejemplifica bien el caso de Hobbes-, aduciendo, por ejemplo, que la situación cuyas circunstancias motivan la necesidad del contrato o que lo determinan es, por decir lo menos, una idealización imposible y, por tanto, una explicación falsa (u ociosa) del origen de la autoridad de las instituciones; o bien que incluso aceptando el carácter hipotético de la situación y sus circunstancias, difícilmente podría derivarse de ellas ningún tipo de compromiso vinculante. Con todo, parece fácil ver que la idea de un “contrato originario” y sus presupuestos provee una justificación contrafáctica de la autoridad de las instituciones; que al proceder de este modo, la teoría del contrato funciona como un modelo de explicitación de que es racional para cada individuo (sea en el sentido de conveniente, sea en el sentido de moralmente mandado) obedecer a las instituciones capaces de ser soportadas por el consentimiento unánime o por el acuerdo perpetuo de las partes. Y, por tanto, de lo que se trata es de la justificación normativa de la pretensión de autoridad de esas instituciones (de modo que el modelo del contrato puede funcionar como criterio para probar la legitimidad de cualquier autoridad fáctica).

Otros críticos del liberalismo han optado por criticar a este último apuntando directamente su artillería al individualismo que le sirve de base. Según

estos críticos, ese individualismo expresaría un presupuesto ontológico falso. Pues los individuos que la teoría liberal presupone como partes del contrato originario (a saber adultos racionales) han formado las capacidades que los habilitan para negociar acuerdos en condiciones sociales que desmienten esa autonomía. O bien, en una vena similar, se objeta la representación liberal típica del sujeto, según la cual este puede situarse por encima de todo valor o creencia para elegir un curso de acción, en circunstancias que cualquier agente real decide cómo actuar a la luz de los valores y creencias que han llegado a ser constitutivas de su propia identidad (piense en la fuerza que la siguiente consideración podría tener para un agente: “Este tipo de cosas no son las que yo haría”, para sopesar el rol que la propia identidad podría jugar en el razonamiento práctico). Todo esto puede ser cierto, sin que implique ningún daño real para la concepción liberal de la sociedad justa (esto es, para la concepción de la sociedad liberal en tanto ideal normativo): pues una vez que, por razones históricas, hemos llegado a apreciar que todos los seres humanos deben ser concebidos como poseedores de una dignidad igual y que, en consecuencia, nadie tiene derecho sólo a instrumentalizar a otros (tal como sostiene la fórmula de la humanidad del imperativo categórico kantiano), y luego que hemos reconocido que, en principio, todos (esto es, cada uno) somos igualmente libres, entonces cualquier restricción debida a la socialización en ciertas tradiciones y ambientes parece perder toda capacidad apelativa. Podemos haber sido criados de esta forma o de otra, haber llegado a apreciar tales y cuales valores e identificarnos con ellos, pero nada de eso puede limitar normativamente nuestra capacidad de actuar de acuerdo a principios que nos parezcan justificados. O, de modo inverso, sostenemos que ciertas prácticas, que creemos que vulneran la dignidad humana, no se hacen legítimas porque se las justifique apelando a tradiciones y culturas particulares⁸.

Creo que la plausibilidad eventual de estas réplicas, y otras semejantes, a cierto tipo de críticas al individualismo, que tanto el contractualismo como, más

⁸ De modo explícito, Korsgaard (1996). Para una consideración liberal, que sin embargo trata de hacerse cargo de cómo el liberalismo llegó a ser una concepción política normativa, véase la introducción de Rawls (1996, p. xiii-xxxiv).

ampliamente, el liberalismo, presuponen, se deriva de la presunción, metodológicamente razonable, de acuerdo a la cual las pretensiones normativas del discurso político-social son, al menos relativamente, autónomas frente a consideraciones fácticas –y hemos de conceder que consideraciones relativas a la ontología básica de los hechos sociales lo son. O, para decirlo de otra manera, las pretensiones normativas del discurso individualista liberal parecen relativamente inmunes al tipo de restricciones de su validez que podrían ser suscitadas por una reflexión sobre sus condiciones sociales e históricas de posibilidad. A mi juicio, esto se debe parcialmente al hecho de que el propósito de una ontología es, básicamente, la elucidación teórica de lo que hay y no, como muchos críticos del liberalismo parecen pensar, proveer una sólida base normativa para la crítica. Concedo de inmediato que esto parece comprometerme con la restricción, atribuida a Hume, de acuerdo a la cual sería ilícito extraer juicios prescriptivos a partir de juicios meramente descriptivos; que, por tanto, la demostración de que el liberalismo es falso porque la ontología sobre la cual se basa también lo es, no haría más que cometer la “falacia naturalista”.

Para ser justo con Hume, hay que decir que él reflexiona sobre la dificultad “lógica” de derivar del “ser” un “deber ser”, pero al mismo tiempo constata que no hay un procedimiento alternativo: cotidiana, pero también, filosóficamente, extraemos consideraciones normativas, que, como mínimo, apuntan al bien, a partir de juicios descriptivos, que apuntan a la verdad. Observar que los ámbitos del “bien” y de la “verdad”, la consideración “práctica” y la consideración “teórica”, son ámbitos distintos –que tienen, como diría Habermas, distintas condiciones de validez- no es más que constatar que para nosotros, los modernos, no hay relación necesaria entre ellos. Pero que la relación no sea necesaria, no significa que no exista ni que no sea importante. Ahora bien, dicho esto, también es necesario repetir que, dado que la relación no es necesaria, de consideraciones fácticas no se siguen prescripciones prácticas de modo inmediato ni directo (Piense por un momento a qué la comprometería moral y políticamente el hecho de haber nacido en el seno de una familia patriarcal y haber sido criada en una sociedad autoritaria, condiciones sin las cuáles Ud. no sería lo que es. Tanto si Ud. es una

