

**HORIZONTES DE COMPRENSIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD
EN EL MULTICULTURALISMO Y EL DIÁLOGO INTERCULTURAL
EN CHARLES TAYLOR**

JULIÁN CÁRDENAS ARIAS

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D.C.
2022**

**HORIZONTES DE COMPRENSIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD
EN EL MULTICULTURALISMO Y EL DIÁLOGO INTERCULTURAL
EN CHARLES TAYLOR**

JULIÁN CÁRDENAS ARIAS

**Director:
Juan Cepeda H., Ph.D.
Doctor en Filosofía**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D.C.**

2022

AGRADECIMIENTOS

A mis ancestros, que han orientado en todo momento mi caminar por el universo.

A mi pareja de vida, a mi hijo, a mis padres y demás familiares, quienes con su paciencia, ternura, aliento y apoyo me han dado la fortaleza para cerrar este proceso.

A los pueblos, organizaciones y comunidades en resistencia, que han luchado históricamente por construir un mundo mejor.

A mis hermanos del *Grupo de Investigación Interinstitucional TLAMATINIME* quienes, a través de la acción y la reflexión filosófica, difundimos el pensamiento indígena y popular desde las diversas formas de expresión de la ontología latinoamericana. Jhon Alexander Idrobo, mantenemos vivo tu legado.

A mi amigo y colega Juan Cepeda H., quien con su sabiduría, experiencia y orientación me ha acogido por los senderos de la investigación filosófica, haciendo de ésta todo un acto de vida.

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	3
CONTENIDO	4
INTRODUCCIÓN	5
1. FUNDAMENTOS DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN TAYLOR	22
1.1 LA COMUNIDAD DE HABLA: ENTRE LA DIMENSIÓN LINGÜÍSTICA Y EL TRASFONDO	22
1.2 SITTlichkeit Y LA COMUNIDAD MORAL	44
1.3 LA COMUNIDAD DE SENTIDO	59
1.4 APUESTAS INTEGRADORAS DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN TAYLOR	72
2. PERSPECTIVAS DEL COMUNITARISMO LIBERAL EN TAYLOR	83
2.1 EL ATOMISMO: FUNDAMENTOS DEL LIBERALISMO PROCEDIMENTAL	84
2.2 TEORÍA SOCIAL	107
2.3 LA TEORÍA SOCIAL AL INTERIOR DEL COMUNITARISMO LIBERAL EN TAYLOR	117
3. EL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN LA ONTOLOGÍA MORAL, LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD Y LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO	127
3.1 EL CARÁCTER SUSTANCIAL DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN CHARLES TAYLOR	127
3.2 LA COMUNIDAD EN LA ONTOLOGÍA MORAL	134
3.3 LA COMUNIDAD EN EL PROYECTO ÉTICO TAYLORIANO	151
3.4 LA COMUNIDAD EN LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO	168
4. LA COMUNIDAD EN EL MULTICULTURALISMO Y EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL	183
4.1 FALSO RECONOCIMIENTO Y MULTICULTURALISMO	183
4.2 EL LENGUAJE AGUDO DE CONTRASTE INTERCULTURAL	199
4.3 DIÁLOGO INTERCULTURAL EN PERSPECTIVA COMUNITARIA	219
CONCLUSIONES	237
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	247

INTRODUCCIÓN

El auge de los nacionalismos radicales, el debilitamiento de las democracias y la presencia de distintas formas de exclusión física, epistémica y simbólica reflejadas a través del etnocentrismo, se constituyen en algunos de los actuales problemas de tipo político, social y cultural de la humanidad. Desde las distintas corrientes de la filosofía política y moral se ha reflexionado sobre estos asuntos, encontrando una diversidad de apuestas que de una u otra manera han contribuido a la búsqueda del establecimiento de relaciones dignas, justas y solidarias entre los individuos y las culturas. Una de las corrientes que desde su *corpus* teórico se ha centrado en el abordaje de aquellos problemas es el comunitarismo, herencia de las tradiciones académicas anglosajonas que ha cuestionado cualquier tipo de procedimentalismo o instrumentalización de los individuos, del conocimiento, de las formas organizativas en la sociedad, del campo jurídico, entre otros, en el contexto de las actuales democracias.

El comunitarismo dista de constituir un *corpus* teórico homogéneo, configurando más bien un grupo de filósofos que comparten tradiciones ontológicas y epistemológicas que denotan algunos puntos de convergencia, pero también marcadas diferencias. Aparentemente el concepto fundamental que orienta el conjunto teórico del comunitarismo es el de comunidad, el cual aparece de manera implícita en las disertaciones de los autores, pero carece del abordaje sistemático y analítico para comprenderlo de manera secuencial al interior de sus obras.

Cabe resaltar que durante los últimos treinta años, en el contexto de la filosofía política y moral, el concepto de comunidad ha pasado por una lectura renovada, ampliando su comprensión tanto en los escenarios teóricos como prácticos. Por ello, reconociendo las limitaciones del comunitarismo frente al concepto de comunidad, la siguiente investigación buscará transitar por esta corriente filosófica en el campo de la política y la moral, particularmente desde los horizontes de pensamiento de Charles Taylor.

Una dificultad que aparece en la búsqueda del concepto de comunidad tiene que ver con la reducida exploración a profundidad ya que aparentemente no requiere de mayor explicación

y que simplemente se podría incorporar al discurso de los distintos comunitarismos en forma más o menos sobreentendida y difundida. Dicha dificultad limita la comprensión del concepto de comunidad, específicamente para el caso de la filosofía política y moral en Taylor. La limitación muestra un problema al momento de abordar las obras del filósofo canadiense en el escenario moral y político ya que, al no reconocer la centralidad del concepto de comunidad en sus distintas reflexiones, pareciera que sus artículos y libros mencionaran una serie de situaciones coyunturales en aquellos campos, sin la secuencialidad y coherencia de ejes integradores proyectados a la reflexión de alternativas para las problemáticas planteadas por el autor.

Desde una moral y política sustantiva que abarca un sentido hermenéutico y dialéctico comprometido con los contextos de los individuos y de los colectivos, la crítica por parte de Taylor sobre los problemas contemporáneos radica en la manera en que se ha constituido un tipo de identidad en la modernidad. Esta identidad, que pasa a ser un referente de acción para el mundo occidental, asienta sus bases en el individualismo (o “atomismo social”), en la primacía de la razón instrumental y en el “despotismo suave” de los sistemas políticos. En cuanto al primer aspecto, la identidad pasa por el posicionamiento de la vida individual, como la única manera de potenciar un yo desvinculado socialmente, solipsista y egoísta, limitando la posibilidad de generar acercamiento a los demás, la interacción social y la vinculación a los otros a través de proyectos comunes y colaborativos. En un segundo aspecto, resalta el desencantamiento del mundo como consecuencia de la primacía de la “razón instrumental”, que ubica en el individuo la dimensión económica sobre otros aspectos referenciales de la vida social, otorgando la prevalencia de la eficiencia máxima y el costo-beneficio en las relaciones humanas. Así, la acentuación de este tipo de razón orienta al individuo hacia su propia instrumentalización, constituyéndolo en objeto y materia prima para las estructuras políticas y económicas de la sociedad.

El “despotismo suave” en los sistemas políticos se constituye en el tercer aspecto que refuerza el individualismo y la razón instrumental en las instituciones de las democracias regidas bajo perspectivas procedimentales. Esto conduce a la incapacidad de enfrentarse a amenazas de tipo ambiental, social, económico y político, desvirtuando cualquier proceso

de transformación colectiva. Tal situación continúa perpetuando los intereses particulares de individuos o de reducidos sectores sobre la mayoría de las poblaciones (Taylor, 1994, p.44). De esta manera, al legitimar la supuesta incapacidad de transformación por parte de los colectivos, las personas terminan encerrándose en el dominio de la vida privada, situación auspiciada por el Estado y por la legislación que cada vez desvirtúan más los procesos organizativos y de diálogo en la sociedad civil.

Frente a estos aspectos, la crítica del filósofo canadiense se orienta a la recuperación de la identidad histórica del individuo que le permita realizar un ejercicio autocrítico de su contexto para dejar de lado las distintas formas de exclusión y de negación de la diferencia como procedimiento estructural de las democracias modernas. Esta alternativa puede ser enriquecida si se comprende en torno al concepto de comunidad, sobre todo cuando de éste se desprenden perspectivas ontológicas, éticas y políticas que permiten involucrar una serie de relaciones complementarias entre el individuo y la comunidad, lo privado y lo público, lo propio y lo diferente, entre otras.

De la misma manera, la ausencia de centralidad del concepto de comunidad, ubicada como el problema en esta investigación, dificulta la comprensión de otros elementos importantes en la filosofía moral y política de Taylor como son el multiculturalismo y el diálogo intercultural. Al interior de la postura de Taylor, estos elementos se constituyen en la piedra angular para abordar las tensiones surgidas del contacto entre culturas, las cuales al no pasar por escenarios de diálogo y de respeto, han terminado en prácticas de exclusión y de exterminio como el etnocentrismo. Taylor ha desarrollado aportes importantes para el campo del multiculturalismo y el diálogo intercultural sirviendo de referente tanto para sus seguidores como para sus detractores.

Las tensiones que identifica el filósofo canadiense al respecto, tienen que ver con la interpretación de las formas de vida culturalmente diversas: por un lado, se podría establecer que no es posible vencer las visiones de mundo avasallantes al momento de entrar en contacto con otras perspectivas, es decir, vencer los puntos de vista etnocéntricos que tienden a dominar y a absorber la diferencia bajo unos mismos parámetros de enunciación; de otro

lado, considerar que para mantener intacto el mundo cultural de otros, el cual aparentemente es impenetrable e inconmensurable, el camino más acertado sería que ningún juicio de valor científico, legal, político, estético o mítico entre en disputa para no afectar ningún horizonte cultural. La primera postura presenta una enorme incapacidad para adoptar un punto de vista autocrítico y, en cuanto a la segunda, estar bajo la disposición de un etnocentrismo no criticado, conduce a la pretensión de querer explicar desde afuera a otras culturas, es decir, desde un único lugar de enunciación que emitan una serie de categorías, como en la pretensión de querer identificarse con ellas y explicarlas desde dentro. Los dos extremos se evitarían si entra una forma de racionalidad analógica de corte hermenéutico a las discusiones del multiculturalismo y el diálogo intercultural con el objetivo de promover procesos de autocomprensión cultural, por una parte, sin desconocer las propias tradiciones, y mucho menos las otras diferentes y, de otra parte, sin la ubicación de referentes que, al tratar de comprender las culturas desde lugares de enunciación cercanos, se impongan categorías ontológicas y epistemológicas que nieguen la diversidad de formas de ver y actuar en el mundo (Taylor, 1997, p.218).

Para ello, Taylor propone una figura denominada *lenguajes de contrastes agudos* que parte del reconocimiento de las configuraciones simbólicas de las culturas, de manera que, desde una perspectiva analógica se generen lenguajes que establezcan contrastes entre las prácticas culturales teniendo en cuenta los contextos espaciales y temporales, abordados con agudeza y minuciosidad. A partir de las búsquedas de la presente investigación, el abordaje del concepto de comunidad en el pensamiento tayloriano, además de ubicar su centralidad en el campo ontológico, ético y político, permitirá ampliar los horizontes del multiculturalismo y el diálogo intercultural desde la constitución de proyectos comunes que contrarresten los discursos y las prácticas que promueven el etnocentrismo. En este sentido, el concepto de comunidad también posibilitará establecer un camino metódico y metodológico que analice la propuesta de lenguajes de contrastes agudos, identificando las limitaciones y las proyecciones que de allí se desprenden, ampliando de esta manera las perspectivas de comprensión del multiculturalismo y del diálogo intercultural en la filosofía de Taylor.

Teniendo en cuenta la alternativa planteada por Taylor referente a los malestares de la

modernidad (individualismo, razón instrumental y “despotismo suave”), propuesta orientada hacia la búsqueda de la autocrítica, dadas las distintas formas de instrumentalización en las relaciones entre los individuos, podría incorporarse también el ejercicio de la autocrítica en las relaciones entre culturas. Para Taylor, postular la autocrítica en las relaciones entre los individuos y las culturas, requiere de la misma manera, poner en evidencia el problema del reconocimiento en la esfera pública y en la esfera privada, siguiendo el modelo gadameriano de fusión horizónica en perspectiva ética y política.

Los aspectos centrales sobre los que busca enfatizar la presente investigación se enmarcan en tres momentos. El primer momento tiene que ver con la contextualización del concepto de comunidad en la filosofía política y moral, específicamente al interior de la propuesta de los fundamentos teóricos presentes en la obra de Taylor. El segundo momento profundizará los planteamientos filosóficos de Charles Taylor en torno a la búsqueda de la centralidad del concepto de comunidad, en primera instancia, en las tensiones entre las corrientes liberales y comunitaristas, seguido del abordaje en los ámbitos de la ontología, la ética y la política. El tercer momento buscará poner en evidencia el hecho de que para poder ampliar los horizontes de comprensión del multiculturalismo y del diálogo intercultural, el concepto de comunidad constituye un camino que permitirá desarrollar proyectos comunes que surjan del diálogo *intra* e *inter* comunitario entre distintas tradiciones. En este sentido, mostrar la centralidad del concepto de comunidad que subyace en la obra del filósofo canadiense, proporcionará nuevos elementos de análisis en los escenarios éticos y políticos, contribuyendo al desarrollo metódico y metodológico del multiculturalismo y del diálogo intercultural.

Es así que el principal objetivo de esta investigación consiste en ofrecer un marco de comprensión desde el concepto de comunidad en Charles Taylor como una propuesta práctica para la resolución de conflictos de tipo cultural en las sociedades y como condición de posibilidad del multiculturalismo y del diálogo intercultural.

El esquema analítico para abordar el concepto de comunidad involucrará, además de su

literalidad, una comprensión de los sentidos y las perspectivas comunitarias que involucra su relación con otros conceptos importantes en la obra de Taylor como son la identidad y el reconocimiento. Por lo tanto, analizar los límites y los alcances de la propuesta de Taylor en relación a la revitalización de la perspectiva comunitaria en la dimensión ontológica, ética y política, requiere de la identificación de proyectos comunes que partan de la participación y el reconocimiento de las comunidades desde prácticas sustantivas y no procedimentales. En este sentido, se hace necesario establecer la manera en que la comunidad opera entre los individuos de una misma cultura y entre distintas culturas, como también, las problemáticas que se desprenden de manera interna y externa en aquellas relaciones. Para ello, es necesario involucrar la comunidad en las discusiones sobre lo que Taylor ha definido como multiculturalismo y diálogo intercultural.

Por tal motivo, la comprensión del concepto de comunidad en Taylor se verá a lo largo de la investigación como un escenario unitario y abierto orientado hacia la construcción de proyectos y lenguajes comunes. Estas características son las que permiten ubicar el concepto de comunidad en la filosofía moral y política en las obras de Taylor.

El concepto de comunidad en la obra de Charles Taylor posibilita establecer las bases teóricas para la comprensión de su propuesta en el campo de la filosofía moral y política, encontrando una serie de aspectos importantes que orientan el sentido comunitario del proyecto filosófico. Los elementos implícitos que revelan la propuesta comunitaria en la obra de Taylor aparecen en la manera en que el filósofo canadiense presenta los siguientes aspectos: marcos de referencia, espacios dialógicos entre interlocutores significativos, escenarios de formación de la identidad individual y colectiva, y fundamento sustantivo de la sociedad civil. Estos elementos emergen de manera complementaria y recíproca entre las distintas obras, razón por la cual la presente investigación buscará mostrar de qué manera las formas, tanto explícitas como implícitas de la comunidad, atraviesan el campo ontológico, ético y político de la filosofía de Charles Taylor.

La comunidad, asumida como un texto unitario y abierto, permite que en un mundo de referencias que emanan de aspectos como las acciones, las creencias, los sentimientos, las

celebraciones, los ritos, entre otros, se conforma “una cierta continuidad en su sentido, que es lo que asegura el que se pueda decir que responden a una “identidad” común” (Lazo, 2016, p.105). Este panorama es el que permitirá establecer los componentes de análisis para comprender el despliegue del concepto de comunidad en Taylor específicamente en la ontología moral, en la ética de la autenticidad y en la política del reconocimiento. Aunque estos tres elementos son títulos de obras del filósofo canadiense, también son conceptos importantes que se sustentan a partir del concepto de comunidad como se evidenciará en este documento. La centralidad que se la dará en esta perspectiva al concepto de comunidad estará orientada hacia la importancia y la apertura del multiculturalismo y el diálogo intercultural en la filosofía de Taylor.

Algunos de las autoras y lo autores que aportan elementos profundos para el estudio de la filosofía tayloriana, específicamente sobre el énfasis que pretende darle la presente investigación se encuentran en Forero (2008), Rodríguez (2020), Benedicto (2004), Cincunegui (2010) y Lazo (2016). La tesis doctoral de Marcela Forero, trabajo dirigido por la filósofa española Adela Cortina en la Universidad de Valencia tuvo como resultado la publicación del libro *Epifanías de la identidad. La comprensión multiculturalista de Charles Taylor* en donde expone que el multiculturalismo es un problema de construcción filosófica reciente, el cual abre la discusión a escenarios de comprensión cognitivos y normativos más allá del uso corriente de categorías “como las de sujeto, razón, principios morales, etc.” (Forero, 2008, p.13), propuestas por los enfoques filosóficos tradicionales. Para ello, propone una discusión entre distintas tradiciones profundamente diversas con el propósito de tratar de comprender desde la cultura moderna una perspectiva racional que le dé mayor claridad a la idea original del diálogo intercultural. Es por esto que la proyección de este trabajo “no descansa en su capacidad para ofrecer soluciones novedosas a los conflictos interculturales, aun cuando presenta una propuesta al respecto; sino más bien en su capacidad para deslizarse hacia los presupuestos con los cuales el debate multiculturalista opera y los hace explícitos” (Forero, 2008, p.14).

La propuesta de investigación doctoral de Sonia Rodríguez expuesta en el libro *Buscando significados, reencantando el mundo: ética, política y religión en Charles Taylor* busca

estudiar y sistematizar la filosofía de Taylor a partir de la reconstrucción de su pensamiento encontrando como punto de partida para dicho propósito el abordaje de la dimensión ética. La centralidad de esta dimensión posibilita que las partes que conforman su teoría -la ética, la política y la religión-, vayan apareciendo de forma más o menos consciente, durante la vida del filósofo canadiense (Rodríguez, 2020). Según la autora, abordar aquellas cuestiones sienta las bases de la antropología filosófica de Taylor constituyendo su gran proyecto filosófico. De acuerdo a los intereses de la presente investigación, la lectura del trabajo de Rodríguez se centró en un primer momento en comprender cómo la ética, la política y la religión conservan una estructura paralela en donde “cada una de estas partes –“las cuestiones”– está dedicada al estudio del bien, la comunidad y la trascendencia, respectivamente, en relación con el yo y la construcción de la identidad personal” (Rodríguez, 2020, p.15)

Otro de los aportes de la investigación doctoral de Rodríguez que nutre las reflexiones que se presentarán en los siguientes capítulos radica en

mostrar el carácter eminentemente práctico que la filosofía tiene para Taylor, un aspecto que, dada la situación actual de la filosofía, me parece de una importancia fundamental. Por ello, cada una de las partes finaliza con las consecuencias prácticas de su reflexión filosófica: la configuración de un nuevo orden moral moderno, la reflexión en torno a las condiciones para una democracia viable y la defensa de un modelo de laicidad liberal pluralista (Rodríguez, 2020, pp.15-16).

Un tercer trabajo que contextualiza la discusión del presente proyecto investigativo es la Tesis Doctoral presentada por Rubén Benedicto Rodríguez de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia intitulada *Charles Taylor: identidad, comunidad y libertad*. La tesis principal del autor español consiste en evidenciar que el hombre consolida su dimensión humana al interior del marco social y en la relacionalidad conjunta de los bienes que surgen en la comunidad política. Es así que el compromiso y la responsabilidad del ser humano, como ciudadano, lo conduce a contribuir con el “mantenimiento de la sociedad

política en la que se encuentra inmerso. Por consiguiente, los vínculos que unen al individuo con su Estado no pueden reducirse a meros intercambios instrumentales de intereses, sino que persiste la necesidad de efectuar una exploración conjunta de los bienes que se persiguen” (Benedicto, 2004, p.14). La indagación del trabajo doctoral descubre que los procesos de articulación entre las personas pertenecientes a una comunidad son más fuertes y cohesionados de los que surgen de teorías que mantienen las imágenes atomistas de la sociedad, destacando que el escenario de la libertad humana en el contexto social y cultural establece que los bienes del individuo sólo se logran a través del ejercicio consciente de la complementariedad con los otros.

Al hablar del rol que cumple la comunidad en la concreción de la dimensión humana, surge el interrogante sobre la autonomía del individuo, aspecto ampliamente debatido por las distintas posiciones liberales y comunitaristas. Benedicto se centra en estas tensiones, especialmente en algunas posturas que afirman que en Taylor y otros filósofos que comparten apuestas teóricas comunes, surgen iniciativas políticas que supuestamente ponen en riesgo la libertad de los individuos por señalar la importancia de los intereses de la vida colectiva. Otras posturas críticas señalan que el papel del estado comprometido por la defensa y la propagación de una cierta concepción sobre la vida buena, amenazará el respeto debido a algunos miembros de la comunidad política. Para responder los anteriores planteamientos, Benedicto se remite a referentes filosóficos contemporáneos, los cuales intentan definir las características esenciales de la identidad humana y sus condiciones de posibilidad desde el lugar primordial que Taylor, particularmente, destina a la cultura para la configuración de la identidad personal. Aunque varios de los textos de Taylor

conceden a la comunidad un peso fundamental en la constitución de la libertad humana, el canadiense desarrolla una atractiva apuesta por la realización expresiva del sujeto que, partiendo de significados culturalmente definidos, desarrolla aspectos creativos y originales con el fin de manifestar su autenticidad, aunque sin perder de vista los lazos que le unen con los demás (Benedicto, 2004, p.15).

Esta doble posición busca responder a los usuales cuestionamientos que el pensamiento

liberal destina a los planteamientos comunitaristas. Es así que otra de las búsquedas de Benedicto sobre el abordaje de la filosofía de Taylor es resaltar el aporte original a la discusión en mención ya que su obra presenta argumentos que pueden sintetizar características de las dos corrientes estableciendo alternativas que sobrepasen las barreras que algunas posiciones cortas y fragmentadas poseen al respecto.

El cuarto trabajo utilizado como referencia para la presente investigación se titula *Charles Taylor y la identidad moderna*, estudio doctoral realizado por Juan Manuel Cincunegui. El objeto de este estudio se centra en la exploración y la presentación de la teoría de la identidad en la filosofía de Charles Taylor de forma sistemática. Una de las premisas que presenta Cincunegui es que el objeto de la antropología no es el hombre en cuanto tal, sino el hombre situado históricamente, en este caso, en la modernidad. De ahí que “la propuesta antropológica de Taylor se caracteriza por su raigambre histórica” (Cincunegui, 2010, p.17). Es así que, la explicación de las argumentaciones trascendentales que configuran lo constitutivo en el hombre solo puede tener su asidero en la situación histórica y concreta del hombre. El estudio de Cincunegui enfatiza en que para perfilar una antropología que profundice sobre el tratamiento de la identidad humana debe ser

una antropología de la encarnación, una antropología que echa sus raíces en el tiempo. Por ello, y a fin de responder a la pregunta acerca de lo que somos, nosotros, los modernos, es necesario regresar al pasado en busca de aquello que nos ha permitido convertirnos en esto que hemos devenido, y articular los bienes hacia los cuales orientamos nuestras prácticas y establecemos nuestras instituciones (Cincunegui, 2010, p.22).

El quinto trabajo de gran aporte para el desarrollo de la investigación doctoral se ubica en el libro *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política* del filósofo mexicano Pablo Lazo Briones, resultado de su tesis doctoral en la Universidad de Deusto, en donde busca explorar el sentido hermenéutico que hace parte de la propuesta comunitarista contemporánea. Es así que los planteamientos del libro giran alrededor de los problemas que ofrece

pensar en la hermenéutica como apertura frente a culturas que no son la nuestra. Estos problemas se sitúan, de entrada, en la dificultad de describir interpretativamente los textos y las acciones de formas de vidas ajenas o distantes a la nuestra de una manera auténtica, fuera de tendencias ideologizadas; pero sobre todo se sitúan en la cuestión mucho más problemática de encontrar posibilidades de interpretación que no violenten esa diversidad cultural, máxime cuando los eventos extraños se alejen en el espacio o en el tiempo, digamos, de una comunidad otra, por un lado, y hacia dentro de la propia comunidad, por otro (Lazo, 2016, p.20).

Dada la afinidad teórica con el filósofo mexicano sus aportes aparecerán a lo largo del desarrollo de la investigación. Es así que teniendo en cuenta los trabajos anteriores, pasamos a la realización de un esquema general sobre el concepto de comunidad en la ontología moral, la ética y la política del reconocimiento en Charles Taylor, presentando de manera general la comprensión del concepto en mención en algunas obras claves del filósofo canadiense. En primera instancia, la primera aproximación a la comprensión de la comunidad puede darse a través de la forma en que se configura un grupo social a partir de valores y tradiciones que apropia significados de los que se sirven los individuos para darle sentido a su mundo moral. En Taylor, es clave que la construcción de la identidad en el individuo, la parte moral es preponderante, por lo cual, la comunidad ocupa un lugar especial en este proceso ya que la moral no es una creación individual si no es dada a través de marcos referenciales compartidos.

En este sentido, algunos de los estudios que sirven para contextualizar dicho propósito se encuentran en Pérez (2004), Ramos (2009) y Saiz (2015). Las discusiones que se pretende llevar a cabo no se desvinculan de los planteamientos y los actuales debates de la filosofía moral y política contemporáneas, específicamente sobre el concepto de *comunidad*. En síntesis, la presente investigación se justifica en primer lugar, porque constituye un estudio en profundidad de la obra de Charles Taylor, con miras a dilucidar su concepción del concepto de comunidad. En segundo lugar, porque avanza en la clarificación de un concepto sobre el cual algunos estudiosos de la obra de Taylor, entre los cuales se encuentran los anteriormente nombrados, no han abordado este aspecto de manera relacional entre las

distintas obras del autor.

En tercer lugar, finalmente, porque indaga acerca de las posibilidades que ofrece el pensamiento tayloriano a las sociedades contemporáneas, en la definición de horizontes de comprensión frente a la acentuación de los problemas de las actuales sociedades como la discriminación, la segregación y la exclusión de la diferencia y de la diversidad.

El presente estudio está enmarcado por la siguiente hipótesis: el concepto de comunidad es central en el pensamiento de Charles Taylor; en torno de él gravitan, en forma hermenéutica y dialéctica, los horizontes de la ontología moral, la ética de la autenticidad y la política del reconocimiento como respuesta a lo que el filósofo canadiense denomina los malestares de la modernidad. Esta centralidad y dialogicidad se constituyen en condiciones de posibilidad para ampliar y optimizar las apuestas del multiculturalismo y del diálogo intercultural en pro de construir escenarios en donde el yo y el nosotros trabajen mancomunadamente en proyectos comunes que beneficien a la humanidad.

Teniendo en cuenta las anteriores premisas, el diseño metodológico de la investigación parte del reconocimiento de las tradiciones que convergen en la obra de Taylor, acentuando en los horizontes dialécticos y hermenéuticos. Los postulados hegelianos en la obra de Charles Taylor pueden evidenciarse claramente en algunas de sus obras como *Hegel* (1975), *Hegel y la sociedad moderna* (1983) y *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (2006), texto de gran importancia para la filosofía del siglo XX. En este último libro, Taylor busca definir la identidad moderna a partir de la existencia de varios “yoes”, la variabilidad del concepto de vida en la modernidad y la naturaleza humana como fuente de comportamientos morales. Es así que los “yoes” a los que hace referencia Taylor, parten del problema la identidad moderna, en donde ésta se articula directamente a las condiciones morales. La identidad y la moral generan un movimiento dialéctico, el cual direcciona formas significativas y satisfactorias en la vida de los individuos a partir del reconocimiento del yo como de la vida en sociedad. Es en este sentido, que el acento moral orienta a los individuos a definir lo correcto a la hora de actuar no por condiciones externas, sino como lo definiría Rousseau, a través de la voz interior. Esta idea moral es lo que expresa

Taylor, en lo que ha llegado hasta hoy en día a establecer un contacto con uno mismo, con la propia naturaleza interior. No obstante, el individuo moderno solo se podrá identificar plenamente a sí mismo, en relación con un otro significativo sin que esto signifique que pierda su individualidad. Por otra parte, Taylor:

explica e insiste en que somos instinto y consentimiento. Que las relaciones humanas son “visceral” y que se divide en lo que hacemos, lo que nos gusta y lo que no nos gusta. Inclusive, cataloga de “ilusorias” las reacciones naturales y presenta como ejemplo el fenómeno del respeto. Resulta oportuno ahora mencionar que en esta misma obra el autor describe el fenómeno de la inclusión, la aceptación del otro y la dialéctica de los temas multiculturales como estructura fundamental para entender el cómo hoy día la situación en el “tercer mundo” está siendo cada vez más clara, reconocida, entendida y visualizada por el resto de los países del mundo (Escalante, 2012, p.84).

La dialéctica en Taylor es la que permite reconocer al individuo como tal, su relación con el otro, con la historia y, por supuesto, con otras culturas. Las anteriores consideraciones, permiten apreciar los cambios que provoca entender la problemática del yo, del otro y de la historia a través de un esquema dialéctico que ejerce gran influencia sobre el lenguaje, la cultura y hasta el comportamiento mismo; “lo cual sería utilizado para autocomprendernos y dirigirnos a una transformación real del propio sujeto. Al transformar su definición se producen modificaciones en la naturaleza ontológica del ser humano” (Escalante, 2012, p.85), en relación al yo, al otro y a la comunidad. Particularmente, para el desarrollo de la investigación, es pertinente reconocer los aspectos fundamentales en la forma en que Taylor desarrolla sus planteamientos filosóficos, ubicándolos plenamente a través de la estructura dialógica, en donde la búsqueda radica en establecer condiciones para el diálogo con el lector.

Ejemplo de lo anterior puede apreciarse en la narrativa que utiliza Taylor ya que recurre constantemente al ejemplo de situaciones históricas, culturales y políticas, y así, posicionar una filosofía contextual que permita ubicarla en escenarios prácticos destacando espacios y conceptos que evidencian la realidad social contemporánea. Es así que los textos se

presentan de manera en que el lector puede participar directamente en los postulados, críticas y debates de los interlocutores significativos para Taylor. Algunos de los comentaristas de Charles Taylor establecen que la obra del filósofo canadiense, está constituida a partir de un equilibrio razonable entre la teoría y la práctica, sin caer en ninguno de los extremos. Taylor genera un punto de armonía dada la conexión entre la identidad y su directa relación con la moral, la ética y la política, hacia la búsqueda de la reconciliación del individuo con los componentes de la comunidad, aspecto central para el desarrollo de la investigación.

De igual manera, el método hermenéutico constituye otro de los pilares para el entendimiento de la obra de Taylor, sirviendo a su vez, en una de las orientaciones para los procesos metodológicos de la presente investigación. La hermenéutica busca formas de comprensión de la realidad desde la interpretación de la cultura, el lenguaje, la historia, entre otros, como también, desde la perspectiva tayloriana, se asume como el puente para abrir diálogos con otras culturas y comunidades.

Las dificultades que se presentan al momento de interpretar las acciones, la visión de mundo y los textos de culturas y comunidades diferentes a la propia, tienen que ver con las limitaciones al entrar en contacto otras posiciones para no entrar a agredir la diversidad cultural o a hacer juicios que conduzcan a un falso reconocimiento, sobre todo, cuando la distancia temporal y espacial es ampli tanto de una comunidad a otra, como al interior de los procesos históricos de la misma comunidad.

En esta perspectiva, las situaciones que se desprenden de dichas problemáticas pueden solventarse a través de una ética que incida de manera respetuosa al momento de entrar en contacto con lo diverso, así, se podría dinamizar otro tipo de relaciones fundamentadas en el reconocimiento de la diferencia entre los individuos, la sociedad y el Estado. El horizonte hermenéutico gira en torno a la recuperación de raíces morales de la modernidad que propendan hacia la configuración de otro tipo de valores como alternativa al atomismo, la fragmentación y la desvinculación de las sociedades. De ahí que los contextos históricos y culturales sean determinantes para dicho propósito, aclarando que, como se ampliará posteriormente en el desarrollo capitular, todo ejercicio de comprensión es comprensión

histórico-cultural enmarcada en escenarios ontológicos, éticos y políticos.

Al interior de estas búsquedas, la comprensión de los sentidos y los significados de las tradiciones que recorre Taylor lo lleva a insistir en que los métodos de análisis que buscan interpretar la realidad no pueden caer en términos de una supuesta neutralidad, por lo que cualquier metodología que se oriente hacia dichas búsquedas tiene que apartarse de los intentos por encontrar estándares de objetividad e imparcialidad. Para este caso, abordar cualquier análisis y reflexión tanto de los procesos de autocomprensión como los de comprensión cultural y de las comunidades, requiere señalar que el individuo que reflexiona sobre aquellos no puede ubicarse al margen de la interpretación porque al momento de generar cualquier tipo de acercamiento su visión de mundo se va modificando, y lo mismo ocurriría con el objeto que supuestamente es estudiado. Es así que la comprensión de cualquier fenómeno social no puede darse desde un distanciamiento neutral sino que debe estar atravesada por la relacionalidad histórica, lingüística y cultural, componentes determinantes en lo que Gadamer define como *círculo hermenéutico y fusión de horizontes*. La metodología tayloriana parte de la propuesta de una ciencia social hermenéutica

que se basa en la búsqueda del sentido y que descubre los fundamentos de la comunidad. El sentido de la acción humana aparece ligada a la intencionalidad del sujeto y, por referencia a esta intencionalidad, considera la mediación de los factores culturales que incluyen en la meta perseguida por el sujeto, destacando el lenguaje como factor cultural fundamental. Toda acción se orienta a la consecución de unos objetivos o fines, y esos fines son los que confieren la dirección a la acción y permiten valorarla desde la perspectiva de la razón; pero también ha detenerse en cuenta que los fines aparecen ante el sujeto en forma de conceptos o imágenes cuyo significado es establecido por la comunidad lingüística. Por lo tanto, entre la identidad del sujeto y su acción siempre debe considerarse la mediación de la comunidad (Benedicto, 2004, p.119).

