

LOS LÍMITES DEL COMUNITARISMO

Corina Yturbe

Instituto de Investigaciones Filosóficas

ERMANNO VITALE, *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell'identità in Charles Taylor*, Turín, Giappichelli, 1996, 208 pp.

El libro de Vitale puede ser visto como la respuesta de un liberal a las críticas del pensamiento comunitarista y a los desafíos planteados por el multiculturalismo a la teoría política liberal, como «un intento de levantar la mirada crítica sobre los “horizontes ineludibles” de Taylor reivindicando los fundamentos filosóficos del pensamiento liberal y democrático, y reafirmando su valor» (p. 39). Se propone, como él mismo lo señala, comprender a fondo la filosofía moral y política del filósofo canadiense Charles Taylor, cuya obra representa «la propuesta comunitarista más articulada y rigurosa actualmente existente en el debate» (p. 8). El mérito del retorno de la propuesta teórica comunitarista radica, para Vitale, en «ofrecer la ocasión para repensar la teoría liberal, partiendo de las premisas metodológicas, epistemológicas y antropológicas, o bien de su “metafísica” de base, antes de llegar demasiado rápido a conclusiones ético-políticas» (p. 7): frente a los grandes cambios iniciados en los ochenta y que hoy se han convertido en problemas evidentes y preocupantes (redefiniciones geopolíticas, compatibilidad entre desarrollo y recursos ambientales, flujos migratorios, fundamentalismos, poder de la tecnología), el liberalismo no podía permanecer estancado en un debate que en gran parte se limi-

taba a producir comentarios sobre la obra de Rawls. Es necesario, sostiene Vitale, «demostrar [...] que la visión del mundo liberal, su antropología y su epistemología, permiten [...] formular una concepción del bien superior en tanto que más inclusiva que la comunitarista, que no logra explicar de qué manera distintas nociones del bien son conmensurables y por tanto accesibles a la crítica racional y, en consecuencia, a toda la humanidad» (p. 8). Sin embargo, si bien el comunitarismo pone en el centro del debate una serie de cuestiones ético-políticas ineludibles en torno a la constitución de las identidades individuales y colectivas, al papel y tutela que deben tener las diferencias culturales, etc., con no poca frecuencia dejadas de lado por la teoría liberal, para Vitale, lo que los comunitaristas consideran como soluciones son, por un lado, partes o aspectos de los problemas que es necesario responder y, por otro, sus propuestas son extremadamente frágiles: «No creo —escribe Vitale— que el comunitarismo represente una alternativa deseable al liberalismo, ni siquiera en la forma que le da Taylor» (p. 41).

¿En qué consiste el comunitarismo?: sus tesis «consisten esencialmente en un “paquete” de críticas a los fundamentos epistemológicos y antropológicos del liberalismo, en una *pars destruens* que no sigue una articulación adecuada de tesis propositivas» (p. 12). Vitale reconstruye las diversas propuestas comunitaristas, unificadas por «la crítica del iluminismo y del liberalismo como fundamentos ontológicos y morales de las democracias oc-

cidentales» (p. 10), señalando las propuestas más interesantes: por un lado, MacIntyre y Sandel que fundan el comunitarismo sobre una interpretación de la ética aristotélica y, por otro, Selznick y Taylor, los cuales ven al pensamiento romántico y al hegelianismo como perspectiva que no rechaza la modernidad, sino que promete descubrir las raíces más auténticas en la continuidad con la tradición antigua y medieval. Finalmente, vienen presentadas las propuestas de Walzer y Dworkin de la llamada teoría de la «comunidad liberal», cuya idea central es que si existe algo así como el conjunto de valores cultural y moralmente compartidos de los que hablan los comunitaristas, en las sociedades occidentales éste no puede ser sino el patrimonio de la tradición liberal. En esta posición, que representa un modo distinto de fundar el liberalismo, se reconoce que los comunitaristas tendrían razón cuando sostienen la fragilidad del fundamento universal del liberalismo, pero se considera que sería un error de su parte no reconocer que en el liberalismo se encuentra una buena parte de lo que buscan: «los vínculos fuertes y la idea del bien de nuestras sociedades están justamente en el recorrido histórico que las condujo a madurar la certeza ponderada en la superioridad del valor del individuo sobre el colectivo, en la prioridad de la justicia procedural sobre la sustancial, en la necesaria neutralidad del Estado en materia de moral privada. En suma, del pluralismo y de la tolerancia como principios racionales sobre los cuales fundar la posibilidad de una convivencia pacífica entre individuos moralmente independientes» (p. 11). Pero, si bien esta propuesta de la comunidad liberal es una refutación de las tesis comunitaristas en las versiones de MacIntyre y Sandel, al mismo tiempo abre la puerta para los ataques de los comunitaristas al liberalismo: «Esto es, abre una

discusión en el terreno de [los comunitaristas], que encuentran empíricamente el espacio para demostrar que el alma liberal no es más que una de las almas de nuestra civilización, al lado, por ejemplo, del nacionalismo y del patriotismo, y de otras formas no menos virulentas de fanatismo religioso o étnico» (p. 12).