conservadora ultramontana o una feminista radical apelaría a criterios independientes de ese hecho para justificarlo o denunciarlo). Por otra parte, sería absurdo e inconducente atribuir este tipo de críticas del individualismo liberal a una especie de error metodológico (no me atrevo a decir: lógico) masivo: si las teorías del reconocimiento, como las críticas comunitaristas y neo-republicanas, han encontrado atención en una vasta audiencia pública, no sólo filosófica, es porque la realidad de las sociedades liberales es en muchos sentidos insatisfactoria para sus propios miembros, y, como consecuencia de ello, la concepción liberal estándar de la libertad y del rol del individuo en la sociedad, es también filosóficamente insatisfactoria (pese a lo que los pensadores liberales han invertido en la elucidación y defensa de esta concepción). Pero el punto es delicado, pues la crítica moral al individualismo que la sociedad liberal no sólo presupone, sino ante todo fomenta, requiere también un estándar normativo (por ejemplo, una concepción alternativa del bien), y no es claro que la descripción sociológicamente adecuada e históricamente informada de cómo, respectivamente, nuestra individualidad depende constitutivamente, para llegar a fruición, de nuestros muchos lazos cooperativos con otros, o cómo llegó la libertad individual a ser tan valiosa que nuestro sistema jurídico y político esté diseñado, casi, para su solo resguardo, nos provea de él.

Si todo esto es correcto, la determinación de las eventuales consecuencias políticas que podría tener la adopción del “reconocimiento” como paradigma de la teoría social o de la ética, requiere mucho mayor elaboración: requiere determinar, por lo pronto, qué relación guardan entre sí la teoría y la práctica (algo que no puedo hacer aquí) y qué relación, por tanto, guardan entre sí la ontología social y la crítica ética y política.⁹ Aunque no puedo hacer aquí tampoco nada que esté a la altura de lo que acabo de enunciar, las consideraciones que siguen tratan de reformular más precisamente el problema. Para hacerlo, me propongo revisar

⁹ He tratado de hacer una contribución a este mismo punto en “¿Puede la teoría del reconocimiento ser una teoría fundamental (por ejemplo, de la ontología social) y, al mismo tiempo, una teoría ética normativa?”, que será publicado próximamente. Una perspectiva convergente, aunque distinta, puede verse en Pippin, R. “Recognition and Reconciliation” en van der Brink and Owen (2007, p. 57-78), en particular la formulación del problema en 58-65.

algunos de los aspectos del pensamiento de Charles Taylor que son atingentes a nuestro asunto.

III. Individualismo y atomismo político

En un artículo antiguo, pero todavía instructivo, Charles Taylor designaba como “atomismo político” al individualismo, tanto metódico como ontológico, que según él caracteriza a la filosofía social de la modernidad, por lo menos a partir del siglo XVII.¹⁰ Bajo esta denominación, Taylor agrupaba teorías que sostenían lo que él llama, quizás infortunadamente, “primacía de los derechos”, que consiste en una tesis doble: por un lado, la atribución a los individuos de ciertos derechos que valen incondicionalmente, y la negación correlativa de lo que el autor llama “principio de pertenencia u obligación” –esto es, el rechazo de que estos mismos individuos deban pertenecer a una sociedad determinada u obedecer a cierta autoridad (TAYLOR, 2005, p. 226 ss.). La pertenencia a una sociedad o la obligación de obedecer a la autoridad política serían de naturaleza meramente condicionada o derivada. Taylor no deja de observar que quienes sostienen teorías de esta índole no las llamarían “teorías atomistas”, como las denominan quienes pretenden criticarlas, sino teorías individualistas o que privilegian el individualismo. Taylor constata, sin comentarlo, que la noción de individuo y sus cognados (individualidad, individualismo, individualista) carecen de las connotaciones aparentemente negativas que la noción de “atomismo”, al menos en el campo de la reflexión moral y política, parece traer consigo. El punto parece residir en el hecho de que Taylor cree que el “atomismo” no es una tesis específicamente política o de filosofía social, sino que es un extendido punto de vista que, cognitivamente hablando, caracteriza al pensamiento de la modernidad en su conjunto: en primer

¹⁰ Taylor, Charles. “El atomismo”, en Taylor (2005, p. 225-255). Este artículo fue publicado originalmente en 1979 en un volumen de ensayos en honor de C. B. Macpherson (KONTOS, 1979, p. 39-61). Sobre el uso del término “filosofía social”, para etiquetar a los pensadores de la modernidad, en contraste con “filosofía política”, usada para etiquetar a los pensadores de la antigüedad y el medioevo, véase Honneth (1992, p. 13 ss.), que sigue en esta terminología a Habermas “Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie”, en Habermas (1969, p. 13-51).

lugar a la concepción moderna de la naturaleza física, pero también al modo en que ha de entenderse que cualquier fenómeno, también los fenómenos sociales, pueda ser satisfactoriamente explicado¹¹.

La estrategia argumentativa de Taylor para criticar el atomismo social no consiste en negar la noción moderna, según la cual los individuos tienen derechos fundamentales –esto es, derechos que o bien no podemos (es decir, no contamos con autorización para) transgredir o cuya transgresión exige un enorme costo justificativo o cuyas limitaciones eventuales están constreñidas por una cláusula del tipo: “la única razón para limitar un derecho fundamental es la protección o promoción de otros derechos que tengan el mismo status o la capacidad de otro portador de derechos de gozar de los mismos”. Su estrategia consiste, más bien, en contrastar esta “primacía de los derechos” con ideas que podemos remitir a doctrinas políticas contrarias –esto es, antiatomistas. Para algunas de estas últimas –por ejemplo, para Aristóteles- el argumento central para sostener que los seres humanos son esencialmente animales políticos, es que ninguno de ellos es autosuficiente en ningún sentido relevante: no son autores de su propio ser, no pueden reproducir la especie de modo solitario, no pueden sostenerse económicamente a sí mismos sin contar con la cooperación de otros productores y con el intercambio de excedentes entre distintos productores y no pueden establecer cuáles son los bienes más importantes para los seres humanos si no es