En atención a este planteamiento, esta investigación se presenta dividida en cuatro capítulos. El objetivo del primer capítulo consiste en presentar el sustento teórico que asienta la base

conceptual de la comunidad para el filósofo canadiense, consideración que fundamenta dicho propósito como un intento por rastrear la amplia gama conceptual de su pensamiento. Las ideas base que fundamentan el concepto de comunidad están atravesadas por un amplio panorama teórico, sustentado en diferentes posturas de la filosofía, la ética y la política moderna. Por tal motivo, en primera instancia, se rastreará la concepción de las tradiciones que constituyen las bases del concepto de comunidad en la filosofía tayloriana desde los aportes de Herder, Hegel y Gadamer que fundamentan dicho concepto.

El segundo capítulo buscará señalar las tensiones ocasionadas por el debate continuo entre las corrientes comunitaristas y liberales. Al interior del debate, Charles Taylor ha sido un autor influyente en la medida que ha cuestionado algunas posturas del liberalismo entre ellas la de Rawls, como también ha apropiado marcos conceptuales de otras disciplinas para abordar algunos problemas de la modernidad. Aunque en este capítulo se enunciarán algunos aspectos generales que hacen parte de este debate entre los cuales se encuentran el abordaje de conceptos como el de persona, subjetivismo, neutralidad estatal, multiculturalismo, universalidad, alcance de la teoría, entre otros aspectos; este capítulo se centrará en la discusión que se ha tenido sobre el concepto de comunidad entre los comunitaristas y los liberales. Ubicar el concepto en mención al interior de este debate y la manera en que Taylor lo aborda, da cuenta del contenido analógico del filósofo canadiense por encontrar puntos intermedios entre las dos corrientes y establecer lo que algunos autores han definido como comunitarismo liberal.

En el tercer capítulo se buscará realizar un esquema sobre la comprensión del concepto de comunidad como respuesta a los malestares de la modernidad (individualismo, razón instrumental y “despotismo suave”), encontrando la centralidad del concepto en el campo ético y político. Por último, el cuarto capítulo articula las perspectivas éticas y políticas en el concepto de comunidad con las problemáticas y alternativas que surgen a partir del contacto entre culturas. Esta relacionalidad está atravesada por la consolidación de una propuesta de sentido comunitario que amplíe los horizontes de comprensión del multiculturalismo y el diálogo intercultural. El propósito del último capítulo consiste en generar dinámicas de comprensión que le permitan a la comunidad tener una apertura hacia

el reconocimiento del yo, del otro y del nosotros. En este sentido, el concepto de comunidad no se enmarca en construcciones artificiales, sino que dada la pluriversidad de las perspectivas éticas y políticas que van apareciendo por el devenir histórico de las sociedades, se va constituyendo la necesidad de un sentido comunitario de manera estructural en las democracias.

1. FUNDAMENTOS DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN TAYLOR

El principal objetivo del primer capítulo consiste en ubicar los fundamentos del concepto de comunidad en Taylor a partir del reconocimiento de las distintas tradiciones y autores que lo configuran como tal. En primera instancia, se señalarán los componentes centrales que Taylor rescata de Herder y Heidegger para presentar la importancia de la dimensión lingüística y el trasfondo en la comunidad. Posteriormente, se referenciará la relevancia de la comunidad moral al interior de la eticidad, aspecto central que Taylor rescata de la filosofía moral y política hegeliana. Después, se abordará la lectura que realiza Taylor sobre Gadamer en cuanto a los distintos contextos en que se desarrolla el ejercicio hermenéutico en la comunidad para establecer las dinámicas de autocomprensión en las relaciones intracomunitarias como intercomunitarias. Por último, se establecerán puntos de convergencia entre las distintas tradiciones en mención, a través de una serie de categorías que orientarán la comprensión del concepto de comunidad en la filosofía moral y política tayloriana.

1.1 LA COMUNIDAD DE HABLA: ENTRE LA DIMENSIÓN LINGÜÍSTICA Y EL TRASFONDO

Para Taylor, el lenguaje cobra relevancia en las relaciones directas o indirectas de los individuos, trazando espacios comunes que constituyen encuentros intersubjetivos entre los interlocutores del discurso. Los significados definidos por el lenguaje establecen la capacidad del individuo de referenciar cosas y manifestar diversas comprensiones de la realidad desde una dimensión hermenéutica y dialéctica, como también apropiar, desde esta perspectiva, la importancia de las relaciones dialógicas de los interlocutores en escenarios comunicativos. En este contexto, los espacios comunes en donde se desarrollan los intercambios entre los individuos son definidos por Taylor como comunidades lingüísticas. Para el filósofo canadiense

Un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica

otra característica clave del yo. Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a los que se rodean. [...] Así, yo sólo puedo aprender lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc., a través de mis experiencias y de las experiencias que otros tengan de esos que para nosotros son objetos en un espacio común (Taylor, 2006, pp.62-63).

La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora (Taylor, 2006, p.52). La dinámica hermenéutica y dialéctica entre el yo y el nosotros presente en la comunidad lingüística, constituye escenarios sobre los cuales el individuo autodefine su identidad. La identidad apropia, interioriza y resignifica los espacios comunes sobre el individuo, otorgando sentidos de vida que, de acuerdo a las experiencias personales, aquellos se configuran en los horizontes de la acción humana. Taylor parte de la dimensión “expresivista” de cada individuo como la manera en que todos los hablantes entran en la conversación desde que nacen, configurando su identidad forjada por las relaciones en espacios que están antes del individuo, como es el caso de la comunidad lingüística o la comunidad de habla. Puede establecerse que el lenguaje cumple con esta función; por supuesto, lo que se ubica como punto de análisis es cómo el lenguaje de la comprensión y la expresión proporcionan elementos para que el individuo pueda desenvolverse en el mundo. Así, el individuo va haciéndose parte constitutiva de distintas comunidades de habla, en donde va adquiriendo roles, condiciones y posibilidades de creación de las mismas.

La formación de los individuos esta mediada por este tipo de comunidades, “pero cuando se convierten en miembros de derecho de la conversación pueden, a su vez, contribuir a formarla, de modo que ninguna relación de dependencia simple o unidireccional puede captar la realidad de los hablantes y del lenguaje” (Taylor, 1997, p.165). Por ello, el lenguaje se establece de manera dinámica dados los intercambios presentes en una determinada comunidad de habla.

De la misma manera, el yo como interlocutor en la comunidad de habla, solo puede existir

como tal en relación con otros yos, no puede ser descrito sin hacer referencia a esos otros que lo rodean. Como señala Taylor, la autodefinición de la persona se articula en forma de respuesta a la pregunta ¿quién soy yo?, que a su vez encuentra su sentido en el intercambio con otros hablantes. Eso implica que el yo no puede existir por sí mismo, independientemente de toda red de interlocución. Las experiencias como personas solo ocurren participando en un espacio común, es decir, como experiencias interpretadas por un *nosotros*.

Como se mencionó, para Taylor el yo está constituido por una serie de autointerpretaciones dadas a través de la presencia de comunidades lingüísticas o de habla que dinamizan las relaciones entre los individuos. Es así que un yo se configura entre otros yos, en referencia a quienes lo rodean, siendo el lenguaje el punto de convergencia. En la vivencia comunitaria las dimensiones lingüísticas ejercen un papel fundamental en las relaciones con los demás ya que la naturaleza del lenguaje se funda en el intercambio. Esta relación intrínseca hace del hombre un ser de interacción, no solo consigo mismo, sino con los otros y con todo lo que le rodea. En este tipo de relaciones, el lenguaje cumple un factor determinante, siendo también, para nuestro caso, un aspecto crucial para la fundamentación del concepto de comunidad. Los referentes utilizados por Taylor se encuentran en los aportes de Herder y Heidegger en el campo del lenguaje, los cuales serán presentados a continuación.

Los aspectos relevantes al interior de la comunidad lingüística o de la comunidad de habla, surgen a partir de las interpretaciones que realiza Taylor sobre la teoría herderiana, específicamente en los elementos que el filósofo canadiense identifica en este tipo de comunidad como lo es la dimensión lingüística y el trasfondo. Para iniciar con el abordaje que realiza Taylor, el filósofo canadiense identifica en primera instancia las teorías designativas sobre el lenguaje, las cuales buscan referenciarse a través de las herencias de los cánones establecidos por la ciencia natural moderna, específicamente en su búsqueda por la objetividad, dejando de lado cualquier tipo de expresión relativa a los individuos en cuanto a su intento por ofrecer explicaciones del mundo a través del lenguaje.

Las teorías designativas se relacionan directamente con la filosofía cartesiana, ubicando el lenguaje y su relación entre el sujeto y el objeto, en un contexto estrictamente epistemológico. En esta perspectiva, “las teorías designativas hacen del significado algo relativamente ordinario, vacío de toda cualidad enigmática. Para sus adherentes, el significado se explica a partir de las relaciones que tienen las palabras y las frases con las cosas o estados de cosas en el mundo” (Cincunegui, 2010, p.126). Aquellas perspectivas resaltan el papel del lenguaje en la medida en que éste posibilita organizar las ideas y abordarlas de manera estructurada. Taylor (1985) establece que

Language for the theory of these centuries is an instrument of control in the assemblage of ideas which is thought or mental discourse. It is an instrument of control in gaining knowledge of the world as objective process. And so it must itself be perfectly transparent; it cannot itself be the locus of mystery, that is, of anything which might be irreducible to objectivity. The meanings of words can only consist in the ideas (or things) they designate. The setting up of a designative connection is what gives a word meaning¹(p.226).

La respuesta en el siglo XVIII a las teorías designativas del lenguaje se presenta en el escenario de las diversas apuestas del romanticismo, encontrando a Herder como el filósofo encargado de ofrecer elementos que denotan un giro en la forma de pensar sobre el lenguaje, y así, establece una comprensión expresivista del ser humano (Taylor, 1997, p.117). La discusión sobre la que se centra Taylor para entender el papel que cumple el lenguaje es la que presenta Herder en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1982).

Este ensayo contiene varios argumentos que Herder utiliza para criticar la manera en que Condillac en el *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (2010) explica el origen del

¹ “Para las teorías de esos siglos, el lenguaje es un instrumento de control para el ensamblaje de ideas que son el pensamiento o discurso mental. Es un instrumento de control en el logro del conocimiento del mundo como un proceso objetivo. Y por ello debe ser él mismo perfectamente transparente; no puede ser el locus de misterio, es decir, de nada que sea irreducible a objetividad. Los significados de las palabras sólo consisten en las ideas (o cosas) que ellas designan. La creación de una conexión designativa es lo que da sentido a una palabra”. La traducción es mía, al igual que todas las traducciones que se encuentran en las notas de pie de página del presente documento.

lenguaje. A través de una construcción narrativa mítica, Condillac evoca el supuesto de que dos niños pequeños perdidos en el desierto lloran, gritan de rabia o de miedo y, para tratar de comunicarse, lo hacen de manera espontánea. Esta descripción la utiliza Condillac para distinguir tres tipos de signos: signos accidentales, signos naturales y signos institucionales, presentados de la siguiente manera:

J'ai distingué trois sortes de signes: les signes accidentels, les signes naturels et les signes d'institution. Un enfant élevé parmi les ours n'a que le secours des premiers. Il est vrai qu'on ne peut lui refuser les cris naturels à chaque passion: mais comment soupçonnerait-il qu'ils soient propres à être les signes des sentiments qu'il éprouve ? S'il vivait avec d'autres hommes, il leur entendrait si souvent pousser des cris semblables à ceux qui lui échappent, que tôt ou tard il lierait ces cris avec les sentiments qu'ils doivent exprimer. Les ours ne peuvent lui fournir les mêmes occasions: leurs mugissements n'ont pas assez d'analogie avec la voix humaine. Par le commerce que ces animaux ont ensemble, ils attachent vraisemblablement à leurs cris les perceptions dont ils sont les signes; ce que cet enfant ne saurait faire. Ainsi, pourse conduire d'après l'impression des cris naturels, ils ont des secours qu'il ne peut avoir, et il y a apparence que l'attention, la réminiscence et l'imagination, ont chez eux plus d'exercice que chez lui; mais c'est à quoi se bornent toutes les opérations de leur âme² (2010, p.109).

Para Condillac, los signos naturales se distinguen de los signos instituidos, en la medida que estos últimos aparecen cuando el llanto y la gesticulación son signos de algo, posibilitando apropiarse de estos códigos como el reflejo de la angustia. Según Condillac, es a través del signo instituido que el vocabulario paulatinamente se va ampliando. Sin embargo, el

² “He distinguido tres tipos de signos: signos accidentales, signos naturales y signos institucionales. Un niño criado entre osos sólo cuenta con la ayuda del primero. Es cierto que no se le pueden negar los gritos naturales de cada pasión: pero ¿cómo podría sospechar que son los signos propios de los sentimientos que experimenta? Si viviera con otros hombres, los oíría con tanta frecuencia lanzar gritos semejantes a los que se le escapan, que tarde o temprano asociaría estos gritos con los sentimientos que deben expresar. Los osos no pueden brindarle las mismas oportunidades: sus bramidos no tienen suficiente analogía con la voz humana. Por la interacción que estos animales tienen entre sí, probablemente adjunen a sus gritos las percepciones de las que son signos; lo que este niño no puede hacer. Así, para comportarse según la impresión de los gritos naturales, tienen ayudas que no pueden tener, y parece que la atención, el recuerdo y la imaginación tienen en ellos más ejercicio que en casa; pero esto es a lo que se limitan todas las operaciones de su alma”.

cuestionamiento de Herder radica en que para Condillac la significación en los niños aparece de manera espontánea, al punto de creer que fuera llevada a cabo por un origen divino. Para Herder,

La base de su hipótesis son «dos niños en un desierto, antes de que conozcan el uso de ningún signo». Pues bien, la razón por la cual supone todo eso, «dos niños» que, consiguientemente, o mueren o tienen que convertirse en animales; «en un desierto», donde todavía son mayores las dificultades para subsistir y para inventar; «antes de emplear signos naturales y antes incluso de conocerlos», cuando ningún lactante, a las pocas semanas de nacer, carece de ellos; la razón, digo, por la que una hipótesis que pretende rastrear el proceso natural de los conocimientos humanos ha de basarse en semejantes datos no naturales y contradictorios, la sabrá el autor que la propone, pero me comprometo a demostrar que con tal hipótesis no se ha construido una explicación del origen del lenguaje. Sus dos niños se juntan sin conocer ningún signo y, ¡míralos!, en el primer instante comunican entre sí (1982, p.149).

Corroborando esta postura, Taylor menciona que:

El problema radica en que Condillac, desde un principio, dota a sus niños con la capacidad para entender lo que significa que una palabra esté en el lugar de algo, lo que significa, por tanto, hablar de algo con una palabra. Pero esto es lo misterioso. A cualquiera se le puede enseñar el significado de una palabra, o incluso puede adivinarlo o inventar uno, una vez que ya se dispone de un lenguaje. Pero, ¿cuál es esta capacidad que nosotros tenemos y los animales no, para dotar a los sonidos de significado, entenderlos referidos a cosas y utilizarles para hablar acerca de ellas? (1997, p.117).

Desde la perspectiva herderiana, Condillac no tiene mayor explicación para el tránsito del estado pre-lingüístico al lingüístico dada la condición de apelación a categorías que no presentan ningún tipo de problematización, pareciendo que el lenguaje fuera un elemento extra en las dinámicas de la teoría designativa. De esta manera,

el lenguaje es entendido en términos de ciertos elementos, ideas, signos y su asociación, que preceden a su aparición. Antes y después, la imaginación funciona y la asociación

tiene lugar [...] Los elementos son los mismos, la combinación continúa, solo la dirección cambia [...] El lenguaje es sustraído de su carácter misterioso, es relacionado con elementos que no parecen problemáticos (Taylor, 1997, p.146).

Herder parte de este punto para proponer una nueva teoría opuesta a los postulados designativos, abriendo otra perspectiva sobre la manera de comprender el lenguaje. El elemento que pretende redefinir las relaciones en torno al lenguaje, según Herder, es el concepto de reflexión, y con ello, pretende dar sustento a una nueva concepción del lenguaje, que no estaría definida por una estructura a la que las facultades lingüísticas se deberían atener, sino que es ella misma un ejercicio de comprensión. Para ello, Herder establece la distinción entre el lenguaje natural y el lenguaje humano. El primero lo ubica como el lenguaje común a los individuos de una especie, constituido principalmente por sonidos. Los sonidos manifiestan situaciones de placer, dolor, angustia, entre otras, las cuales por sí solas no explican el lenguaje humano ya que en este la razón (reflexión, inteligencia) cumple un papel determinante. La razón o reflexión y el instinto, son los aspectos centrales que distinguen ambos lenguajes, se trata, según Herder, del complejo organismo de todas las fuerzas humanas, del complejo gobierno de su naturaleza sensitiva, cognoscitiva y volitiva, o de la única fuerza positiva del pensamiento que, ligada a una cierta disposición física, en el hombre se llama razón y en los animales se convierte en instinto.

El lenguaje natural otorga “una oscura capacidad sensitiva, en los animales de la misma especie, de entenderse recíprocamente sobre su finalidad en el ámbito de su actuación” (Herder, 1982, p.192). El lenguaje humano, en cambio, es un acuerdo del alma consigo misma, un acuerdo necesario, como es necesario que el hombre sea hombre, porque si la razón no es una fuerza independiente y operante aisladamente, sino una tendencia de todas las fuerzas, propia de su especie, el hombre ha de poseer la razón, en primer lugar porque es hombre.

Con esta distinción, Herder busca cuestionar las teorías de quienes propugnan el origen divino del lenguaje y subraya el carácter dinámico de la reflexión en la medida que este tiene la capacidad de crear su lenguaje. Por lo tanto, “el hombre demuestra reflexión cuando

despliega la fuerza de su alma tan libremente que puede aislar, por decirlo así, en medio de un océano de sensaciones que pasan tumultuosas a través de sus sentidos, una onda, retenerla, fijarla con atención y tener conciencia de hacerlo” (Herder, 1982, p.155). Sin embargo, no centra su análisis sobre esta discusión sino en la necesidad de superar el malestar que propone la teoría del lenguaje designativo, a saber, la incapacidad de explicación del tránsito del estadio pre-lingüístico al lingüístico. Es así que el concepto de reflexión ofrece la explicación más cercana para las intenciones de Taylor.

La crítica de Herder muestra que, siguiendo la teoría de Condillac, un animal pre-lingüístico puede actuar de la misma manera que lo hace el animal lingüístico, dado que las estructuras que operan para el surgimiento del lenguaje únicamente se enfocan en la perspectiva de estímulo y respuesta semántica. No hay un ejercicio consciente en el uso del lenguaje. Siguiendo las nociones de Herder, el empleo del lenguaje implica un tipo de conciencia reflexiva.

Consecuente con el modelo constitutivista de Herder, Taylor (1997) afirma que “ser reflexivo es operar en esta dimensión (semántica), lo que significa expresar sensibilidad hacia temas de corrección irreductible” (p. 147). La categoría semántica se aplica cuando el sujeto tiene la capacidad de dar la respuesta más adecuada en las condiciones específicas donde opera, trazando nuevos tipos de relaciones. De igual manera, es oportuno aclarar que algunos de los referentes que impulsaron el movimiento del romanticismo alemán se encuentran en Herder, destacando, entre otros elementos, que la noción del lenguaje en los seres reflexivos se da a través de espacios para tener nuevas emociones, objetivos y relaciones, características negadas en cierta manera por parte de las teorías designativas. Es posible evidenciar esa facultad cuando se afirma que

Los seres lingüísticos son capaces de nuevos lineamientos que afectivamente reflejan un sentido más rico de su mundo: no sólo ira, sino indignación, no sólo deseo. Sino amor y admiración. La dimensión semántica convirtió también al agente en capaz de nuevos tipos de relaciones, de nuevas suertes de actitudes en las que los agentes podían estar juntos en relación a otros, relaciones de intimidad y distancia, de jerarquía e

igualdad (Taylor, 1997,p, 149).

El modelo constitutivista se fundamenta en lo que Taylor define como dimensión lingüística, aspecto que rescata de su análisis sobre Herder. Para Taylor, un individuo está presente en la dimensión lingüística cuando responde a signos, no solo en el dominio del lenguaje, sino en la introducción de nuevos significados, utilizando la palabra o expresión acorde al contexto determinado, por ejemplo, la manera pertinente en que se utiliza una palabra en un escenario descriptivo, o la corrección normativa de cierta palabra para una forma de actuación determinada. Y así, la manera en que se utiliza la palabra en contextos específicos tiene la capacidad de evocar estados de ánimo, de expresar emociones y sensaciones. De ahí que la dimensión lingüística no se reduce al conocimiento de señales y de comportamientos mecánicos en entornos determinados, sino que aquella es una cuestión de comprensión subjetiva que permite la utilización de la palabra adecuada en el momento adecuado.

Por lo tanto, para Herder, el ser humano adquiere lenguaje cuando participa en la dimensión lingüística, la cual tiene la capacidad de constituir todo tipo de propósitos y actividades más allá de la designación de las palabras. Taylor ejemplifica el despliegue de la dimensión lingüística en un ritual. Si se piensa la danza de la lluvia, para algunos pueblos ancestrales en el mundo, como una herramienta o un grupo de señales que exclusivamente provoca la lluvia (o que se cree que es así), se perdería la capacidad expresiva del conjunto de acciones evocadoras o análogas a las fuerzas productoras de la lluvia. La fuerza de la dimensión lingüística tiene que ver con la posibilidad de expresar visiones de mundo y prácticas de vida presentes en una urdimbre de relaciones lingüísticas y simbólicas.

En la dimensión lingüística, la expresión en el habla humana cobra un papel importante en la medida que, en la conversación, además de tratar contenidos desde un plano objetivo, también se presenta la posición y actitud respecto al interlocutor develando los lugares de enunciación desde los cuales se habla. Es así que en la conversación se develan las actitudes de los interlocutores a través de los comportamientos expresivos. Aunque aparentemente no sea perceptible el lugar de enunciación desde donde se está hablando, la postura refleja una sensibilidad que muestra la dimensión expresiva, inseparable de cualquier conversación.

Tener presente los distintos componentes que intervienen en la dimensión lingüística conduce a Herder a señalar que esta surge o se mantiene desde la reflexión, presentándolo de la siguiente manera:

Tomemos, pues, el hilo entero de sus pensamientos: el hombre está tejido de reflexión; no hay en él estado alguno que, considerando el conjunto, no sea, a su vez, reflexión o pueda explicarse con ella; no predomina en él el sentir, sino que toda la parte central de su naturaleza corresponde a sentidos más finos, la vista y el oído, sentidos que le suministran lenguaje permanentemente; si tenemos en cuenta todo esto, se sigue que el hombre, tomado en su conjunto, «no posee tampoco estado anímico alguno que no sea susceptible de palabra o no pueda ser efectivamente determinado mediante palabras del alma». Hemos observado el singular plan característico que actúa en el individuo humano: su alma está acostumbrada a asociar lo que ve con lo que ha visto antes, produciéndose así, mediante la reflexión, una progresiva unidad de todos los estadios de la vida y, consiguientemente, un desarrollo del lenguaje (Herder, 1982, p.195).

Taylor, señala al respecto que

Surge aquí una cuestión de corrección no reducible a un logro en alguna tarea vital, que, para Herder, es inseparable del lenguaje: la define como la capacidad de centrarse en objetos al reconocerlos. Esta capacidad crea, por así decirlo, un nuevo espacio a nuestro alrededor. En lugar de vernos superados por el océano de sensaciones que nos asalta, somos capaces de distinguir una señal y retenerla con una clara y tranquila atención. Este nuevo espacio de atención, de distancia del inmediato e instintivo significado de las cosas, es lo que Herder desea denominar reflexión (1997, p.196).

La idea de reflexión desde Herder se ubica en una dimensión humana sobre la cual se constituyen escenarios significativos desde la mediación y la comprensión de los múltiples factores que intervienen en la conversación. Así, Herder, desde un punto de vista expresivo, apropia lo que él denomina reflexión para ir más allá de la inmediatez del “instintivo significado” presente en las doctrinas designativas sobre el lenguaje. El nuevo espacio de atención para Herder lo conduce a centrarse en la comprensión del lenguaje. Desde esta perspectiva, la comprensión del lenguaje en clave a la identificación de los distintos factores

que intervienen en la dimensión lingüística, posibilita la aparición de otro aspecto en Herder, identificado por Taylor, como lo es la recuperación del trasfondo de las palabras y de la conversación como expresión del pensamiento.

Desde la perspectiva de Herder, cuando se habla o cuando se acuñan nuevas palabras en las relaciones lingüísticas, éstas se encuentran inmersas en un trasfondo. El trasfondo es lo que valida la manera apropiada en la que se utiliza el lenguaje y lo que representa en contextos determinados, proceso denominado por Taylor como una irreductible corrección lingüística. En este sentido, el trasfondo se encuentra incorporado en cada señal concreta. Sin embargo, al manifestarse las palabras y las dinámicas de corrección lingüística a través de señales individuales, el trasfondo pasa por un proceso de ocultamiento conduciendo a que se limiten las vías para reconocerlo de manera completa.

Para Taylor, las anteriores apreciaciones señalan dos características presentes en el trasfondo. La primera característica señala que “en nuestro pensamiento, o percepción, o experiencia, o comprensión del lenguaje, nuestra dependencia de él se torna clara e innegable. Así formulado, el trasfondo aparece entonces como incompatible con algunas características centrales de la doctrina heredada en la tradición epistemológica” (Taylor, 1997, p.129). En este sentido, el trasfondo busca eliminar el atomismo de la tradición epistemológica, caracterizada por ser un conjunto de concepciones en donde “el lenguaje es una colección de palabras introducidas independientemente” (Taylor, 1997, p.130).

La búsqueda por cuestionar las distintas formas del atomismo en el lenguaje, conduce a Herder a establecer la relación entre el lenguaje y el trasfondo como una manera de encontrar el accionar encarnado en un tipo de pensamiento que parte de las costumbres cotidianas. La propuesta de Herder por identificar una comprensión situada del pensamiento lo lleva a entender la relación entre la razón humana y el lenguaje como parte integral de la vida de los individuos. Esto quiere decir, y es la segunda dirección identificada por Taylor, que la razón y el lenguaje no pueden abordarse como si formaran parte de una facultad independiente de los individuos, sino que actúan de manera integral y no separada de otras

funciones como el deseo, el temor, los afectos, etc. Es así que

Estas dos direcciones, que recuperan el trasfondo y sitúan nuestro pensamiento, están obviamente entrelazadas. De hecho, la firme creencia en el pensamiento situado es lo que lleva a Herder a su articulación de la dimensión lingüística. Precisamente porque no puede considerar lenguaje/razón como un mero añadido a nuestra naturaleza animal, se ve abocado a preguntarse qué clase de transformación de nuestra vida psíquica acompaña al nacimiento del lenguaje. A esta pregunta le corresponde la “reflexión” como respuesta. Considerar nuestro pensamiento situado nos hace entenderlo como un modo entre otras posibles formas de vida psíquica, lo cual nos hace conscientes de su trasfondo característico (Taylor, 1997, p.131).

Además, el énfasis sobre el trasfondo refuerza los cuestionamientos hacia las teorías designativas ya que su visión instrumental del lenguaje no busca profundizar al respecto, es decir, se da por sentado que el trasfondo va inmerso cuando se habla o cuando se acuñan palabras. Señala Taylor:

What is being lost from sight is the background of our action, something we usually lean on without noticing. More particularly, what the background provides is treated as though it were built into each particular sign, as though we could start right off coining our first word and have this understanding of linguistic rightness already incorporated in it. Incorporating the background understanding about linguistic rightness into the individual signs has the effect of occluding it very effectively. Background is easy to overlook anyway; once we build it into particular signs, we bar the way to recognizing it altogether³ (1985, p.89).

La pretensión por recuperar el trasfondo constituye una de las principales apuestas de las teorías expresivistas, como lo es establecer que la manera en que emerge el pensamiento y

³ “Lo que aquí se perdería de vista es el trasfondo de nuestra acción, algo en lo que habitualmente nos apoyamos sin darnos cuenta. Más concretamente, lo que el trasfondo proporciona es tratado como si estuviese incorporado en cada señal concreta, como si pudiéramos empezar a acuñar nuestra primera palabra, y tener ya esta comprensión de la corrección lingüística a ella incorporada. El hecho de incorporar la comprensión del trasfondo a la corrección lingüística en la señal individual tiene el efecto de ocultarla eficazmente. Es fácil pasar por alto el trasfondo; una vez incorporado a señales concretas, obstruimos la vía para reconocerlo enteramente”.

el lenguaje se da a través de la interacción directa con los contextos que interactúan los individuos. Para Herder el trasfondo configura la dimensión lingüística, un aspecto central que parte de la concepción de un pensamiento lingüístico situado. En este escenario, el lenguaje emerge como la posición reflexiva hacia las cosas, siendo esta última la manera inicial en la que los individuos entran en relación con el mundo que le circunda, partiendo de sus primeras actitudes hacia los objetos como el deseo o el temor. Siguiendo a Herder, Taylor enfatiza que

Nuestras posturas son literalmente actitudes corporales o acciones sobre o hacia objetos. En sus orígenes, la nueva postura no puede estar desconectada de la actitud corporal o de la acción. Pero no puede ser una acción como las otras, ya que éstas son definibles fuera de la dimensión lingüística; tiene que ser vista como una acción expresiva, una acción que actualiza esta postura de reflexión y, al mismo tiempo, la presenta a otros en el espacio público. Produce la postura a través de la que nos relacionamos con las cosas en la dimensión lingüística (1997, p.132).

La acción que actualiza y expresa la postura de reflexión es el habla, entendida esta como la expresión del pensamiento. Como se ha mencionado de manera reiterada, el pensamiento no se encuentra al interior de una estructura externa que tiene su existencia de manera independiente, sino que se va configurando a través de las características presentes en la dimensión lingüística, que “está atada, en sus cotidianos, así como en sus orígenes al habla expresiva, como la gama de acciones en las que no sólo es comunicada sino realizada” (Taylor, 1997, p.132). El habla, tanto en Herder como en Taylor, expresa y actualiza la postura de la vida humana frente al mundo, aquella es un todo de significados articulados de forma interdependiente, una red dinamizada a través del despliegue del significado. En este espacio “una palabra sólo tiene significado dentro de un léxico y de un contexto de usos del lenguaje que, en último término, están incrustadas en un modo de vida” (Taylor, 1997, p.133), en un trasfondo de comprensión o en un escenario de contraste en donde una palabra no puede reconocerse como correcta sin tener en cuenta el contexto que la hace correcta como tal. El espacio donde se revelan los significados y las descripciones se sitúan en un contexto de palabras ya que, si no se tiene en cuenta este aspecto, una palabra por fuera de

un espacio y de un momento específico quedaría como un conjunto de sonidos inarticulados en la dimensión lingüística. A esto equivale lo que Taylor señala como el holismo del significado:

Las palabras individuales pueden ser palabras dentro del contexto de un lenguaje articulado. El lenguaje no es algo que se pueda construir palabra a palabra. La madurez en capacidad lingüística no se adquiere así, porque cada palabra –como gesto expresivo que nos sitúa en la dimensión lingüística– presupone todo el lenguaje para darle plena fuerza como palabra (Taylor, 1997, p.135).

Asumir que el lenguaje no se crea “palabra a palabra”, significa situarse en la amplitud de una dimensión lingüística que va más allá de considerarlo como un conjunto de instrumentos disponibles de palabras, a las que los significados han sido agregados. El lenguaje, entonces, en una perspectiva amplia, es necesario verlo como una manera de estar en el mundo, en donde, por medio de la expresión, se realiza la reflexión. Este carácter sustancial integra el papel constitutivo de la expresión y el holismo del significado, aspectos orientados hacia la obtención de un conjunto de transformaciones sobre las comprensiones del lenguaje. Desde esta perspectiva

el lenguaje es más bien algo semejante a una red que, para complicar la imagen, está presente como un todo en cada una de sus partes. Hablar es tocar una parte de la red, y esto hace que todo resuene. En la medida en que las palabras que usamos sólo tienen sentido a través de la situación en la red, en principio nunca podemos tener un claro control de las implicaciones de lo que decimos. Nuestro lenguaje siempre es superior a lo que podemos abarcar; hasta cierto punto es inagotable (Taylor, 1997, p.137).

El lenguaje como una manera de estar en el mundo define la expresión y la realización de la dimensión lingüística, teniendo en cuenta que su desenvolvimiento está mediado por un trasfondo que no se puede dominar completamente. Reconociendo el papel que cumple el trasfondo, vale insistir en que su importancia es clave para el despliegue del lenguaje. No obstante, asumir el lenguaje como una red permite descubrir una nueva dimensión desde los aportes de Herder: en relación con el lenguaje somos creadores y creados.

El otro enfoque que fundamenta la perspectiva de Taylor sobre el lenguaje, se encuentra en Heidegger. Al respecto, Heidegger (2006a) interpreta la noción sobre el lenguaje de una manera que permite crear un nexo con la forma en la que está orientada su filosofía. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger lanza una serie de afirmaciones sobre la naturaleza del ser y de sus percepciones del lenguaje en torno al mismo.

Al interior de esta perspectiva, Heidegger afirma que “el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de su morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian” (Heidegger, 2006a, p.16). El poder de la “casa del ser” está en su capacidad reveladora. De igual manera, pensar el *ser* como categoría existencialista, conlleva a determinar las relaciones existentes entre el *Dasein* y el uso del lenguaje, entendido este último como una herramienta esclarecedora en su ejercicio más ideal.