¿Por qué la obra de Taylor? ¿Qué es lo que distingue a este filósofo canadiense de las otras versiones comunitaristas? Además de «la constatación de que en ella las objeciones —sea en el plano historiográfico sea en el plano político— al *corpus* total de las doctrinas que sostienen al liberalismo político son, al mismo tiempo, las más radicales y las más fundadas» (p. 8), Vitale señala tres razones fundamentales que imponen una investigación sobre su reflexión en torno a la modernidad y a los límites del liberalismo: 1) su enfoque crítico de la modernidad es más rico que el de los otros comunitaristas; 2) para producir sus críticas, no sólo del liberalismo sino de los éxitos en conjunto de la civilización occidental, Taylor construye todo un sistema de pensamiento, valiéndose de un complejo aparato teórico y de la lectura de los clásicos; 3) ofrece una prescripción política articulada y creíble. Sin embargo, insiste Vitale, «reconocer lo fundado de algunas críticas de Taylor a las modernas democracias liberales no quiere decir estar de acuerdo con las soluciones, ni dejarse fascinar por el estremecimiento de la regresión filosófica hasta las cosas últimas, al sentido de la vida, o por el reclamo, tan sentimental como ambiguo, de palabras de orden como autenticidad, solidaridad, fraternidad en la diferencia» (pp. 37-38).

Vitale enfrenta la compleja obra de Charles Taylor adoptando un punto de vista crítico y exponiendo sus objeciones de manera analítica. Tres capítulos centrales de este libro están dedicados a un aná-

lisis de la obra fundamental de Taylor: *Sources of the Self* («Raíces del yo»). En esta obra, Taylor lleva a cabo la reconstrucción de la historia del yo moderno hasta llegar a la época contemporánea. Vitale inicia sus comentarios desarrollando una crítica interna de la argumentación de Taylor, buscando incongruencias lógicas y los límites de la validez racional y de la aplicación empírica de su epistemología. El discurso ético en Taylor se fundaría a partir de las raíces histórico-culturales del yo, negando así la posibilidad de que pueda haber un discurso moral y una comunicación racional a pesar de la diversidad. Para Vitale, los derechos del hombre serían, justamente, una prueba de que los hombres poseen «estructuras racionales, capacidad de comprender y resolver problemas, independientes de las culturas de pertenencia, a las cuales recurrir para comunicar e intentar definir un código universal y racional de conducta moral» (p. 71).

Pero, también la propia reconstrucción histórico-fenomenológica de la afirmación de la identidad moderna propuesta por Taylor plantea serios problemas. Vitale se sorprende de la ausencia de filósofos fundamentales, como serían Maquiavelo, Spinoza y sobre todo Hobbes: «La construcción de la identidad moderna aparece así voluntariamente partida en dos, o al menos así resulta al ser omitido su filón materialista y tendencialmente ateo, o en todo caso el más profundamente crítico y anti-conformista de época en época» (p. 77). Indica, entonces, direcciones y significados alternativos a la historia de Taylor sobre advenimiento de la modernidad, con la contribución de los autores clásicos —fundamentalmente de Hobbes— dejados al margen en *Sources of the Self*. Con respecto de la identidad, «el resultado es la concepción del individuo como portador de derechos civiles, políticos y, en

cierta medida de derechos, cuya definición es hoy altamente controvertida, sociales. No me parece —continúa Vitale, en contra de las conclusiones de Taylor— que ésta sea la perspectiva de una identidad (privada y pública) vacía, pobre de contenidos, no ontológicamente comprometida: por el contrario, afirma [...] una concepción «abierta» del bien que requiere del más alto grado de conocimiento intelectual y de formación moral y política» (p. 125).