¹¹ Véase de Taylor “Comprensión y etnocentrismo”, en Taylor (2005, p. 199-221). De acuerdo a Taylor, la comprensión de cualquier fenómeno social relevante –por ejemplo, una práctica religiosa- no puede, simplemente, limitarse a una descripción del fenómeno. Pues, en primer lugar, Taylor da por descontado, correctamente a mi juicio, que toda descripción depende de alguna teoría o categorización, por implícita que sea, que determina el tipo de descripción que se ofrezca del fenómeno. En segundo lugar, cualquiera sea la teoría escogida, habrá de hacerse cargo de lo que hace significativa esa práctica para quienes participan de ella, lo que involucra tomar en cuenta los juicios evaluativos que la comunidad en la que la práctica tiene lugar hace respecto de la misma (qué lugar ocupa en sus vidas y en la de la comunidad, cuál es el sentido específico de tales y cuales palabras o movimientos del sacerdote o el hechicero, etc.). Taylor es consciente de que nada de esto nos compromete a aceptar esas evaluaciones; con todo, debemos tenerlas en cuenta si pretendemos captar el sentido que la práctica tiene para quienes sí están comprometidos con ellas. Este tipo de prevención metodológica suele no estar en el campo de visión de los teóricos atomistas porque implica la negación inmediata de la “autosuficiencia” normativa de estándares evaluativos puramente individuales. La analogía con el modo en el que Hart se aproxima al fenómeno jurídico es evidente.

de modo cooperativo¹². Es obvio, como anota Taylor, que una doctrina política atomista no puede consistir en afirmar que en cualquiera de estos ámbitos o en todos ellos los individuos humanos sean autosuficientes (aunque, quizás, insistirían –por ejemplo, Hobbes lo hace- en oponerse a cualquier noción natural de bien que no exprese sino la preferencia individual¹³). De hecho, no lo somos (piense por un momento en lo que estamos haciendo aquí: contribuyendo a la búsqueda cooperativa de la verdad). Pero tampoco lo afirman los teóricos atomistas: el escenario de un estado o condición natural de la humanidad tiene por objeto mostrar, precisamente, la necesidad humana de establecer lazos cooperativos obligatorios entre los miembros de una sociedad política. El punto fino entre unos y otros parece ser, más bien, que los atomistas negarían que de esa falta de autosuficiencia práctica se deriven consecuencias normativas, a menos que podamos suponer que cada individuo tiene razones relevantes para consentir a la cooperación obligatoria. En otras palabras, lo que hace de la protección de la vida, la integridad física y psíquica y la propiedad del individuo derechos fundamentales, en la versión atomista, es que estas cosas son, presumiblemente, las que elegiría proteger cualquiera, si es racional.¹⁴

¹² Es interesante notar que el propio Aristóteles (1999), pese a no ser un autor “atomista” en sentido ontológico –a fin de cuentas, la *polis* es “por naturaleza” (*Política* I, 1252b, 8, ss.)-, si es, en cambio, un individualista metodológico: “Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues estos son las partes mínimas del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener un resultado científico” (I, 1252a, 3 ss.). Steven Lukes (1977) no toma en cuenta este antecedente en el artículo citado, pero esta observación no desmiente su diagnóstico respecto del individualismo metodológico.

¹³ Véase [autor] “Derecho, moral y racionalidad: el caso Hobbes”, en Orellana Benado (2010, p. 233-251).

¹⁴ Desde un punto de vista metódico, esta estrategia argumentativa ejemplifica lo que Taylor (en “Comprensión y etnocentrismo”) llama “lenguaje de contrastes transparentes”: un lenguaje común a la propia posición y a la posición criticada, que muestra a ambas como alternativas posibles de ciertas constantes de lo humano (TAYLOR, 2005, p. 211 ss.). Taylor, que aborda esta cuestión para enfrentar el problema de la interpretación de otras culturas, remite esta idea a la “fusión de horizontes” de Gadamer y la convierte en pilar de lo que él llama “concepción interpretativa” de las ciencias sociales “comprensivas” (*verstehende Sozialwissenschaften*). Una metodología semejante es propugnada, entre nosotros, por el pluralismo metafilosófico por el que Miguel Orellana Benado (2011) viene argumentando desde hace veinte años, con una intención semejante en espíritu, aunque más orientada a la práctica que a la teoría.

Permítanme hacer un paréntesis para puntualizar que esta caracterización sugiere, de modo inmediato, una justificación para la calificación de este tipo de teorías como “atomismo político”. La justificación resulta del hecho de que, de acuerdo a una teoría atomista, podemos explicar y/o justificar los lazos cooperativos existentes en una sociedad determinada (vgr. leyes e instituciones) a partir de rasgos característicos que todos los individuos (es decir, cada uno de ellos) posee. Para desplegar lo que se contiene en esta justificación e ilustrarla, propongo utilizar una metáfora geométrica que Hobbes, creo, habría aprobado. En estricto rigor, en lo que atañe a su existencia social fundamental, cada individuo es equivalente a cualquier otro: cada uno de ellos es un punto en un “espacio social” mínimamente estructurado.¹⁵ El hecho de que sean equivalentes no autoriza que los consideremos reemplazables: en el “espacio social” cada punto indica coordenadas únicas, fuera de las cuales se ubican otros tantos puntos distintos. Pero para cada punto en ese espacio aplican las mismas condiciones. De modo que la estructura de un “espacio social” así definido conlleva, al mismo tiempo, tanto las condiciones de individuación de cada punto (si Ud. quiere, las condiciones de su existencia individual), como las propiedades que todos los puntos tienen en común. La metáfora del “espacio social” se adecúa bien a la aceptación, por parte de la teoría política atomista, del hecho de que los individuos no son independientes ni autosuficientes en muchos sentidos relevantes. Pero también expresa apropiadamente la convicción atomista, de acuerdo a la cual podemos derivar cualquier estructura normativa –cuya complejidad vaya más allá de la estructura mínima que muestra el “espacio social” original-, a partir de las propiedades que cada punto posee.