Para Taylor, el nuevo uso del lenguaje en la actividad develadora de Heidegger no se reduce al uso ideal del mismo en consideración del *Dasein*, sino que el lenguaje constitutivista, en su forma ideal, conduce a generar la visión de lo evidente, y así, plantear los problemas que en la realidad se presentan. De esta manera, continuando con la línea herderiana, el lenguaje deja de ser la actividad descriptiva o estructurada. Según Taylor (1997) el lenguaje y su uso “dicta un cierto modo de expresión, una manera de formular cuestiones que puede ayudar a restaurar la coseidad [...]. Por ello Heidegger se refiere a nuestra relación con el lenguaje en términos de una invocación a la que estamos atentos” (pp. 171-172). La importancia de los seres lingüísticos no está en un uso instrumental de la facultad del lenguaje, sino que las consideraciones heideggerianas, deberían ser una actividad que permita formular y construir a partir de la reflexión y la pregunta. Por eso, en un sentido claramente derivado de Heidegger, Taylor señala que el “lenguaje transforma nuestro mundo [...]. No estamos hablando del cosmos, de ahí afuera, que nos precede y es indiferente a nosotros, sino acerca de nuestros compromisos, incluyendo todas las cosas que incorporan en su significado a nosotros” (1997, p.151).

La relevancia otorgada al lenguaje por parte de Taylor, tiene que ver con la reivindicación de las múltiples formas de vinculación del individuo con el mundo, una de ellas: el lenguaje. Así que el papel del lenguaje desde la perspectiva heideggeriana contribuye al proyecto de “ontologización” constituyendo la comprensión del ser humano como agente vinculado a una tradición, a una cultura (Taylor, 1997, p.154). Oponiéndose a la perspectiva racionalista dominante, la visión desvinculada que promulga esta, acentúa su accionar a partir de la implementación medio-fin sobre la manera de comprender el mundo. Este modelo es el que le da el sustento a lo que Taylor define como razón instrumental, siendo según él, uno de los principales “malestares de la modernidad”. Al interior de este enfoque, el procedimentalismo y el mecanicismo tienen asidero en el conocimiento científico propio de la modernidad, aspectos que serán reforzados en el campo tecnológico y computacional. Según Taylor, nos encontramos bajo el dominio de discursos e instituciones que mantienen prácticas desvinculadas. En este sentido,

la ciencia, la tecnología, las formas racionalizadas de producción, la administración burocrática, una civilización favorable al desarrollo, etc. El tipo de pensamiento del que ambos son variantes tiene una cierta importancia contracultural, implica un ataque contra las formas hegemónicas de nuestro tiempo (Taylor, 1997, p.109).

En el escenario del procedimentalismo, Taylor cuestiona la incidencia del positivismo en las ciencias, método que ha buscado una supuesta objetividad a partir de la desvinculación de otras maneras de conocer que no pasan por la aprobación de los enfoques científicistas. Entonces el filósofo canadiense, amparado en posturas como la de Heidegger, enfatiza sobre la necesidad de vincular en los procesos de construcción de conocimiento las formas de vida, de historia y de existencia corporal del individuo que habita en el mundo. Al dar cuenta de la integralidad de los aspectos que conforman el despliegue del individuo como la razón, el deseo, los sentimientos, sus proyecciones, etc., dan cuenta de su vinculación con el mundo. Para Heidegger, dicha vinculación puede encontrarse en lo que él denomina como precomprensión.

La precomprensión para Heidegger se encuentra ubicada como una condición para el

desarrollo del círculo hermenéutico, el cual problematiza la forma en que las ciencias han llevado a cabo la comprensión de la realidad. De esta manera, desprenderse del círculo hermenéutico, significa rechazar la composición fundamental en la que el ser humano conoce y, de paso, la forma en la que las ciencias buscan posicionar una *tabula rasa* para llegar a un conocimiento objetivo. En esta perspectiva, “el «círculo» en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del *Dasein*, en el comprender interpretante. El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular” (Caputo, 1986, p.52).

En el círculo hermenéutico, el comprender vuelve sobre sí, sobre los propios puntos de vista que emergen de los fenómenos y de los contextos sobre los cuales se fundamentan. Retornar sobre sí requiere visitar la precomprensión, un estado de interpretación presente en el vivir cotidiano. El estado interpretativo previo configura el trasfondo para que se den las bases del comprender en el *Dasein*. Cabe señalar que para Heidegger la situación hermenéutica previa no actúa de manera transparente o consciente en el *Dasein*, por lo tanto, no se percata de la manera en que se despliegan las formas previas en que se va desarrollando la interpretación. No obstante, esto no significa que este estado interpretativo no sea tomado en cuenta ya que “estos «como algo», a partir de los cuales se interpreta el mundo circundante y la ocupación absorbida en él, regularmente *no* son descubiertos *por primera vez* por el respectivo *Dasein*. El *Dasein*, en cuanto convivencia, ha nacido y crecido en este permanente estado interpretativo” (Heidegger, 2008, pp.111-112). Lo que cabe resaltar es que el despliegue del estado interpretativo atraviesa todo el orden existencial iniciando en la vida fáctica. Para Heidegger,

la vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* heredado, revisado o elaborado de nuevo [...]. Estas perspectivas, que en la mayoría de los casos no están explícitamente disponibles y por las que la vida fáctica se *desliza* por la fuerza del hábito mucho más que por la fuerza de una apropiación expresa, trazan las vías de realización por las que discurre la actividad del cuidado (2002, p.37).

Al estar inmerso el horizonte existencial en la comprensión, esta puede asociarse con la

ocupación cotidiana del *Dasein*, como también, de la forma en que aquella se da al interior de la investigación en una ciencia. Por lo tanto, el estado interpretativo contiene un trasfondo para las distintas formas de comprensión, estableciendo que tanto el lugar de enunciación científico como otro que no lo sea desde esta perspectiva, posee un estado previo de interpretación. Para el caso del conocimiento científico “las ciencias crecen en el marco de un inmediato estado interpretativo del *Dasein* y recaen –en sus resultados– en un semejante estado interpretativo” (Heidegger, 2008, p. 53).

La configuración previa sobre la cual ha de ser interpretado, ya sea una actitud cotidiana o un contenido científico, muestra el estado interpretativo de modos de ser en el mundo. Para Heidegger, el estado interpretativo también se le denomina *situación hermenéutica*, destacando modos de configuración a través de tres niveles en la precomprensión. En este sentido,

no sólo el interpretar que desarrolla y custodia la circunspección del *Dasein* cotidiano, sino todo interpretar –incluido el del conocimiento explícitamente historiográfico– está determinado por los momentos estructurales indicados anteriormente, a saber: el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender. Estos momentos constituyen la respectiva *situación hermenéutica* en la que cada interpretación tiene su posibilidad de ser (Heidegger, 2008, p.118).

Heidegger establece en la *Introducción a la investigación fenomenológica* que el haber previo es “lo que desde el comienzo se tiene para la investigación; aquello en lo que la mirada se detiene de continuo” (Heidegger, 2006b, p.118), definición que posteriormente explicará como la predeterminación de lo que va a suceder en el discurso. En cuanto al segundo nivel de la precomprensión, el *modo previo de ver*, el filósofo alemán lo define como “*aquello sobre lo cual se tiene a la vista lo situado en el haber previo, según lo cual se lo ve, con respecto a lo cual viene a estar a la vista*” (Heidegger, 2007, p.375). Este componente señala las preguntas que ameritan ser tenidas en cuenta y las que no lo son, para determinar los aspectos a ser observados

y cuáles exceden el ámbito de la ciencia para precipitarse hacia el de lo no-científico.

Los artefactos, experimentos, e investigaciones surgen de un previo punto de vista que dictamina en qué dirección debe interrogarse al mundo, cuáles aspectos deben ser tenidos en cuenta, y cuáles carecen de relevancia. Este punto de vista se cristaliza y articula en la configuración fáctica de los *tes Vor-*, pero viene determinado desde su origen por el proyecto de la comprensión del ser, que diera origen a una región ontológica. Ciertamente no puede haber descubrimiento de objetos que se encuentre libre de contexto (Mascaró, 2016, pp.139-140).

El tercer nivel de la precomprensión denominado *modo previo de concebir*, está constituido por el andamiaje conceptual que ubica el sentido de las labores de la ciencia, destacando en todo momento el proyecto de la comprensión del ser. También Heidegger señala que en el tercer nivel de la precomprensión, previamente están presentes “los nexos de significación que se van a llevar a concepto en el discurso interpretativo y en particular en el discurso científico” (Heidegger, 2007, p.375).

La caracterización de lo que es la precomprensión y sus correspondientes niveles para Heidegger, tiene el propósito de establecer qué es lo que Taylor toma prestado de este concepto. Taylor (1997) señala al respecto que

una de las direcciones de incremento de conocimiento de la que somos capaces consiste en explicitar esta precomprensión y, de este modo, ampliar nuestra captación de las conexiones subyacentes a nuestra capacidad de relacionarnos con el mundo tal y como lo hacemos. Un conocimiento de este tipo se halla estrechamente vinculado a la creciente capacidad de relacionarnos con el mundo tal y como lo hacemos. Un conocimiento de este tipo se halla estrechamente vinculado a la creciente capacidad de realizar nuestros propósitos, a la adquisición de potenciales recetas para una práctica más eficaz (p.76).

Aunque Taylor no explicita de manera rigurosa los niveles de la precomprensión propuestos por Heidegger, utiliza uno de los pilares de este concepto como el de develar el sentido de la vinculación existencial del individuo con el mundo y, desde la perspectiva del lenguaje, como lo hace con Herder, amplía lo que entiende como trasfondo. En este sentido, el

trasfondo se identifica en lo que el filósofo canadiense de manera reiterada señala sobre la necesidad de vinculación del individuo a los contextos lingüísticos, históricos, morales y culturales. En palabras de Taylor (1997),

el trasfondo es lo que soy capaz de articular, esto es, lo que soy capaz de sacar a relucir de la condición de implícito, es lo que facilita el contexto no dicho –en otras palabras: lo que puedo hacer articulable–. En esta actividad de articular me aprovecho de mi familiaridad con este trasfondo. Lo que hago aflorar al articular es lo que “siempre he sabido”, por así decirlo, o aquello de lo que tenía una “idea”, incluso no lo “sabía”. [...] Pero si el trasfondo es llevado a articulación, ¿no pierde el segundo rasgo, el de no ser el objeto focal o explícito? Esta inferencia parece razonablemente plausible pero está basada en una falta de comprensión. El trasfondo es lo que convierte a ciertas experiencias en inteligibles para nosotros. Nos hace capaces de captarlas, las hace comprensibles. De modo que puede ser representado por un tipo de comprensión explícita o “precomprensión” en términos heideggerianos. Llevar esto a articulación es tomarlo (o algo de ello) y hacerlo explícito. Pero el motivo de estas cuatro palabras entre paréntesis es que la idea de hacer totalmente explícito el trasfondo, de hacer su condición de trasfondo, es en principio incoherente (pp.101-102).

Lo que resalta Taylor de manera insistente es que el trasfondo brota al lado del agente vinculado y, si la vinculación es en este sentido, la experiencia no es inteligible fuera del contexto del agente. Por lo tanto, en todo momento existe un contexto sobre el cual se presta atención en donde la articulación requiere siempre de un trasfondo. De esta manera, la vinculación a algún contexto por parte del individuo lleva consigo un trasfondo. Señala Taylor:

Ahora puede apreciarse el estatuto paradójico del trasfondo: puede ser hecho explícito, ya que no somos totalmente inconscientes de él, pero la misma explicitación supone un trasfondo. El propio modo con que operamos como agentes vinculados en un trasfondo como éste convierte el proyecto de su explicitación en totalmente incoherente (1997, p.102).

En esta perspectiva, si la funcionalidad del lenguaje, además de tener como propósito el

expresar y crear nuevos conocimientos de las cosas, también puede dar paso a señalar nuevas formas de reacción ante ellas, es decir, constituir nuevos modos de sentir. De esta manera, “si al expresar nuestros pensamientos sobre las cosas podemos llegar a nuevos pensamientos, entonces al expresar nuestros sentimientos podemos llegar a sentimientos transformados” (Taylor, 1997, p.139).

Taylor destaca que las ideas presentes tanto en Herder como Heidegger, establecen que el desarrollo de nuevos modos de expresión prepara a los individuos a adquirir sentimientos más elaborados o más potentes que conducen a un mayor autoconocimiento. Tener la capacidad de expresar sentimientos, abre la posibilidad de acción a la dimensión reflexiva que los transforma. Al respecto, Taylor señala que el lenguaje no se reduce a la actividad de hablar sobre cosas, sino experimentar emociones al expresarlas, por ejemplo, a través del lenguaje es posible expresar no sólo amor sino admiración, no sólo ira sino también indignación. En ocasiones, al momento de expresar/realizar formas de sentir sin identificarlas con descripciones, es posible dar alternativas a la indignación al condenar acciones injustas. Es necesario resaltar en este punto que muchos de los sentimientos no se expresan por medio de palabras sino a través de la forma en la que se está, se mueve y se actúa en el mundo, de la cercanía o de la distancia hacia los demás, de las formas simbólicas, entre otras maneras de expresión (Taylor, 1997, p.142).

La lectura contemporánea de Herder, según Taylor, no sólo ha ampliado y transformado la manera en que se entienden y se aplican los usos del lenguaje, también ha modificado la concepción del sujeto del lenguaje. Es así que, si el lenguaje se asume de manera fundamental como actividad, en donde se crea y se recrea de forma constante en el habla, es relevante destacar que el *locus* primario del habla es la conversación. Se habla de manera conjunta entre los unos con los otros, es decir, el lenguaje se constituye y crece principalmente fuera de las dimensiones monológicas. El lenguaje se erige a través del diálogo, específicamente en la existencia de la comunicación hablada. De ahí que,

en Herder, el *locus* primario del lenguaje lo aportara el *Volk* [...]. El lenguaje se forma

en el habla de modo que sólo puede crecer en una *comunidad de hablantes*⁴. El lenguaje que hablo, la red que nunca puedo dominar y controlar enteramente, jamás puede ser sólo *mi* lenguaje; es siempre *nuestro* lenguaje (Taylor, 1997, p.140).

Este énfasis sobre la comunidad de hablantes en el papel constitutivo y constituyente del lenguaje, abre otro campo de acciones del mismo. El habla también cumple la función de expresar las diversas relaciones y los distintos niveles de cercanía y distancia en las que se encuentran los individuos con los demás. Nombrar aquellos niveles es lo que da forma y configura las relaciones sociales en los planos íntimos, formales, informales, oficiales, entre otros. Desde este punto de vista, Taylor establece “que no es sólo la comunidad de hablantes la que forma y crea el lenguaje, sino que el lenguaje constituye y mantiene la comunidad de hablantes” (1997, p.140).

Como se ha visto, los aspectos que fundamentan la primera comprensión del concepto de comunidad, evidencian la articulación entre el lenguaje y la comunidad de habla en la medida que para Taylor “permanecemos relacionados con los interlocutores del discurso, tanto de los intercambios reales y vivos como en las confrontaciones indirectas” (Taylor, 2006, p.67). La relación entre el lenguaje y la comunidad de habla proporciona espacios de encuentro intersubjetivos entre interlocutores significativos. Los significados definidos por el lenguaje establecen la capacidad del individuo en referenciar cosas y manifestar diversas comprensiones de la realidad, como también, apropiar desde esta perspectiva, la importancia de las relaciones dialógicas de los interlocutores en escenarios comunicativos. Aquella relación configura el yo y el nosotros, en el marco de lo significativo.

En este escenario, cada individuo entra en la conversación desde que nace, configurando su identidad a partir de las relaciones lingüísticas y culturales en espacios que están antes de su presencia, como lo es el caso de la comunidad de hablantes. Es así que los individuos se forman en estos espacios “pero cuando se convierten en miembros de derecho de la conversación pueden, a su vez, contribuir a formarla” (Taylor, 1997, p.165). Por lo tanto, los individuos van adquiriendo en las comunidades de habla roles, condiciones y

⁴ Este resaltado es mío.

posibilidades de creación para desenvolverse en el mundo.

1.2 SITTlichkeit Y LA COMUNIDAD MORAL

Para abordar la segunda perspectiva que fundamenta el concepto de comunidad en Taylor, se utilizará la figura de la comunidad moral. Los antecedentes para esta segunda perspectiva se encuentran en el campo de la filosofía moral y política hegeliana, ubicando la lectura contemporánea de la *Sittlichkeit* por parte de Taylor. Esta lectura posibilita desarrollar una crítica hacia algunos preceptos del pensamiento liberal moderno, específicamente los correspondientes a las formas procedimentales e instrumentales presentes en aquel. En las obras *Hegel* (1975) y *Hegel y la sociedad moderna* (1983), Taylor busca desarrollar una comprensión de las sociedades modernas desde la perspectiva hegeliana. Uno de los cuestionamientos que Taylor retoma de Hegel para comprender las sociedades modernas es el análisis que el filósofo alemán realiza sobre la ilustración, específicamente en la manera que asume al individuo y a la sociedad. En el escenario de la filosofía moral y política, la perspectiva de la ilustración que se critica es el énfasis utilitario que promueve una visión ética asumida desde un proceder atomista ya que

consideraba que la naturaleza y la sociedad poseían tan solo una significación instrumental; se las veía como medios potenciales para la satisfacción de deseos humanos y nada más. Y su esperanza consistía en producir la felicidad humana a través de un perfecto ajuste mutuo que derivaría de una reorganización de la sociedad y el hombre, de acuerdo a los principios de una ingeniería social científica (Taylor, 1975, p. 69).

Heredera de la ilustración, la corriente utilitarista sostiene la tesis de que la “naturaleza y la sociedad tienen un significado instrumental; por tanto, se consideran como medios potenciales de satisfacción del deseo humano, y nada más” (Taylor, 1983, p. 137). Este constructo encuentra su sustento en la civilización industrial, tecnológica y racionalizada que ha fragmentado los lazos comunitarios en la modernidad. El ordenamiento trazado por la civilización industrial, articulada a la necesidad de la satisfacción del deseo humano

ha aplicado repetidas reorganizaciones de la sociedad y del modo de la vida de los hombres en nombre de la eficiencia y de la mayor producción. La urbanización, la producción de las fábricas, la despoblación de los campos y a veces de regiones enteras, la emigración en masa, la imposición de un ritmo de vida racionalizado y rígidamente medido, a expensas del anterior ritmo de estaciones. Todos estos cambios son explicados y justificados por su mayor eficiencia para satisfacer las necesidades de la producción (Taylor, 1983, p.138).

En este sentido, la concepción utilitaria se despliega al interior de las prácticas o instituciones en las que se mueven los seres humanos a través de dimensiones instrumentales dadas por el acumulativo de la satisfacción de las necesidades de producción. Es así como la civilización moderna ha desplegado una serie de fenómenos que se desprenden del afán industrial por mantener un modelo ajeno a los seres humanos utilizando la naturaleza exclusivamente para los intereses de las grandes potencias económicas, la configuración de guerras mediáticas entre países de oposición, la discriminación racial, sexual, étnica, cultural y religiosa mediante la creación de circuitos distorsionados en los medios de comunicación, entre algunos ejemplos. Pues bien, a partir de este contexto, las tensiones de la civilización moderna “provienen del hecho de que no podemos ni deseamos por completo abandonar la tendencia racional y tecnológica de nuestra sociedad, que procede de la ilustración, mientras que constantemente sentimos el llamado de las aspiraciones a la autonomía radical y la unidad expresiva” (Taylor, 1983, p.142).

De esta manera Taylor advierte la necesidad de revisar a un autor como Hegel para pensar los problemas de la sociedad moderna. Según el filósofo canadiense, esta filosofía se hace necesaria porque sentimos recurrentemente la necesidad de una crítica de las ilusiones y deformaciones atomistas, utilitarias, instrumentales del hombre y la naturaleza, mientras que al mismo tiempo minimice las ilusiones que se crean bajo el mismo esquema de dominación generado por el modelo desvinculado de la ilustración. El análisis de Hegel sobre los modelos utilitarios y atomistas de las sociedades modernas sirvieron de base para argumentar lo que Taylor denominó como racionalidad instrumental.

En *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1993), Hegel establece que modelos como el utilitarista encuentra su máximo despliegue en la sociedad civil, cuya racionalidad hace que en el sistema de la división del trabajo y el intercambio se presente un poder extraño que genera la creación de condiciones para que en los individuos aparezca un antagonismo. Hegel señala que

por un lado la particularidad para sí –en cuanto satisfacción de sus necesidades extendida en todas las direcciones, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo– se destruye en sus goces a sí misma y a su concepto sustancial; por otro lado –en cuanto excitada infinitamente y en continua dependencia de la contingencia exterior y del arbitrio así como limitada por el poder de la universalidad– es la satisfacción contingente de la necesidad tanto necesaria como contingencia. La sociedad civil ofrece estas contraposiciones y en su desarrollo asimismo el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción a la vez físico-social y ética (1993, p.620).

En el contexto de la sociedad civil, el utilitarismo hace que el individuo no sea capaz de identificarse con el conjunto de los rasgos sociales generando una profunda alienación de forma mínimamente compatible con una sociedad libre. Por otra parte, el impulso hacia lo que Hegel denomina libertad absoluta como expresión del jacobinismo en el contexto de la revolución francesa, siendo una orientación hacia la universalidad, cobra su relevancia en la idea de voluntad general desde el horizonte rousseauiano. Estas dos fuerzas, según Taylor (1983), han irrumpido en la sociedad moderna de tal manera que

La primera es la fuerza de los intereses privados, inherentes a la sociedad civil y a su modo de producción, la que constantemente trata de sobrepasar todo límite, polarizando la sociedad en ricos y pobres y disolviendo los lazos del Estado. La segunda es el intento diametralmente opuesto, de superar esta y todas las otras divisiones, barriendo todas las diferenciaciones, en nombre de la voluntad general y de la verdadera sociedad de iguales, un intento que debe terminar, según Hegel, en la violencia y dictadura de una elite revolucionaria (p.251).

Estas disposiciones serán utilizadas más adelante por Taylor para establecer lo que él definirá

como los malestares de la modernidad. En cuanto al proyecto filosófico hegeliano, los cuestionamientos hacia la forma desvinculada del proceder de la ilustración lo llevan a articular dos búsquedas presentes en la época del romanticismo. Por una parte, encontrar una autonomía radical, y por otra, encontrar la unidad entre la naturaleza y la sociedad de manera expresiva. Esta aspiración es la que tomará Taylor para contextualizarla a la luz de las problemáticas morales y políticas contemporáneas. Para el filósofo canadiense, la labor de Hegel consistió no solo en recoger

ambas aspiraciones del romanticismo, sino que insistió en realizarlas de un modo completamente transparente para la razón. Esta es, por supuesto -dice Taylor- la razón por la que no consideramos a Hegel un romántico; en su insistencia en el rol esencial de la razón él era también un partícipe de la Ilustración. Pero la tensión en nuestra civilización hoy proviene del hecho de que no podemos y no queremos abandonar totalmente la orientación racional y tecnológica de nuestra sociedad, que proviene de la Ilustración, mientras que al mismo tiempo sentimos constantemente la interpelación de las aspiraciones hacia la autonomía radical y la unidad expresiva. Un pensador que trate de combinar estos tres aspectos tiene algo que decirnos, de una manera que los protagonistas de la sola rebelión romántica no tienen (Taylor, 1983, p. 71).

De la misma manera, los cuestionamientos realizados hacia la ilustración darán las bases desde la perspectiva tayloriana, para realizar las principales críticas al liberalismo procedimental. Por tal motivo, Taylor retoma la discusión entre Hegel y Kant, siendo esta, en parte, la fundamentación de las corrientes comunitaristas y liberales en el campo de la filosofía moral y política. Las críticas hacia las posturas kantianas y utilitaristas desde las corrientes comunitaristas, enfatizan en que al interior de aquellas se presentan reduccionismos al tratar de formular una ética universal que tienden a negar el carácter concreto y vinculado de los agentes morales a un contexto particular determinado. De esta manera, “al enfatizar las cuestiones del deber ser como contenido exclusivo de la esfera moral, y la universalidad como criterio de legitimidad, el utilitarismo puede reducir la tarea de la reflexión moral al cálculo y el kantismo a la acertada aplicación de principios universalizables” (Cincunegui, 2010, p.158).

Los principios que definen algunos de los lineamientos del pensamiento liberal, específicamente los constituidos a partir de la herencia kantiana, convergen en apuestas contemporáneas como el reconocimiento de los derechos de los individuos autónomos y la vigencia del estado de derecho desde perspectivas contractuales. Teniendo en cuenta la importancia de estos principios en el escenario de la filosofía moral y política, Taylor incorpora la crítica hegeliana al establecer que para la realización de dichos principios la sociedad política debe realizar y expresar la Idea de la libertad. Al no darse de esta manera, la racionalidad formal kantiana mantendría un contenido sustantivo que quedaría en el plano universal y no tocaría la racionalidad del individuo concreto y encarnado. Por tal motivo, la teoría moral de Kant permanece al borde, por así decirlo, de la política, poniendo límites más allá de los cuales ni los estados ni los individuos debieran aventurarse. Para Hegel, en cambio, la moralidad solo puede recibir un contenido en la política, en la conformación de la sociedad que tenemos que sostener y promover (Taylor, 1983, p.75).

Al respecto, la lectura taylorina sobre Hegel enfatiza en los aportes del filósofo alemán sobre la necesidad de pensar y actuar de manera encarnada en las dinámicas sociales, culturales y políticas, teniendo en cuenta la comprensión dialéctica entre lo universal y lo particular. Para ello, Taylor encuentra en Hegel la manera de explicitar estas búsquedas a través de la definición de la *sustancia ética*.

La sustancia ética es, por tanto, en esta determinación, la sustancia *real*, el espíritu absoluto, realizado (*realisiert*) en la multiplicidad de la conciencia existente; el espíritu absoluto es la comunidad [...]. La comunidad es el espíritu que es para sí, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* –y que es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí–. Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real*, ciudadano del pueblo (Hegel, 1980, p.263).

La forma de ser habitual de cada pueblo, su “costumbre presente” y legitimada según los usos reconocidos en cada época y lugar, es a lo que aquí llama Hegel sustancia real, es la “ley conocida” que no anula sino “pone en existencia la libertad” de los individuos (Hegel, 1980, p.264). Esta es la esencia de la *Sittlichkeit*, que tiene su base en el elemento de la inmediatez

o ser, es decir, en la familia como “comunidad ética natural” (Hegel, 1980, p.265), que viene a ser contrapuesta y superada, aunque también conservada en lo esencial, en el desarrollo de las formas más avanzadas del derecho público y del obrar de los ciudadanos dentro de la comunidad más amplia que es el Estado. Los momentos que puedan ocluir al individuo –los conflictos entre ellos, la guerra entre pueblos e incluso la muerte– están justificados por la progresión hacia la universalidad que se cumple necesariamente en esta dialéctica (Hegel, 1980, p.267).

Lo que toma Taylor de Hegel es la necesidad de rescatar las expresiones de la vida comunitaria, como de los espacios culturales que fundamentan la *Sittlichekeit*, aspecto hegeliano destacado por Taylor para ubicar la importancia de la actividad social como una práctica viviente, en donde la más alta ética es la que corresponde a algo ya realizado. Para Hegel,

la eticidad es la *idea de la libertad* en cuanto bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y –por medio de su actuar– su realidad, así como este actuar tiene en el ser ético su base en sí y para sí y su fin motor, *el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia* (1993, p.530).

Para Hegel el saber, el querer y el actuar de la autoconciencia se refleja en las leyes y en las instituciones, siendo el contenido fijo de la *Sittlichkeit*, elemento integrado al sistema racional que va más allá de las opiniones y condiciones subjetivas de los individuos. La *Sittlichkeit* es presentada en la *Fenomenología del espíritu* para referirse al comportamiento ético basado en la costumbre y en la tradición, desarrollado mediante el hábito y la imitación de acuerdo con las leyes objetivas de la comunidad (Hegel, 1980, p.302). El énfasis que realiza Taylor al respecto, tiene que ver con la necesidad de mostrar la manera en que se encarna y se logra a sí mismo el absoluto en el sistema racional. Un aspecto a tener en cuenta en este proceso es que, para desarrollarse de manera efectiva, la eticidad que lleva consigo la *idea de la libertad*, necesariamente tiene que apartarse de la perspectiva moral kantiana, ya que su doctrina sobre el deber limita la libertad del individuo

al no tener un fin concreto de acción.

Es así que la *Sittlichkeit* es lo que rige de forma viva en las leyes, la ley viva, lo que da efectividad a la norma, siendo aquella una respuesta a la *moralitat* kantiana. A partir de la perspectiva hegeliana, la aplicación de las normas para la acción desde la *moralitat*, se rigen exclusivamente por el puro deber ser. De igual manera, para Kant, la idea de una autonomía moral es la de la autogestión o de la autolegislación de cara a la ley, en donde la voluntad se regiría así misma frente a aquella sin contenido alguno, es decir, por el puro apego al deber ser. Por lo tanto, el cuestionamiento de Hegel se podría traducir si primero los seres humanos actúan por su apego al deber ser o, si por el contrario, se actúa de acuerdo a las necesidades y a los espacios concretos de las comunidades o de las culturas. Para Kant, la referencia de la acción se da en *moralitat*; para Hegel se presenta en la *Sittlichkeit*.

Es pertinente señalar que Hegel no rechaza la *moralitat* kantiana ya que, siguiendo la ruta del espíritu en su movimiento dialéctico, hace parte del proceso de autocomprensión del individuo, sin embargo, es necesario otorgar una motivación mayor para la acción regida de forma sustantiva como un contenido presente en las comunidades culturales. La *sittlichekeit* se refiere:

A las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos, y por ello la raíz etimológica de *sitten* es importante para el empleo que le da Hegel. La doctrina de la *sittlichekeit* es que la moral alcanza su plenitud en la comunidad (Taylor, 1983, pp. 162-163).

Taylor señala que el distanciamiento de la *sittlichekeit* y la *moralitat* se da en la medida en que esta última actúa de manera desvinculada sobre los fines y las normas de la acción, lo que podría desembocar de manera irracional en el todo social por no establecer una relación directa entre lo particular y lo universal. Para la perspectiva hegeliana, Kant se encargará de desarrollar la moral correspondiente a la aparición del particular, por medio de una “reflexión abstracta” que “fija este momento en su diferencia y contraposición con lo universal y proporciona así una visión de la moralidad en que ésta se perpetúa sólo como lucha hostil contra la propia satisfacción, la exigencia de hacer con horror lo que el deber

impone” (Hegel, 1993, p. 434). De ahí que la *Sittlichkeit* busque integrar lo singular y lo universal de la vida de los individuos desde las distintas perspectivas del todo social, logrando conducir de esta manera a la autoconciencia de los mismos. Para Hegel,

la sustancia, como esencia universal y como fin, se enfrenta consigo misma como la realidad singularizada; el medio infinito es la autoconciencia, que, siendo en sí unidad de sí y de la sustancia, deviene ahora esta unidad para sí, aúna la esencia universal y su realidad singularizada, eleva ésta a aquella y actúa éticamente —y hace descender aquella a ésta y lleva a cabo el fin, que sólo es sustancia pensada; hace surgir como su obra y, con ello, como realidad, la unidad de su sí mismo y de la sustancia (1980, pp.261-262).

La lectura de Taylor sobre la *Sittlichkeit* señala que las responsabilidades éticas se presentan al interior de un marco social concreto, y no de la trazabilidad de ideales por realizar, como lo expresa la *moralitat*. Es así que en la *Sittlichkeit* se establece “ [...] una concepción de la relación de los hombres hacia la sociedad en la que estos son vistos como insertados en la vida social, misma que les es esencial para su estatus como sujetos de acción ética en el más pleno sentido; fuera de esa comunidad, los hombres no serían sujetos éticos, o solamente lo serían en la forma reducida de la *moralitat*” (Taylor, 1983, p.164).

Para la perspectiva hegeliana, el individuo llega a la importante responsabilidad ética de encontrarse a sí mismo, siendo el momento de reconciliación del espíritu en donde la razón eleva a verdad la certeza de ser toda la realidad. Al ser el espíritu consciente de sí mismo, este no se define en el extrañamiento que genera el mundo objetivo o *en sí*, ni tampoco en el *para sí* independiente ya autoclausurado. Es en la *sustancia ética* “que es unidad e identidad del *en sí* y del *para sí* en la materialización del “obrar universal” de “todos y cada uno”, como “esencia real y viva” en la que encarna lo universal” (Taylor, 1983, p.165). Por lo tanto, la autoconciencia universal concreta se encuentra en la “sustancia ética”. La unidad entre lo universal singular y lo singular universal, libera al individuo de la subjetividad abstracta orientada exclusivamente por el deber ser, ubicando la comunidad moral en la eticidad como el escenario que configura una *virtud* ética concreta-universal desde la

sustancialidad ética. Al respecto, Hegel señala que

En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su destino, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino. De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo. Sin embargo, de esta dicha que consiste en haber alcanzado su destino y vivir en él ha salido fuera la autoconciencia, que primeramente sólo de un modo inmediato y de acuerdo con el concepto es espíritu, aunque también podríamos decir que aún no lo ha alcanzado, pues ambas cosas podrían decirse del mismo modo. La razón tiene necesariamente que salir fuera de esta dicha; pues sólo en sí o de un modo inmediato es la vida de un pueblo libre la eticidad real [real], o es una eticidad que es, con lo cual este espíritu universal es también él mismo un espíritu singular y la totalidad de las costumbres y las leyes una sustancia ética determinada, que sólo en el momento superior, a saber, en la conciencia de su esencia, se despoja de la limitación, y sólo en este reconocimiento, pero no inmediatamente en su ser, tiene su verdad absoluta; en este ser es, en parte, una sustancia limitada y, en parte, la limitación absoluta consistente precisamente en que el espíritu es en la forma del ser (Hegel, 1980, p.211).

