

CAPÍTULO VI

EL COMUNITARISMO Y EL REALISMO MORAL METAÉTICO

6.1. Los fundamentos de las ideas comunitaristas

6.1.1. Charles Taylor

El filósofo canadiense Charles Taylor en su obra “Hegel and Modern Society” (208), desarrolla con singular claridad las reacciones que la Ilustración, en particular su variante francesa, provocó en la Alemania del S. XVIII. La primera fue una queja contra la visión ilustrada que veía al hombre como sujeto y como objeto de un análisis científico con alcances de naturaleza objetiva. Esta visión era la del utilitarismo que concebía al individuo como un átomo desde el punto de vista de la filosofía social y como objeto de análisis lo que permitía, si se lograba una adecuación correcta, llevarlo a la felicidad perfecta. El hombre podía ser visto como sujeto de deseos egoístas al que la naturaleza le ofrecía los medios para su realización.

Herder es el creador de un nuevo concepto de hombre y se propone considerarlo como un objeto expresivo, pues los seres expresivos son aquellos que pertenecen a una cultura y la cultura es sostenida, alimentada y proveída por la comunidad. De ahí el rechazo a una supuesta parodia del autoentendimiento humano que provenía de una ciencia analítica deformadora. El expresivismo intenta romper con la idea de que el hombre puede ser visto como naturaleza objetivada y que la observación externa permitiría explicar sus motivaciones causalmente como todos los demás hechos de la naturaleza.

Si el hombre puede ser libre de sus propias motivaciones, lo moralmente correcto no podía ser el resultado de una definición utilitaria de la moral. No es el deseo ni la felicidad como resultado de la satisfacción de los deseos lo que conduce a lo moralmente correcto.

Si lo moralmente correcto no puede estar sujeto a los deseos e inclinaciones, debemos suponer un sujeto capaz de ser moralmente libre. ¿Pero qué significa la libertad moral?

(208) En este desarrollo sigo sus ideas de la versión española: Hegel y La Sociedad Moderna, F.C.E., 1983.

Ser moralmente libre implica un sentido radical de autodeterminación por la voluntad moral i.e., “autonomía”. Si la voluntad es determinada por consideraciones o inclinaciones externas es heteronomía que no justifica la corrección del actuar. Esta versión kantiana es la más elevada y pura concepción de la libertad autodeterminante ya que el expresivismo hablaba de una libertad de autodeterminación, aunque no independiente de toda intervención externa.

La tesis de Herder no se conjuga con la de Kant, pues para el primero, este último escindía al sujeto, cuando lo que se requería era su integración. Esta unidad para algunos es una simbiosis entre la organización de la naturaleza sin ninguna acción de nuestra parte y por otra la condición de la más alta cultura que permite darnos nuestra propia organización.

Para Kant sólo el recurso a leyes formales que dan una respuesta determinada a la pregunta de lo que debemos hacer, es la única forma de declarar la independencia de todos los motivos racionales y de la causalidad natural. La moral queda separada del placer y de la felicidad que son motivaciones contingentes. La ley moral debe ser obligatoria y a priori, se la da el propio sujeto, ya no es el temor a Dios lo que nos hace actuar moralmente, es nuestra propia autodeterminación por obra de la voluntad moral o lo que se denomina autonomía. El expresivismo de Herder no admitió la noción de sujeto trascendental de Kant, pues concebía que debían mantenerse unidos la libertad radical y la plenitud expresiva.

Es, sin embargo, Hegel quien enfrenta a Kant intentando unificar la autonomía racional con la unidad expresiva. Hegel pretende que esta síntesis se logre por medio de la razón. En su lenguaje oscuro y metafísico Hegel propone esta unidad: “... el Absoluto ... es identidad de identidad y no identidad; oposición y unidad se hallan unidos en él” (209).

Hegel, según la interpretación de Taylor, ve al sujeto y todas sus funciones “espirituales” como inevitablemente encarnadas. Es un ser vivo que piensa y cuyo pensamiento se expresa en un medio. No existe un hiato entre la vida y la conciencia, como podría advertirse en Descartes. No se puede entender al hombre como un animal con una racionalidad añadida. El hombre como ser vivo es una totalidad absolutamente nueva. Se pueda afirmar así una jerarquía de niveles del ser. Esta jerarquía alcanza su cima en la subjetividad consciente.