Esa misma caracterización sugiere, también, al menos una de las razones que Taylor tiene a la vista para separar al “atomismo” del “individualismo” y que expresan, como veremos, su profundo compromiso con cierta concepción del liberalismo, que es, empero, consistente con la crítica del atomismo político. Como

¹⁵ Tomo la metáfora de Pinkard (1994, p. 7), quien la utiliza para ofrecer una concepción mínima de la autoconciencia (“la autoconciencia es, al menos mínimamente, asumir una posición en el espacio social”) pero susceptible de ser enriquecida.

hemos visto, la plausibilidad eventual de la tesis atomista se deriva no sólo de su parentesco con el tipo de explicación propia de la ciencia natural, como he sugerido en lo que precede, sino también del hecho de que el sentido común del ciudadano promedio de una sociedad democrática liberal valora positivamente la posibilidad, que parece ser constitutiva de este tipo de sociedad, de llevar una vida propia. A lo largo de su ya extensa obra, y de modo consistente, Taylor ha expuesto que el valor de la libertad moderna, concebida como independencia individual, reside precisamente en la posibilidad de autorrealización propia de cada persona, que constituye un ideal posromántico que tanto atomistas como antiatomistas modernos comparten (aunque el propio Taylor no ha dejado de insistir en la necesidad de determinar bajo qué condiciones la vida que uno lleva pueda ser “propia”).¹⁶ Visto así, el “atomismo político”, como igualmente la concepción de la libertad negativa, según la cual ser libre consistiría sólo en carecer de obstáculos externos, presentan una concepción acerca de la naturaleza del ser humano y de lo que es valioso en la vida humana que deforma, por unilateral, un ideal compartido. Podríamos preguntarnos si el “liberalismo” con el que Taylor se identifica es lo suficientemente ortodoxo como para que otros liberales lo reconozcan como uno de los suyos (suponiendo que haya un “cánon” que determine qué es ser un liberal).¹⁷ Pero una consecuencia segura del compromiso de Taylor con el “individualismo” bien entendido es el correspondiente compromiso con instituciones políticas “liberales”. Fin del paréntesis.

Taylor intenta mostrar que esta manera de formular el asunto expresa, aunque de modo encubierto, que los atomistas reconocen derechos, que protegen capacidades o disposiciones para actuar, porque estas últimas son consideradas peculiarmente valiosas, o bien en sí mismas, o bien porque son medios para un bien aún más alto (puede pensarse, en este contexto, en cuestiones como el bienestar individual o, más fundamentalmente, quizás, en la propia capacidad de elegir, en la libertad del arbitrio). Como sea, estas capacidades son respetadas,

¹⁶ Clarísimo a este respecto el artículo titulado “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” (TAYLOR, 2005, p. 257-281, en particular, p. 259 y 264 s.), pero también (TAYLOR, 1994).

¹⁷ Acerca del escepticismo, a mi modo de ver bien fundado, respecto de un posible “cánon” liberal, véase Geuss (2001, 69 ss.).

consideradas como dignas de protección, porque sin ellas no podría llevarse a cabo una vida propiamente humana. Por este medio, Taylor pretende debilitar la presunta independencia normativa que la primacía de los derechos guarda respecto a la naturaleza humana y la concepción social del ser humano (TAYLOR, 2005, p. 238 s.). Ahora bien el reconocimiento de que una capacidad es lo suficientemente valiosa como para ser coactivamente protegida, nos compromete a fomentarla y a fomentar las condiciones que la hacen posible. Con mucha cautela, Taylor (2005, p. 239 s.) introduce la idea de que la pertenencia del individuo a cierto tipo de sociedad, su participación en una cultura política de cierta especie, pueda ser condición de posibilidad del fomento y desarrollo de aquellas capacidades particularmente valiosas, como la libertad de elegir, por lo que sería normativamente incoherente afirmar la “primacía de los derechos”. En efecto, si el reconocimiento de derechos fundamentales nos compromete a fomentar el desarrollo de las capacidades o disposiciones que tales derechos protegen y si una cierta asociación institucional con otros es condición no sólo del fomento de tales capacidades sino incluso del reconocimiento de su valor para la vida humana, entonces el discurso de los derechos implicaría el deber de pertenencia precisamente a esa cierta asociación. Pero la cuestión es más amplia, e involucra algunos de los sentidos de la noción técnica de reconocimiento que nos interesa. Cito a Taylor (2005, p. 254):

La tesis [...] sobre las condiciones sociales de la libertad se basa entonces en la idea, primero, de que una libertad desarrollada exige cierta comprensión de uno mismo, gracias a la cual resultan concebibles las aspiraciones a la autonomía y la conducción de la propia vida, y segundo, que esa autocomprensión no es algo que podamos sostener gracias a nuestro sólo esfuerzo y, en cambio, nuestra identidad siempre se define en parte en la conversación con otros o a través de la comprensión común que fundamenta las prácticas de nuestra sociedad. La tesis es que la identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere una matriz social, que por medio de una serie de prácticas reconoce, por ejemplo, el derecho a la decisión autónoma y convoca al individuo a tomar la palabra en la deliberación sobre la acción pública.

De más está decir que estas consideraciones anuncian las tesis que identificamos con la “política del reconocimiento” que Taylor propondrá 13 años después, aún cuando la expresión “reconocimiento” no aparezca en ninguna parte del artículo que estoy comentando. Este hecho puede servirnos para rastrear qué tipo de consecuencias políticas (o, quizás más apropiadamente, qué consecuencias para la comprensión de nuestra vida en común, en sus diversos aspectos) extrae Taylor de lo que él llama en “Atomismo” la “tesis social” –esto es, la dependencia que la idea de los derechos fundamentales tiene respecto de sus condiciones sociales de posibilidad. Una de estas, que es extraída de modo inmediato por el propio Taylor, como se ve en la cita, es que no podemos entender nuestra libertad individual (qué es lo que esta implica, cuáles son sus alcances, a qué nos compromete, por qué es importante para nosotros) si no tenemos en cuenta sus condiciones sociales de posibilidad. A primera vista esto suena prometedor, pues no puede ser políticamente indiferente determinar a qué nos compromete nuestra libertad; contiene, sin embargo, dos rasgos que en mi opinión amenazan con frustrar esa promesa: (a) el primero es que la tesis social parece ser, ante todo, de carácter eminentemente teórico antes que práctico; (b) el segundo, es que si el primero es cierto, entonces la pretendida obligación de pertenencia no es, en ningún sentido razonable, una “obligación”.