De esta manera, la *sustancialidad ética* es capaz de mantener lo universal y lo particular en lo concreto, entre el *deber ser* y *lo que es*. En la *sustancialidad ética* se encuentra que

el derecho de los individuos a su *particularidad* está también contenido en [aquella], pues la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe lo ético. En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el *deber* y el *derecho*; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos (Hegel, 1980, p.203).

La sustancialidad ética conduce a que los escenarios particulares y externos generen dinámicas de unidad e identidad, como también a que el espacio político y legal se encuentren en condiciones de igualdad con el espacio ético de acción concreta. Por otra

parte, la *Sittlichekeit* como proyecto histórico, hace parte de “[...] die Tradition dessen, was in der Sphäre des Geistes die geistige Welt hervorgebracht hat, schwillt als ein andächtiger Strom und vergrößert sich, je weiter er von seinem Ursprung aus vorgedrungen ist”⁵ (Hegel, 1959, p.22). La tradición no permanece inmóvil porque su contenido de naturaleza espiritual tiene la capacidad de elaborarse y de transformarse cuando pasa de generación en generación develando la manera en que la vida del espíritu del mundo es acción. Esta acción requiere de la comprensión del mundo que cada individuo y grupo humano tiene de la historia, encontrando que

el mundo no se comprende bajo una serie de conceptos y leyes propios de la conciencia dentro de sí, separados de los demás, de la sociedad, de los otros, de la comunidad, de las instituciones políticas del Estado; sino la comprensión estriba en que se encuentre la conciencia finita una reconciliación con lo infinito, con lo universal, con su estado, y ello es posible cuando es llevado a cabo por la mediación de la acción del hombre (De los Reyes, 1992, p. 85).

La *Sittlichkeit* es aquel motivo que moviliza la acción, otorgando las bases sustantivas a la práctica de la vida comunitaria, entre la familia, la sociedad civil y el Estado, aquello que rige a los individuos con contenido y lo que constituye para Taylor en un aspecto clave para analizar, siendo particularmente este movimiento uno de los intereses que presenta el autor canadiense sobre la filosofía hegeliana.

Según Taylor, Hegel referenció la cultura clásica griega como de la *sittlichekeit* ideal, escenario en donde los individuos tenían una plena cercanía con sus normas y sus fines en la vida pública, destacando que la medida no alienada de una vida fue la ganancia de la propia identidad al interior de la *polis*. Desde esta perspectiva la expresión de la *sittlichekeit*

[...] expresa aquella unidad expresiva que toda su generación vio en la *polis griega*, donde se creía, los hombres habían visto la vida colectiva de su ciudad como esencia y significado de sus propias vidas, habían buscado su gloria, en esa vida pública, sus

⁵ “[...] la tradición de lo que el mundo espiritual ha producido en la esfera del espíritu, crece como un poderoso río que se va incrementando cuanto más ha avanzado desde su nacimiento”.

recompensas en el poder y la reputación dentro de ella, y la inmortalidad de su recuerdo.
(Taylor, 1983, pp. 162-163).

Para los griegos, desde la perspectiva de Hegel, la substancia universal de cada individuo se entretecía con el orden institucional sin la cual no se cumplía. Sin embargo, esta *bella vida ética* como lo denominó Hegel, entra en decadencia cuando las normas y los fines sociales pasan por un extrañamiento al punto de considerarlas nocivas por los individuos, acentuándose la oposición entre la necesidad social y la desaparición de la libertad individual. Al respecto, cabe señalar que la voluntad libre puede ubicarse en tres determinaciones: la primera establece que “ella misma primeramente inmediata y, por ende, como singular, persona; la existencia que la persona da a su libertad es la propiedad. El derecho en cuanto tal es el derecho abstracto formal” (Hegel, 1993, p.525); la segunda señala el posicionamiento de la voluntad libre como el acto que “está en sí misma reflejada, de tal modo que esta voluntad tiene su existencia dentro de sí y está así determinada al mismo tiempo como particularizada: derecho de la voluntad subjetiva, moralidad”(Hegel, 1993, p.525); por último, en la tercera determinación “la voluntad sustancial como realidad efectiva adecuada a su concepto en el sujeto y totalidad de la necesidad: la eticidad en la familia, sociedad civil y Estado” (Hegel, 1993, p.526). A partir de estas determinaciones, Hegel fundamenta la libertad, especialmente, lo que denomina voluntad libre, constituyendo la base de su planteamiento político-filosófico de la sociedad y las instituciones que componen el Estado.

Estas instituciones no están compuestas exclusivamente por universales abstractos, sino que los seres humanos que hacen parte de dichas asociaciones “siempre vivieron en una sociedad, con sus prejuicios, sus costumbres, su lenguaje, “su mundo”. En efecto, ¿cómo hubieran podido los individuos de Hobbes llegar a un acuerdo, o redactar los términos de aquel contrato, si no tenían, al menos, un lenguaje en común, si no compartían un sistema de significaciones y valores?” (Scavino, 2000, p. 96).

Por ello, pensar la configuración de un Estado sin escenarios comunes como el lenguaje, la cultura, la historia, etc, resulta un proyecto imposible para las instituciones que lo

constituyen. Lo que precede al Estado no puede ser el estado de naturaleza, sino el conjunto de representaciones e imaginarios que orienta en sí a la cultura, llamada por Hegel el “espíritu del pueblo”. La formación de cualquier contrato resulta de un pacto que se da a través de la comunicación en la comunidad, estableciendo lenguajes que preceden a sus hablantes. Este tipo de significaciones comunes son las que posibilitan el reconocimiento entre los individuos y, de esta manera, consolidar procesos identitarios expresados a través de partidos políticos, asociaciones, gremios, entre otros.

Al respecto, Taylor destaca que las prácticas y las instituciones al interior de una sociedad, configura un tipo de lenguaje que expresan en términos hegelianos el espíritu objetivo. Para Taylor, es posible señalar que las instituciones y prácticas “[...] forman la vida pública de una sociedad. Ciertas normas están implícitas en ellas y deben ser mantenidas y vividas. Como votar es un proceso en la cadena de la decisión social, ciertas normas sobre falsificación, o la autonomía de la decisión individual, etc., derivan necesariamente de ella. Las normas de la vida pública de una sociedad son el contenido de la *Sittlichkeit*” (Taylor, 1983, p.382).

Esto requiere precisar lo que Taylor destaca de Hegel en cuanto a las normas o fines de la sociedad sostenidas por las acciones de los individuos presentes en la *Sittlichkeit*. Al respecto es necesario señalar que se incurriría en un error, si se establece que la moral exclusivamente se da a través de una relación entre el individuo que recibe ciertas normas y un mundo social e histórico marcado únicamente en el escenario normativo, es decir, un contexto regido por un deber ser en donde se desenvuelven los actos morales. La ruptura hacia esta forma de entender la moral tiene que ver con el papel de la autocomprensión del individuo en su rol de agente social colectivo y, por consiguiente, el protagonismo que cumple en la historia, fuera de cualquier tipo de determinismo. Asumir el individuo desde una perspectiva moral enmarcada exclusivamente por el deber ser, configura prácticas de aislamiento ya que su accionar estaría dedicado exclusivamente a obedecer la ley moral y apartaría del individuo la posibilidad de incidir en las dinámicas presentes en la historia. Por tal motivo, la acción moral al interior de una perspectiva vinculada y encarnada, surge de los contextos reales y concretos por lo que los escenarios comunes y colectivos cobran gran

importancia. De ahí que el modo de la pertenencia a una comunidad, transforma a este contexto en algo que, al decir de Hegel, no puede ser concebido entonces como algo comúnmente empírico y contingente, sino que debe serlo en términos que tomen en cuenta que ese contexto expresa también en parte las opciones y la racionalidad profunda de la propia acción.

El Estado y la democracia, por citar un ejemplo, no son escenarios abstractos para los agentes morales, sino que estos definen formas de vida que expresan procesos identitarios y maneras de ser en el mundo. No es posible desvincular las significaciones constituidas por la cultura, la sociedad y la historia, las cuales configuradas desde la presencia de comunidades situadas evidencian representaciones hacia las instituciones políticas y sus prácticas ya sea en apoyo o en desaprobación. Este contexto es el que define la situación moral de las comunidades y, desde la perspectiva hegeliana, en la eticidad se destaca que la pertenencia al escenario ético se posibilite la crítica de lo que es y no de lo que debe ser.

Este tipo de significaciones están presentes en la *Sittlichekeit*, otorgando fundamentos a la pre-comprensión de la existencia del consenso comunitario, una forma de precontrato anterior a cualquier pacto y legalidad estatal. En el mundo cultural se iguala el espacio político y legal con el espacio ético de acción concreta, rechazando cualquier forma de atomismo que desvincula la acción conjunta de estos componentes. De ahí, la necesidad de vincular el movimiento dialéctico entre la familia, la sociedad civil y el Estado.

En esta perspectiva, solamente participando de la vida de la comunidad moral al interior de la eticidad, los individuos como agentes racionales constituyen una cultura que define y demarca su identidad. Taylor, enfatiza que la importancia de la pertenencia a una comunidad no se presenta de manera ingenua, sesgada o desvinculada como lo establece en la descripción que desarrolla sobre los malestares de la modernidad sino que, tomando los postulados hegelianos, el *extrañamiento*, como momento que no se puede obviar en la recuperación del espíritu, ofrece elementos de análisis sobre el problema de alienación de los individuos y de su desvinculación de los proyectos públicos en la actualidad. Esto último acentúa el individualismo en las sociedades a través de la promoción de la negación del

carácter social de las mismas, evidenciado en la manera en que las instituciones privilegian ciertos sectores en nombre del desarrollo, el bienestar común, la solidaridad, etc. Dicha situación conduce a la ausencia de representatividad de las instituciones y, en general, a cualquier forma de cuestionamiento y de transformación del escenario público o de la vida política. De esta manera, se erige una forma de alienación en donde los individuos no se sienten identificados con expresiones políticas colectivas. Sin embargo, este tipo de alienación no conduce a un desquebrajamiento total de las formas comunitarias sino que estas entran en un momento de decadencia para redireccionar la pertenencia a la comunidad o *pueblo (Volk)* de origen o conformar otra. Esta pertenencia hace que se reflejen las expresiones materiales de los individuos y de su momento histórico, expresiones denominadas, desde la perspectiva hegeliana, *objetivaciones* del espíritu:

En este sentido podemos concebir a las instituciones y las prácticas de una sociedad como una suerte de lenguaje en el cual sus ideas fundamentales son expresadas. Pero lo que es “dicho” en este lenguaje no son ideas que pudieran estar en las mentes de ciertos individuos solamente, son más bien comunes a una sociedad, ya que están enclavadas en su vida colectiva, en las prácticas e instituciones que pertenecen a la sociedad indiscerniblemente. En estas el espíritu de la sociedad es en sentido objetivado. Son, para usar el término de Hegel, “espíritu objetivo” (Taylor, 1983, pp.139-140).

El espíritu absoluto busca reconocerse a sí mismo y, de esta manera, ampliar los horizontes de la autoconciencia. La autoconciencia en el espíritu absoluto se devela a través de la comprensión y el compromiso que tienen los individuos hacia las prácticas sociales, las normas que las rigen y las motivaciones que las animan, siendo aquellos elementos el contenido de la *Sittlichekeit*.

De igual manera, la *Sittlichkeit* hegeliana establece que los procesos humanos más altos se obtienen a través de la comunidad, una comunidad que no es privada o parcial, sino que cubre trayectos más amplios como el Estado, como también, que la unidad entre el individuo y la comunidad se encuentra inmersa a través de relaciones que conducen al espíritu absoluto. En síntesis, Taylor apropia la comunidad como la sustancia ética en el obrar real consciente

de sí, teniendo la forma de la sustancia inmediata o que es. Esta es, así, de una parte, el concepto interior o la posibilidad universal de la eticidad en general, pero, de otra parte, tiene también en ella el momento de la autoconciencia (Taylor, 1983, p.142). Asumir el despliegue de la *Sittlichekeit* como comunidad, desde el horizonte tayloriano, define elementos para el reconocimiento de la identidad en el plano individual y el colectivo, resaltando desde esta perspectiva, la dimensión moral. La herencia hegeliana le indica al filósofo canadiense señalar que los individuos constituyen ciertos valores de acuerdo al contexto concreto y a algunas determinaciones universales, hallándose un entramado moral, cuyas ideas o significados básicos comparten los miembros de una comunidad. De esta manera, si la identidad constituye un horizonte moral que me permite situarme en el registro de lo importante, es de prever que las personas vayan a definirse en parte por lealtades morales y universales (soy católico, comunista, liberal, y así sucesivamente). Pero es también normal que se alineen a menudo en torno a su pertenencia histórica. Una comunidad histórica presenta, en efecto, un horizonte propio de su cultura o de su modo de vida dentro del cual ciertas cosas tienen importancia y otras la tienen menos. Los contemporáneos tienen identidades complejas, constituidas en parte por estas lealtades universales y en parte por formas de pertenencia históricas (Taylor, 1996, p. 15).

El tipo de contenido histórico para Taylor, desde la lectura de Abbey, posee tres características. La primera tiene el propósito de extraer los elementos del presente a partir de las condiciones históricas pasadas; la segunda, tiene el propósito práctico de desmitificar situaciones de la actualidad que aparentemente son naturales por la evidencia y el resultado de los procesos históricos; y la tercera, dar cuenta de que la dimensión moderna ha buscado ocultar los bienes que reclaman la lealtad de los individuos. Desde esta perspectiva, una consecuencia de los tres procesos tiene que ver con que la comprensión de la identidad ha sido una de las tantas expresiones culturales que muestran el devenir de la historia humana (Abbey, 2000, p.72). De ahí que aparezcan una diversidad de lecturas en donde se establezcan relaciones constitutivas entre el individuo y el colectivo enmarcadas al interior de horizontes morales en la comunidad, configurando identidades que establecen lealtades particulares y universales. En este contexto, una de las búsquedas de la identidad consiste

en tener presente la conciencia histórica de la época para que el individuo, desde su autoconciencia, reflexione sobre sí mismo y se encamine en la búsqueda de su autenticidad. Al respecto, cabe mencionar que no existe siempre y para todos una única comunidad de pertenencia. El filósofo canadiense, en cuanto a la comunidad, siguiendo a Hegel, “considera que el ethos comunitario es previo al individuo, pero no defiende [...] una noción homogénea de comunidad, sino que es consciente de la diversidad de bienes y de entramados lingüísticos que configuran a las sociedades contemporáneas” (Sánchez, 2012, p.391).

Taylor se remonta a los postulados hegelianos para referirse a la comunidad como la expresión de una “tradición que viene de los griegos”, destacando su carácter unitario pero también homogéneo. Sin embargo, el modelo de comunidad que toma Taylor no es específicamente el griego, sino el que se ha venido constituyendo durante la modernidad hasta llegar a las sociedades contemporáneas. Al no negar la diversidad de culturas, de lenguajes y de bienes, Taylor señala que tanto dentro y fuera de las comunidades se debe respetar y promover la diferencia, la diversidad, la multiculturalidad y el diálogo intercultural aspecto que será abordado en el siguiente apartado através de la definición de la comunidad de sentido.

1.3 LA COMUNIDAD DE SENTIDO

En los anteriores apartados se presentan dos de los fundamentos que configuran la comprensión de la comunidad en Taylor. Tanto la dimensión lingüística como la dimensión moral de la comunidad entran en tensión cuando una comunidad se relaciona con otra. Por ello, un tercer componente que puede identificarse en los fundamentos presentes en el concepto en mención, tiene que ver con las apuestas gadamerianas en cuanto a la manera de ampliar los horizontes de comprensión de un texto como la comunidad. En este contexto, la comunidad se configura a partir de un conjunto de discursos y prácticas orientadas hacia una intencionalidad, la comunidad como un texto que puede ser interpretado para que desde el ejercicio hermenéutico se establezcan dinámicas de autocomprensión tanto en las

relaciones intracomunitarias como intercomunitarias.

Al interior de esta concepción es pertinente resaltar la manera en que Taylor ubica un modelo de comprensión, que sustentado en la perspectiva gadameriana, posiciona la presencia de un lenguaje contrastivo agudo para generar procesos de comprensión internos y externos entre las comunidades y, desde aquel, evitar prácticas etnocentristas. Al respecto, el filósofo canadiense establece que

lo que emerge de nuestro modelo es que la comprensión del otro es siempre en cierto sentido comparativa, hacemos inteligible el otro a través de nuestra propia comprensión de lo humano que siempre desempeña un papel y nunca puede simplemente quedar fuera de juego. Cuanto más pensábamos que la hemos dejado de lado o neutralizado, como en el modelo de las ciencias naturales, más funciona inconscientemente y, por consiguiente, más poderosamente con efectos etnocéntricos. Hasta cierto punto sólo liberamos a los otros y los “dejamos ser” cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra, dejando así de interpretarlo simplemente a través de nuestra propia comprensión [*home understanding*] y les permitimos situarse fuera de ella a su manera. Pero aquí la condición necesaria es que la comprensión que nosotros tenemos en tanto que estudiosos de los otros se haya desarrollado más allá de lo que he denominado la propia comprensión, puesto que al establecer este contraste lo que previamente sentíamos como un límite ha sido identificado, articulado y mostrado como una posibilidad entre otras (Taylor, 1997, p.203).

Al respecto, Taylor enfatiza sobre la búsqueda de un lenguaje social intersubjetivo que vaya más allá de la configuración de una realidad abstracta que limite la posibilidad de comprensión de los individuos y de las comunidades. Este lenguaje puede dinamizar una serie de prácticas que configuran implícitamente las conexiones de relación entre las comunidades de manera interna y externa con la intención de generar procesos de acción mutua que contrarresten algún tipo de problemática como la desigualdad, la exclusión y la discriminación. Posicionar un lenguaje social intersubjetivo cuestiona la desvinculación del individuo al interior de las relaciones sociales, culturales y comunitarias. Por ello, un lenguaje social intersubjetivo establece que los

avances en la comprensión-del-otro tienen lugar a través de comparaciones o contrastes (acaso implícitos). La esperanza de que podamos escapar al etnocentrismo descansa en el hecho de que estos contrastes trascienden y a menudo incomodan la propia comprensión. Pero se podría objetar que, en un sentido importante, la nueva comprensión sigue siendo “nuestra”, pertenece a la comunidad de investigadores que habitualmente están confinados en la propia comprensión (y en el caso de la historia o del estudio de las religiones del pasado, esta condición es insuperable). La nueva comprensión tendrá también límites, que ahora definirán el trasfondo común a partir del cual el contraste puede ser entendido (Taylor, 1997, p.204).

En Taylor, los fundamentos presentes en la manera de comprender las relaciones intra e intercomunitarias, tienen su sustento en la figura gadameriana de la circularidad hermenéutica y de fusión de horizontes. De esta manera, para establecer cómo la práctica hermenéutica permite mantener la unidad de sentido en las comunidades y abrirse al encuentro con otras sin caer en dinámicas de violencia física y simbólica constituida por la lógica etnocéntrica hacia dentro y hacia fuera de la comunidad.

En este contexto, la circularidad inicia con el giro ontológico que Heidegger le proporciona a la hermenéutica, dándole una importancia profunda al círculo en el que se encuentra comprometida una comprensión originaria de algún fenómeno. Esta comprensión es originaria porque no parte de un saber dado por las ciencias, sino de un saber que surge de la forma de ser del ser-ahí mismo, el carácter óntico de apertura al ser de la cosa. Es así que la comprensión es un *existenciar*io originario, definido como “posibilidad”, como “poder ser”, como finitud. El ser temporal es contenido por el ser-ahí, solamente conocido a través de su quehacer significativo en el mundo. Para Heidegger, el ser temporal que devela el carácter de poder ser, se da por medio de la comprensión, que posee una estructura circular.

Es esta estructura circular la que Gadamer utiliza para despojar los condicionamientos ontológicos del concepto científico de verdad y, así, elaborar una hermenéutica que explique de manera coherente la historicidad de la comprensión dando cuenta de su carácter abierto dado que puede ser modificada a través de la historia, como también, del sentido incluyente

que se recibe de otras comprensiones ya sea de otras épocas o de otras culturas. Gadamer apropia el apartado de *Ser y Tiempo*, el cual señala que

El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares, ni la posición, ni la previsión, ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma (Gadamer, 1998, p. 332).

El énfasis que hace Gadamer sobre este apartado, es que la interpretación comprensiva no aparece de manera ocasional, sino que la circularidad al no reducirse exclusivamente a un método, es una descripción que pone en práctica una manera auténtica de comprender cuando se hace “desde la cosa misma”, no es una decisión del intérprete sino la condición fundamental de su comprensión. Cabe resaltar que el objeto de interpretación al que se refiere Gadamer cuando utiliza la estructura circular de la comprensión es el texto, específicamente lo que él refiere como su forma ideal en la escritura o la literatura en general. Para Gadamer, el intérprete proyecta un sentido del todo sobre el texto que se busca interpretar, por lo que las características particulares de aquel, son comprendidos desde la anticipación de su sentido como totalidad. La anticipación se da desde ciertos referentes que el lector ya posee previamente, los cuales difícilmente se pueden omitir para iniciar la interpretación de un texto desde un punto cero que dé cuenta de un conocimiento neutral absolutamente objetivo.

Es así que al partir la circularidad de la interpretación desde las expectativas y de los marcos del lector, es decir, desde sus propias anticipaciones, es importante que el lector o intérprete “no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es en cuanto su origen y validez” (Gadamer, 1998, p. 334). En este sentido, Gadamer se refiere de manera directa a la apertura de la actitud hermenéutica, señalando que “cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas

sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto” (1998, p.335).

De ahí que el esfuerzo del interprete radica en la capacidad para confrontar las limitaciones de sus propios hábitos lingüísticos y hacerse cargo de estos para dar cuenta de la distancia presente en el uso del lenguaje o del texto, al momento de ser presentado a otra persona o comunidad. Por ello, es pertinente hacerse cargo de la precomprensión que va apareciendo, a la par de los contenidos presentes en el objeto de interpretación. Hacerse cargo de la precomprensión significa rehabilitar o recuperar el valor de la tradición del intérprete, la cual está presente en todo el texto.

En este sentido, difícilmente se puede renunciar a la herencia de una tradición ya que aquella es la que conforma el acervo histórico cultural que poseen los individuos, una herencia que posibilita la pertenencia a un todo y que en el caso de fragmentarse se presenta por causas artificiales. El reconocimiento de la tradición en la circularidad hermenéutica es importante porque en ella emergen los puntos de referencia pertinentes para iniciar el proceso de comprensión. Para Taylor,

cada uno de nosotros tiene una comprensión de su propia cultura que está muy profundamente entrelazada en nuestras vidas: no la hacemos principalmente para hacer a la gente inteligible en contextos teóricos, sino para entender y meditar sobre nuestras propias acciones y motivos y los de las personas con las que nos relacionamos cada día. En efecto, la mayor parte de comprensión está bastante inarticulada y, en este sentido, es una forma de precomprensión. Da forma a nuestros juicios sin que seamos conscientes de ello (1997, p.203).

Pero, ¿cómo es posible que el intérprete comprenda su tradición y, a su vez, comprenda otras tradiciones? De nuevo, es pertinente señalar que la condición que orienta la propuesta de Gadamer es ir de las partes al todo y del todo a las partes, esto es, el logro de la comprensión se da en la medida que se trace de manera constante el círculo de la anticipación de sentido hacia el todo y de éste hacia la precomprensión del interprete. Para Taylor (1997),

puede parecer que esta precomprensión nos encierra en prisiones etnocéntricas pero, como señala Gadamer, afortunadamente en el caso de los seres humanos la comprensión puede cambiar. Y una de las fuentes importantes de este saber puede consistir en el encuentro con culturas extranjeras [...] me hallo ante un reto. Y me enfrento a él al modificar y ampliar mi comprensión, al hacer notar sus formas y límites. Lo cual quiere decir que articulo cosas que antes eran meramente implícitas, para cuestionarlas. En especial articulo lo que previamente eran límites a la inteligibilidad para verlos en un nuevo contexto, ya no como estructuras ineludibles de la motivación humana sino como una más en una serie de posibilidades. Por esta razón la comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura (p.202).

Cumplido el movimiento del círculo, Gadamer establece que la transformación se presenta de manera radical, falseándose y corrigiéndose las primeras expectativas y opiniones del intérprete. Es el trazo del movimiento circular el que va corrigiendo de manera gradual el texto, movimiento que va ampliando el círculo. Para Gadamer (1998) “la tarea es ampliar la unidad de sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado” (p.361).

La herencia heideggeriana en Gadamer lo lleva a señalar que el círculo no concluye en algún tipo de comprensión plena o absoluta, sino que el mismo movimiento anticipatorio de la precomprensión conduce a un constante movimiento ontológico de la interpenetración del intérprete con el mismo, con su tradición y con la comunidad. Esta última, es la que le permite al intérprete compartir un mismo acto de significación de lo que el intérprete es y en lo que se puede proyectar. Gadamer señala que la anticipación de sentido que guía la comprensión de un texto

no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une en la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto comprendemos, participamos del acontecer de la

tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos (1998, p.363).

Resulta significativo que Gadamer enfatice que la anticipación de sentido, el fundamento de la precomprensión, se dé desde la misma comunidad del intérprete, afirmación que también aparecerá en Taylor cuando establece que el acto de interpretación no es exclusivamente un recurso de lo propio y de lo ajeno para interpretar, sino un acto que va construyendo la existencia individual y colectiva de los individuos. La comunidad no queda reducida a un lugar estático formal sino como la descripción de la materialidad de un colectivo que se va actualizando a sí misma desde la tradición.

La tradición no necesita fundamentos racionales, ella “está ahí mudamente y es afirmada, asumida y cultivada” (Gadamer, 1998, p. 177). No es necesario el ejercicio racional problematizante de la tradición, ya que, es un legado anónimo, el cual no es posible controlar, acaece en el presente silenciosamente y de forma desapercibida se evidencia como práctica a través de un entramado de significaciones deviniendo sobre la configuración de sentido. El pasado, debido a su condición de acontecido, se asume conscientemente mediante la investigación histórica, a partir de una problematización de las repercusiones o de la constitución de la tradición. Esta última está ligada a la cultura, constituyéndose en el antecedente y el lugar de enunciación del juicio realizado por el intérprete, legado en aras de ser puesto en diálogo con el presente, es decir, la reinterpretación.

De igual manera, Gadamer propone dentro del ámbito de la interpretación hacer una reflexión crítica de carácter propio, la cual pueda ser constantemente renovada, así nunca deja de estar presente en los cambios históricos, ya que el legado de la tradición converge con lo nuevo y de esta forma se genera una nueva condición, la consideración del carácter de la movilidad histórica que posee la humanidad como la convergencia de la temporalidad entre lo nuevo y la tradición. En esta perspectiva, la interpretación no termina en un fin determinado ya que es un movimiento, como se ha visto, orientado hacia una constante búsqueda de la anticipación de la perfección, sin la intención de cerrar por completo la interpretación. Al referirse a la anticipación de perfección en el escenario de la comprensión de un texto, aquella tiene que ver con la inclinación de ser una guía de interpretación

determinada a un contenido de acuerdo a cada contexto. Por otra parte, los contextos de extrañeza de la escritura, como un texto del pasado que denota una comunidad ajena, o un contexto familiar que se resuelve de algún modo por su cercanía de lectura en la comprensión, no quiere decir que el intérprete polarice alguno de estos dos aspectos. El intérprete, al respecto, buscaría una posición intermedia entre la “objetividad de la distancia histórica” del texto (escritura) y la “pertenencia a una tradición” de interpretación (lectura)” (Gadamer, 1998, p.365).

La comprensión de un texto, o de una comunidad, para referirnos específicamente a nuestra búsqueda, no se presenta exclusivamente conociendo todas las intenciones del autor al punto de pretender equiparse a él, incluso superarlo en su propia comprensión del texto. Por el contrario, Gadamer señala que es indispensable, al respecto, tener en cuenta la distancia histórica entre el autor y el intérprete, en la medida que cada momento histórico tiene una interpretación distinta. No es la intención primaria u originaria del autor lo que definitivamente se busca interpretar, sino llegar a comprender el sentido del texto que pervive a través del tiempo. La distancia histórica hace que se vaya ampliando o limitando (enriqueciendo o empobreciendo) el sentido de un texto por las interpretaciones configuradas en el decurso de la historia, lo que lleva a Gadamer a establecer que más allá de la obtención de una mejor comprensión, lo que aparece son comprensiones de manera diferente. Cabe aclarar que la diferencia entre una interpretación correcta y otra simplemente distinta, no busca caer en que la segunda posición todo puede valer, sino que la comprensión de manera diferente permite reconocer la capacidad de mejorar el punto de vista que se tenía respecto al de antes y de esta manera cada vez más ampliar la comprensión de un texto.

Asumir la distancia del tiempo como posibilidad, y no como una instancia que tiene que ser superada, permite incorporar una actitud enriquecedora en la comprensión pues la distancia es la que lleva la continuidad viva dada por la herencia y la tradición de la comunidad, la obra o la cultura que se busca comprender (Gadamer, 1998, p.368). La continuidad viva se abre a nuevas perspectivas, nuevos puntos de vista que van apareciendo en su propio proceso histórico. El movimiento histórico por el que transita la comprensión es llamado

por Gadamer “historia efectual”. La historia efectual está marcada, según Gadamer, por una conciencia histórica que no permite configurarse en un saber absoluto, sino que, dada la conciencia de sus propios límites, la historia efectual asume su situación hermenéutica como un proyecto de comprensión continuo. Los alcances determinados en toda situación histórica definen límites, perteneciendo a estos el concepto de horizonte (Gadamer, 1998, p.372).

En este contexto, un horizonte permite tener la capacidad de elevar una situación cercana con el propósito de ampliar la comprensión tanto de lo propio como de lo extraño, de lo cercano y de lo lejano. Para ello es necesario ubicarse en un lugar propicio que amplíe el círculo hermenéutico y, de esta manera, ganar una mayor comprensión. El proceso de ampliación del horizonte propio como del horizonte ajeno es lo que define Gadamer como la fusión horizónica. Aparentemente en la fusión horizónica están presentes dos horizontes: el propio y el ajeno, sin embargo, Gadamer menciona que uno se abre al otro, señalando que

cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos forman juntos ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad, es un único horizonte el que rodea a cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que se vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y tradición (Gadamer, 1998, p.375).

Es así que la interpretación realizada sobre los contenidos del pasado histórico, como también a los que van apareciendo en la interacción con formas diversas de ser tanto en la propia comunidad como en el encuentro con otras comunidades, parte de un modelo de comprensión que va incluyendo de algún modo lo propio y lo ajeno. El carácter móvil de este modelo de comprensión se desplaza en el presente y en el pasado, y al momento de entrar al encuentro aparentemente con una situación histórica ajena, Gadamer señala que partiendo del propio horizonte se trae hacia este la situación vista como extraña para

entenderla en su alteridad, en la individualidad irreductible porque “es uno el que se desplaza a su situación” (Gadamer, 1998, p.375). El desplazamiento no se orienta hacia lo extraño, el horizonte parte de un lugar para ir ampliando su sentido, de elevarse hacia una generalidad superior que permita ver de mejor manera la visión propia como la del otro ya que “ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (Gadamer, 1998, p.375). Por lo tanto, desde esta postura es inviable establecer que hay horizontes para sí mismos, en la medida que el texto y la lectura, la comunidad y la de ellos, la cultura propia y la extraña, se configuran en relaciones de un mismo proceso que dinamizan continuamente bajo el precepto de la fusión las tradiciones vivas. Así, “la fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos” (Gadamer, 1998, p.377).

La fusión de horizontes, resultado de la confluencia de la visión de las tradiciones, amplía de igual manera, tanto el horizonte propio como el horizonte de otras comunidades y culturas, constituyendo ese único horizonte del movimiento constante característico de la historia efectual, de la conciencia histórica. Es pertinente señalar que la manera en que se generan los distintos movimientos para acercarse a la fusión de horizontes, asumida no como el resultado de un proceso sino como el continuo devenir de las comprensiones de distintas tradiciones, no apropia como esquema metódico la epistemología racionalista que busca establecer patrones de pensamiento universales sobre pensamientos particulares. Por el contrario, el devenir de la circularidad hermenéutica y la fusión horizóntica se erige sobre una sabiduría práctica fundamentada en una situación hermenéutica que posibilita el no caer en leyes de carácter universal, sino que los procesos de construcción de conocimiento se dan sobre los mismos contextos de acción, es decir, asumir la comprensión como aplicación.

Aprendemos a movernos en un horizonte más vasto, donde lo que con anterioridad tomamos como garantizado como sustrato para evaluar puede situarse como una posibilidad al lado del sustrato diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña. La fusión de horizontes opera mediante el desarrollo de nuevos vocabularios

de comparación, a través de los cuales podemos articular nuevos contrastes. De modo que si llegamos o cuando finalmente llegamos a encontrar un apoyo sustantivo a nuestra presuposición inicial, lo hacemos sobre la base de una comprensión de lo que es valioso, comprensión de la que carecíamos al principio (Taylor, 1997, p.205).

La fusión de horizontes al respecto, rompe con el saber absoluto en el proceso de la interpretación, teniendo las bases para la comprensión hermenéutica en lo que Gadamer define como experiencia. Gadamer enfatiza que no se trata de una experiencia uniformizada y predeterminada por el alcance de las ciencias que busca de aquella desvincularla del momento histórico. Por el contrario, la búsqueda de no hacer de la experiencia un acto predecible sino entenderla como un acontecer abierto, es identificada por Gadamer como un elemento productivo. La productividad posee una dinámica negativa ya que se trata de que la conciencia se invierta sobre sí misma y se supere en un nuevo saber. Sobre este punto Gadamer comparte el aporte de la dialéctica hegeliana hasta la pretensión de que esta concluya en una teología absoluta en donde la experiencia se anularía cuando llegue al saber absoluto. En el contexto gadameriano, la necesidad de transformación de la experiencia se presenta como negatividad de sí. Es así que el carácter que moviliza la experiencia se da en la estructura de la pregunta, una pregunta insertada en un momento histórico específico que, desde un marco de sentido, contiene una cierta aspiración de respuesta. La perspectiva presente tanto en la pregunta como en la respuesta, responde a un modelo en donde el interpelar y el ser interpelado ubica el acto de conversar en un escenario en común. Por ello, en la fusión de horizontes, se reconoce “la forma de realización de la conversación en la que un tema accede a su expresión no en calidad de cosa mía o de mi autor sino de la cosa común a ambos” (Gadamer, 1998, p.439). Para Taylor,

Gadamer usa la imagen de una conversación donde, enfrentados a reacciones mutuamente extrañas, los interlocutores se esfuerzan para llegar a una opinión común (*eine Verstandigung* –esta expresión tiene el alcance semántico justo para vincular comprensión y propósito común–). Por supuesto en muchos casos, los otros no pueden replicar. Sin embargo, la imagen de la conversación sugiere que el objetivo es llegar a un lenguaje común, a un entendimiento humano común, que nos permitiría a nosotros y

a ellos ser sin distorsión (1997, p.204).