Después de discutir los problemas metodológicos e historiográficos de *Sources of the Self*, el tercer capítulo dedicado a esta obra se ocupa de la ética comunitarista de Taylor, cuestionando su validez intrínseca y su coherencia en la reconstrucción de la génesis de la identidad moderna. A lo largo de todo este capítulo Vitale lleva a cabo una minuciosa tarea de aclaración terminológica y conceptual, mostrando en cada caso las paradojas y las contradicciones del pensamiento de Taylor. Vitale se centra en dos cuestiones que constituyen los fundamentos filosóficos de la ética de Taylor: la teoría del bien o de los «superbienes» y su relación con los «cuadros de referencia» y la crítica de Taylor al reduccionismo moral «naturalista». La crítica de Vitale es contundente: Taylor tendría razón al señalar que en el fundamento de cualquier ética hay «cuadros de referencia ineludibles», es decir, concepciones del bien y visiones del mundo; también tendría razón al acusar a algunas tendencias de la teoría moral y política contemporánea, que él llama éticas naturalistas, de haber sumergido u olvidado sus fundamentos, de engañarse a sí mismas afirmando que no es necesaria una ontología moral. Pero, la generalización del término «naturalismo» —«la falsa ideología que domina nuestra época, y que es necesario erradicar de las conciencias de los hombres» (p. 145)— es exce-

siva y equivocada: ni Kant ni las filosofías morales y políticas de derivación kantiana carecen de una ontología explícita como justificación última de la prescripción moral.

El último capítulo de este libro está dedicado al análisis de las consecuencias políticas de la concepción del yo de Taylor. Tomando como base el conocido artículo «Multiculturalismo. La política del reconocimiento», al igual que en el resto de su libro, Vitale emprende la defensa de los principios de la modernidad, entre los que destacan la autonomía del individuo, los derechos individuales y el estado de derecho democrático. El blanco del texto de Taylor es el liberalismo «universalista» (desde Kant hasta Rawls, Ackerman o Dworkin), al cual acusa de «homogeneización cultural» y de no hacer suya una concepción pública del bien. Como bien señala Vitale, «es difícil comprender la acusación de homogeneización a un pensamiento inspirado en la idea del igual respeto de los individuos y la tolerancia: por el otro lado, es falso sostener la inexistencia en las sociedades liberales de una fuerte idea pública del bien» (p. 169).

La acusación de homogeneización se basa en la afirmación de que, al no concederles a determinadas etnias o culturas minoritarias garantías y estatutos especiales que salvaguarden su existencia y vitalidad, tales formas de vida colectiva serían absorbidas o aplastadas por la cultura dominante. Taylor propone, entonces, una serie de normas que favorecen la «diferencia», garantizando la sobrevivencia de culturas minoritarias (es importante señalar que Taylor tiene en mente el problema de los francocanadienses en Quebec). Tales normas serían compatibles con los derechos fundamentales que las constituciones de las democracias liberales otorgan a los individuos, si se acepta un liberalismo «hospitalario» respecto de las diferencias.

Vitale señala que el problema no tiene que ver con la tutela de la posibilidad de expresión de los miembros actuales de una minoría cultural, sino con la sobrevivencia —en sentido biológico— de esa cultura: «es necesario formar individuos que deseen hablar ese idioma, practicar tales costumbres, etc.; es decir, que sientan pertenecer a una comunidad, permitiéndole continuar existiendo» (p. 170). Según Taylor, las tensiones que se generan no son en principio más graves de las que debe afrontar cualquier sociedad liberal que deba conciliar, por ejemplo, la libertad y la igualdad, la prosperidad y la justicia; pero, observa Vitale, «con la diferencia (¿olvidada?) de que en estos casos la perspectiva de principio sigue siendo, precisamente, la del bienestar individual, no se convierte en la de una entidad colectiva, cuya “vida” o continuidad deba asegurarse, restringiendo incluso, si es necesario, el campo de las preferencias alternativas a sus futuros miembros» (p. 172).

Vitale se vale de un comentario de Habermas al *Multiculturalismo* de Taylor, en el cual se presentan críticas a los aspectos jurídico-políticos del problema abordado en los últimos párrafos de ese escrito. Habermas critica la argumentación de Taylor en tres niveles de análisis.

El primer nivel subraya que no todas las luchas por el reconocimiento tienen la misma forma y los mismos objetivos. No se trata sólo de un reproche metodológico, en el sentido de que habría que distinguir distintos tipos de luchas por el reconocimiento (feminismo, nacionalismo, multiculturalismo, etc.), porque «le permite a Habermas limpiar el terreno de todas esas cuestiones que Taylor pone en juego de manera subrepticia para convertirse en defensor de los “condenados de la tierra”, mientras que el problema que realmente le interesa es mucho más simple y está

vinculado al asunto de la minoría francófona de Canadá. Por tanto, el nivel propio de la argumentación tiene que ver con los derechos a la tutela de las minorías y su eventual aspiración a constituirse en estado independiente [...] los condenados de la tierra tienen otros problemas que no se refieren a las formas de liberalismo» (p. 175).