(a) La tesis social acerca de la libertad individual parece satisfacer mejor que el atomismo la comprensión teórica que tenemos de nosotros mismos, pero no parece redundar, por sí misma o de modo directo, en un tipo distinto de instituciones que aquellas a las que da lugar la tesis atomista. Es decir, la tesis social nos da buenas razones para pensar que ser individualmente libre es un bien que debemos fomentar y dado que instituciones sociales y políticas como la familia, la separación de poderes, la revisión judicial de constitucionalidad y mecanismos democráticos para elegir a las autoridades son, entre otras, condiciones necesarias para la existencia y fomento de ese bien, entonces debemos no sólo evaluar positivamente esas instituciones, sino considerarlas como constitutivas de nuestra libertad. Pero, ¿hace una diferencia muy grande que las valoremos como

condiciones de posibilidad del bien (un sentido del bien cuya métrica no está a nuestra disposición arbitraria) en lugar de hacerlo sólo por razones instrumentales (i.e. como un medio para nuestro propio bienestar o ventaja)? En ambos casos tenemos razones para respaldarlas, y aunque se trate de razones distintas, el efecto práctico es aparentemente el mismo. Bien, si esto es correcto, entonces la tesis social –a la que trato aquí como representante de algún tipo de teoría del reconocimiento- sería básicamente una tesis teórica (si prefieren, meramente teórica): una forma más sofisticada e intelectualmente más satisfactoria de reconstruir y de explicar no sólo la importancia de las capacidades y disposiciones que los derechos fundamentales protegen, sino, también, de explicar la vinculación entre derechos y la pertenencia de sus titulares a cierto tipo de asociación. Para evitar malos entendidos: si este fuese el caso, no me parecería una constatación inútil. Por el contrario, representaría un “progreso” en el conocimiento de nosotros mismos, o al menos una oportunidad para ampliar la comprensión de quiénes somos y cómo hemos de entender nuestra vida común. Y, sin duda, hay al menos una diferencia, al menos teórica, notable entre las tesis atomistas y la tesis social, a saber: esta última, a diferencia de la primera, hace explícito que el valor que conferimos a los derechos individuales depende de una concepción social –i.e. compartida y no arbitraria- de una vida humana plenamente lograda, de una vida buena.¹⁸

(b) El segundo rasgo potencialmente frustrante se deriva del primero, a saber: que si la tesis social no redundaba en modificaciones institucionales, sino sólo en una mejor autocomprensión de lo que significa ser un ser humano junto a otros –i.e. un agente que pretende ser libre asociado con otros agentes del mismo tipo-, entonces la presunta obligación, el deber de pertenecer a cierto tipo de asociación, no pasará de establecer un estándar de corrección político-moral relativamente impotente, que de modo edificante nos recuerde cuán importante es nuestra

¹⁸ Compárese esta idea con aquella de Kelsen (2006) a la que en apariencia se asemeja. De acuerdo con Kelsen (2006) las normas jurídicas de una sociedad dada expresan los valores que esa misma sociedad aprecia, los que, en sí mismos, son arbitrarios e incorregibles. Taylor (2005) objetaría, con buenas razones, estos dos últimos calificativos. Véase “Comprensión y etnocentrismo” en Taylor (2005).

pertenencia a cierto tipo de sociedad, sin que tenga por ello ningún efecto positivo. En la retórica de distintos tipos de críticos recientes del liberalismo, por ejemplo en la de algunos teóricos comunitaristas o en la de algunos neo-republicanos, aparecen con frecuencia conceptos típicos de la política clásica como “bien común”, “ethos republicano” y la necesaria imparcialidad del gobierno impersonal de la ley (“las instituciones funcionan”), que muchas veces no sirven más que para vestir con un traje cada vez más raído consideraciones propias de la “Realpolitik” o del mero cálculo prudencial de agentes políticos individuales o grupales.¹⁹ El resultado final de este tipo de apelaciones retóricas me parece fatal, pues le da la razón al escepticismo liberal acerca de objetivos o fines colectivos y nos impide ver la significación normativa que los actos de los ciudadanos puedan adquirir en la vida pública (sólo para que este comentario no quede aún más críptico: la manera en la que los científicos sociales analizan las movilizaciones ciudadanas que reivindican interpretaciones sociales de derechos como la educación, la salud o la previsión social, es normalmente ciega a lo que E. P. Thompson llamó, en otro contexto, la “economía moral de la multitud”. El aspecto normativo de la acción política les parece “mera” retórica, en el sentido despectivo en el que Platón entendía este arte. Nuevamente, para evitar malos entendidos, no me parece que el aspecto retórico de la conversación pública pueda ser menospreciado, toda vez que la política democrática requiere la posibilidad de la persuasión como un elemento esencial, Pero la retórica, por sí sola, no hace nada).

Una manera de evitar estas conclusiones sería mostrar cómo de la “tesis social” se seguirían ciertas instituciones en las que se exprese la importancia o preeminencia que estas condiciones sociales tienen por sobre los derechos fundamentales en su interpretación “atomista” –esto es, instituciones de acuerdo a las cuales el carácter fundamental de ciertos derechos sería admitido, pero no de forma incondicional ni para cualquier circunstancia. Esto suena razonable, pero también bastante vago, pues de la tesis social –al menos en esta formulación

¹⁹ Una muestra del escepticismo liberal frente al discurso neo-republicano por considerarlo mera retórica puede encontrarse en la actitud con la que Bobbio enfrenta el diálogo con Maurizio Viroli acerca de la república, en Bobbio y Viroli (2002).

inicial- no se sigue ninguna guía específica que detalle los motivos y contextos en que se justifique “suspender” un derecho fundamental. Semejante guía sólo podría ser proporcionada, según el propio Taylor lo ha sugerido, por una teoría desarrollada de los bienes sociales, cuestión sobre la que, creo, habrá una importante discrepancia. En todo caso, aquí se asoma la eventual relevancia práctica de la tesis social, a saber, en el tipo de argumentación justificatoria para derrotar, siquiera provisionalmente, la preeminencia de derechos fundamentales en ciertas circunstancias.