La filosofía Hegeliana de la historia y de la política está fundada en su visión ontológica. El agente racional en Hegel, no pierde nada de su libertad al llegar a aceptar su vocación como vehículo de una necesidad cósmica. La existencia particular es parte de un plan mayor, en tanto nos insertamos en una conciencia mayor que es la del Geist.

(209) Citado por Taylor de la obra *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1928, op. cit. [1983].

Hegel trata la oposición entre el hombre y el Estado y entiende que logra la superación de esa oposición. Para el filósofo alemán el Estado desempeña un papel o rol primordial. Encarna el universo en la vida humana. El individuo pertenece a él y por lo tanto vive una vida superior. El Estado llega a su “verdad” y por ende lleva al individuo a su vocación última. El individuo libre no puede realizarse como tal fuera del Estado.

Hegel pretende eludir la vacuidad a la que lleva el formalismo kantiano, la voluntad cuya autonomía deben realizar los hombres, no es la del individuo en soledad, sino la del Geist. La voluntad racional libre es no sólo universal sino que produce, de sí misma, un contenido particular.

Su idea de la “astucia de la razón” intenta evadir la tesis humeana (210) pues sostiene que ésta usa las propias pasiones de los hombres para realizar el propósito universal. El Estado encarna el propósito universal, desempeña un papel indispensable en la formación del individuo. Así es la versión de Taylor:

“Cuando el Estado llega a su “verdad” como expresión de la razón universal en forma de derecho, lleva al individuo consigo a su vocación última”. Así, en su forma más primitiva, el Estado puede estar y está en oposición con el hombre que aspira a ser un individuo libre y autoconsciente. Pero esta oposición está destinada a ser superada, pues el individuo libre a la postre debe llegar a verse como vehículo de la razón universal... De hecho, el individuo libre no puede realizarse como libre fuera del Estado; pues del principio de Hegel de que no puede haber una vida espiritual desencarnada se sigue que no puede aceptar una definición de libertad como la de los estoicos, que la ve como condición interna del hombre no afectado por su destino externo. Una libertad puramente interna no es más que un deseo, una sombra ...” (211).

Taylor no puede dejar de ser considerado como tributario de las ideas de Hegel, aún en sus últimas obras, ya que sostiene, interpretando la obra de Hegel, que las instituciones y prácticas de una sociedad pueden verse como un tipo de idioma. Estas ideas no se encuentran sólo en el espíritu de algunos individuos, son comunes a una sociedad, pues se han internalizado en su vida colectiva. En esas prácticas queda objetivado el espíritu de la sociedad. Son, según el autor que comentamos, el “espíritu objetivo”. Así la vida pública de una sociedad es el contenido de Sittlichkeit. Y así piensa que para Hegel (de lo que no está alejado el propio Taylor), la necesidad de autonomía racional requiere una moderna Sittlichkeit que dé una gama completa a la voluntad racional del individuo moderno.

Sostengo que Taylor, uno de los mentores del comunitarismo moderno, no está demasiado alejado de Hegel, pues mantiene ideas en la actualidad que tienen parecida resonancia, con su versión interpretativa de la filosofía hegeliana.

(210) Recordemos que para Hume la razón es inerte, un instrumento de las pasiones.

(211) Op. cit., p. 105 [1983].

El filósofo canadiense está preocupado en describir ontológicamente la identidad del self, en el mundo moderno, para ello no ve otra manera que vincular la individualidad con la moralidad (212). Taylor se alza contra la versión de lo que denomina la filosofía naturalista, uno de cuyos exponentes, es según él, y a quién dirige sus críticas es J. L. Mackie. Taylor entiende que es un error descartar toda ontología moral. Es así un partidario del realismo moral, este realismo es anejo a lo que denomina “fuerte valoración” que supone permite discriminaciones entre lo que es correcto y errado, entre lo más elevado y lo inferior que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, al contrario son independientes de ello y ofrecen asimismo los criterios con que juzgarlos.

“Si yo vivo una vida anodina e insatisfactoria, describirme en esos términos es, sin embargo, condenarme en nombre de un parámetro que debo reconocer, independientemente de mis apetencias y deseos” (213).