El segundo nivel de la crítica habermasiana consiste en preguntarse si es necesario introducir derechos comunitarios para tutelar las diferencias, ya que la salvaguarda de las identidades colectivas podría entrar en conflicto con el derecho a la igual libertad subjetiva. Pero, a Taylor no le preocupa la tutela de la integridad del individuo, sino «una conservación “ecológica” de las minorías étnico-lingüísticas, o sea poner las premisas para que se reproduzcan sujetos dotados de aquel determinado “equipo genético”, en una especie de concepción estática del orden y de las relaciones sociales que debe predominar sobre la exigencia individual de desarrollo de los propios talentos y de elección de los propios planes de vida» (p. 176). Por otro lado, Habermas se apoya en un análisis de los cambios y transformaciones sociales que han sido consecuencia de los contactos interculturales, en particular de los fenómenos migratorios. La modernidad se caracteriza, justamente, por el vértigo del cambio, y las culturas sobreviven gracias a su autotransformación, ofreciendo a sus miembros una vida rica y estimulante, con posibilidades abiertas de seleccionar sus propios valores. «Pero obligar mediante leyes a los sujetos, sólo en virtud de su origen, a adoptar o reproducir determinadas formas de vida, no significa hacer vivir una cultura: si ésta no tiene vida propia, sólo significa prolongar su agonía» (p. 177).

El tercer nivel de la crítica de Habermas pone de relieve los riesgos de intro-

ducir derechos «étnicos» en un sistema jurídico basado en el principio de la responsabilidad individual: «el liberalismo “hospitalario” de Taylor corre el riesgo de acoger huéspedes que lo vacían de sus valores esenciales: la libertad individual, y la tolerancia como su *conditio sine qua non*» (p. 177).

Además de la limitación de la práctica de los derechos individuales por la defensa de «garantías de sobrevivencia», Vitale señala otros dos puntos oscuros del liberalismo de Taylor. Por un lado, la confusión, premoderna, entre esfera privada y esfera pública: no se entiende por qué no se puede tutelar una integridad cultural «en el nivel de las asociaciones que componen la sociedad civil, sin tener que ver necesariamente con la esfera política, impulsando la exigencia de ser reconocida como “sociedad distinta”» (p. 178). Y, por otro, la propuesta de una visión del mundo que no excluye una desviación fundamentalista: cuando a la sobrevivencia de una cultura se le otorga un valor tal como para justificar una limitación de las libertades individuales ese riesgo se vuelve obvio, como también es obvio que «un estado de derecho democrático sólo es compatible con formas de vida que expresen “tradiciones no fundamentalistas”» (p. 178).

Pero la crítica de Habermas no le parece suficiente a Vitale. Emprende, entonces, la búsqueda de las «ideas filosóficas» sobre las que Taylor funda su versión del multiculturalismo en una sociedad liberal, mediante un análisis detallado del significado atribuido a los tres conceptos en los que se basa su descripción filosófico-antropológica del hombre moderno: dignidad, identidad (autenticidad) y reconocimiento. En el nivel de la claridad conceptual, Vitale cuestiona la sobreposición y confusión que hay en Taylor entre dignidad e identidad de la persona: poniendo el

acento sobre la identidad, Taylor puede defender los derechos no del individuo en cuanto tal, sino la sobrevivencia de sus distintas identidades; además, es distinto reconocer dignidad y reconocer identidad: Taylor le da prioridad axiológica al reconocimiento de la identidad sobre el de la dignidad, dejando abiertos problemas tales como la posibilidad de conservar identidades que contengan entre sus elementos constitutivos el desprecio por la dignidad del hombre, o la afirmación de que existe una identidad individual y colectiva estable, duradera. En el nivel de las definiciones, Taylor tampoco es claro en su definición de «los otros significativos»: no se sabe quiénes son, cuántos son, si pueden cambiarse o ser elegidos, si son datos biológico-culturales. Parecería que para Taylor nuestra identidad individual se forma en un mundo muy pequeño, tanto que es difícil comprender cómo se puede asumir después el punto de vista de la comprensión de otras culturas: «¿Por qué —se pregunta Vitale— semejante concepción socio-antropológica no debería desembocar en regionalismos, particularismos, integralismos étnicos o religiosos que poco se soportan, listos a agredirse e imposibilitados por definición a comprender las razones del otro, a reconocerse igual dignidad?» (p. 187).