Naturalmente, también podríamos evitar esta conclusión si renunciáramos del todo a la idea de “derecho fundamental”, pero se perdería de vista el punto cuya importancia Taylor trata de demostrar, a saber: que la necesidad de formular la tesis social (y, en principio, restringir la pretensión incondicional de la tesis de la “primacía de los derechos”) tiene como fuente, por un lado, la intuición postcristiana de acuerdo a la cual cada individuo es irremplazable –y, por ello, portador de un valor digno del más alto respeto- y, por otro, la insuficiencia teórica que representa concebir ese valor único como un inexplicable “hecho de la razón”, como algo simplemente dado o “natural”. En este sentido, la tesis social es sólo limitadamente revisionista, pues asume que el valor que le damos a la libertad individual y a su protección no es arbitrario y que eso es lo que confiere plausibilidad efectiva a la tesis atomista.

IV. Reconocimiento y política

Como vimos, la crítica que Taylor hace al atomismo político desde la “tesis social”, es que es normativamente incoherente afirmar el carácter incondicional de los derechos fundamentales y, al mismo tiempo, la condicionalidad de los deberes de pertenencia a un cierto tipo de sociedad. Esa incoherencia normativa cristaliza en la supuesta neutralidad de la concepción que los liberales se hacen de la

sociedad liberal, que es uno de los objetos sometidos a crítica en el influyente ensayo “La política del reconocimiento”.²⁰

Como es sabido, Taylor contrapone allí dos ideales culturales de la modernidad que han cristalizado en concepciones políticas diversas y que parecerían justificar concepciones políticas antagónicas, a saber: por un lado, el reconocimiento de la igualdad de derechos a todos los ciudadanos y, por otro, el reconocimiento de la singularidad de cada individuo. El primer proceso surge de la desaparición del concepto aristocrático del “honor” –que supone una sociedad fuertemente jerarquizada- y su reemplazo por el reconocimiento entre iguales, que sólo es posible en una sociedad democrática en la que a todos los ciudadanos les corresponden los mismos derechos.²¹ El segundo proceso surge de la valoración de la “propia conciencia” como última fuente de la certeza moral para cada individuo, de la que se sigue el corolario de que la “voz interior” de cada persona es insustituible y tiene algo que decirle a todos los demás.²²

Esta historia es por cierto paralela y, sin embargo, común. En última instancia, un orden político que le reconoce a todos sus ciudadanos la misma cantidad de libertades fundamentales, constituye una garantía para el despliegue de cada una de las individualidades. Del mismo modo, individuos que buscan cumplir con su propio destino siendo fieles a sí mismos, no consideran relevante la “identificación exterior” que a cada uno le proporciona su lugar en sociedades desiguales; por el contrario, consideran el valor de cada individuo en función de su “sinceridad”, esto es, la medida en que siguen su propia conciencia. Ambas líneas se juntan en el reconocimiento, pues, de la igual dignidad de los seres humanos y de la facultad que cada uno tiene de vivir una vida propia. Sin embargo estas líneas pueden entrar en conflicto al concretarse, la primera, en principios universales de igualdad –que son ciegos a toda diferencia- y, la segunda, en principios

²⁰ Taylor “The Politics of Recognition” en Taylor et al. (1994, p. 25-73).

²¹ Taylor et al. (1994, p. 26-27). “With the move from honor to dignity has come a politics of universalism, emphasizing the equal dignity of all citizens, and the content of this politics has been the equalization of rights and entitlements”. Ibid., 37.

²² Taylor et al. (1994, p. 30).

diferenciales –que le reprochan al universalismo precisamente aquello que lo caracteriza.²³

En consonancia con la tesis atomista ya discutida, el liberalismo ha considerado como una de sus fuentes y parte integrante la política del universalismo que enfatiza lo que es igual en los individuos y que, en consecuencia, es ciego a la legitimidad de las pretensiones que afirman la diferencia entre los individuos y, por extensión, entre culturas políticas diferentes. De esto se siguen, de modo natural, la tesis de la neutralidad y la “primacía de los derechos”. La tesis se podría formular de este modo: una sociedad liberal no afirma valores propios – al menos, valores que compitan al mismo nivel con la pluralidad de creencias y concepciones del bien que profesan sus miembros. Pues si ese fuese el caso, como lo ejemplifica bien la historia (y el presente) de los estados confesionales y teocráticos, no habría espacio suficiente para la disidencia valorativa en aquellas cuestiones últimas que son de importancia fundamental para cada individuo, lo que obstaculizaría ciertamente la autorrealización de una vida propia. No está de más decir, aunque Taylor no sea explícito a este respecto, que también las grandes diferencias de riqueza y poder al interior de una sociedad conspiran contra este mismo ideal, pues distribuyen desigualmente las posibilidades de autorrealización: sea porque no posibilitan en grados similares la autorrealización individual para todos, sea por que imposibilitan de entrada que los valores y fines a los que se aspira estén a la altura de la métrica del bien humano (o, dicho de otra manera, una distribución demasiado desigual de autoridad y riqueza distorsionaría lo que Taylor llama “las evaluaciones fuertes” acerca de bienes que para la propia sociedad liberal, como la autorrealización de la propia vida, “constituyen normas para el

²³ “These two modes of politics, then, both based on the notion of equal respect, come into conflict. For one, the principle of equal respect requires that we treat people in a difference-blind fashion. The fundamental intuition that humans command this respect focuses on what is the same in all. For the other, we have to recognize and even foster particularity. The reproach the first makes to the second is just that it violates the principle of nondiscrimination. The reproach the second makes to the first is that it negates identity by forcing people into a homogeneous mold that is untrue to them”. Ibid, 43. Para una crítica más pormenorizada de la conexión que Taylor hace entre “reconocimiento” e “identidad” en este texto y que es central para su argumento político, véase [autor] “Identidad y reconocimiento: una crítica hegeliana a la *Politics of Recognition* de Charles Taylor”, en Jara, Ruiz y Longás (2007, p. 209-222).

deseo”: bienes que deberíamos desear).²⁴ Pero no es obvio que las cuestiones redistributivas y las de reconocimiento respondan al mismo tipo de problema –es decir, al mismo tipo de obstáculo para la autorrealización, ni tampoco podemos dar por sentado que una sociedad que no fuese liberal pueda resolver siquiera las cuestiones distributivas (como lo ilustra la historia de los diversos “socialismos reales”).