En la visión del autor que comentamos existen intuiciones morales intensas, profundas y universales que no nos deben llevar a confundirlas con las meras reacciones explicables por el gusto, los deseos, es decir como reacción bruta. No pueden asimilarse las reacciones de orden moral a las viscerales pues el panorama moral se convertiría en algo totalmente ilusorio. Para Taylor la “teoría del error” de los valores morales, formulada por Mackie, en la cual hemos fundamentado lo que denominamos el escepticismo moral en este trabajo, es una postura sociobiológica que se conecta con la idea de supervivencia. El punto de vista externo de un observador neutral es el que aparentemente repugna a Taylor, pues prefiere pasar a un lenguaje de “descripción densa”, un lenguaje que considera más rico y culturalmente vinculado, pues conecta o articula tanto el significado como la razón que las acciones o sentimientos poseen dentro de cierta cultura.

Taylor cree que una teoría que rechaza toda viabilidad epistemológica u ontológica a la moral cercena la posibilidad de descubrir y articular distinciones cualitativas en nuestras acciones morales. Pareciera que es posible, para él, ir más allá de lo que proponen el utilitarismo como las corrientes deontológicas establecer qué obligaciones son correctas u obligatorias, en suma, develar que es la vida buena lo que está inextricablemente unido a la identidad personal.

Taylor entiende que la distinción entre lo justo y lo bueno como lo hacen las teorías tributarias del kantismo desconocen una seria teoría del bien. Así asevera que la teoría de Rawls incurre en lo que se ha denominado la “teoría débil del bien”, o lo que él denomina “bienes débilmente valorados”. Piensa Taylor, que la tesis de Rawls no es autosustentable si pretende que los principios de justicia encajen con nuestras intuiciones, pues para articular estas intuicio-

(212) TAYLOR, Charles, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, 1996.

(213) Op. cit., p. 18 [1996].

nes deberíamos comenzar por una “teoría densa del bien”. Así este autor afirma que la noción de Rawls que establece una prioridad de lo justo sobre lo bueno es un buen argumento para refutar al utilitarismo, pues éste entiende que lo justo sólo es un instrumento para alcanzar lo bueno, cuando lo bueno está fundado sólo en la maximización del placer o los deseos. Pero no sería así cuando se puede hacer una distinción cualitativa que determine algo superior, en ese caso el bien o lo bueno siempre sería fundamental para lo justo.

Esta distinción cualitativa que nos propone Taylor, la entiende como un ideal moral. ¿Qué es para este autor un ideal moral? Es una descripción de lo que sería un modo de vida mejor y superior. “Mejor y superior” se definen no en función de nuestros deseos o necesidades, sino por una norma de lo que deberíamos desear (214). El ideal contemporáneo debe ser la autenticidad. En palabras de Taylor:

“Parece cierto que la cultura de la autorrealización ha llevado a muchas personas a perder de vista aquellas preocupaciones que las trascienden. Y parece obvio que han adoptado formas trivializadas y autoindulgentes ... El ideal moral que sostiene la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, en una comprensión específicamente moderna del término..., y siguiendo a Trilling voy a utilizar el término “autenticidad” para el ideal contemporáneo” (215).

Para Taylor el ideal moral de la autenticidad se confunde por aquellos que adhieren a un relativismo fácil, el que presta apoyo a una especie de liberalismo como lo es el “liberalismo de la neutralidad”. Este liberalismo que supone que la sociedad debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que constituye la vida buena, deja o relega la discusión sobre lo que ésta constituye fuera de la agenda del discurso político.

Taylor sustenta tres tesis fundamentales a saber:

“1) Que la autenticidad es un ideal válido, 2) que se puede argumentar razonablemente sobre los ideales y la conformidad práctica con estos ideales y 3) que estas argumentaciones entrañan una diferencia” (216).

Estas tres tesis implican que la autenticidad debe ser recuperada, como también lo propone de la ontología moral. Que lo segundo conlleva el rechazo del subjetivismo moral (escepticismo moral) y por último que existe una incompatibilidad entre una descripción de la modernidad que nos aprisiona al sistema ya sea capitalista, sociedad industrial o burocrática.