Taylor tiende a ver en el liberalismo una concepción del bien a la par de otras, y no el posible punto de encuentro entre las distintas culturas. Vitale responde drásticamente: el «liberalismo» no se puede reducir al rasero de usos y costumbres particulares que se hacen pasar por universales. A pesar de que en los casos particulares en que se ha aplicado ha contradicho sus principios, «a pesar de todas las desviaciones y los sometimientos a causas particulares, a pesar de todos los innegables efectos perversos, esta constelación de conceptos que para los comunitaristas

va bajo el nombre genérico de liberalismo —del individualismo a los derechos del hombre, de la justificación contractualista de la obediencia política al constitucionalismo, de las libertades negativas al estado de derecho— constituye el producto de una cultura que ha intentado superar, ante todo en su interior [...], los múltiples particularismos, y con ellos la dimensión tribal de la política, modelada sobre la extensión del vínculo de sangre a las instituciones colectivas» (p. 188).

Finalmente, Vitale plantea objeciones en un tercer nivel: encuentra un peligroso cortocircuito entre la formación de la identidad individual y la formación de la identidad colectiva, con inquietantes consecuencias en el plano ético-político; al sostener que el concepto de autenticidad vale tanto para la persona como para un pueblo, Taylor distingue entre un nacionalismo «bueno» y uno «malo»: «referirse a una forma benigna de nacionalismo hace surgir la duda de si el multiculturalismo de Taylor no sea, en último análisis, sino una versión astuta del nacionalismo —que pasa, casi como un mensaje subliminal, bajo el ropaje del reconocimiento de las diferencias, y cuya naturaleza se aclara únicamente a través de la reflexión sobre sus “raíces” filosóficas» (p. 190). Este análisis ha mostrado que la verdadera opción metafísica de Taylor es a favor de un enfoque organicista y holista en las cuestiones de filosofía política: «Si se admite este trasfondo metafísico, la búsqueda de la autenticidad como característica del individuo moderno no puede darse [...] más que compartiendo los valores fundamentales de una comunidad [...] Esta visión del mundo [...] es, a pesar suyo, profundamente liberal: la comunidad de origen y de pertenencia es la gran madre de la que los hijos sanos aprenden una sólida concepción del bien» (p. 190).

Sin embargo, algunas de las críticas de Taylor al liberalismo sí dan en el blanco: no es suficiente reconocer igual dignidad a los individuos sin preocuparse por saber si esa dignidad abstracta encuentra condiciones adecuadas para su realización. Tampoco es suficiente emprender políticas de «discriminación al revés» (las «cuotas») que tienden a asimilar a los más aventajados y a marginar a los grupos en desventaja o minoritarios. «La cuestión fundamental que plantea el multiculturalismo es [...] la de encontrar un concepto de igualdad que sea compatible con la enorme variedad de factores biológicos, ambientales, culturales que concurren para diferenciar al individuo y a los pueblos del planeta, superando tanto las variantes contemporáneas de la economía política clásica como una forma simplista de materialismo histórico que liquida como superestructural todo lo que sale de los indicadores económicos» (p. 193). Para responder a este reto, Vitale dedica las últimas páginas de su libro a la propuesta de Amartya Sen. A través de las relaciones entre los conceptos de funcionamiento, capacidad, libertad, *well-being* (bienestar) y *agency* (agente), el esfuerzo teórico de Sen consiste en determinar cri-

terios de evaluación de la desigualdad capaces de incluir las diferencias —biológicas, ambientales, culturales— comparando a los individuos entre sí y no declarando su inconmensurabilidad a causa de tales diferencias. «Esta métrica —señala Vitale— permite, cuando se la considera útil y justa, pensar en políticas globales tendentes a realizar condiciones de mayor igualdad [...] sin plegar, necesariamente, las identidades individuales y colectivas a la lógica del mercado y a la hegemonía de la cultura occidental» (p. 199). A través, pues, de una crítica textual de la obra de Taylor y con la propuesta de Sen, en este libro inteligente y de gran actualidad, Vitale nos invita a reflexionar sobre la capacidad de los principios del liberalismo para enfrentar el problema de los «condenados de la tierra», es decir, para pensar en maneras de plantear y de resolver problemas de justicia social: es ahí, finalmente, por donde pasa la discriminación fundamental y decisiva para todos. Vitale nos obliga a repensar si el liberalismo «sigue desempeñando, a pesar de todos los fracasos, ese papel de emancipación universal, individual y colectiva, de crítica a la tradición, que desde siempre le fue propio» (p. 2).