La pregunta y la respuesta inmersa en la conversación abre la posibilidad para que la experiencia de transformación se dé tanto en el que pregunta como en el objeto preguntado, utilizando como medio la interpretación lingüística. Cabe señalar que para Gadamer la interpretación lingüística posee un carácter amplio y relacional, y es sobre este que un autor como Taylor toma los referentes del filósofo alemán para llevarlo al campo de la filosofía moral y la filosofía política. Para Gadamer, “la interpretación lingüística es la forma de la interpretación en general. Por lo tanto, se da también allí donde lo que hay que interpretar no es de naturaleza lingüística, no es un texto sino, por ejemplo, un cuadro o una obra musical. No conviene dejarse desorientar por estas formas de interpretación que no son en sí mismas lingüísticas, pero en cambio presuponen lingüisticidad” (1998, p.478).

De esta manera, la situación hermenéutica no se reduce exclusivamente a la relación entre el escritor y el lector en un texto escrito, sino que esta situación puede aplicar a una hermenéutica de las prácticas, las instituciones, los discursos, los símbolos, entre otros aspectos que componen la totalidad de una comunidad y los cuales sirven de referente para comprenderla. También Gadamer muestra cómo en la situación hermenéutica se busca involucrar al otro como interlocutor en las dinámicas presentes en un texto, una comunidad propia o ajena.

La lectura gadameriana, en este escenario, direcciona la comprensión de la vida humana al interior de los términos de circularidad hermenéutica y fusión horizóntica, teniendo como sustento las condiciones ontológicas que se develan como comprensión histórica, reconocimiento de la tradición, de las distintas formas de vida y de las experiencias de mundo. Estas características ontológicas posibilitan abrir espacios de comprensión de lo propio y de lo otro en donde el diálogo, por un lado, dinamiza las relaciones intersubjetivas al interior de la comunidad y, por otro, abre un horizonte “en nuestra experiencia a la hora de acceder en la práctica a pueblos y culturas extrañas” (Gadamer, 2002, p.145).

En este contexto, el ejercicio dialógico requiere la participación de interlocutores que tengan

la capacidad de prever que sus valoraciones sobre el mundo no son las únicas y que al entrar en contacto con otras se amplían los horizontes de comprensión cultural. Abrirse al otro, no significa negar los prejuicios o las opiniones previas, por el contrario, el estar abierto al otro conduce a la posibilidad de contrastar, comparar y, por qué no, compartir visiones de mundo entre las distintas comunidades. De ahí que

Gadamer entienda la interpretación del texto como diálogo abierto entre interlocutores, diálogo determinado por los saberes previos que constituyen la tradición en la que participan los interlocutores; es decir, como conversación en donde tradición histórica y cultural son indispensables para el sostenimiento de la vida. Por lo tanto, el planteamiento de Gadamer privilegia así la idea de un diálogo abierto en el que se reconocen los saberes previos de los interlocutores; pero ello no significa creer que se está exaltando el "relativismo en términos de las diferencias, sino "la tolerancia" que permite el reconocimiento recíproco (Chucumbé, 2012, p.139).

Asumir una postura de apertura al otro, requiere de la presencia permanente de un diálogo capaz de interpretar la propia tradición cultural con el propósito de entrar en contacto con otra tradición, y así, en condiciones de mutuo respeto, establecer relaciones intersubjetivas que busquen tanto el reconocimiento de la importancia de lo propio como de lo diverso. Tanto para la circularidad hermenéutica y la fusión de horizontes, como la necesidad del diálogo entre tradiciones culturales, se hace necesario reconocer la importancia de la comunidad como base del ejercicio hermenéutico que sustentan aquellos componentes. Taylor establece que la comunidad se constituye en el espacio para la creación de significados comunes, aspectos de vital importancia para el despliegue de la circularidad hermenéutica y la fusión de horizontes. Los significados comunes se constituyen a través de experiencias y acciones individuales y colectivas dadas por participación en escenarios dialógicos. De esta manera,

Inter-subjective meaning gives a people a common language to talk about social reality and common understanding of certain norms, but only with common meanings does this common reference world contain significant common actions, celebrations, and feelings. These are objects in the world that every body shares. This is what makes

community⁶ (Taylor, 1985, p.39).

De la misma manera, los significados comunes pueden establecer relaciones de inmersión del reconocimiento social y de la interacción dialógica con otros diferentes a la comunidad de origen. En este contexto, un camino para que las comunidades y las culturas puedan ampliar sus horizontes de comprensión puede ser el diálogo intercultural. Así, se reconoce en el diálogo intercultural la necesidad de establecer puentes de comprensión para no abolir las propuestas históricas y culturales propias, mucho menos, las diversas.

Una razón que dificulta el establecimiento de un diálogo intercultural tiene que ver con el hecho de que nadie puede poseer por entero el saber del otro. El diálogo intercultural se hace posible, pero enfrenta el problema de que cada quien posee un pensamiento y una manera de entender la vida que difícilmente podrá plasmarse o explicarse de manera total al otro. No obstante, esta dificultad puede ser superada en la medida en que se reconozca el diálogo intercultural como un espacio de encuentro, de aprendizaje, de enriquecimiento y no como el espacio para debatir sobre qué verdad tiene más o menos fundamentos. De ahí la importancia de la comunidad como el lugar para la construcción de significados comunes ya que en este escenario se buscaría generar cruces dialógicos en escenarios comunitarios.

1.4 APUESTAS INTEGRADORAS DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN TAYLOR

Para este último apartado se buscará identificar los elementos presentes en los fundamentos que utiliza Taylor sobre los sentidos comunitarios en el campo del lenguaje, la cultura, la moral y la política. El abordaje y la contextualización por parte de Taylor sobre Herder, Heidegger, Hegel y Gadamer, específicamente en cuanto la búsqueda por evidenciar las formas de vinculación y la construcción de significados comunes individuales y colectivos, denotan la comprensión de la comunidad a partir de la comunidad como un texto *unitario* y

⁶ “Los significados comunes son la base de la comunidad. El significado intersubjetivo le da a las personas un lenguaje común para hablar sobre la realidad social y la comprensión común de ciertas normas, pero solo con significados comunes este mundo de referencia común contiene acciones, celebraciones y sentimientos comunes significativos. Estos son objetos del mundo que todos comparten. Esto es lo que hace comunidad”.

abierto.

La dimensión *unitaria* de la comunidad define las bases para la configuración de la identidad del individuo. Desde esta perspectiva, la identidad requiere de valores, fines o bienes compartidos que muestran la unidad en escenarios como la cultura, el lenguaje, las organizaciones en la sociedad civil, etc. Para ello, la identidad necesita desplegarse en espacios comunes definidos por Taylor como marcos referenciales. Los marcos referenciales dan escenarios de reconocimiento social y de interacción en las dinámicas individuales y colectivas al interior de un grupo, señalando en este espacio que la relación dialógica entre el yo y el nosotros denota la pertenencia de manera unitaria a una comunidad. En este sentido, el individuo se orienta hacia la comunidad, en donde el yo “jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean” (Taylor, 2006, p.62) ya que “no es posible ser un yo en solitario, soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores” (Taylor, 2006, p.64). Ahora bien, desde la perspectiva tayloriana, los marcos referenciales buscan darle sentido a los espacios lingüísticos y morales compartidos en un grupo en donde el contexto cultural, sobre el cual se piensa y se actúa, da cuenta de la participación del individuo en la comunidad.

Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura (2006, p.52).

Al reconocer los marcos referenciales que definen sentidos de vida comunes se ofrecen a los individuos perspectivas que orientan la configuración de la identidad. Teniendo en cuenta la relación constitutiva entre el individuo y el colectivo, la identidad para Taylor emerge de marcos referenciales que evidencian un carácter unitario. Como se evidenció en la primera parte de este capítulo, la herencia de Herder y Heidegger, que retoma Taylor, hace que el filósofo canadiense acentúe su reflexión sobre la importancia del trasfondo en el campo del lenguaje. De la misma manera, Taylor retoma el componente colectivo que configura la tradición y la historia de los pueblos en el marco de la *Sittlichkeit* propuesta por Hegel, aspecto contextualizado por la lectura tayloriana para comprender los fenómenos sociales,

políticos y culturales contemporáneos. A partir de esta lectura es posible establecer que la *Sittlichkeit* hegeliana constituye un trasfondo moral que define la comunidad. En el campo del lenguaje, como también, en el de la moral, los trasfondos que los constituyen evidencian la presencia de lo que Taylor presenta como comunidad de hablantes y comunidad moral, aspectos que actúan conjuntamente y de manera unitaria.

La referencia que hace Taylor de Herder, Heidegger y Hegel en cuanto a la forma en que el trasfondo fundamenta a la comunidad, hace que el filósofo canadiense elabore una lectura propia sobre el trasfondo, elemento que configura a la comunidad de manera unitaria. Siguiendo las tradiciones anteriormente señaladas, en la obra de Taylor se encuentra la palabra *framework* (marco referencial) para designar la articulación de un trasfondo lingüístico y un trasfondo moral en los escenarios comunitarios, los cuales se despliegan en contextos históricos determinados. El *framework* —el trasfondo lingüístico y el trasfondo moral—, dada su presencia en el devenir histórico, se encuentra en una lucha permanente entre las tradiciones del pasado y las que se van constituyendo en el momento actual. Para Taylor (1989),

with these seekers, of course, we are taken beyond the gamut of traditionally available frameworks. Not only do they embrace these traditions tentatively, but they also often develop their own versions of them, or idiosyncratic combinations of or borrowings from or semi-inventions within them. And this provides the context within which the question of meaning has its place⁷ (p.17).

La actualización del *framework* genera la contextualización de los trasfondos lingüísticos y morales en un momento histórico determinado, constituyendo significados comunes. Los significados comunes son “modos de experimentar la acción en la sociedad que se expresan en el lenguaje y las descripciones constitutivas de las instituciones y prácticas” (Taylor, 2005, p.173). Tanto las prácticas como las instituciones constituyen una realidad

⁷ “Con estos buscadores, por supuesto, somos llevados más allá de la gama de marcos tradicionalmente disponibles. No solo abrazan estas tradiciones tentativamente, sino que también desarrollan a menudo sus propias versiones de ellas, o combinaciones idiosincrásicas o préstamos o semi-inventaciones dentro de ellas. Y esto proporciona el contexto dentro del cual tiene su lugar la cuestión del significado”.

intersubjetiva que se puede identificar a través de datos en bruto. Sin embargo, las prácticas y las instituciones sociales que se configuran no pueden identificarse plenamente sino es a través de las significaciones y el lenguaje que subyacen tras estas. En esta perspectiva, al asumir los rasgos específicos de la instituciones o prácticas como el inicio de su comprensión es posible establecer que los datos en bruto que pueden ser tomados en cuenta para su abordaje hagan parte de un campo semántico de las prácticas. Por lo tanto, las creencias, los valores, las actitudes, etc., como significaciones subjetivas necesariamente tienen que pasar por la interacción causal que hacen parte de los datos en bruto que constituyen la realidad social, es decir, no es suficiente indagar por las acciones en una democracia como la participación, el voto o la ausencia de estos aspectos, sino los elementos que subyacen en estos, específicamente los intereses o las motivaciones que motivan o no hacerlas.

Para Taylor, las condiciones de significación subjetiva que dotan de sentido los datos en bruto, además de develar los trasfondos señalados anteriormente, evidencian una sólida red de significaciones intersubjetivas que muestran un conjunto relevante de significaciones comunes. Estas son entendidas como “ideas sobre lo que es relevante, no sólo compartidas porque todo el mundo las tiene, sino también comunes por pertenecer al mundo común de referencia” (Taylor, 2005, p.174). En las sociedades puede existir algún tipo de sensibilidad compartida hacia alguna población o situación, no obstante aquella sensibilidad necesariamente no constituye una significación común. Desde la perspectiva de Taylor, los intereses compartidos que denotan una condición para la supervivencia de alguna identidad nacional particular como el lenguaje, la historia y la cultura, evidencian en las poblaciones una aspiración común, puntos de referencia compartidos que configuran la vida pública de la sociedad.

Al referirse a las aspiraciones y búsquedas conjuntas de algunos sectores de la sociedad, cabe resaltar de nuevo que el grado de significación no se da por el hecho de que aquellos anhelos sean aspectos compartidos, sino que forman parte de una apuesta común de referencia. La dimensión común de referencia, evidencia en su proceder un acto colectivo erigido a través de un tipo de conciencia que mantiene en común unidad a una sociedad, sin

que esta necesariamente tenga una relación directa entre los individuos y los demás sectores que conforman la sociedad civil. De esta manera, desde un escenario intersubjetivo las significaciones comunes constituyen el fundamento de la comunidad, otorgando

a un pueblo un lenguaje común para hablar de la realidad social y una comprensión común de ciertas normas, pero sólo en virtud de las significaciones compartidas este mundo común de referencia contiene acciones, celebraciones y sentimientos comunes relevantes. Estos son objetos del mundo que todos comparten. Y eso es lo que construye comunidad (Taylor, 2005, p. 174).

Taylor reitera al respecto que las significaciones comunes no pueden entenderse desde una visión exclusiva de consenso como convergencia de valores y opiniones ya que más allá de ser una convergencia, lo que exige aquella es la formación de un mundo común desde valores compartidos. El consenso se distingue de las significaciones comunes en la medida en que el primero se presenta de acuerdo a la necesidad de buscar puntos en común frente a alguna situación particular, encontrando posteriormente un cierto grado de división en la medida en que el consenso no se requiera más adelante. Por el contrario, las significaciones comunes siguen manteniéndose porque existe un punto de referencia que conduce a un grupo de individuos a tener un propósito, una aspiración o un sentido de vida compartido. Cabe aclarar que la libertad, la solidaridad, la fraternidad, entre otros valores, son significaciones comunes que pueden expresarse y articularse de distinta manera por los diversos grupos que constituyen una sociedad. Al no tener puntos de referencia claros que orienten significaciones comunes, al interior de una sociedad, pueden aparecer desequilibrios en el campo político, social y cultural, como también la incapacidad de dinamizar dinámicas de consenso.

Por otra parte, Taylor señala que las significaciones intersubjetivas y las significaciones comunes “están estrechamente ligadas. Para que haya significaciones comunes debe haber una vigorosa red de significaciones intersubjetivas, y el resultado de la fuerza de las primeras es el desarrollo de una red más grande de las segundas cuando la gente vive en comunidad” (Taylor, 2005, p. 175). El debilitamiento de las significaciones comunes, ocasionadas por la

ausencia de puntos de referencia, genera que los grupos que conforman una sociedad se desarrollen de manera aislada apareciendo diversos lenguajes de la realidad social que impidan compartir significaciones intersubjetivas. Al momento de ser comprendidas tanto las significaciones intersubjetivas como las significaciones comunes, se requiere pensarlas en red como parte de un mundo en común y no como escenarios en donde convergen exclusivamente reacciones subjetivas. Según Taylor, desde la perspectiva ontológica de las ciencias sociales se carecería de la ampliación de conceptos para comprender la realidad en el campo de las significaciones si éstas se centran exclusivamente en el sujeto individual y no

un sujeto que pueda ser tanto un “nosotros” como un “yo”. La exclusión de la posibilidad de lo común se debe una vez más a la perniciosa influencia de la tradición epistemológica para la cual todo conocimiento debe reconstruirse sobre la base de las impresiones estampadas en el sujeto individual. Pero si nos liberamos del poder de estos prejuicios, advertiremos que se trata de una concepción muy inaceptable del desarrollo de la conciencia humana; somos conscientes del mundo a través de un “nosotros” antes de serlo a través de un “yo”. Es preciso distinguir, por ende, entre lo que sólo se comparte en el sentido de que cada uno de nosotros lo posee en un mundo individual, y lo que está en el mundo común, en contraste con lo que se encuentra en todos los mundos individuales, es totalmente opaca para la epistemología empirista (Taylor, 2005, p.176).

Por último, para que se dé la configuración de un mundo en común desde los significados comunes –siendo para Taylor la base de la comunidad–, estos tienen que actuar de manera unitaria para que en el escenario de la comunidad se configure la identidad tanto individual como colectiva. De esta manera, el carácter unitario define los horizontes de la comunidad de habla, la comunidad histórica y la comunidad moral en referencia a una realidad social y a un entramado ético y político específico. Por lo tanto, en este escenario el *framework*

incorporates a crucial set of qualitative distinctions. To think, feel, judge within such a framework is to action with the sense that some action, or mode of life, or mode of feeling is incomparably higher than the others which are more readily available to us. I am using 'higher' here in a generic sense. The sense of what the difference consists in

may take different forms. One form of life may be seen as fuller, another way of feeling and acting as purer, a mode of feeling or living as deeper, a style of life as more admirable, a given demand as making an absolute claim against other merely relative ones, and so on⁸ (1989, pp.19-20).

La perspectiva *abierto*, la segunda característica de la comunidad identificada en Taylor, busca constituir desde un lenguaje social intersubjetivo relaciones de mutuo respeto entre grupos culturales y comunitarios diversos, como también tratar de mitigar, de alguna manera, los conflictos que surgen en aquellas interacciones. Por ejemplo, en el campo político la labor de un Estado, más allá de representar “los intereses” de ciertas comunidades, conlleva tener la capacidad de recoger las expresiones de los diversos grupos que lo conforman y desde esta expresividad, generar procesos de participación en las dinámicas estatales.

Evidenciar el segundo componente de la comunidad requiere ubicarla como un texto abierto, con una unidad de sentido que permita autocomprenderse y enriquecer su visión de mundo desde el contacto con la diferencia y la diversidad, configurando una red de significaciones que se movilicen de manera interna y externa en las relaciones intra e intercomunitarias.

Desde esta perspectiva, la comunidad no asienta sus bases sobre un monólogo procedimentalista que niega la posibilidad de encuentro con lo otro. Por el contrario, la comunidad asume una postura dialógica en la que ubica a los individuos en la posición de interlocutores significativos que dinamizan los marcos referenciales propios y ajenos a través de prácticas culturales y lingüísticas. Estas prácticas dotan de sentido a los individuos y a las comunidades para que además de orientar procesos de autocomprensión, sirvan de

⁸ “incorpora un conjunto crucial de distinciones cualitativas. Pensar, sentir, juzgar dentro de tal marco es funcionar con el sentido de que alguna acción, o modo de vida, o modo de sentir, es incomparablemente superior a los otros que están más disponibles para nosotros. Estoy usando 'superior' aquí en un sentido genérico. El sentido de lo que la diferencia consiste en que puede tomar diferentes formas. Una forma de vida puede verse como más plena, otra forma de sentir y actuar como más pura, un modo de sentir o de vivir como más profundo, un estilo de vida como más admirable, una demanda dada como una reivindicación absoluta frente a otras meramente relativas, y así”.

referente para otros individuos y comunidades hacia aquellas búsquedas. También, cabe señalar que la postura dialógica de corte sustantivista que busca promover Taylor, parte del reconocimiento de la vida moral de los individuos en las comunidades y, desde la idea de bien, se den los pilares para configurar la identidad individual y colectiva, como también tener la posibilidad de generar encuentros que promuevan el diálogo respetuoso entre comunidades y culturas.

Para Taylor, el diálogo desde este horizonte, requiere de la construcción de un lenguaje común que integre significaciones intersubjetivas para referirse a la realidad política y social en donde se expresen actitudes, creencias y visiones de mundo de las distintas culturas y las comunidades. Cabe aclarar que las anteriores expresiones no pueden reducirse a la significación intersubjetiva ya que no “tiene que ver con creencias o valores convergentes. Cuando hablamos de consenso hablamos de creencias y valores que podrían ser propiedad de una sola persona, de muchas o de todas; pero las significaciones intersubjetivas no podrían ser propiedad de uno solo porque tienen sus raíces en la práctica social” (Taylor, 2005, p.171). De la misma manera, las poblaciones

pueden tener toda clase de creencias y actitudes que es lícito suponer individuales, aun cuando otros los compartan; pueden adherir a ciertas metas políticas o ciertas formas de teoría sobre la comunidad política, o mostrar resentimiento contra algunas cosas, etc. Llevan esas creencias y actitudes a la mesa de negociaciones y se esfuerzan por satisfacerlas. Pero lo que no llevan a ella es el conjunto de normas e ideas constitutivas de las negociaciones mismas. Estas deben ser propiedad común de la sociedad, y sólo así alguien podrá contemplar la posibilidad de entablar negociaciones o no. En consecuencia, no son significaciones subjetivas, la propiedad de una o algunas personas, sino significaciones intersubjetivas, constitutivas de la matriz social en la cual los individuos están situados y actúan (Taylor, 2005, pp.170-171).

Hacer posible la presencia de espacios dialógicos que promuevan la diversidad y la diferencia, implica “decisión, voluntad política, movilización, organización de cada grupo cultural visando fines comunes que demanda una cierta práctica [...] coherente con esos

objetivos [hacia] una nueva ética en el respeto a las diferencias” (Souza, 2006, p. 52). Las prácticas orientadas hacia estas búsquedas requieren de una concepción abierta para entablar relaciones con el otro y con lo otro. De esta manera, “las significaciones y las normas implícitas en esas prácticas no sólo están en la mente de los actores sino en las propias prácticas, que no pueden concebirse como una serie de acciones individuales y, en cambio, son en esencia modos de relación social, de acción mutua” (Taylor, 2005, p. 171).

Los escenarios de relacionamiento social propenden hacia el fortalecimiento del papel de la diferencia y la diversidad en las sociedades con el propósito de generar espacios de participación y de reflexión sobre el reconocimiento mutuo y colectivo desde la construcción de significados comunes en la esfera pública para contrarrestar las interpretaciones cerradas y unívocas sobre lo diferente y lo diverso que desembocan en prácticas etnocéntricas, conduce a la incorporación de lenguajes que potencien la capacidad dialógica entre los individuos, las culturas y las comunidades para generar dinámicas de encuentro con lo otro. De ahí la necesidad de

fortalecer la resistencia social y cultural hacia estos significados y sentidos, trabajar por la autonomía desde la diversidad y la posibilidad de actuar en común, como producto de procesos[...] organizativos [...] El diálogo y negociación entre diferentes sistemas de creencias, significados y sentidos coloca a la interculturalidad como una línea estratégica de acción (Álvarez, 2009, p. 98).

Durante las últimas décadas, la interculturalidad y, específicamente el multiculturalismo en Taylor, se han constituido en las opciones para generar procesos de reconocimiento a través de espacios que permitan el intercambio de distintas formas de ser y estar en el mundo, a través de otro tipo de relaciones entre los individuos y las culturas. Este propósito se orienta a generar procesos de acercamiento, comunicación y construcción conjunta entre culturas, buscando establecer vínculos más allá de los intereses particulares de cada una, como también, crear escenarios culturales que surjan del diálogo y del encuentro. alguna de las búsquedas del proyecto de la interculturalidad y del multiculturalismo radica en consolidar objetivos contruidos conjuntamente a partir de la articulación entre las distintas culturas

para solucionar problemáticas comunes, y así constituir aspectos fundamentales que contribuyan a la maduración de la humanidad, búsquedas orientadas hacia el acuerdo, el respeto y la promoción de valores comunes, en donde las diferencias raciales, étnicas, religiosas, sexuales, de clase, entre otras, sean los aspectos fundamentales para construir proyectos comunes, sustentados para el caso de Taylor en el multiculturalismo y en el diálogo intercultural. De esta manera se evitaría caer en falsos reconocimientos que conduzcan a interpretaciones erróneas sobre lo propio y lo ajeno; por ello Taylor enfatiza en la importancia de los procesos de ampliación de los horizontes de comprensión teniendo en cuenta las dinámicas comunitarias que se requieren para ello.

La ampliación de los horizontes de comprensión no conduce a la pérdida de la unidad de sentido en la comunidad, pero es pertinente entender que mantener aquel carácter unitario no significa el cierre frente a otras comunidades. Abordar de esta manera la importancia de la comprensión en la configuración de la unidad de sentido de las comunidades y en su apertura hacia otras, constituye la oportunidad para la autotransformación desde el contacto con la diferencia y con lo diverso. Cabe señalar que abrirse a lo otro, tiene que pasar por la confrontación de esas otras formas de ser y estar en el mundo ya que, al no asimilarse de manera crítica, de un lado se pueden asumir prácticas culturales universales como propias que van en detrimento de las mismas comunidades, o, por otro, se asume que los códigos particulares de ciertas comunidades son los únicos referentes presentes en el mundo. Tanto de un lado como del otro, se incurre en el abuso de los extremos, terminando en prácticas excluyentes como el etnocentrismo.

A través del diálogo, la comunidad en perspectiva abierta teniendo en cuenta los fundamentos presentes en Taylor, permitiría establecer puntos de encuentro entre los sujetos y los colectivos para desarrollar acciones que partan de lo intracomunitario hacia lo intercomunitario. De igual manera, la dimensión abierta de la comunidad daría la posibilidad de establecer relaciones con el otro y lo otro diverso, como también luchar por el reconocimiento y la dignidad de los individuos y de las culturas en escenarios que propendan hacia el respeto y el encuentro con la diferencia. Por último, esta perspectiva de la comunidad permitiría la constitución de espacios para desarrollar las búsquedas del

multiculturalismo y el diálogo intercultural, procesos orientados hacia el fortalecimiento de la identidad, la alteridad y la misma comunidad.

2. PERSPECTIVAS DEL COMUNITARISMO LIBERAL EN CHARLES TAYLOR

Las tensiones ocasionadas por el debate entre las corrientes tanto comunitaristas como liberales, inicialmente en los escenarios de la filosofía moral, jurídica y política, pasando por los campos de la antropología filosófica hasta llegar a la metafísica, han generado distintas lecturas sobre la comprensión de conceptos como la libertad, la justicia, el bien, el derecho, la comunidad, entre otros. A su vez, al interior de las dos corrientes se presentan distintas posiciones y enfoques metódicos para abordar diversos problemas filosóficos, específicamente los correspondientes al campo de la filosofía moral y política.

La comprensión del liberalismo puede darse a través de múltiples tradiciones y autores. Para nuestro caso lo ubicamos como un referente importante para la filosofía política que busca defender la libertad individual, los límites de la intervención del Estado y de los poderes públicos en la vida social, económica y cultural. Entre los filósofos contemporáneos de esta corriente se encuentran: John Rawls, Robert Nozick, Michael Novak, Ronald Dworkin, Bruce Ackermann, entre otros.

A finales del siglo XX, el comunitarismo se ubica en la filosofía política como la principal oposición del liberalismo en cuanto a la manera que este se pronuncia sobre las relaciones entre los individuos y las sociedades. De ahí que el comunitarismo busque analizar y defender escenarios colectivos importantes para el individuo como la comunidad, las asociaciones, la sociedad civil, entre otros. Parte de los autores comunitaristas que emergieron en la década de los ochenta del siglo pasado, responden al alcance obtenido por Rawls en *A theory of justice* (1979) en el escenario de la filosofía política y moral. El término comunitarismo aparece a partir de las reflexiones teóricas de Sandel en *Liberalism and the limits of justice* (1998), continuado por Walzer en un documento titulado *The communitarian critique of liberalism* (1990). Entre los autores representativos que presentan amplia discusión actual sobre el comunitarismo se encuentran Taylor, MacIntyre, Bell y Etzioni.

En este contexto, el primer apartado del segundo capítulo centra su atención en los cuestionamientos que Charles Taylor realiza sobre la manera en que se ha desarrollado el

atomismo en la modernidad siendo un reflejo del liberalismo procedimental. En un segundo momento se presentará, al interior del escenario comunitarista, la alternativa propuesta por Taylor para responder al atomismo. A esta alternativa la denomina *teoría social* que, en Taylor, busca superar las limitaciones del liberalismo procedimental. En un tercer momento, se ubicará el contenido analógico de la propuesta de Taylor que apunta al encuentro entre las corrientes liberales y comunitaristas, desde lo que se puede definir como comunitarismo liberal.

2.1 EL ATOMISMO: FUNDAMENTOS DEL LIBERALISMO PROCEDIMENTAL

El respaldo filosófico de las perspectivas atomistas se encuentra en el contractualismo del siglo XVII, basado “en la postulación de un sujeto sin extensión, concebido epistemológicamente como una tabula rasa y políticamente como un derechohabiente sin otra presuposición. No es un azar que estas doctrinas epistemológicas y políticas se encuentren a menudo en los escritos de las mismas figuras fundadoras” (Taylor, 2005, p.255). La búsqueda principal del atomismo consiste en resaltar la importancia exclusiva de los individuos y de sus derechos utilizados de manera instrumental, dando cuenta que la prioridad de estos últimos puede estar por encima de los asuntos sociales.

Para abordar la comprensión del concepto de comunidad es necesario partir de la crítica de la asunción del atomismo en la modernidad ya que este elemento ha buscado posicionar un tipo de relaciones fundamentadas en esta perspectiva desde el siglo XVII. Para ello, se ubicarán algunos aspectos centrales presentes en la teoría contractualista de Hobbes y Locke, con el propósito de relacionarlos con las posturas contemporáneas del liberalismo procedimental sustentadas en estos preceptos, destacando, así, el despliegue del atomismo en las sociedades modernas.

El término atomismo “se utiliza con cierta latitud para caracterizar las doctrinas de la teoría del contrato social surgidas en el siglo XVII, y también las doctrinas posteriores que, aunque no apelaran a esa noción, heredaron la idea de que, en cierto sentido, los individuos

constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales” (Taylor, 1997, p.225). En las *Fuentes del yo*, Taylor corrobora la anterior afirmación de la siguiente manera:

Del siglo XVII heredamos el atomismo. Eso no quiere decir que sostengamos todavía las teorías del contrato social (aunque varias versiones transformadoras sigan siendo populares). No obstante, aún es fácil pensar acerca de la sociedad política como si fuera creada por la voluntad, o pensar sobre ella de modo instrumental. En este último caso, incluso aunque hayamos dejado de entender los orígenes de la sociedad como si estos radicarán en el acuerdo, sin embargo, entenderemos y evaluamos su funcionamiento como un instrumento para lograr los fines que imputamos a individuos o a grupos constitutivos (2006, p.171).

En este sentido, el atomismo emerge del modelo de legitimación política contractualista. Los individuos aislados constituyen el punto de partida para fundamentar teorías orientadas hacia esta perspectiva, requiriendo del establecimiento de una racionalidad que concrete dichos fines. En este escenario, la sociedad y los proyectos comunitarios se reducen a su utilización instrumental para ponerlas al servicio de las proyecciones exclusivamente individuales. Ejemplo de ello se encuentra en la primacía de los derechos individuales ejercidos en la condición humana por la presencia del atomismo, aspecto arraigado desde la perspectiva contractual.

Para Taylor las raíces del atomismo se pueden encontrar en Descartes y en Hobbes y, de manera matizada en Locke y en Rousseau. Por motivo de la discusión en el campo de la filosofía política se tomarán algunos elementos de la teoría contractualista en Hobbes y en Locke ya que inician a definir en la modernidad un prototipo de modelo de Estado basado en una comunidad política fundamentada en el atomismo. El tipo de comunidad política expuesto por Hobbes se encuentra en el *Leviatán, o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (2012), específicamente en la relación entre el estado de naturaleza, el Derecho y el Estado. Para Hobbes, el hombre está situado en el mundo como un ser que tiene un punto de partida y unos rasgos propios, y fuera de las construcciones artificiales se encuentra lo natural, lo que es desde un principio, su modo de ser. Una de las

características de ese punto de partida es la experiencia de *igualdad* de un hombre frente a otros, siendo esta el primer aspecto que aparece en las relaciones humanas. Al interior de esta perspectiva, todo hombre es un individuo que tiene las mismas facultades frente a sus semejantes pero su misma condición individual genera que tenga intereses propios, los cuales son satisfechos a partir de la competencia. La igualdad en el hombre se ve trastocada por la influencia de hombres más fuertes y sagaces, lo que le daría una superioridad en la medida que tendría más fuerza para subsumir y supeditar al que no la posea. Bajo esta situación, en el ser humano aparece el conflicto como el uso estratégico para perpetuar sus deseos, recurriendo al egoísmo como principio fundamental de las relaciones sociales.

Un agresor solo teme al poder singular de un hombre, el cual puede desposeerle de sus pertenencias y privarle incluso de su libertad, condición general del estado de guerra presente en los individuos. Aquel estado genera en la relación de los hombres una plena desconfianza, en la medida en que cuando se poseen los mismos intereses sobre elementos comunes, por el hecho de compartir apuestas similares, pueden volverse enemigos al punto de aniquilarse o sojuzgarse unos a otros. Es así que, en la relación entre el agresor y el agredido, por una parte, se erige un poder singular que conlleva al peligro, y de otra, dicha situación genera una constante actitud de defensa. La desconfianza es el elemento central sobre la que se asienta la percepción sobre el otro, generando que los hombres apropien un desagrado por sus semejantes en la medida que cada uno movido por dicha sensación, y que, al no poseer un poder mayor, es suficiente para permitir que se destruyan entre ellos. La discordia entre los hombres se ubica a partir de tres causas: competencia, desconfianza y gloria, definidas de la siguiente manera: “la primera causa impulsa a los hombres atacarse para lograr un beneficio, la segunda, para lograr seguridad, la tercera, para ganar reputación” (Hobbes, 2012, p.234). Violencia, defensa y subestimación son los elementos sobre los cuales se asientan las distintas relaciones entre los hombres, donde al estar por fuera de un Estado civil, se cumpliría la principal condición para mantener la guerra en estado constante y permanente.