Taylor entiende que la ética de la autenticidad es novedosa para la cultura moderna. Puede haberse erigido sobre formas anteriores de individualismo

(214) TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, p. 51 y ss., Paidós, 1994.

(215) Op. cit., p. 51, *ibid.*

(216) Op. cit., p. 59, *ibid.*

pero entra en conflicto con ella, ya que además sería hija del período romántico que se mostraba crítica con una racionalidad no comprometida y con el atomismo que no reconocía lazos con la comunidad.

El filósofo canadiense afirma que la autorrealización no puede estar vinculada con una racionalidad no comprometida ni con una concepción atomista y da algunas razones como que la autorrealización no se concibe sin considerar las exigencias de nuestros lazos con los demás, o las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos y aspiraciones humanas.

Es necesario, para este autor, definirnos a nosotros mismos, pero no por rasgos que considera triviales. El autoreconocimiento requiere encontrar o articular ciertas verdades importantes, revivir la tradición de nuestros antepasados. Nuestra diferencia así será evidente: tiene que haber un vínculo estrecho entre nuestro núcleo significativo y lo sagrado. El relativismo blando, al que critica y ataca, sostiene que las cosas no tienen significación en sí mismas, sino porque las personas así lo creen, como si pudieran determinar que es significativo, bien por decisión propia o por lo que piensan. Para él este relativismo blando se autodestruye. Las cosas deben adquirir importancia contra un fondo de inteligibilidad que denomina horizonte que no puede ser ignorado. Negar este horizonte es propio de nuestra civilización subjetivista. La autoelección tiene sentido si se reconoce que algunas cuestiones son más significativas que otras y ello supone además que las cuestiones significativas cruciales dependen de nuestras preferencias.

Se podría entender que Taylor no admite que los bienes o proyectos de vida buena queden marginados del discurso político, i.e. que el Estado se desentienda de alentar o desalentar ciertos proyectos de vida buena. Ello puede inferirse de su tesis que da prioridad a los valores sobre los derechos, al bien sobre la justicia. Su postura se compadece con un realismo moral o como se ha sostenido con un “realismo apelativo” (217) y esa inferencia es correcta, pues existe un pronunciamiento expreso:

“Donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública ... Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios e inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar o restringir por razones de política pública ...” (218).

La supervivencia o florecimiento de una cultura puede requerir, según este autor comentamos, un Estado o sociedad política no neutral. Así toma co-

(217) Esta tesis es sostenida por THIEBAUT, Carlos en “Los límites de la comunidad”, p. 74 y ss. (CEC. Madrid, 1992).

(218) TAYLOR, Charles, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ensayo de Charles Taylor, p. 43 y ss., FCE, 1993.

mo ejemplo la situación de los francófonos canadienses, su propio país, para demostrar cómo se pueden justificar restricciones a los derechos establecidos en la carta constitucional, tendientes a proteger la identidad cultural, restricciones que de hecho se pueden extender a la prohibición del uso de un lenguaje distinto al que sustenta el grupo cuya identidad se desea conservar; e incluso prohibiciones a los miembros del grupo e inmigrantes de concurrir a escuelas cuyas enseñanzas culturales y el habla que utilicen pueda provocar un deterioro de la cultura y de la identidad que se intenta preservar como un bien superior.

Si bien Taylor admite el liberalismo en tanto es el motor de la defensa de los derechos individuales fundamentales, se opone al denominado “liberalismo procedimental” que ha tomado el rasgo de hacer hincapié en la defensa de los derechos individuales conjuntamente con un trato igualitario para todos los individuos. Este liberalismo no acepta la noción de un bien común a perseguir en forma colectiva, y se ampara y refuerza la tesis de la revisión judicial como forma de garantía de tales derechos lo que va en desmedro de las decisiones mayoritarias colectivas. Es una forma de liberalismo que para algunos establece una república procesal, que pretende solamente la defensa de ciertos derechos y desconfía de las metas colectivas.

Para Taylor, por el contrario, existirían ciertos derechos que no podrían ser vulnerados, pero, simultáneamente, habría que admitir la existencia de inmunidades o privilegios que admiten cambios en la persecución de bienes colectivos. En Quebec la sociedad política no es neutral.