En cualquier caso, el potencial obstáculo a la libertad, entendida como autorrealización individual, que perturba más a la tradición liberal es que un agente ultrapoderoso como el Estado imponga fines o valores “colectivos” que dificulten seriamente la posibilidad de que los individuos fijen sus propias metas. El estado liberal, en consecuencia, ha de ser valorativamente neutral: no sólo no ha de favorecer una especial concepción de la vida buena por sobre otras, sino que, en principio debe carecer de cualquier concepción del bien. Sólo de este modo puede la sociedad liberal albergar cualquier punto de vista y cualquier concepción moral. El poder político de semejante sociedad, de modo concordante con la tesis de la “primacía de los derechos”, tiene a estos como norte último. Desde el punto de vista de Taylor, sostener semejante neutralidad valorativa no sólo es fácticamente falso; además, desprovee de sentido al liberalismo como ideal político-social. Pues el valor del liberalismo deriva también del ideal de la libertad como autorrealización, y en la medida en que la forma liberal de la asociación política puede limitar de modo decisivo las influencias externas que la obstaculizarían, el orden liberal expresa un compromiso con ese bien. En consecuencia, la representación del orden liberal como un orden puramente neutral no puede ser satisfactoria. (Notemos, con todo, que esa falsa representación parece políticamente preferible al compromiso unilateral del Estado con una forma de vida o de orden social (como la civilización occidental y cristiana, por ejemplo), que para su protección es capaz de conculcar precisamente esos mismos derechos cuya garantía constituía toda su justificación moral). Sin embargo, es posible reconstruir la presunta neutralidad valorativa de la sociedad liberal teniendo en

²⁴ “Comprensión y etnocentrismo”, en Taylor (2005, p. 204).

cuenta el tipo de compromiso moral que ella entraña. De acuerdo a esta reconstrucción, los miembros de la sociedad liberal tienen dos distintos tipos de compromiso moral. Por un lado, cada uno está comprometido con el desarrollo de su propia concepción del bien, si ha de llevar una vida genuinamente propia; por otro, cada uno tiene el compromiso moral de tratar a otros de modo justo. En lugar de los fines substantivos con los que cada uno está comprometido, la asociación política de todos y cada uno expresa el compromiso de garantizar, por medio de procedimientos justos, que todos y cada uno puedan perseguir aquellos fines. La presunta neutralidad de la asociación política se justifica, entonces, a partir de una “evaluación fuerte” que la desmiente. Esta manera de representar lo que es esencial en el liberalismo, que Taylor refiere a Dworkin, asiente de modo inmediato a la idea de Rawls, de acuerdo a la cual la neutralidad del liberalismo, en tanto concepción política pública, no puede equivaler a indiferencia respecto de diversas concepciones comprensivas, sean estas religiosas, filosóficas o morales. No obstante esta caracterización más rica y más históricamente ajustada del liberalismo y su pretensión de estar por sobre los fines y concepciones particulares del bien, esta concepción procedimental del liberalismo es, según Taylor, incapaz de hacerle espacio no sólo a sociedades cuyas culturas difieran mucho de la sociedad liberal occidental, sino que tampoco es capaz de albergar sociedades liberales cuya supervivencia como tales dependa de algún bien o fin colectivo. Pero, ¿cómo podría una sociedad ser liberal y al mismo tiempo perseguir un fin colectivo, un bien común?

Esta cuestión precisa el “liberalismo” de Taylor: “Cuando la naturaleza del bien requiere que este sea buscado en común, tenemos una razón para que este sea asunto de políticas públicas” (TAYLOR et al., 1994, p. 59, mi traducción.). Esto, según Taylor, es perfectamente compatible con el respeto a las minorías y a un conjunto de derechos fundamentales que, históricamente, han caracterizado al liberalismo: “vida, libertad, debido proceso, libertad de expresión, libre práctica de la religión, etc.” (id.) (de modo prominente, no se menciona al derecho de propiedad en este breve catálogo). Lo que Taylor le reprocha a la concepción meramente procedimental del liberalismo es que al concebir la autonomía

individual, la capacidad de proponerse fines propios, como el único bien propiamente humano (y asumir, implícitamente, que este bien no es propio y singular de una única cultura, sino que es genuinamente universal), esa concepción absolutiza cualquier restricción a un tipo de acciones de parte de particulares como restricciones a los derechos individuales fundamentales. El liberalismo que Taylor recomendaría, en cambio, es aquél que es capaz de distinguir derechos fundamentales de privilegios e inmunidades que pueden, sin embargo, ser revocados en aras del bien común.²⁵

Como se ve, llegamos aquí a las mismas conclusiones a las que habíamos llegado antes. La ontología más rica y sutil propuesta por la “tesis social” –o, como en este caso, por la dependencia que la concepción política ha de tener de las “evaluaciones fuertes” que constituyen una concepción política o una cultura, que se sigue de la “tesis social”- justifica y fundamenta de modo más sofisticado el individualismo moderno, al tiempo que pretende establecer límites para sus pretensiones –límites para los que el atomismo simplemente carece de concepto. De hecho, parece obvio que Taylor pretende arrebatarse el individualismo a los atomistas; mostrar que la fuerza apelativa del individualismo moderno requiere una narrativa más amplia que el atomismo y que de esto se sigue una manera de abordar las capacidades que los derechos individuales protegen de modo suficientemente diferenciado, a saber: que nos permita distinguir cuándo se trata de una capacidad cuya desprotección imposibilita la autorrealización propia y cuándo no y puede, por tanto, subordinarse a bienes cuya consecución sólo es posible en común. ¿Pero no disponíamos ya, sin esta narrativa, de recursos jurídicos para limitar, en casos calificados, derechos individuales? Sin duda, pero la

²⁵ “These [other] forms [of liberalism] do call for the invariant defense of certain rights, of course. There would be no question of cultural differences determining the application of habeas corpus, for example. But they distinguish these fundamental rights from the broad range of immunities and presumptions of uniform treatment that have sprung up in modern cultures of judicial review. They are willing to weigh the importance of certain forms of uniform treatment against the importance of cultural survival, and opt sometimes in favor of the latter. They are thus in the end not procedural models of liberalism, but are grounded very much on judgments about what makes a good life—judgments in which the integrity of cultures has an important place.” (TAYLOR et al., 1994, p. 61)

retórica del “bien común” se ve enriquecida y mejor comprendida a la luz de esta iluminación ontológica.