El egoísmo conduce al ser humano a provocar situaciones coyunturales que desembocan en un estado de guerra. Es así que la “guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de

modo suficiente”(Hobbes, 2012, p.254). No obstante, en esta situación, nada podría ser injusto, la fuerza y el fraude serían las dos virtudes cardinales, y las pasiones “que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (Hobbes, 2012, p.277). En el espacio de la guerra nada es injusto, ya que al no existir unas condiciones que regulen las acciones de un grupo de personas hacia otro, por medio de un poder común encarnado en una ley que ampare a todos los hombres al interior de aquel escenario, no habría justicia ni mucho menos propiedad al dominio. En esta perspectiva, para Hobbes, el hombre se inclina por el temor a la muerte, configurando de esta manera un derecho natural (*ius naturale*), el cual exprese un poder particular para ejercer lo que más le convenga, de acuerdo a lo que el juicio y la razón le dictaminen. Dentro de este escenario no podría existir ningún tipo de seguridad para nadie, por lo que al no darse las condiciones óptimas para mantener la vida, la relación con el otro se da entonces a través de la defensa.

Para evitar este estado, Hobbes señala la necesidad de apropiarse una ley natural, que surge con el fin de controlar el estado de guerra presente en las relaciones de los seres humanos. En la teoría de Hobbes, esta ley se erige con el propósito de buscar la paz. Ella es la función primordial del Estado, y así, se garantizaría su debido cumplimiento, pues el hombre al no poder renunciar a su egoísmo busca la protección de una comunidad política para evitar su propia destrucción. El miedo del hombre a perder la paz es la garantía que el Estado posee para mantener de manera armoniosa las relaciones sociales.

Otro elemento importante que también define la comunidad política propuesta por Hobbes radica en el papel que cumple la *razón*, ya que esta le permite al hombre conducirlo hacia esa ley natural, y de esta manera, apropiarse esta última para obtener la paz. La razón orienta al hombre para que, en el proceso de adquisición de las leyes, éstas puedan ayudarlo a su conservación; por lo tanto, es correcto seguir su sendero hasta el punto de constituirla en una obligación interna. La ley conduce al hombre, como se mencionó anteriormente, hacia la búsqueda de la paz; la renuncia a los propios derechos presentes en el estado natural abre la posibilidad a un contrato y, así, cumplir con los pactos establecidos. El problema que ve Hobbes es este punto, es que el hombre es contrario a las leyes puesto que busca siempre la

satisfacción de sus deseos y pasiones personales por encima de los demás; por ello se debe crear el Estado.

Para Hobbes, la ausencia de una comunidad política mantendrá un estado de inseguridad en torno al exceso de fuerza que pueden tener unos hombres sobre otros, evidenciando la notable búsqueda de beneficio individual que puede tener aquella acción. De esa manera, la comunidad tiene el objetivo de cumplir las leyes y, así, salir del estado de guerra. Hobbes sitúa lo natural como aquello que sale de la mano de Dios, como un arte. Dicho arte ha tenido como consecuencia la hechura del ser humano como ser eminentemente natural, pero ese arte también puede salir de las manos del mismo ser humano en estos términos: si Dios creó un ser humano natural, el creado puede crear un ser humano artificial, y dicho ser artificial es el *Estado*.

Para Taylor, los anteriores aspectos desarrollaron una noción de soberanía que modifica, en parte, la manera en que se comprendía la sociedad medieval. Este tipo de soberanía materializada en el Estado establece que, si una sociedad se mantiene a partir de esos referentes, la unidad debe darse a través de un poder soberano que no esté limitado por otro. Tal característica favorece la consolidación de una sociedad que promueve sin lugar a dudas la puesta en práctica del despotismo.

El atomismo político de Hobbes se vincula claramente con su nominalismo y su visión de que el bien lo determina cada persona por lo que desea, las dos doctrinas evidentemente deben mucho a las defensas tardomedievales del decisionismo teológico [...]. El nominalismo del medioevo tardío defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de la existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque eso sería como atar las manos de Dios, infringiría en su soberano el derecho de decisión sobre qué era lo bueno. Esta línea de pensamiento finalmente incluso contribuyó al desarrollo del mecanicismo, puesto que desde ese punto de vista el universo ideal es mecánico, carece de propósito intrínseco. No obstante, en la Edad Moderna comienza a transferirse a los humanos algo parecido. Las órdenes normativas han de originarse en la voluntad. Esto resulta más evidente en la teoría política del siglo XVII sobre la legitimación mediante el contrato (Taylor, 2006,

p.126-127).

Para los teóricos políticos del siglo XVII como Hobbes y Locke el contrato busca regular las relaciones sociales entre los individuos. Para Locke, en el hombre “ni siquiera su estado de naturaleza era una situación de autosuficiencia [...] antes, bien, se trataba sin duda alguna de una condición de intercambio y relaciones sociales bastante desarrolladas y difundidas, en la cual sólo faltaba la autoridad política” (Taylor, 2006, p.127). A diferencia de Hobbes, Locke presenta una concepción puntual del yo, idealmente preparado, en tanto que libre y racional; postula, de igual manera, una forma de cambio y reorganización a la comunidad política descrita por Hobbes. Para Taylor, esta teoría orientó en el campo de la filosofía política el establecimiento de una asociación para que pudiera asegurar en el ser humano su bienestar y el de los demás. Esta situación orientó a Locke a revisar el concepto de estado de naturaleza y, así, remodelar los ideales de gobierno y de reforma del yo que tuvieron un lugar importante en el siglo XVII, aspectos cruciales que condujeron la presencia de la fuerza de la razón instrumental en la política de hoy en día (Taylor, 2006, p.132).

De esta manera, los postulados de la teoría contractualista sobre el atomismo en la modernidad se erigen cada vez más a partir de la filosofía política de John Locke, específicamente en los enunciados del *Ensayo sobre el entendimiento. Segundo Tratado sobre el gobierno civil* (2013), en donde uno de los sustentos para este tipo de contractualismo, es la idea de que todo gobierno está limitado en sus poderes y existe sólo por el consentimiento de los gobernados. La base de esta afirmación parte del principio de que todos los seres humanos son libres por naturaleza, y ésta a la vez se asocia con una concepción contractualista, desde la cual se considera que el estado civil es una creación artificial, definiendo la función del gobierno a partir del cuidado de la propiedad y la garantía de la libertad de los gobernados. Al interior de la teoría política de Hobbes, se establecía que los gobiernos y el poder político, surgían como mecanismos de control a través de los cuales los seres humanos podían vivir en sociedad sin ningún impedimento, ya que el estado natural inherente a aquellos, donde prevalecía el miedo y la desconfianza, era regulado y, por consiguiente, se podían establecer relaciones armoniosas en la sociedad. Por el contrario, Locke considera que el estado natural de los seres humanos es un escenario de perfecta

libertad, fundamentado en la ley natural de la razón. Así marca una gran diferencia con los planteamientos de Hobbes, puesto que para Locke el estado natural es una convivencia pacífica de los hombres y no un estado de guerra. Si bien Hobbes postula la dicotomía de un estado de naturaleza-sociedad civil, Locke por su parte propone un sistema tricotómico constituido por el estado de naturaleza, el estado de guerra y la sociedad civil.

Para Locke, los seres humanos nacen iguales entre sí y poseen la suficiente libertad para mantener y ordenar sus vidas y propiedades en donde la razón, al igual que Hobbes, se necesita para preservar la humanidad. Cuando un ser humano transgrede las leyes de la naturaleza y utiliza la fuerza contra otro, la sociedad tiene derecho a castigarlo con el fin de mantener el orden y hacer del él un referente para disuadir futuros crímenes. Al interior del estado natural, el ser humano posee la libertad —en caso de ser agredido— de “castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza” (Locke, 2013, p.40). Es decir, el hombre puede castigar a otro y hacer justicia de acuerdo al tipo de afectación que le haya generado. Cuando un hombre accede a la fuerza para darle vía libre a la ley de la naturaleza se genera el estado de guerra, el cual sólo se puede levantar cuando el agresor es asesinado o se hacen las respectivas reparaciones. El estado de guerra, en Locke, es un escenario que conduce a la enemistad y a la destrucción, situación provocada por impulsos apasionados con intenciones claras de hacer daño a la vida de otros seres humanos. Por consiguiente, aquel hombre que es provocado a un estado de enemistad por otro tiene el derecho de defenderse porque “en virtud de la ley fundamental de naturaleza, un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible; y si todos no pueden ser preservados, la salvación del inocente ha de tener preferencia” (Locke, 2013, p.46). En el estado de guerra, la ley común de la razón no existe; sin embargo, en esta condición, hay normas de violencia que a través de la fuerza provocan situaciones de guerra y agresiones limitadas. Este estado se encuentra orientado a la eliminación de la libertad de un hombre y someterlo para dominar su voluntad como ser humano. El estado de naturaleza se diferencia del estado de guerra, en la medida que el primero es un “estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción” (Locke, 2013, p.48). La ausencia de jueces comunes que asuman el ejercicio de

la autoridad entre los seres humanos ratifica el estado de naturaleza; a su vez, la atribución de la fuerza como el mecanismo para ejercer el derecho da origen al estado de guerra.

Tomando en cuenta lo anterior, Locke señala que para salir del último estado mencionado, es pertinente aplicar un poder político que parta de la propuesta del derecho de enunciación de leyes, de la regulación y preservación de la propiedad, de la necesidad de una mayor fuerza comunitaria para el cumplimiento y ejecución de las leyes, de la defensa de una comunidad política frente a las injurias extranjeras, con el propósito de alcanzar el bien público. En este sentido, se establece la siguiente pregunta: ¿cuál es la diferencia entre el estado natural y el estado civil sobre el que se sustenta el poder político? Pues bien, la diferencia radica en que el estado de naturaleza no posee un jefe común o juez superior que pueda definir castigos y leyes, puesto que los seres humanos viven con natural libertad en un estado de igualdad común. Esto no quiere decir que el estado de naturaleza no tenga leyes; por el contrario, se encuentra regulado por la ley natural que, a diferencia de Hobbes, sí ejerce una presión efectiva y es obligatoria. La dificultad presente en el estado de naturaleza, consiste en que si todos los seres humanos pueden ser jueces de sí mismos se perdería objetividad y se podría llegar a la venganza como fruto del exceso en los castigos. Están las leyes, pero se necesita quien regule las mismas. Con la mirada más fija en las leyes naturales se puede traer a colación, desde la propuesta del autor, la primera ley de la razón, la ley de la conservación de la vida propia y la de los demás. Si en Hobbes libertad y guerra se complementan, en Locke la libertad es inherente al hombre y se debe preservar. Además, esta preservación de la vida se sustenta en la reglamentación de la propiedad, que no es exclusiva del derecho civil, sino que parte de la razón natural; es lo propio del ser humano, tanto como su misma persona, su trabajo, su libertad y la tierra.

El estado de naturaleza en Locke se establece a partir de los siguientes principios: la *libertad*, la *igualdad*, la *razón* y la *justicia*. La *libertad* es la forma de ser del ser humano en la que él mismo ordena sus actos en relación consigo y con los otros, no por una voz superior o alterna sino por una voz interior. La *igualdad* hace parte del ser humano que es capaz de reconocer al otro como un igual, puesto que hace uso de las mismas condiciones, facultades, privilegios, poder y jurisdicción; solo hay sujeción en cuanto que el *amo* y *señor* en esa igualdad decidiera

ubicar el primero sobre el segundo. Sin embargo, hay una libertad que no se tiene. Esta llega a la destrucción de sí mismo o del otro, a menos que sea en caso de preservación; por tanto, el ser humano sólo tiene en sus manos el desarrollo de su propia vida, no su destrucción, y también tiene la vida del otro frente a sí para desarrollarla, no para destruirla. El tercer elemento presente es la *razón*, ley que hace al ser humano saber, entender y aplicar los anteriores elementos para ponerlos en práctica. Por último, la *justicia* en el estado natural, Locke la asume como la única excusa para atentar contra otro. Puesto que todos los seres humanos tienen los medios para reconocer las leyes del estado de naturaleza, deben asumirlas o de lo contrario cualquier otro ser humano podrá castigar a aquel que no cumpla con dichas leyes. Es así como surge una subordinación entre los hombres, en dar cumplimiento a las leyes, pero sólo aplicando los castigos proporcionales a la ofensa; los fines del castigo son dos, que se arrepienta y que repare el daño hecho. Otra cualidad del estado de naturaleza es el reconocimiento de un *Hacedor*, quien tiene en sus manos la vida y todo lo que concierne a la persona, sólo él puede determinar un orden distinto para estos elementos mencionados. Al interior de este contexto,

el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él le plazca, y no a otro. Y así, habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades, y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros (Locke, 1991, p.86).

Por lo tanto, Locke ve el estado de naturaleza como una perfección en la que la libertad y la igualdad tienen la máxima expresión; es un estado que caracteriza al hombre y que se interrumpe por la voluntad de todos los hombres para instaurar una sociedad política. Para

Locke, la sociedad política que antecede al Estado, está constituida por un tipo de comunidad bajo una ley natural impuesta por Dios en donde la formación de aquella conlleva al pleno goce de los derechos naturales. Esta comunidad se inscribe en el orden de las cosas y no en la ley positiva como va a suceder en el Estado. Por tal motivo, toda sociedad política particular debe acogerse y regirse a dicha ley superior ya que quienes la promulgaron se encontraban desde un comienzo ceñidos a aquella (Taylor, 1997, p.269). Sin embargo, la forma de mantener el estado de naturaleza es la ley moral descubierta por la razón, ella es promulgada universalmente de un modo inherente a Dios y al ser humano. Así mismo, esta ley da existencia a los derechos naturales, que al estar en peligro de ser violados entran a ser protegidos con la creación del Estado. El análisis de Taylor establece que la sociedad para Locke, es el lugar en donde se presenta un primer contrato que posibilita a los individuos salir del estado de naturaleza.

Dentro de las sociedades políticas los seres humanos poseen los mismos derechos, de ahí que por ser libres desde el estado de naturaleza, a estos no se les puede anular tal condición sin su aprobación. Al haber un grupo de hombres con la pretensión de formar un tipo de sociedad, intrínsecamente quedan inscritos en un cuerpo político con las mismas posibilidades, sea para actuar o para decidir. De igual manera, la búsqueda de las sociedades por mantener la libertad, que gozan los seres humanos en el estado natural, los lleva a perpetuarla al interior de la sociedad política a través de su sometimiento a unas leyes establecidas. Aun así, el fin verdadero y propio tras del que van estas sociedades, es el de generar una base de gobierno equilibrada y justa que conlleve al bien común del pueblo. Y es este tipo de gobierno el que da origen al Estado, de acuerdo a la forma de poder que se constituya dentro de las sociedades políticas. Por tal razón, la sociedad civil dirige sus acciones a través de formas de control dadas por el poder legislativo y el poder ejecutivo; sin embargo, cabe señalar que “Locke todavía utiliza el término “sociedad civil” en su sentido tradicional, como sinónimo de ‘sociedad política’, pero ya prepara el terreno para la aparición del nuevo y opuesto significado del siglo siguiente” (Taylor, 1997, p.280).

Esta concepción de sociedad civil, [...] puede inspirar esperanzas políticas radicales, a veces de tipo antipolítico. De hecho Locke vio la estructura política como una

emanación de una sociedad que ya era, en cierto sentido, política porque la gente había puesto en común su poder para imponer la ley de la naturaleza, pero que no tenía estructura política. Al enriquecer el concepto, se puede formular la idea de que la sociedad tiene una vida pre política propia y una unidad a la que la estructura política debe servir. La sociedad tiene el derecho y el poder para construir y destruir la autoridad política, en tanto es útil o deja de serlo (Taylor, 1997, p.287).

Por lo tanto, si al interior de la estructura política los poderes legislativo o ejecutivo actúan arbitrariamente, de forma errática, están violando el vínculo de confianza con el pueblo y éste puede abandonar su pretensión de obediencia y sumisión. Si después de una prolongada serie de maniobras de opresión y apelaciones desconocidas, las personas todavía no encuentran salida a las acciones tiránicas de su gobierno, aquellas tienen el derecho de disolver dicha estructura política. La sociedad le otorga al Estado la condición de soberano con el propósito de salvaguardar los intereses de aquella. En caso de no hacerlo o defraudar la confianza puesta en el Estado, la sociedad tiene la legitimidad de recuperar la libertad de acción (Taylor, 1997, p.289). Se pueden restaurar con un nuevo liderazgo, cambiarlo, o crear un nuevo sistema de gobierno. Un gobierno solo existe cuando se tiene el consentimiento de las personas, por lo tanto, puede ser disuelto cuando ha fallado.

El poder ejecutivo del soberano es limitado, y Locke no admite la monarquía absoluta como una clase de gobierno civil. Por eso, los deberes del monarca consisten en gobernar mediante leyes fijas; posicionar mecanismos a través de jueces imparciales encargados de resolver los litigios mediante aquellas leyes; utilizar la fuerza dentro de las comunidades para ejecutar dichas leyes; y utilizar en el exterior la fuerza de la sociedad para evitar o exigir reparaciones a extranjeros. Finalmente, Locke da importancia a la reglamentación de la sublevación señalando los gobiernos y la toma de poder no legítimos. Él afirma que frente a los gobernantes que se alejan de lo que se les confió por parte del pueblo para ejercer el poder, es lícita la desobediencia civil, puesto que el tirano se ha colocado en estado de guerra frente al pueblo y es necesario resistir por todos los medios el regreso a la guerra. Es, entonces, un acto de justicia la disolución del gobierno, pero esta disolución no implica en todos los casos la fragmentación de la comunidad política sino de la búsqueda de un nuevo gobierno. En

este punto, cabe mencionar que la teoría política de Locke se distancia en otro aspecto de la teoría expuesta por Hobbes ya que a diferencia de este último, la primera teoría da paso a la consolidación de las doctrinas antiabsolutistas (Taylor, 1997, p.290). Para Taylor, “las sociedades políticas, desde el punto de vista de Hobbes, Locke, Bentham o del sentido común del siglo XX –que ellos han ayudado a configurar– son establecidas por conjuntos de individuos para, a través de la acción común, obtener beneficios que individualmente no podrían conseguir. La acción es colectiva, pero lo importante sigue siendo individual. El bien común se constituye, sin residuo, a partir de los bienes individuales” (Taylor, 2006, p.248).

Taylor utiliza los anteriores planteamientos para evidenciar los cambios producidos en la filosofía política moderna desde el siglo XVII, apareciendo este tipo de doctrinas atomistas específicamente a partir de los planteamientos discursivos de autores como Hobbes y Locke. La herencia de estos dos filósofos en el pensamiento político occidental se presenta en cómo, a través del contrato social, la noción de derechos sustenta una visión exclusiva de la acción política que mantiene únicamente la primacía de los derechos. Es así que uno de los principios de aquella doctrina política basa su proceder en la supuesta asignación de ciertos derechos a los individuos, negando la “incondicionalidad para un principio de pertenencia u obligación” a un contexto específico y determinado” (Taylor, 1997, p.227). Este último aspecto será de especial atención para Taylor, el cual será abordado posteriormente para evidenciar la manera en que la comunidad se instrumentaliza por parte de la visión contractual.

Las doctrinas políticas definidas por Taylor como atomistas, herencia de la filosofía política contractual moderna, dan prioridad a la satisfacción de las necesidades particulares de uno o ciertos individuos desde la utilización instrumental del derecho. Es el atomismo el que da las bases para la configuración de un tipo de individualismo presente en la modernidad, cuestionado por Taylor en la *Ética de la autenticidad* (1994). La primera forma de malestar se encuentra en la manera en que se ha configurado un tipo de identidad en la modernidad constituida por la ausencia de marcos referenciales estables. Esta identidad pasa por el posicionamiento de la vida individual como la única manera de potenciar un yo desvinculado

socialmente, solipsista y egoísta, limitando la posibilidad de generar acercamientos sustanciales a los demás desde sentidos comunes compartidos. Es así que la interacción y la vinculación social, desde esta perspectiva, no se presenta de manera en la que sea posible la constitución de proyectos comunes y colaborativos sustantivos, sino a través de búsquedas colectivas instrumentales.

En la obra de Taylor, la noción de individualidad se presenta de distintas maneras, identificadas por Taylor en lo que él denomina como fuentes morales de la modernidad. Una de las formas de individualidad la ubica en Descartes y Locke en donde la “razón autoresponsable” o autonomía define autocomprensiones sobre la identidad, trazando localizaciones entre el interior y el exterior. En esta forma de individualidad, el yo es el interior. El individualismo fundamentado en estos dos filósofos, configuró una ontología del sujeto definida por el dualismo en donde una postura desvinculada de las facetas del ser, generó una comprensión del ser humano como un agente separable de todo lo que le es dado: “un alma desencarnada (Descartes), o una capacidad puntual para autorehacer (Locke) o un puro ser racional (Kant)” (Taylor, 2006, p.694).

En las *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Taylor analiza que la comprensión desvinculada del sujeto y la noción procedimental de la racionalidad en Descartes, pese a todas las divergencias que se ha despertado por este dualismo, imprimió uno de los avances más importantes de la Edad Moderna. Las distintas interpretaciones desarrolladas a lo largo de la historia de la filosofía y a su correspondiente aplicación al universo social, a las estructuras de administración, a la organización militar y a las formas de gobierno, dan cuenta de la manera en que el agente humano se ha relacionado consigo mismo a través de esquemas metódicos y disciplinados.

Sin embargo, el alcance obtenido por la adquisición de formas instrumentales de los hábitos de pensamiento, deseos e inclinaciones, consolidaron una fuente moral moderna en donde la desvinculación y el control racional fueron los referentes para la constitución de la interioridad del individuo. Para Taylor, “la imagen del sujeto desvinculado que presenta Descartes articula la comprensión del hacer humano que es más compatible con dicho

movimiento; y esto es parte de las bases para su enorme impacto, tanto en su siglo como en los sucesivos” (2006, p.224). El énfasis de esta figura que posteriormente Taylor la relaciona, con algunos aspectos de la filosofía de Locke y los pensadores que se basaron en él, configuraron las bases del yo “puntual”. Uno de los aspectos centrales del “yo puntual” fue lograr el control de los individuos por medio de la desvinculación. Esta tiene la característica de introducir en el individuo, un proceso de objetivación a partir de la presencia de la neutralidad, constituida como una fuerza normativa y de control sobre el individuo.

Tal posicionamiento no se dio de manera generalizada en los seres humanos, sino que el desmonte de la visión premoderna fue cambiando paulatinamente los significados en virtud a los órdenes que los regían, cobrando las acciones humanas otros sentidos. La configuración de otras discursividades y prácticas, que partían de la figuración de ideas de bien, se relacionaban con las estructuras jerárquicas, de la posición y el papel que ocupaban los individuos en este orden. La modificación del orden establecido originó el movimiento hacia la autonomía individual. Esta condujo a que cada persona podía definir su modo de vida, aunado a la exigencia de no afectar los espacios de libertad del otro. Ahora bien, los logros alcanzados entran en contradicción cuando tal conquista generó la tendencia al encierro de las personas en sí mismas, ocasionando el desencantamiento del mundo al no encontrar propósitos de vida comunes. La dimensión estrecha del mundo propio, desliga a los seres humanos de la vida pública, reduciendo la experiencia personal a la búsqueda del bienestar individual. En cuanto a la importancia de la vida en sociedad, al interior de las posturas contractualistas, pueden referenciarse los postulados de Hobbes, ya que señala que estar fuera de la sociedad conlleva tener una vida “corta, brutal, escasa y fea”; de ahí que Taylor afirme que

Lo que se ha argumentado en las diferentes teorías de la naturaleza social del hombre no es meramente que los hombres no puedan sobrevivir solos, sino más bien que sólo en sociedad ellos desarrollan sus capacidades característicamente humanas [...] Lo que tienen en común es la visión de que fuera de la sociedad, nuestras capacidades específicamente humanas no podrían desarrollarse (2005, p.191).

Taylor busca establecer si a este tipo de potencialidades puede considerársele humanas, o si por el contrario, dan cuenta de la presencia de un constructo artificial para regular las relaciones entre los individuos. Parece ser que, para Taylor, la condición de ser agente moral, racional, autónomo, libre, conlleva que dichas potencialidades promuevan el valor de lo humano, siendo la base para determinar la forma de los derechos, es decir que la instrumentalización de los derechos no debe definir estas capacidades. Para Taylor, la reflexión del anterior aspecto, posibilita enfatizar sobre una de las críticas hacia el pensamiento liberal, en la medida que este ha instrumentalizado la justicia y el derecho para configurar las relaciones de los agentes morales. Por el contrario, el respeto moral es una condición previa para lo relevante o irrelevante del establecimiento de un derecho.

La importancia del derecho a la vida, la libertad de conciencia, de expresión, de orientación religiosa y sexual, no debe residir unívocamente en el plano del reconocimiento del derecho porque, más allá del respeto a este, lo que debe primar es la definición de capacidades sustentadas en el respeto moral (Taylor, 2005, p.193). Es así que la manera en que este tipo de respeto justifica la presencia de estas capacidades, entre otras más, supone la configuración de formas de bien presentes al interior de una cultura o de una comunidad.

Lo relevante de esta situación es que las capacidades y los derechos orientados desde el respeto moral, deben partir del reconocimiento de las primeras (las capacidades) para que sean vinculadas a los segundos (los derechos). Es decir, carecería de sentido abogar por una serie de derechos sin tener la plena satisfacción de lo que significa tener dignidad o valorar al ser humano. Llegar a la comprensión de la relación entre la valoración de la vida y la actitud para defender los derechos, conlleva a que la vulneración de tales esquemas normativos no se reduzca a la negación de la norma por la norma, sino a la limitación de las capacidades humanas. Profundizar en el desarrollo de estas capacidades significa comprometerse con la valoración y el respeto de éstas en el ser humano.

La negación de las capacidades, por el hecho de llevar a cabo la generación y aplicación de la norma de manera instrumental, desmonta tanto la potencialidad del plano del derecho, como también, el desarrollo y la promoción de dichas capacidades en los sujetos. La

afirmación de un valor traza un mayor sentido a la puesta en práctica de un derecho. En este punto, justificar los derechos desde este horizonte enriquece su comprensión y aplicación. Al centrarse de manera exclusiva, como lo hacen las concepciones ultraliberales, en la escogencia de los derechos sin el desarrollo de las capacidades que puedan materializarlos de mejor manera, evidencia un tipo de proceder moral. La dificultad presente en este escenario es que al establecer como criterio moral únicamente el ejercicio de escoger ciertas libertades, se desconocen los criterios morales independientes de la concepción de derecho que poseen los individuos, reflejadas en sus proyectos de vida.

La exaltación de la escogencia de los derechos desde la perspectiva ultraliberal se configura como un proceder que desvincula procesos de otros órdenes, como la adscripción a una tradición o comunidad de pertenencia, en la medida en que por el hecho de acceder a un derecho de manera individual se podrían excluir o negar sus incidencias en el plano colectivo. Aquí aparece la tensión en saber si es posible alcanzar la escogencia autónoma fuera de las tradiciones y marcos que regulan los horizontes de sentido de los individuos. En el ultraliberalismo se presenta la necesidad de desvincularse de cualquier afirmación de valor de este tipo, constituyendo la autorrealización como una manera de posicionar la capacidad de escogencia y, así, delimitarla exclusivamente como un potencial para ser desarrollado (Taylor, 2005, p.195).

Los defensores de esta perspectiva no asumen que la afirmación de un derecho requiere la realización de ciertas potencialidades, porque aparentemente en este proceso se formalizan una serie de obligaciones que posiblemente limite la libertad. Acusar de que la libre elección de una forma de vida debe prevalecer sobre otras elecciones que son igualmente importantes para llevar a cabo ese primer principio de libertad, limita el ejercicio pleno de los derechos y cae en el juzgamiento desde el punto de vista moral de principios superiores e inferiores. Por eso, si la elección de ciertos criterios morales requiere prescindir de otros que de igual manera los conforman por el hecho de llegar, supuestamente, a la plena realización de la libertad, es válido para el ultraliberalismo en la medida que su desvinculación a cualquier otra forma de valor conduce a la plena autorrealización del sujeto. En esta visión los individuos tienen la plena disposición de escogencia por el hecho de poseer un carácter

absoluto en la libertad de elección, definiéndola como una característica propia del derecho y no como un potencial que necesariamente es pertinente desarrollar.

La libertad de escogencia, siendo esta desarrollada o no, requiere de escenarios y de cuidados sociales para su pleno desenvolvimiento. En este sentido, la escogencia está enmarcada en la doctrina de la primacía de los derechos, la cual, al no centrarse en el desarrollo de las capacidades humanas al respecto, genera la desvinculación de lo social, acentuando una posición autosuficiente en el individuo enmarcada en una concepción atomista. La doctrina sobre la primacía de los derechos configura una tesis atomista que mantenga las distintas formas de autosuficiencia. En este sentido, Taylor señala que algunos planteamientos de la filosofía política actual develan los fundamentos de las teorías atomistas, no catalogado de esta manera sino definido por algunos como “individualismo”, en la medida en que “el atomismo afirma la autosuficiencia del hombre solo o, si se prefiere, del individuo” (Taylor, 2005, p.189).

La desvinculación de lo social se evidencia en la forma en que las instituciones actúan de manera procedimental, conduciendo a que los individuos y sus prácticas mantengan la razón instrumental y el individualismo como lugares privilegiados en los proyectos y los planes de vida. Para Taylor, una de las consecuencias se manifiesta en la incapacidad de enfrentarse a amenazas de tipo ambiental, social, económico y político de forma colectiva, perpetuando los intereses particulares de individuos o de reducidos sectores (Taylor, 1994, p.40). De esta manera, las personas terminan encerrándose en los dominios de la vida íntima, situación auspiciada por el Estado y por la legislación que cada vez recluyen más las dimensiones humanas en la esfera privada.

El tipo de sociedad que se va configurando se fundamenta en el horizonte de la primacía de los derechos, exclusivamente en la defensa y en la legitimidad contractual de las libertades individuales, conduciendo a que en éstas las búsquedas sean orientadas por decisiones políticas y económicas de manera instrumental. En las sociedades pueden apreciarse distintas situaciones como la prevalencia de la producción industrial sobre la posibilidad de vivir en ambientes sanos, la incapacidad de organizar adecuadamente un plan de

ordenamiento de las ciudades a partir del fortalecimiento del transporte público y así disminuir la venta de automóviles, la importancia desde la institucionalidad en centrarse exclusivamente en el crecimiento económico dejando de lado el fomento de condiciones estables para llevar a cabo una justicia social. Estas situaciones se presentan como algunos ejemplos para mostrar los impactos de la visión instrumental en la sociedad.

La particularidad de los individuos en estos contextos se reduce a la adaptación de las anteriores disposiciones porque oponerse a algunas de las directrices dadas por la razón instrumental resulta difícil. Al estar sumergidos en los lineamientos de este tipo de razón, el mayor peligro identificado es la ausencia de libertad tanto individual como colectiva, específicamente en el otorgamiento del poder de los ciudadanos a un grupo reducido de políticos que no representan los intereses del bien común. Las razones se dan porque la institucionalidad pasa por un proceso de burocratización, de administración pública que conduce a la pérdida de las proyecciones de conjunto sobre el manejo y la organización del Estado. De igual manera, otra situación presente en la configuración de este tipo de relaciones conduce a que el encerramiento en la vida individual conduzca al debilitamiento del interés por querer participar en los asuntos políticos, obteniendo como resultado la designación a otros individuos de las decisiones públicas, en donde a cambio se satisfagan los intereses privados. Al respecto, Taylor utiliza la figura del “despotismo blando” para ilustrar cómo la libertad se diluye en esa forma de supuesta participación política.

El horizonte definido como atomismo o individualismo, establece que sin negar la dependencia de la condición social del ser humano y de la naturaleza humana, esta se puede llevar a cabo de manera procedimental. Esto significa que la condición social se trastoca y se orienta hacia la instrumentalización de las relaciones de los individuos, porque al interior del atomismo se busca que todo tipo de interacción en las sociedades se dé exclusivamente de manera contractual. Al afirmar el derecho sobre las convicciones morales se podría establecer que por naturaleza no se tiene la obligación de pertenencia a una sociedad específica y mucho menos a asumir responsabilidades frente a ella. Sin embargo, al pensar en una posible destrucción de los vínculos en la sociedad con el propósito de desarrollar

plenamente la postura de la primacía de los derechos, sería una incoherencia ya que se limitaría la aptitud para constituir las capacidades que conducen a tener un significado mayor del derecho. La crítica de Taylor reposa en que esta concepción, que conduce a la implantación de un tipo de atomismo, entra en continuas contradicciones porque al afirmar los derechos se requiere la aseveración de ciertas capacidades que no se pueden desvincular del propio derecho y que, si solo se asume la implementación del derecho en sí, carecería de valor. Afirmar un derecho tiene que ver con el potenciamiento de la vida humana, que tiene un cierto valor, y al pensar que la defensa del derecho tiene que ver exclusivamente con la implementación de éste fuera de las condiciones y de la relación con otros derechos y capacidades, negaría justamente el mismo valor de la vida.

Taylor encuentra que los partidarios que defienden aquel tipo de primacía establecen que la disposición de los derechos de los individuos no puede perjudicar a otros y que a partir de esta premisa se construyen argumentos que promuevan una legitimidad de la obediencia a formas de implementación del derecho por parte de las autoridades y de la sociedad para que no sean vulnerados. Aunque hay una cierta apertura a la relación con los derechos de los otros que pueda llegar a algún tipo mayor de vínculo social, Taylor no reconoce en esta posición que se admita una obligación de pertenencia.