De la tesis de Taylor se desprenden la existencia de dos tipos de liberalismo uno sustantivo y otro procesal. Él se considera partidario del primero. Es un liberalismo, si se quiere, que reconoce la importancia de los derechos fundamentales, pero que admite, además, la existencia de ciertos valores sustantivos como podría ser, por ejemplo, la supervivencia cultural y en ese caso la opción se inclina por limitar ciertas inmunidades y por ende acotar la revisión judicial, pues esos derechos fundamentales ceden ante los valores sustantivos. Concluye el autor, que sólo una arrogancia extrema impediría al liberalismo descartar “a priori”, el reconocimiento de la diferencia en el sentido fuerte de que la sociedad política o el Estado debe apoyar su supervivencia aún a costa de vulnerar la igualdad de trato.

6.1.2. Alasdair MacIntyre

La otra versión del comunitarismo es la que nos ofrece Alasdair MacIntyre; tengo en cuenta dos de sus principales trabajos: *After Virtue* (219) y *Whose Justice? which Rationality* (220).

La crisis en el mundo actual está constituida por la puja dada en la elección de las premisas de los sistemas básicos de valores que al presentarse

(219) Trad. española: *Tras la Virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987.

(220) *Justicia y racionalidad*, op. cit. [1994].

como inconmensurables generan la gran confusión en la cultura moral y política contemporánea.

El problema para MacIntyre reside en el emotivismo, concepción que afirma que los valores son cuestión de elección acorde con preferencias individuales. La cultura actual está influenciada por esta concepción que sostiene que la discusión moral se reduce a que una persona intenta persuadir a su interlocutor, mediante una influencia en sus sentimientos, a fin de que éste obre acorde con sus preferencias personales. Quien intenta persuadir pretende que el otro se acomode a sus deseos y preferencias. No hay forma de justificar ciertos valores objetivos e impersonales según el emotivismo. Al no existir diferencias entre razones personales e impersonales el debate conduce a que los individuos se conviertan en medios para fines.

MacIntyre define a ciertos personajes por sus roles y que son los que predominan en la sociedad contemporánea. Distingue así entre el esteta, el gerente y el terapeuta. Todos ellos ven el mundo como un lugar donde adaptan sus actitudes para obtener placer, para organizar la producción y el trabajo a fin de que contribuyan a la eficacia y el rendimiento y que los pacientes del terapeuta se adapten a la sociedad. El hombre con fin es ignorado sólo se convierte en un medio para realizar los valores instrumentales de otros o del sistema.

La obra de este autor tiende a demostrar que la cultura actual se halla inficionada de actitudes prácticas basadas en el emotivismo y que es necesario encontrar la forma de recuperar la objetividad moral. Un agente moral es en esta cultura una yo crítico fundado en sus deseos o preferencias. El yo rawlsiano —acorde con MacIntyre— podría insertarse en la noción que critica de un yo emotivista ¿Cómo es posible superar esta situación? Para el autor que seguimos la reacción supone una vuelta a la filosofía aristotélica. La idea liminar es, como en toda concepción realista de la moral, fundamentar una derivación lógica de lo que “es”, lo que “debe ser” y con ello la justificación racional de la moralidad objetiva. Aristóteles intenta esta justificación que se configurará cuando el hombre realiza su naturaleza esencial que es cumplir con su propio telos. El pasaje de la *potencia al acto* en esto consiste la recuperación del telos o fin del hombre.

La tesis de MacIntyre no hace menos que atribuirle al liberalismo rawlsiano una concepción cercana o asimilable a la del escepticismo moral, en la versión que le he atribuido a esta postura metaética. Creo que MacIntyre no se equivoca en cuanto a esta última dirección, la cual no desmerece, por supuesto, el esfuerzo constructivo de una tesis política y no metafísica de lo que podría ser una justicia sustantiva para una sociedad democrática. El realismo moral que nos propone MacIntyre conlleva una nostalgia por modelos premodernos afines al medioevo. Esto permite afirmar que las posturas del realismo moral tienden a fortalecer los rasgos estructurales de sociedades vinculadas a ideales perfeccionistas y simultáneamente autoritarios.