V. Consideraciones finales

Con todo, sigue siendo legítimo preguntarse si estas consecuencias prácticas relativamente magras justifican el esfuerzo teórico desplegado que parece bastante mayor. La respuesta filosóficamente razonable es: “depende”. Creo que el énfasis en una intersubjetividad originaria, en lugar de la ontología atomista, o en una dependencia mutua entre los individuos que es ineliminable porque posibilita la propia identidad y, por tanto, es necesaria para la autorrealización, contribuye a describir de modo más apropiado nuestra existencia individual porque incorpora en esa descripción las condiciones sociales de posibilidad de la misma, enriqueciendo de este modo la comprensión que tenemos de nosotros mismos. Esa mayor sofisticación intelectual muestra cuán insatisfactoria y sesgada es la posición atomista o individualista extrema en tanto descripción de nuestra vida social –es decir, como determinación del lugar del individuo en su mundo. Una mejor comprensión de quienes somos –como quiera que esta vaga formulación haya de interpretarse- ha de redundar, ciertamente, en una determinación más apropiada de quienes queremos, podemos o debemos ser. Ciertamente, del hecho de que realmente seamos de un modo determinado no se sigue necesariamente cómo hemos de ser, pero es harto plausible que cualquier decisión relativa a cómo hemos de ser estará necesariamente sesgada e influenciada, para bien o para mal, por quienes realmente somos y, si este es el caso, es mejor comprender que albergar ilusiones, por inevitables que éstas a la larga puedan ser. Este énfasis en una dependencia ineliminable, pero que es la única condición a partir de la cual algún sentido de “independencia” efectiva es pensable, revela como ilusión peligrosa y vana la pretensión de “autonomía” o soberanía individual radical sobre sí mismo, sobre su destino individual y sobre su vida social, ilusión que impregna el ideal kantiano de la agencia racional y que a nivel popular constituye el baluarte más inexpugnable del “neoliberalismo”, revelando así cuán profunda es la

cooperación social subyacente en los logros individuales. Pero que esta comprensión teórica redunde en diseños institucionales que fomenten la solidaridad y cooperación políticas entre los miembros de una misma sociedad, depende a su vez de la determinación de cuáles sean los “bienes comunes”. Y aquí enfrentamos una dificultad más seria: si esos bienes no son arbitrarios, sino más bien criterios para el deseo, difícilmente podrán ser objeto de una decisión democrática, sino que se comportarán respecto de ella de un modo análogo a como se comportan los derechos fundamentales en las democracias constitucionales de corte liberal clásico, con la complicación agregada de que esta manera de pensar puede ser fácilmente asociada a la idea según la cual esos bienes comunes serían el resultado “del sufragio universal de los siglos”. Una manera de evitar esta última asociación es reconstruir pacientemente varias de las instituciones y derechos cuya incondicionalidad damos por sentada y reconstruir su racionalidad eventual a la luz de esta mutua dependencia (pienso, por ejemplo, en el derecho de propiedad, la libertad de expresión, la familia y la constitución democrática de la ley), donde el modelo no es el joven Hegel de la “lucha por el reconocimiento”, el “amo y el esclavo” de la *Fenomenología del espíritu*, sino el viejo Hegel, rector de la Universidad de Berlín, que trataba de justificar ciertas instituciones modernas, precisamente en la medida en que en ellas se expresaba un “estado de reconocimiento” logrado.²⁶ No veo que haya ningún otro camino, más directo o más expedito, que haga posible y provechosa la confrontación filosófica con el liberalismo.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Política**. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1999.

²⁶ Para un uso de la teoría del reconocimiento del joven Hegel, antes de la *Fenomenología*, véase Honneth (1992). Para una reivindicación del viejo Hegel, que con todo le reprocha su excesivo institucionalismo, véase Honneth (2001).

BOBBIO, N.; VIROLI, M. **Diálogo en torno a la república**. Barcelona: Tusquets, 2002.

CRISTI, R. **El pensamiento político de Jaime Guzmán: Autoridad y libertad**. Santiago: LOM, 2000.

GEUSS, R. **History and ilusion in politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HABERMAS, J. **Theorie und praxis**. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1969.

HAYEK, F. **The constitution of liberty**. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

HONNETH, A. **Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.

_____. **Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie**. Stuttgart: Reclam, 2001.

_____. **Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporáneas**. Ed. de Gustavo Leyva. Introducción de Miriam Madureira. Buenos Aires: FCE/Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. ed. by Selby-Bigge. Oxford: The Clarendon Press, 1896.

JARA, J.; C. RUIZ, F. LONGÁS, M. García de la Huerta (eds.) **La política en la era de la globalización**. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2007.

KANT, I. **Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre**. Hg. von Bernd Ludwig. Hamburg: Meiner, 1986.

KELSEN, H. **¿Qué es la justicia?** Trad. de E. Garzón Valdez. Buenos Aires: Librería El Foro, 2006.

_____. **Teoría pura del derecho**. Buenos Aires: Eudeba, 2009.

KONTOS, A. (ed.). **Powers, Possessions and Freedom**. Toronto: University of Toronto Press, 1979.

KORSGAARD, Ch. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LUKES, S. **Essays in social theory**. London: Macmillan, 1977.

ORELLANA BENADO, M. **Causas perdidas**: ensayos de filosofía jurídica, política y moral. Santiago: Catalonia, 2010.

_____. **Prójimos lejanos**. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2011.

PINKARD, T. **Hegel's phenomenology**: the sociality of reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Harvard University Press, 1971.

_____. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996.

RAZ, J. **La autoridad del derecho**: ensayos sobre derecho y moral. México: UNAM, 1985.

TAYLOR, Ch. et al. **Multiculturalism**: examining the politics of recognition. ed. by Amy Gutman. Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, Ch. **La libertad de los modernos**. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

VAN DER BRINK, B.; OWEN, D. (eds.). **Recognition and power**. Cambridge University Press, 2007.