Por otra parte, Taylor presenta más cuestionamientos al atomismo, fundamentado desde el liberalismo procedimental a partir del relacionamiento que aquél establece entre la sensibilidad y la afirmación de los derechos. Al interior de esta perspectiva, se establece que en la sensibilidad se afirma el carácter de la vida. La sensibilidad no es una capacidad que se adquiere o se desarrolla, sino que simplemente los seres la tienen por estar vivos, aclarando que aquella se va deteriorando durante el tiempo. Aunque sabiendo que la sensibilidad se va afectando, usualmente no es un potencial que deba desarrollarse como otros aspectos, entre los que se encuentra la capacidad de ser agentes moralmente autónomos, orientada hacia la obtención de un avance óptimo de los talentos o de la autodeterminación de la libertad.

El ser sensible es una característica que no depende de ningún tipo de organización social y si se asocia que el derecho a la vida parte exclusivamente de experimentar el placer y el

dolor, de ser capaz de sentir o satisfacer un deseo, es posible que el individuo sea autosuficiente ya que no depende de ninguna sociedad para llevar a cabo estos elementos. A Taylor no le sorprende que para fundamentar la teoría de la primacía de los derechos, como un aspecto central del liberalismo procedimental, se recurra a la sensibilidad como el sustento para fundamentar el derecho a la vida. Al respecto, Taylor menciona a Hobbes para señalar cómo, desde la perspectiva contractualista, el apego del hombre a la vida se debe en la medida en que la búsqueda de ésta reside en la satisfacción del deseo. El nominalismo presente en Hobbes rechaza los argumentos que buscan potenciar las formas o cualidades propiamente humanas ya que en esta dimensión “el hombre es un ser con deseos y todos ellos están en el mismo nivel [...]. De una sola vez, ya no queda lugar para una tesis social, y al mismo tiempo el derecho a la vida se interpreta en términos de deseo. Ahora, estar vivo, en el sentido del acto, es ser agente de deseos” (Taylor, 2005, p.243).

De esta manera, el discurso que fundamenta la primacía de derechos tiende hacia la configuración de una postura que desestima la vida particularmente humana en la medida en que asumir un derecho simplemente porque el hombre es un sujeto de placer y dolor, o un ser deseante, y que sus búsquedas como humano se encaminan hacia la concreción de la libertad en esta perspectiva, limita las condiciones para ejercer plenamente los derechos. Al respecto, Taylor menciona de nuevo, como ejemplo, que la búsqueda de la libertad al interior de los defensores de la primacía de los derechos se da de manera desvinculada. Los partidarios de la primacía de los derechos buscan

la libertad para elegir proyectos de vida, disponer de los bienes, forjarse sus propias convicciones y actuar en función de ellas dentro de los límites razonables, etc. Pero se trata entonces de capacidades que no nos pertenecen simplemente en virtud de estar vivos y, al menos en algunos casos, pueden no llegar a desarrollarse como corresponde; se plantea así la cuestión de las condiciones para su desarrollo (Taylor, 2005, p.244).

En este punto, Taylor hace referencia a la necesidad de potenciar otras libertades y capacidades ya que si no se dispone, por ejemplo, de propios bienes, tal y como trata el derecho a la propiedad, el derecho a la vida queda truncado y supeditado a otras condiciones.

Taylor no duda en que, al igual que otros animales, la obtención de la propiedad sea una capacidad que pueda omitirse para su desarrollo ya que el hombre es capaz de poseer y saber que tiene objetos, como también decidir qué se quiere hacer con ellos. Aparentemente para este derecho no se requiere de una capacidad particular para su desarrollo como puede pasar con otras condiciones, pero el argumento procedente de Locke abre la discusión para establecer que el hombre necesita el derecho a la propiedad —como muchos más—, es un aspecto esencial para la vida. Taylor es enfático al señalar que la perspectiva que defiende la primacía de los derechos, lo que ubica no es la vida, sino la vida en libertad. Para esta postura, el derecho a la propiedad “no se entiende como una defensa de lo que he logrado apropiarme con mi trabajo o como garantía para la vida. Se trata más bien, de que el derecho de propiedad es una de las condiciones necesarias [...], para desarrollar nuestro potencial verdaderamente humano. La propiedad sirve para garantizar nuestra libertad y autoestima, necesaria para un proyecto de vida digno” (Pareles, 1994, p.152).

Otro aspecto presente en los argumentos de los partidarios de esta primacía, consiste en reconocer que los individuos acuden a otros para poder desarrollar las capacidades como seres humanos. Tanto en las edades tempranas durante el proceso de crianza y de formación inicial, como en las relaciones de la adultez, los dos momentos sólo pueden llevarse a cabo a través de la presencia de la participación en comunidades. No obstante, para la concepción de la primacía de los derechos, la anterior descripción no obedece a ningún tipo de obligación y de pertenencia a una sociedad política. Aunque es claro que los seres humanos, para constituirse como tales, requieren transitar por escenarios como la familia y otros espacios que permitan orientarlos para su autodefinición, Taylor pregunta: “¿Qué obligaciones de pertenencia nos asigna esta situación?” (Taylor, 2005, p.246). Según Taylor, las obligaciones que se presentan en estas relaciones son de gratitud, por decirlo de alguna manera. Es decir, dar de lo que se ha recibido por la deuda con quienes se ha construido algún tipo de lazo, sea asociativo, de amistad, matrimonial, entre otros, lo que para los defensores de la primacía de los derechos es algo completamente aceptable. En los adultos, la obligación con otros se genera de manera libre, al contraer algún tipo de relación específica, es decir que las obligaciones naturales no se presentan como las interacciones señaladas en el primer

momento. Las únicas relaciones estarían dadas en las asociaciones de tipo involuntario como las presentes entre generaciones; ejemplo de ello es la familia. Por lo tanto, en cuanto a las relaciones en las edades tempranas durante el proceso de crianza y de formación inicial, el carácter de obligatoriedad se trata con personas específicas sin la necesidad de adquirir un carácter permanente con ellas a través de asociaciones. Así, las obligaciones laborales, familiares, de amistad, entre otras, pueden desarrollarse sin ningún tipo de pertenencia.

El último punto que señala Taylor sobre la manera en la que opera el liberalismo procedimental, tiene que ver con la forma en que este asume la libertad. Como se ha venido presentado, para los autores que promulgan la primacía de los derechos, la libertad ofrece las condiciones para que los seres humanos tengan la capacidad de plantear alternativas y obtener, así, definiciones de lo que buscan en su vida, como también poder cuestionar la lealtad o adhesión a un grupo si no corresponde a su autodefinición. La concreción de esa forma de libertad está por fuera de las proyecciones de los individuos cuando los horizontes de posibilidad quedan reducidos exclusivamente a un solo modo de vida cuando es presentado como única opción. Esta limitación despoja a los seres humanos la oportunidad de experimentar otras formas de libertad porque aparentemente no tiene ningún sentido en relación a los modos de vida unívocos. De igual manera, las representaciones constituidas a partir de la sospecha y el odio al otro y lo otro, llegan al punto de no tener la capacidad de realizar un proceso de alteridad, ya que no se posee la comprensión de otras formas de libertad.

Taylor no desconoce que la capacidad para realizar ejercicios de elección y decisión debe estar presente en todos los escenarios de la vida. De ahí la importancia de poner en práctica la autonomía en aspectos fundamentales de la existencia, como también en los compromisos trascendentales. La obtención de este tipo de búsquedas no reside exclusivamente al interior de la familia, aunque pueden ir abonando elementos para su despliegue en otros escenarios. Para que este proceso tenga el suficiente impacto en una sociedad, Taylor se cuestiona si el desarrollo de esta capacidad reside en un número limitado de familias o grupos, a lo que responde con certeza que sólo puede llevarse a cabo plenamente si hace parte de toda una civilización.

Es clave señalar que la contribución de la búsqueda de libertad y la concreción del ideal de autonomía como una proyección hacia la cual pueden tender los seres humanos, sólo fue posible al interior de unas condiciones dadas por la filosofía, la ciencia, la teología, el arte, el desarrollo de las prácticas políticas y la organización social, reflejo del avance de una civilización. Ahora, cabe señalar que el desarrollo de la civilización no sólo buscó la génesis de la libertad. La consolidación de un ser autónomo tuvo una forma propia de manifestarse en la historia, simplemente por el hecho de enunciarse a través de una disposición de autoridad mayor. Para ello, Taylor plantea que de lo que se trata en la configuración de la autonomía y la libertad, son formas de identidad ya que el hombre no nace con éstas y por lo tanto debe adquirirlas.

¿Cómo pueden adquirirla si no está implícita al menos en algunas de sus prácticas comunes, sus modos de reconocerse y tratarse recíprocamente en la vida común (por ejemplo en el reconocimiento de ciertos derechos) o su manera de deliberar o dirigirse unos a otros, participar en intercambios económicos o en algún modo de reconocimiento público de la individualidad y el valor de la autonomía? (Taylor, 2005, p.248).

Según Taylor, lo anterior se constituye en el referente para dar cuenta de que en las actuales sociedades no está presente la discusión sobre las situaciones de carácter político y moral como otros asuntos fundamentales que propendan hacia el análisis de la capacidad de ser agentes libres. En este sentido, algunas teorías dan por hecho que éstas condiciones en el ser humano tienen un carácter natural y por lo tanto no hay que cultivarlas.

Los anteriores cuestionamientos llevan a Taylor a postular otro tipo de tesis en oposición al atomismo social que fundamenta al liberalismo procedimental. Por tal motivo, Taylor señala que, si los anteriores planteamientos son convenientes para las sociedades actuales, “habría que mostrar que las tesis sociales pertinentes potencialmente mediadoras nos son válidas o, en otras palabras, defender una tesis de atomismo social, a saber, que los hombres son autosuficientes fuera de la sociedad. Sería preciso establecer la validez de elaborar un argumento a partir de la primacía de los derechos” (Taylor, 2005, p.242).

Por tal motivo, Taylor establece que el agente moral autónomo o el individuo libre no se

configura de manera espontánea, sino que solo puede alcanzar esta capacidad por medio de un tipo determinado de cultura. Debe hacer parte de un conjunto de asociaciones y organizaciones articuladas en directa relación con otros estamentos que respalden tanto moral como materialmente aquellas búsquedas.

De la misma manera, este reconocimiento debe partir de las condiciones dadas por la institucionalidad para que algunos espacios que sustentan la cultura como los escenarios artísticos, las universidades, los medios de comunicación, los partidos políticos, los movimientos sociales, entre otros, promuevan el desarrollo de un agente libre y moral. Como también las condiciones materiales que permitan un desarrollo pleno estructural como los medios de transporte y vías óptimas, viviendas adecuadas para las poblaciones, garantía de la presencia de los servicios públicos, entre otros, aportarían elementos para la concreción de aquellos objetivos. Por lo tanto, la exigencia de condiciones que dinamicen el carácter vital de la cultura para potenciar las capacidades de la libertad y la autonomía en los individuos, también demanda la presencia de una sociedad integrada que tenga el pleno apoyo y el respaldo hacia las instituciones.

2.2 TEORÍA SOCIAL

Los anteriores aspectos evidencian las limitaciones presentes en la teoría liberal a partir del despliegue del atomismo en los escenarios ontológicos, éticos y políticos, al mantener la idea rawlsiana en donde “el yo es anterior a sus fines” (Rawls, 1979, p. 560). La alternativa tayloriana frente a las apuestas contractualistas y la primacía del derecho, encuentra sus bases en algunos de los cuestionamientos de la teoría comunitarista hacia la teoría liberal, entre los cuales se encuentra la de Sandel. La lectura de Sandel al respecto conduce a establecer que en Rawls, uno de los máximos exponentes de la teoría liberal,

la prioridad del yo sobre sus fines significa que no soy un mero receptáculo pasivo de objetivos, atributos acumulados y propósitos recogidos por la experiencia, ni simplemente un producto de la variedad de las circunstancias, sino siempre, irreductiblemente, un activo y voluntario agente, distinguible de su entorno y capaz de

elección (Sandel, 1998, p. 19).

En el contexto comunitarista el principal cuestionamiento, al respecto, consiste en señalar que independientemente de la adherencia a una comunidad, la capacidad del individuo de discernir de la misma puede conducir a la separación de aquella a través de un acto voluntario. Esta situación devela, en la teoría liberal, un proceder desvinculado en la medida que, sin desconocer la importancia de cuestionar las relaciones presentes en la comunidad, en el mismo acto de elección, el individuo puede separarse de ella si así lo decide.

Los planteamientos de Sandel (1998) señalan que los postulados liberales parten de la ausencia de un sentido natural y experiencial del mundo, en donde el sujeto reflexivo al tener un mundo sin *telos*, sin un sentido explícito o implícito dado por este, decide libremente sobre las relaciones humanas sin marcos referenciales. Acudiendo al término de posición original planteado por Rawls, Sandel establece que para este filósofo las decisiones de los sujetos, respecto a la configuración de las relaciones humanas, residen exclusivamente en el campo de la justicia y la autonomía. Para Rawls, el sentido de justicia es definido como la capacidad moral que tienen los individuos para juzgar cosas como justas, apoyar esos juicios en razones, actuar de acuerdo con ellos y desear que otros actúen de igual modo.

Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. Nos permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales (Rawls, 1979, pp.19-20).

En esta perspectiva, uno de los aportes más significativos de la postura de Rawls ha sido reinstalar la importancia de las teorías sobre la justicia en la filosofía y en las ciencias sociales. Es clara, entonces, la búsqueda del autor por aclarar los principales rasgos estructurales de la concepción de la justicia que está implícita en la tradición contractualista.

El abordaje de Rawls, frente a la forma de asumir el contrato, no lo ubica al interior de dinámicas históricas que ejerce procesos legitimadores, sino como situaciones hipotéticas que conllevan al análisis de la justicia en escenarios discursivos contemporáneos. En este sentido, puede establecerse que el objeto de la justicia es erigirse en la estructura de las relaciones de la sociedad, en donde a diferencia de Aristóteles no es suficiente que una sociedad promueva el bien a sus integrantes, sino que aquella debe orientarse a través de una concepción de la justicia para estar ordenada, “esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen” (Rawls, 1979, p. 21).

Sandel establece que la postura de Rawls es improcedente en la medida en que “la justicia como equidad concibe la unidad del yo como algo establecido previamente, diseñado con anterioridad a la elección que éste hace en el curso de su experiencia” (Sandel, 1998, p. 21). De esta manera, los principios de justicia estipulados por Rawls requieren que los individuos tengan definidas las virtudes y una moral ciudadana anterior al pacto para el desarrollo de aquella. Por lo tanto, la apuesta de Rawls establece que para entrar a hablar sobre la justicia ya se debe encontrar definida la composición moral de los individuos, y así las comprensiones que el individuo comparte con su comunidad sobre su visión de mundo y su idea de bien, no sean valoradas como parte fundamental de la discusión.

Al otorgarle la relevancia de la elección de los fines en lugar de generar procesos de autocomprensión sobre los mismos, se opta desde el escenario político por darle prioridad a la primera y no contemplar las posibilidades de la segunda (Sandel, 1998, p.23). Sandel enfatiza sobre la manera en que los elementos que definen al individuo deben profundizar sobre su propia naturaleza, no “eligiendo aquello que ya está dado (esto no tendría sentido) sino reflexionando acerca de sí mismo e investigando su naturaleza constituyente, desentrañando sus leyes e imperativos y reconociendo sus propósitos como propios” (Sandel, 1998, p. 58). Al asumir al sujeto dentro de la posición promulgada por una teoría de la justicia desde esta perspectiva, la relación con los otros se reduce a las dinámicas orientadas por una postura neocontractual, generando la práctica de una antropología, una ética y una política

deficientes.

Siguiendo la crítica de Sandel, Taylor cuestiona los planteamientos presentes en la *Teoría de la justicia* de Rawls ya que, según el filósofo canadiense, los argumentos presentes en esta obra abren diversas comprensiones para que se privilegie la autonomía y la autosuficiencia, como también la instrumentalización de la vida en sociedad en el campo de la filosofía política y moral. De esta manera, se establecen las bases para un accionar procedimental, siendo este, un aspecto rector que orienta las relaciones de los individuos y de estos con el mundo. Para Taylor, la autonomía, al interior de esta perspectiva, es asumida por los agentes racionales desde una dimensión abstracta, universalista e instrumentalista. En cuanto a la autosuficiencia, las posturas contractualistas resaltan las ventajas de vivir en sociedad, sin desconocer las condiciones de supervivencia física de los individuos en este espacio, su importancia radica en que aquella le otorga la posibilidad del desarrollo de potencialidades de manera individual.

En cuanto a la teoría social, la tensión entre las posturas atomistas y sus detractores tiene varias aristas entre las cuales se encuentra la comprensión de la libertad, del ser humano, la definición y configuración de la identidad, el papel de la comunidad, entre otros aspectos. Para la primera postura, las condiciones en la práctica social que configuran la identidad puede ser un tanto especulativa e incomprensible. El principal punto de enunciación de la perspectiva atomista parte de la libertad encontrada en la dimensión contractual, legalista y normativa que puede ser ofrecida por la constitucionalidad y por los derechos humanos.

La perspectiva no atomista señala que la implementación del derecho de manera procedimental genera marcos ilusorios de autosuficiencia que solo asumen al individuo libre bajo los preceptos propuestos por la civilización liberal, teniendo la posibilidad de desarrollar la identidad en las sociedades exclusivamente desde los lineamientos contractuales. Así, el individuo es respetado en una sociedad por el hecho de adquirir una relación contractual entre los individuos y la sociedad.

Cabe aclarar que la discusión de Taylor no busca rechazar algunos de los logros obtenidos

por la perspectiva contractual a lo largo del pensamiento y la historia de la humanidad, sino argumentar que la prioridad del derecho y de la justicia como énfasis de comprensión de las relaciones humanas, propuesto por algunos filósofos de línea liberal, no descansa exclusivamente en el papel del contrato en las sociedades, sino que hace parte de un conjunto de bienes que anteceden aquellos dos elementos.

Las anteriores características conducen a la necesidad de erigir una respuesta a las teorías que abogan por la primacía de los derechos, en donde la presencia de marcos sociales y culturales dote de mayor sentido la aplicación de normas en las sociedades. Así como los individuos tienen derechos, también poseen obligaciones, y éstas deben articularse al medio al que pertenecen. Por lo tanto, la relación entre los derechos y la pertenencia social y cultural mantienen una relación directa. Una doctrina que busque la prevalencia de los derechos negando los compromisos con el medio, o asumiéndolos como opcionales, tendrá una posición de incoherencia ya que busca escoger una serie de libertades sin ofrecer nada a cambio. Para Taylor este cuestionamiento es importante, porque a través de este da cuenta de que la libertad de escogencia permite darle la orientación para que el individuo llegue a su plena realización, teniendo de igual manera, la capacidad de discernir y confrontar su posición en un marco social determinado. Obedecer sin ningún tipo de objeción niega la libertad, por ello es pertinente pasar por procesos de deliberación conjunta en cuanto a las situaciones concretas de la vida del individuo y el colectivo. Solamente de esta manera cobra significatividad el papel de la deliberación para presentar alternativas de solución a los problemas fundamentales de una sociedad. Una manera en que se puede llegar a la resolución de los problemas sociales, culturales y políticos es a través de la participación del conjunto de la sociedad para que puedan ser discutidos por los individuos, aunque no necesariamente tengan la responsabilidad en la toma de decisiones a nivel general.

Como se mencionó, es importante destacar que la libertad no es posible si el hombre está reducido a todas las disposiciones de los marcos a los que pertenece. Pero también es importante reconocer que la oportunidad de encontrar esquemas de autocomprensión sólo es posible por medio de un marco social que ofrezca condiciones para su plena realización. La búsqueda de un medio social y cultural para la concreción de la autonomía y la libertad, traza

horizontes de autocomprensión en donde se requiere la presencia del otro y de lo otro, para que, de esta manera, se constituyan escenarios que configuren la capacidad de realización y proyección tanto individual como colectiva. Viabilizar este proceso necesita tanto de lo moral como de lo político en donde la permanencia de instituciones sirvan de marco para la protección de la libertad y de la autonomía, como también de constituir el escenario propicio para el debate y la confrontación que fortalezca la identidad. Para Taylor, “la tesis es que la identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere de una matriz social, una que por ejemplo a través de una serie de prácticas reconoce el derecho a la decisión autónoma y que demanda que los individuos tengan voz en la deliberación acerca de la acción pública” (2005, p.209).

En este sentido, otro factor presentado por Taylor establece que la consolidación de una cultura y sociedad propicias para la libertad puede darse a través de la espontaneidad en la manera de conformar las asociaciones, organizaciones y colectivos que conforman la sociedad civil. La contundencia de esta situación se da cuando llegamos a tener una sociedad política que promueva desde todos sus sectores la obtención del valor de la libertad. Ahora bien, si el papel de la sociedad y la cultura radica en apoyar y fundamentar las condiciones para la obtención de la libertad, su ejercicio posee un grado mayor de significatividad porque los individuos pueden contribuir a la determinación de estas, por medio de la implementación de herramientas de acción y decisión común. Es así que las instituciones políticas de las que participan los individuos constituyen una parte central en el desarrollo de la identidad del individuo.

Al respecto, cabe recordar las tensiones presentes entre el enfoque de la primacía de los derechos y la tesis social defendida por Taylor. Esta última postura enfatiza en que la concepción de la libertad parte de las condiciones de generación de posibilidades sobre la naturaleza del individuo y su correspondiente empoderamiento como sujeto social. Esta postura pretende cuestionar la manera en que el atomismo ha permeado las dimensiones humanas y sociales bajo la influencia de la autosuficiencia del individuo, asumiendo la sociedad política de manera instrumental como ya se señaló.

Tener los espacios para satisfacer las condiciones de estimulación y proyección de las capacidades humanas requiere de la interacción tanto de la autocomprensión del individuo, como también del reconocimiento recibido al interior de la sociedad. En este sentido, para Taylor, la libertad fundamentada desde una teoría social posibilita, en primera instancia, partir de la autocomprensión la cual constituye la base para aspirar a la autonomía y la orientación de la propia vida. Así mismo, la autocomprensión no es constituida de manera aislada, sino que requiere la presencia del otro, para que por medio de la conversación y el encuentro propiciado por la sociedad se llegue a una comprensión común que contribuya al desarrollo del individuo y al de la comunidad. Por lo tanto, la identidad como uno de los procesos de la autocomprensión requiere de una matriz social orientada a la acción común.

La acción común se realiza de manera colectiva y no responde a los intereses particulares sino a los bienes que se comparten en las actuaciones comunes. Desde la teoría social, a estos bienes Taylor los llama *bienes inmediatamente comunes*. Los bienes inmediatamente comunes se diferencian de los bienes que disfrutan colectivamente los individuos como la seguridad prestada por la policía, los espacios públicos como las escuelas, los hospitales, la ciudad, entre otros, los cuales son denominados como *bienes convergentes*. De esta manera, los bienes inmediatamente comunes son obtenidos por la interacción de los individuos, y los convergentes son suministrados de manera colectiva sin que necesariamente exista una articulación entre los ciudadanos. En el escenario político, Taylor señala que las repúblicas deben tener como núcleo la idea de un bien común inmediatamente compartido. Es decir, la esencia de la república radica en el bien de compartir un destino común. Esta vinculación solidaria con los compatriotas de la república adquiere valor en sí mismo y es lo que anima la articulación de los ciudadanos a una sociedad, generando la *virtud* entendida como “[...] l’amour de la patrie, c’est-à-dire l’amour de l’égalité. Ce n’est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne; c’est la vertu *politique*; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l’honneur est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J’ai donc appelé *vertu politique* l’amour de la patrie et de l’égalité⁹” (Montesquieu, 2002,

⁹ “el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. No es una virtud moral, ni una virtud cristiana; es virtud política; y este es el resorte que mueve al gobierno republicano, como el honor es el resorte que mueve a la monarquía. Por eso he llamado virtud política al amor a la patria y a la igualdad”.

p.6).

Taylor retoma la *vertu* de Montesquieu para establecer que en las sociedades libres, la coacción sea reemplazada por la identificación voluntaria del ciudadano con la política y el derecho. De esta manera, las leyes dejan de ser una imposición y pasan a ser una forma de expresión de la dignidad de los ciudadanos. Así, la *vertu* en las repúblicas evidencian la construcción de la identidad política de los ciudadanos por medio del reconocimiento del bien común inmediatamente compartido. Las relaciones entre la identidad y la comunidad estarían dadas por vínculos de solidaridad y apoyo mutuo orientados a la búsqueda del bienestar compartido. Para Montesquieu “Je parle ici de la vertu politique, qui est la vertu morale, dans le sens qu'elle se dirige au bien général, fort pou des vertus morales particulières, et point du tout de cette vertu qui a du rapport aux vérités révélées¹⁰” (Montesquieu, 2002, p.48). De esta manera,

La vertu, dans une république, est une chose très simple: c'est l'amour de la république; c'est un sentiment, et non une suite de connaissances; le dernier homme de l'État peut avoir ce sentiment, comme le premier. Quand le peuple a une fois de bonnes maximes, il s'y tient plus longtemps que ce qu'on appelle les honnêtes gens. Il est rare que la corruption commence par lui. Souvent il a tiré de la médiocrité de ses lumières un attachement plus fort pour ce qui est établi¹¹ (Montesquieu, 2002, p.66).

El argumento sobre la *vertu* de Montesquieu fundamenta en Taylor el accionar de los bienes comunes, distinguiéndolos de otros como los bienes convergentes. Los bienes convergentes constituyen formas colectivas que satisfacen el interés particular de cada individuo. Por el contrario, los bienes comunes son valiosos en cuanto responde a una idea de convivencia, del compartir colectivamente, y a la construcción de procesos colectivos de acuerdo a la

¹⁰ “Hablo aquí de la virtud política, que es virtud moral, en el sentido de que se dirige al bien general, propio de las virtudes morales particulares, y no de aquella virtud que tiene relación con las verdades reveladas”.

¹¹ “La virtud en una república es una cosa muy simple: es el amor a la república; es un sentimiento, y no una secuencia de conocimientos; el último estadista puede tener este sentimiento, como el primero. Cuando la gente una vez tiene buenas máximas, se adhieren a ellas más tiempo que lo que se llama gente honesta. Rara vez la corrupción comienza con él. A menudo extrajo de la mediocridad de su ilustración un apego más fuerte a lo establecido”.

participación activa de sus integrantes.

En este sentido, es imperioso no olvidar la distinción entre la instrumentalidad colectiva y la acción común para no malinterpretar la república como una versión exagerada de un bien convergente. Esta visión de la esencia de la república permite distinguirla de los bienes asegurados en una sociedad despótica y que parecieran presentarse de la misma forma. Así, el despotismo puede satisfacer el bien de la seguridad disponiendo de un ejército contratado que garantice dicho bien. Por el contrario, en una sociedad republicana los sujetos optarían por participar de manera voluntaria en la defensa del bien colectivo, como un ejercicio participativo de su libertad y en fundamento de la solidaridad que sostiene la república.

Si bien esta concepción liberal supera las dificultades de la teoría atomista, desde la perspectiva de Taylor se abren nuevos interrogantes. Una de las preguntas consistiría en establecer la manera en que el modelo propuesto por Montesquieu, que le da relevancia al bien general, no sea subsumido por las dinámicas instrumentales de la primacía del derecho. Es así que mantener el carácter sustancial en las dinámicas de la república requiere, por citar algunos ejemplos, de la continua participación por parte de los ciudadanos en los escenarios públicos y del pleno reconocimiento de los vínculos de aquellos en los escenarios sociales y culturales. Ahondar en la cuestión ontológica de la naturaleza de las repúblicas lleva a Taylor a no criticar al liberalismo como tal sino la manifestación de su forma procedimental, la cual ha desembocado en los modos atomistas de pensamiento que han favorecido la constitución de un sentido común irreflexivo plagado de juicios desvinculados con lo social.

Ahora, al contrastar esta versión con los diferentes modelos del liberalismo es factible encontrar argumentos que defienden la visión ontológica de la república para hacerlos compatibles con los presupuestos liberales. Por una parte, la perspectiva liberal atomista podría argumentar que el bien común de la fidelidad se encuentra fundamentado en la idea del autointerés ilustrado, pues sus valores liberales llevarían a defender la sociedad libre y sus valores. Por otro lado, las posturas del liberalismo procedimental pueden rechazar la concepción republicana y partir del individualismo para definir las sociedades liberales.

La alternativa propuesta por Taylor para evitar caer en cualquier práctica o discurso procedimental en las sociedades tiene que ver con la dinamización de una teoría social que parta del reconocimiento de la pertenencia a una comunidad, a la sociedad civil, al Estado, etc., y, desde el acto de pertenecer, sostener los vínculos que constituyen cualquier asociación. Aunque pueden aparecer distintas posturas sobre el hecho de pertenecer, entre ellas, asumir la pertenencia como un tipo de obligación, desde una perspectiva tayloriana,

[...] la obligación de obedecer es condicional, pero *la misma obligación de pertenencia es fundamental e incondicional*. Debemos mantener la asociación como una condición para la continuidad de nuestro desarrollo. Esta diferencia central en la concepción antropológica es la que separa más radicalmente al atomismo de las teorías sociales. La identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere una matriz social que por medio de una serie de prácticas reconozca, por ejemplo, el derecho a la decisión autónoma y convoque al individuo a tomar la palabra en la deliberación sobre la acción pública (Rodríguez, 2020, p.147).

Una teoría social que enfatice en la necesidad de la pertenencia y de la participación activa en la acción pública puede enfretarse al atomismo, y así, proponer alternativas a la teoría del contrato social que le da la primacía a los derechos por encima de la idea de bien. Como se apreció en el capítulo anterior, Taylor busca recuperar tradiciones del pensamiento occidental que viabilicen tales búsquedas, este es el caso de la *Sittlichkeit* hegeliana. La *Sittlichkeit* enfatiza en el indiscutible carácter social de los individuos, destacando la manera en que estos se desarrollan en la comunidad a través de la interrelación de los procesos históricos, sociales y culturales que materializan proyectos concretos como la sociedad civil y el Estado. Es así que Taylor retoma los ejes articuladores de la *Sittlichkeit* para señalar la manera en la que la presencia de proyectos morales y políticos estén orientados hacia la configuración de la pertenencia y la participación de los individuos en contextos concretos. Esta búsqueda, desde la perspectiva de Taylor, solamente podría darse en los individuos en tanto sean miembros de una comunidad.

Al ser la comunidad el escenario de encuentro entre los otros significativos, los individuos son interlocutores que constituyen proyectos sociales, políticos y culturales comunes

generando contextos morales que configuran obligaciones éticas con los demás. Desde esta perspectiva, la comunidad ofrece las condiciones de posibilidad para que se den las relaciones de pertenencia, compromisos y responsabilidades en las asociaciones.

2.3 LA TEORÍA SOCIAL AL INTERIOR DEL COMUNITARISMO LIBERAL EN TAYLOR

Las tensiones causadas por el atomismo han definido escenarios de debate entre las corrientes liberales y comunitaristas en el campo de la filosofía moral y política. De ahí que, aparentemente, el atomismo fundamenta las perspectivas del liberalismo procedimental, y las teorías sociales, de su parte, lo hacen con las perspectivas comunitarias. Aunque los argumentos tienden a pensar que es de esta manera, posturas como las de Taylor desarrollan apuestas analógicas que propenden hacia una mayor comprensión de las sociedades modernas. En “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, artículo presente en el libro *Argumentos filosóficos* (1997), Taylor presenta una crítica a la controversia que han suscitado las posiciones aparentemente contrapuestas de los llamados autores liberales y comunitaristas. Para el autor canadiense, si bien existen diferencias puntuales entre ambas posturas, también es cierto que alrededor del debate persisten una serie de equívocos y confusiones, siendo la principal razón que los teóricos y críticos consideran de manera conjunta dos cuestiones distintas: la ontológica y la de defensa.

Desde la perspectiva de Taylor, la cuestión ontológica hace referencia a los factores que permiten explicar la vida social. Los abordajes de Sandel en *Democracy's Discontent. America in search of a public philosophy* (1996) establecen que los individuos que no están motivados para participar en el escenario político obedecen a la mínima identificación con su comunidad. Además, el desencanto de lo político se da porque aspectos correspondientes al escenario público, como la justicia en el contexto liberal, no incorpora las ideas sobre la vida buena de los individuos. A su vez, los individuos pueden afirmar bienes en el ámbito privado que no corresponden a la vida pública (Sandel, 1996, p.23). De ahí la necesidad de mantener una serie de yos vinculados, resaltando la importancia de abordar la identidad y la comunidad por fuera de los preceptos contractuales. A diferencia de la idea de libertad en

las teorías en que prevalece el derecho sobre el bien, Sandel entiende aquella como consecuencia del autogobierno de la misma libertad, argumentando que “soy libre en la medida en que soy miembro de una comunidad que controla su propio destino, y participante en las decisiones que gobiernan sus asuntos” (Sandel, 1996, p.26). El anterior contexto, según Taylor, evidencia cómo el debate se sustenta en proposiciones ontológicas. A su vez, la cuestión ontológica se puede clasificar en dos formas de ser concebida: la atomista, que parte de las propiedades individuales como constituyentes de la vida social; y la holista, que concibe los bienes sociales como una concatenación de los bienes individuales.

Por su parte, la cuestión de defensa corresponde a la postura moral o los principios que se adoptan dentro de una sociedad. Estos pueden clasificarse según el valor que se le otorgue a los bienes tanto individuales como colectivos. Si una sociedad da mayor relevancia a los bienes individuales se considera individualista; y si da predominancia a los bienes colectivos, por supuesto, será colectivista. Sin embargo, la relación entre ambas categorías (ontológicas y de defensa) no es sencilla, y la mala interpretación de las mismas ha generado confusiones en el debate. Estos términos presentes en el liberalismo y en el comunitarismo, probablemente deberán ser descartados para tales equívocos ya que “cualquier postura en el debate atomista-holista puede combinarse con cualquier postura en la cuestión individualista-colectivista. De esta manera se ubicaría la línea del pensamiento con el propósito de resaltar el pensamiento ontológico en la teoría social” (Taylor, 1997, p.244).

De esta manera, si las perspectivas ontológicas y de defensa son cuestiones independientes, pues la una no repercute de manera necesaria ni directa en la otra, sí guardan relación en tanto la una puede explicar la posición adoptada en la otra. Es decir, si bien una posición ontológica no implica necesariamente una defensa de la misma, ésta sí puede ayudar a argumentar el sentido de la defensa de una postura determinada. Además, tampoco es correcto señalar que el individualismo es estrictamente atomista y el colectivismo estrictamente holista, pues es posible encontrar en la teoría posturas individualistas con carácter holista e, incluso, colectivistas con ánimo atomista.

Los dos aspectos a mediar en la obra de Taylor son el liberalismo y el comunitarismo,

respondiendo a las esferas políticas y sociales descritas anteriormente. Por más contradictorio y opuesto que pueda parecer el dualismo de estos modelos, Taylor toma el extremo más radical de cada uno para después realizar el nexo correspondiente. Por un lado, en el liberalismo político se ubican autores como Habermas, John Rawls, Robert Nozick, entre otros, quienes a favor de la propuesta liberal defienden principalmente que la sociedad es un conglomerado de agentes, de individuos que solo están unidos a través de un proyecto jurídico común, no tendrían ninguna vinculación más sustantiva, más fuerte que un proyecto de sociedad en esta dirección. Este proyecto de sociedad está ligado de acuerdo a ciertas normas de convivencia basadas en un contrato, siendo así la referencia contractualista de la filosofía política. El extremo es que el liberalismo apela a la “economía ciega y autofágica cuyas diferencias barren con toda diferencia cultural. Que conduce de forma determinista los destinos de las comunidades minoritarias” (Lazo, 2016, p. 384). Al respecto, la influencia del liberalismo en las instancias económicas ha desembocado en la reducción del papel del Estado, específicamente en su campo de acción social, haciendo de las normas y las leyes estatales un conglomerado de fuentes pasivas y reductoras del encuentro social, dando el sustento para que se generen prácticas políticas basadas en el despotismo.

De otro lado, la posición comunitarista defiende un sentido de identidad fuerte y sustantiva, señalando que la vinculación no solo se da a través de un proyecto político de normas, un contrato social al estilo de Hobbes, Locke, Rousseau, entre otros, sino que existe una concepción de bien que anima y motiva la acción no solo desde el apego a las leyes, como una dependencia a la idea de contrato sino aquello que une a los individuos como comunidad, aquello que motiva a hacer el bien. Aquí se encuentran las perspectivas religiosas, místicas, estéticas, es decir, la articulación de prácticas culturales que vinculan a los individuos como comunidad. Por eso, el comunitarismo defiende la preservación y la conservación cultural, a partir de las concepciones de bien de cada cultura antes que las reglas otorgadas por un marco contractual. El liberalismo político defiende el respeto a las leyes de manera igualitaria, en cambio, el comunitarismo diría que, si bien esto es importante, como también lo son las nociones de justicia, antes de estas están las concepciones de bien y, por lo tanto, aquello que consideramos bueno es lo que realmente motiva a la acción en la comunidad.

Para Lazo, el extremo del comunitarismo se remite a “la defensa a ultranza de los rasgos identitarios de cada comunidad y de cada individuo en contra de aquellas fuerzas del mercado uniformizadoras y despersonalizadas” (2016, p.384).

Con el propósito de señalar la perspectiva analógica en Taylor en cuanto a la mediación entre el liberalismo y el comunitarismo, siendo esta perspectiva el esquema metódico que sirve de base para la comprensión de los componentes centrales de la teoría social del filósofo canadiense, a continuación se presenta la manera en que Taylor media algunos aspectos éticos y políticos de las dos corrientes de pensamiento. En cuanto al carácter ético, se partirá de los planteamientos de Habermas y de McIntyre.

Los planteamientos presentados por Habermas (1991) en el texto *¿Cómo es posible la legalidad por vía de legitimidad?* parten de la búsqueda de implementar un derecho exclusivamente autolegitimado, autónomo y positivo que no esté atado a un horizonte moral y político unívoco. Al respecto se establece que el derecho no posee la capacidad de vincularse y autoreferenciarse por sí mismo sin la presencia de vínculos sociales, pero tampoco puede estar sometido por la política, ya que si no se asume una postura crítica al respecto se puede caer en la instrumentalización ideológica de cualquier despotismo. Para Habermas la principal búsqueda al respecto consiste en conformar un espacio no condicionado de la razón práctica con proyecciones políticas que, sin desconocer la dimensión moral, pueda complementarse con un derecho procedimental que no se desprenda de la universalidad e imparcialidad frente a algunas situaciones complejas en los planos sociales y culturales que lo requieren.

En este punto es necesario resaltar que la propuesta de esta ética se sustenta bajo un tipo de moral que retoma parte de la discusión entre los liberales y comunitaristas, específicamente sobre lo justo y lo bueno. La primacía de lo justo sobre lo bueno se basa en la necesidad de reclamar una serie de procedimientos que se fundamenten desde una razón universal que no esté permeada por las apreciaciones contingentes de los distintos ámbitos culturales y, por supuesto, de cada apreciación subjetiva en cuanto a asuntos de práctica pública. Uno de los puntos claves de Taylor al respecto, consiste en no negar las anteriores situaciones sino

establecer que detrás de aquellas pretensiones metaéticas está presente una perspectiva fundamental de lo bueno desde una postura ética.

McIntyre, en su libro *After virtue a study in moral theory* (2007) se centra en las presuposiciones históricas que sustentan algunos conceptos éticos, abriendo la posibilidad de llegar a una nueva forma de comprender los vínculos que constituyen al individuo.

Esta interrelación de las virtudes explica por qué no nos suministran un número de criterios definidos con qué juzgar la bondad de un individuo en particular, sino más bien una medida compleja. La aplicación de esa medida en una comunidad cuyo fin compartido es la realización del bien humano presupone por descontado un margen amplio de acuerdo en esa comunidad acerca de los bienes y de las virtudes, y este acuerdo hace posible la clase de vínculo entre los ciudadanos que, según Aristóteles, constituye una polis. Ese vínculo es el vínculo de la amistad, y la amistad es ella misma una virtud. El tipo de amistad que contempla Aristóteles es el que conlleva una idea común del bien y su persecución. Este compartir es esencial y primario para la constitución de cualquier forma de comunidad, se trate de una estirpe o de una ciudad (MacIntyre, 2007, p. 207).

De esta forma, McIntyre cuestiona una de las bases del pensamiento moderno como lo es el autodomínio racional, conduciendo de esta manera a una fuerte motivación de la defensa de la moral de la dignidad, de la libertad y de la autonomía de los individuos desde un horizonte universal; la pretensión de McIntyre puede encontrarse con la de Habermas en su búsqueda por defender la universalidad de las normas que orienten los actos políticos y morales, desde una postura revisionista que no esté atada a ninguna forma cultural específica y determinada. El extremo de esta postura es lo que conlleva a la configuración de una teoría desvinculada y abstracta que por su pretensión universal no pueda responder a ciertas particularidades culturales que trazan otras formas de entender la democracia, la justicia, los gobiernos autónomos o los problemas sociales que puedan surgir de los conflictos ocasionados por las múltiples formas de comprender el mundo.

El ejercicio de encuentro entre dos posturas distintas como la de Habermas y la de McIntyre,

muestra la propuesta analógica planteada por Taylor, partiendo de las afirmaciones que sustentan que toda razón se constituye y se desenvuelve sobre esquemas contextuales que llevan implícito una idea de bien y de realización humana. De igual manera, otra afirmación consiste en señalar que la razón no se encuentra encerrada en estatutos epistemológicos que no posibilitan leer el carácter múltiple y holístico de la realidad, ya sea porque la búsqueda de la objetividad no lo permite, o porque la idea de desvincularse o asumir una postura desencarnada de la cultura conduzca a asumir procedimientos neutros. Por el contrario, asumir una posición crítica al respecto, solo es posible a través de una razón práctica, en donde la condición sustantiva, más allá del procedimentalismo, conduce a trascender la manera metaética de analizar los problemas humanos.

Por lo tanto, la ética discursiva de corte habermasiano puede ampliar sus horizontes de comprensión desde el reconocimiento de los ámbitos culturales que la sostienen, asegurando que esta dinámica no haría perder el carácter universal y, mucho menos, se desconocerían las reglas y condiciones normativas presentes en aquella ética sino que se tendrían en cuenta el seguimiento de la acción desde postulados definidos por Taylor como los hiperbienes, elementos que, según este filósofo, están presente en cada cultura de acuerdo a su temporalidad.

En cuanto al carácter político, una de las formas de mediación entre el liberalismo y el comunitarismo puede encontrarse en la forma en que Taylor comprende la sociedad civil. Para este caso, Taylor no utiliza propiamente autores que hacen parte de las corrientes de pensamiento señaladas. Él, por una parte, recoge perspectivas de la tradición liberal en donde establece que “se puede formular la idea de que la sociedad tiene una vida prepolítica y una unidad a la que la estructura política debe servir. La sociedad tiene el derecho y el poder para construir y destruir la autoridad política, en tanto es útil o deja de serlo” (Taylor, 1997, p.287). De otra parte, las ideas que pueden recogerse de tradición comunitarista es que en la sociedad civil de la doctrinacívico-humanista “la vida del ciudadano tiene valor por sí misma” (Taylor, 1997, p.290). Y así el concepto de sociedad civil en Taylor parte de la síntesis desarrollada por Hegel, señalando aquella como

una esfera separada, pero no autosuficiente, cuyos procesos económicos constituyentes no sólo precisan regulación, acometida parcialmente dentro de la sociedad civil, sino que para que esta sociedad escape a la destrucción sólo puede incorporarse a la más alta unidad del Estado, esto es, a la sociedad políticamente organizada [...]. Y en este punto también es importante la existencia de asociaciones independientes con propósitos no políticos, pero su importancia no radica en que forman una esfera social no política, sino más bien en que constituyen la base para la fragmentación y la diversidad de poder dentro del sistema político. Lo relevante no es su vida afuera, sino el modo en que estas asociaciones están integradas dentro del sistema político y su peso en él (Taylor, 1997, p.290).

En términos generales, la sociedad civil es un espacio extra político, o más bien, extra estatal, donde se persevera una actividad sociopolítica auténtica en la conformación de una diversidad de discursos y prácticas. Desde esta perspectiva, la propuesta de Taylor enfatiza en “el derecho a la integración de una sociedad civil plural y autónoma, en la que cada grupo defiende, dentro del todo social, su propia forma de identidad y de vida, es justo la garantía de que se puede contrarrestar el poder de cualquier autoridad política (o de mercado) abusiva” (Lazo, 2016, p. 385).

Posiblemente lo anterior inclina la balanza de la mediación a favor del comunitarismo y el aseguramiento de identidades y grupos. Sin embargo, para complementar lo dicho, se debe establecer que el carácter más cercano al liberalismo radica en la facultad de asegurar los bienes, los principios de derecho, los beneficios de libertad y la autorregulación colectiva, siempre y cuando se desarrolle dentro de los parámetros establecidos en la esfera pública.

Dentro de las consideraciones en torno a la sociedad civil se hace necesario introducir el concepto de esfera pública, dado que en ella se puede dar lugar a la primera. El principal parámetro de la esfera pública no es más que asegurar que en el espacio que comprende se abogue por la opinión pública como elemento constitutivo de su dinámica social. Ese intercambio a partir del respeto permite la conformación del espacio común extra político (dada la naturaleza de la sociedad civil) y con ella las nociones comunes del bien y la moralidad. En la eticidad del espacio común se asegura la noción de libertad y las

condiciones de derechos, como lo indica el aporte del liberalismo, pero se esfuerza por no caer en las implicaciones del Estado, sino que apela a las relaciones múltiples de las esferas públicas que conviven en aquel espacio, a diferencia de la anulación evidente en el sistema político. De esta manera,

la esfera pública, que da forma concreta a uno de los fundamentos del liberalismo occidental, captados en la expresión de la sociedad civil: la comprensión de que la sociedad puede también funcionar como un conjunto fuera del dominio político, que la sociedad no está constituida por el Estado, pero que lo limita. Otra idea fundamental parecida ha constituido en hacer del gobierno del derecho un principio central de la sociedad política (Taylor, 1997, p.371).

Ahora bien, cabe recordar que el proyecto analógico de Taylor consiste en cuestionar las formas procedimentales en las que pueden caer las corrientes de pensamiento político y moral y, de esta manera, recuperar las tradiciones que sirvan para la construcción de sociedades abiertas y participativas. Esta búsqueda lleva a Taylor a mencionar que

los objetivos del liberalismo han sido generalmente plurales, incluyendo, como mínimo, los tres factores [...]: libertad, autogobierno y un gobierno del derecho basado en la igualdad. Una sociedad liberal viable debe tenerlos todos en cuenta o se arriesga a la pérdida del afecto de un significativo número de sus ciudadanos. Esto significa que la política liberal debe tener relación con las condiciones de toma de decisión genuinamente democrática y que la esfera pública no debe ser considerada sólo como una forma social que limita la política, sino como un medio de política democrática en sí misma (Taylor, 1997, p.371).

Al interior de este escenario, el interés de Taylor consiste en cómo fomentar en la vida política la libertad, el autogobierno y el gobierno del derecho en condiciones de igualdad lo que lo lleva a pensar en los trasfondos sociales, culturales y lingüísticos, es decir, en el fortalecimiento de los horizontes de la comunidad. El desarrollo y la promoción de la esfera pública que constituye la sociedad civil debe reconocer la existencia de la diversidad de los contextos culturales, lo que según Taylor no sólo incluye a los “occidentales, sino también a

los actores políticos en las nuevas sociedades que pudieran estar tentadas de imitar los modelos supuestamente exitosos del mudo” (Taylor, 1997, p.372). Otro aspecto importante para fomentar la vida política es el lenguaje como mediación para la construcción de la acción común. En este sentido, “el paso del para-tí-y-para-mí al para-nosotros, el paso al espacio público, es una de las cosas más importantes que ocasionamos en el lenguaje y cualquier teoría del lenguaje debe tenerlo en cuenta” (Taylor, 1997, p.259). Lo que se buscaría a través del reconocimiento de los trasfondos y del fortalecimiento de los vínculos comunitarios es desmontar la sociedad fragmentada como herencia del atomismo y de las prácticas procedimentales en los Estados, las cuales han generado que sus miembros encuentren cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como a una comunidad. Y aquí es donde un círculo vicioso puede encajar. La falta de identificación puede reflejar una perspectiva atomista, en la que las personas llegan a ver a la sociedad puramente de forma instrumental. Pero también ayuda a fijar al atomismo, porque la ausencia de una acción común eficaz en un movimiento defendido por sectores muy diversos a través de coaliciones mayoritarias lanza a las personas hacia sí mismas. La fragmentación es realmente intensificada por la sensación de que el gobierno es impermeable y el ciudadano impotente para influir significativamente en las cosas cuando actúa a través de los canales electorales normales (Taylor, 1997, p.369).

Por lo tanto, la acción común, la esfera pública, la sociedad civil, el paso del “para-tí-y-para-mí al para-nosotros” evidencian la relevancia que Taylor le da a los lazos comunitarios, aspectos que ratifican la importancia de abordar un concepto como el de comunidad desde un carácter analógico en los escenarios ontológicos, éticos y políticos. Desde la perspectiva analógica del comunitarismo liberal

la idea de una comunidad liberal en sentido fuerte, esto es, el sentido en que la dimensión de defensa de derechos y libertades igualitarias no cancela la atención a la vida sustantiva propia de cada comunidad, Taylor busca alternativas de práctica social que sea realmente mediadoras. Una de estas alternativas puede encontrarse en la “invocación” de la sociedad civil como posible equilibrio de fuerzas en el medio político que esquivaría tanto el extremo liberal como el comunitarista (Lazo, 2015, p.139).

La comprensión de la sociedad civil en Taylor constituye un ejemplo de comunidad ya que la manera en que el filósofo canadiense articula posiciones aparentemente opuestas, evidencia la búsqueda analógica que media las múltiples tensiones entre el procedimentalismo y lo sustantivo, el holismo y el atomismo, el liberalismo y el comunitarismo, dejando entrever la capacidad humana reflejada en las perspectivas ontológicas, éticas y políticas desde un horizonte integrador. La razón práctica permite establecer puntos de encuentro claves para aprender de los distintos referentes sin caer en extremos y, de esta manera, cada vez más ampliar los horizontes de comprensión. Para obtener la ampliación de este enfoque recíproco e integrador es pertinente dejar atrás toda pretensión de detenerse en las perspectivas internas “como si fueran sistemas teóricos acabados y cerrados en sus conclusiones, no perfectibles o revisables. Este punto de vista, que acepta que toda teoría sobre el orden político está abierta a la crítica (y la autocrítica, por supuesto)” (Lazo, 2015, p.145).

El abordaje de las corrientes liberales y comunitaristas por parte de Taylor, lo llevan a dotarlas de sentido para que constituyan facultades prácticas y transformadoras de las realidades presentes en la sociedad moderna. Más allá de quedarse en los embates de la discusión entre el liberalismo y el comunitarismo que ha obstaculizado la presencia de la filosofía política real y concreta que dé cuenta de los fenómenos sociales, Taylor busca comprender y dar elementos para la concreción de formas organizativas sustentadas en la presencia de un tipo comunidad y de sentidos comunitarios en las sociedades modernas, con el propósito de generar procesos de acción frente a las dinámicas de negación de la democracia y, así, superar las condiciones de la instrumentalización y el procedimentalismo de aquella. Para establecer una postura que haga frente a estas situaciones, se requiere la articulación de lo mejor del comunitarismo y el liberalismo, trazando una ruta que converja en lo denominado comunitarismo liberal. A partir de las posiciones enfrentadas entre el liberalismo y el comunitarismo, la originalidad de Charles Taylor es tratar de llevar a cabo un equilibrio entre las dos corrientes.

3. EL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN LA ONTOLOGÍA MORAL, LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD Y LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

Para este capítulo, en primera instancia se presentará la forma en que el concepto de comunidad se despliega de manera *sustancial* en los escenarios de la filosofía moral y política tayloriana dejando de lado la postura instrumental del contractualismo como reflejo de la aplicación del liberalismo procedimental en las sociedades. Para ello se presentará la manera en que algunos autores ubican el concepto de Taylor en mención, desde la figura de *noción fuerte de comunidad* desvinculándose de una *noción débil*. Teniendo en cuenta esta distinción se pasará en un segundo momento, a partir del esquema analógico identificado en Taylor, a la presentación de la forma en que el concepto de comunidad se moviliza en la ontología moral, la ética de la autenticidad y la política del reconocimiento.

Aunque los horizontes antes mencionados aparecen principalmente en obras del autor como *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, la *Ética de la autenticidad y Multiculturalismo* y la *“Política del reconocimiento”*, no se presentan como categorías cerradas, sin ningún tipo relación. Por el contrario, la ontología moral, la ética de la autenticidad y la política del reconocimiento, son horizontes articulados por el filósofo canadiense de manera hermenéutica y dialéctica, donde necesariamente al referirnos a un aspecto en particular, es necesario establecer una relación constante con los otros horizontes. Esta relación se encuentra en el concepto de comunidad.

3.1 EL CARÁCTER NO PROCEDIMENTAL DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD EN CHARLES TAYLOR

El concepto de comunidad en Taylor se desvincula de cualquier forma de procedimentalismo, encontrando la configuración de un tipo de unidad entre los individuos, fuera de la estructura contractual propuesta por algunas corrientes de la teoría liberal. Desde la perspectiva contractual, no es posible encontrar fundamentos suficientes para que la obediencia a las leyes se dé por fuera de un contrato y, mucho menos, que la comunidad surja como el resultado público de los acuerdos individuales. El contractualismo, fundamentado

en teorías atomistas, establece que la cohesión de una comunidad se presenta a través de la asociación instrumental de cooperación para obtener fines privados. Las teorías atomistas hacen

referencia a las doctrinas heredadas del contrato social surgidas en el siglo XVII que defienden la prioridad del individuo y de los derechos de los individuos. Sobre esta base antropológica, las teorías contractualistas comprenden la sociedad en términos puramente instrumentales: los individuos aceptarían el contrato y se asociarían entre sí con el único objetivo de garantizar la consecución de fines que son primariamente individuales (Rodríguez, 2020, p.144).

En oposición a esta perspectiva, Taylor establece la importancia del abordaje de teorías sociales que promuevan lazos comunitarios hacia la formación de la identidad moral del individuo de manera sustancial y la función que cumple en la obtención de bienes, los cuales solo pueden ser alcanzados junto a otros individuos. Este planteamiento conduce a Taylor a cuestionar los discursos que exaltan la desvinculación o el procedimentalismo de las relaciones entre los individuos al punto de quitarle el valor de los nexos sustanciales que unen a la comunidad, como también las responsabilidades que tiene el pertenecer a un grupo. El cuestionamiento hacia el individualismo desvinculado y procedimental tiene sus bases en el atomismo, el cual ha generado que en el contexto social y político de la modernidad se erija una sociedad de individuos aislados impotentes frente a los distintos tipos de racionalidad instrumental y de dominación de reducidos sectores sobre las mayorías.

Para Thiebaut (1992) y Benedicto (2004), la alternativa señalada por Taylor como respuesta al carácter instrumental tanto del individuo como de la comunidad, va a ser uno de los planteamientos más originales y contundentes de la filosofía del autor canadiense. Taylor propone la figura del holismo metodológico para cuestionar aquel tipo de individualismo procedimental y, de esta manera, justificar una tesis social que no acepta que el desarrollo individual se dé sobre la idea de independencia absoluta del hombre frente a la sociedad que le acoge.

El abordaje que realiza Taylor a los fenómenos presentes en la sociedad, incluye la capacidad

de integrar factores sociales, históricos, morales y políticos que brindan amplios elementos de comprensión de los mismos. Es así que el holismo amparado desde perspectivas hermenéuticas y dialécticas incorpora elementos metódicos que permiten establecer que la sociedad va más allá de ser exclusivamente el escenario de interacción de los individuos, por definir un conjunto de relaciones que incorporan factores que constituyen maneras de pensar, de sentir y de actuar. Este tipo de relaciones se constituyen a través de las instituciones, los discursos y las prácticas. En términos hegelianos, “en función de este holismo metodológico, cualquier práctica que va a ser interpretada se concibe como un todo coherente donde el significado se encuentra en una relación de dependencia con la totalidad” (Benedicto, 2004, p.100).

Los sujetos desarrollan sus capacidades individuales y colectivas en la interacción con otros en espacios comunes. Para Taylor este tipo de espacios son los que constituyen la humanidad en el hombre. La visión atomista, por su parte, enfatiza en que las relaciones sociales solo se presentan a partir de una dimensión instrumental y buscan

sólo la materialidad de lo inmediato, desaparece la cohesión y la existencia de proyectos comunes. El individualismo liberal, al concebir todas las relaciones sociales bajo criterios económicos de eficiencia y maximización de beneficios, sean estos sociales o económicos, arrastra hacia una concepción del individuo como mero medio para un fin, y con ello rompe la kantiana premisa de autonomía (Benedicto, 2004, p.403).

Frente a este escenario, el filósofo canadiense muestra que para el desarrollo pleno de los individuos se requiere de una sociedad activa que potencie y proyecte las voluntades individuales en contextos comunitarios. La desconfianza de algunos sectores de la filosofía sobre el actuar comunitario en las sociedades modernas, conduce a la creación de argumentos que ubican lo comunitario como un aspecto potencial para la negación de la libertad individual y el promulgamiento de sectarismos radicales que desemboquen en la conformación de grupos “extremistas” en cualquier parte del planeta.

De nuevo, esta idea puede suscitar desconfianza hacia el argumento de que el comunitarismo, supuestamente, busca reducir la libertad del individuo. En este sentido, “los

detractores de la propuesta tayloriana sostienen que los pensadores comunitaristas se equivocan al pretender que los valores que debe asumir el individuo ya se encuentran dados por la comunidad” (Benedicto, 2004, p.403). Esta es una visión reducida del pensamiento tayloriano, interpretando que el individuo en este contexto es incapaz de disentir sobre los bienes que la comunidad como tal sustenta. En esta perspectiva, podría pensarse la comunidad como un estamento cerrado en donde todas las disposiciones del individuo están dadas por un *a priori* en la configuración de la identidad. Sin embargo, para el abordaje del concepto de comunidad cabe precisar que tales objeciones se han constituido porque parte de la filosofía liberal lee este problema sin el suficiente detenimiento. Así, la profundización del concepto de comunidad, en el liberalismo como en el comunitarismo, se constituye en otro aspecto importante de análisis.

El escepticismo respecto a la comunidad impide que el individuo acceda plenamente a determinados bienes que promuevan el *vivir juntos* como condición para el desarrollo óptimo de cualquier democracia. Para promover la convivencia entre distintos grupos es pertinente partir del conocimiento de los valores ofrecidos por la tradición o la cultura de los individuos y, así, generar la creación de lenguajes comunes en y entre las comunidades. Como respuesta a las éticas abstractas que han venido desmontado el papel colectivo del *otro* y del *nosotros* en la configuración del yo, el horizonte tayloriano enfatiza en que “es preciso rescatar el contacto con las fuentes morales y buscar formas de expresión que recaben el interés ciudadano y sirvan de mediadores entre lo abstracto y lo concreto, entre la razón y el sentimiento” (Benedicto, 2004, p.403), un interés que abre la posibilidad de construir otro tipo de relaciones en las sociedades modernas.

Respecto a lo anterior, Taylor propone dos caminos para llevar a cabo dicha búsqueda. El primer camino parte del reconocimiento de las diferencias, seguido de la doble creación de metas comunes que reflejen las aspiraciones identitarias de los ciudadanos. Para el filósofo canadiense es notable que estas dos vías pueden generar conflictos ya que la primera conduce hacia la divergencia y la segunda hacia la unidad; no obstante, las dos posiciones no se oponen sino que constituyen una condición importante para el desarrollo de las relaciones en la sociedad.

Al respecto, Thiebaut establece que en Taylor la comunidad trasciende las asociaciones de cooperación y que la cohesión de aquella se da a través de la identidad de los integrantes que se va constituyendo en aquella. La distinción entre una postura procedimental, encarnada según Thiebaut en el contractualismo, y la postura de carácter sustantivo, como la presente en Taylor, lleva al filósofo español a señalar la presencia de la noción de una comunidad fuerte y la de una comunidad débil. Para Thiebaut:

La noción fuerte de comunidad que así se propugna tiene que ver, por lo tanto, con la identidad misma de los sujetos entendida ésta como el orden de significados y de motivaciones de los individuos [...] éstos se definirán por sus fines, por el marco sustantivo de los valores en referencia a los cuales expresan sus vidas, sus prácticas, sus identidades, en suma (1992, p.55).

La noción fuerte de comunidad, establece que ésta no busca la afirmación radical de los propios valores en detrimento de los ajenos y, de esta manera, llegar a cualquier tipo de fundamentalismo. Esta afirmación parte de las críticas al comunitarismo, las cuales afirman que las ideas de bien sustantivo de cada comunidad pueden caer en el ensimismamiento de sus dimensiones morales y culturales, causando que las dimensiones comunitarias de un grupo humano se promuevan de manera cerrada y excluyente frente a otras. En caso de que suceda esto, se llega a lo que Thiebaut define como noción débil de comunidad, es decir, encerrarse frente a lo que cada comunidad considere diferente, utilizar como únicos sus referentes de visión de mundo o asumir al otro o lo otro como inferior, en una escala de valores constituida por un determinado horizonte cultural.

Thiebaut referencia la tradición comunitarista para establecer que en el conjunto de sus posturas teóricas está presente una noción fuerte de comunidad. Los postulados del comunitarismo intentan conciliar las perspectivas particulares de cada comunidad defendiendo su visión de mundo con la búsqueda de ideas universales como la libertad, la autonomía de los individuos y la justicia. También la dimensión fuerte de comunidad se desvincula de las afirmaciones unívocas, las cuales se fundamentan en la negación de lo otro, generando prácticas etnocéntricas. Como alternativa a este tipo de prácticas, Thiebaut parte

de lo que él establece como “giro textual”, es decir, el ejercicio de “prácticas discursivas concretas de nuestra moral, del lugar y del espacio moral en el que definimos nuestros conflictos y nuestras identidades para rehacer sus mapas teóricos y plantear denuevo la resolución de sus problemas” (Thiebaut, 1994, p.61). El giro textual propuesto por Thiebaut parte de los preceptos del conjunto de los pensadores comunitaristas en donde rescatan la idea de la virtud en Aristóteles y la articulan con la idea hegeliana de comunidad como espacio ético de valoración de lo extraño, en donde se busca “sacar la ética de la esfera de la pura intención y trasladarla al mundo material de la comunidad moral” (Thiebaut, 1992, p.61).

El mundo material se evidencia a través de la creación de prácticas discursivas, éticas y políticas que construyen su significado en la comunidad moral, la cual, desde un horizonte hermenéutico, posibilita la autocomprensión a partir de la relación con lo otro. Es así que la comunidad desde esta perspectiva posee una unidad, siempre abierta a otras maneras de vida cultural, con la característica de estar en continua transformación. Para Taylor, la praxis hermenéutica y dialéctica en la comunidad, parte de las dimensiones históricas y contextuales de interpretación de los individuos, resaltando el sentido fuerte a partir de lo descrito con Thiebaut.

Otro aspecto que evidencia el sentido fuerte de comunidad en Taylor se encuentra en la forma analógica que se expresa su teoría, resaltando la relación dialéctica y hermenéutica entre el individuo y la comunidad. En esta relación, la comunidad proporciona marcos referenciales para el desarrollo de la identidad del individuo. Sin embargo, este aspecto no significa que el individuo se encuentre totalmente determinado por la comunidad. El individuo tiene la capacidad, desde el ejercicio de la libertad y de la autonomía, de cuestionar los marcos referenciales que le da la comunidad sin desvincularse de ella. Ahora bien, la comunidad en el ejercicio de definición de la identidad del individuo debe generar habilidades-capacidades para el desarrollo de la libertad y de la autonomía, definiendo de esta manera su carácter dialéctico.

La relación unitaria y complementaria entre el individuo y la comunidad se va constituyendo y reconstituyendo continuamente, en la medida que el movimiento entre el yo y el nosotros

pasa por el reconocimiento de lo propio y de lo diferente desde el ejercicio permanente de la autocomprensión. Siguiendo la tradición hegeliana, se establece que “una autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia. [...] El *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. [...] La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo lo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1973, p.113).

Por ejemplo, desde la configuración de las democracias liberales se han establecido los derechos de las comunidades de manera opuesta a los derechos de los individuos, siendo un acto sesgado de comprensión en la medida en que tanto los unos como los otros derechos requieren del desarrollo de ciertas condiciones para su efectividad. Garantizar las condiciones de posibilidad para el ejercicio de las capacidades tanto individuales como colectivas que se requieren en el contexto de las actuales democracias conduce a la afirmación de que no es posible ni jerarquizar unos derechos sobre otros, ni defenderlos de manera separada.

Otro aspecto importante consiste en resaltar que para comprender el concepto de comunidad en Taylor, desde un carácter unitario y abierto, es necesario partir de la situación concreta del agente moral con el objetivo de evitar al máximo los universalismos abstractos que promueven el encerramiento de la comunidad y, así, llegar al etnocentrismo. Las comunidades fundamentadas bajo una visión instrumental operan de manera cerrada y excluyente, evitando o deformando la autointerpretación cultural al momento del contacto con otras culturas. Si el contacto entre dos comunidades se aborda desde una visión instrumental, los discursos sobre una supuesta tolerancia y respeto terminan legitimando prácticas de falso reconocimiento, reduciendo los encuentros intercomunitarios e interculturales a un plano específicamente contractual que no sea capaz de interpretar todas las particularidades sociales y culturales inmersas en las relaciones entre los grupos. Como resultado se mantendría la imposición de las perspectivas políticas, sociales, culturales y económicas de un grupo sobre otro.

Resolver los problemas de choque cultural y comunitario desde una posición exclusivamente instrumental, conduce a la negación de las distintas maneras de ser y estar en el mundo,

como también al desconocimiento de las múltiples formas de interpretar la realidad por parte de cada grupo, invisibilizando las distintas ideas de bien que subyacen en cada comunidad. Por lo tanto, la comprensión hermenéutica y dialéctica de la comunidad, a nivel interno y externo, implica la búsqueda de una evaluación contrastiva o un contraste cualitativo¹² que busca una modificación significativa de la visión de mundo del interprete y de los interpretes desde su condición contextual que amplíe los horizontes de comprensión al momento de encontrarse con otra tradición. Cuando se amplía el significado del interprete, se amplía la significación de su mundo. Teniendo en cuenta este panorama, a continuación se presentarán las concepciones de Taylor sobre la ontología moral, la ética de la autenticidad y la política del reconocimiento con el propósito de evidenciar el despliegue del concepto de comunidad en estos escenarios.

3.2 LA COMUNIDAD EN LA ONTOLOGÍA MORAL

En cuanto al escenario de la *ontología moral*, Taylor parte de la interpretación del individuo a partir del significado de las reacciones morales que lo constituyen, teniendo en cuenta una ontología desde ciertos requisitos estructurales del hacer humano. Desde esta perspectiva

this involves more than just the rejection of the traditional ontology; it also does violence to our ordinary, embodied way of experiencing. We have to disengage ourselves from this, for Descartes, irremediably confused and obscure way of grasping things. To bring this whole domain of sensations and sensible properties to clarity means to grasp it as an external observer would, tracing the causal connection between states of the world or my body, described in primary properties, and the 'ideas' they occasion in my mind. Clarity and distinctness require that we step outside ourselves and take a disengaged perspective¹³ (Taylor, 1989, p.157).

¹² Este aspecto se abordará el siguiente capítulo.

¹³ “[...] esto implica algo más que el simple rechazo de la ontología tradicional; también violenta nuestra forma ordinaria y encarnada de experimentar. Tenemos que desligarnos de esta forma, para Descartes, irremediamente confusa y oscura de captar las cosas. Traer a la claridad todo este dominio de sensaciones y propiedades sensibles significa captarlo como lo haría un observador externo, rastreando la conexión causal entre los estados del mundo o de mi cuerpo, descritos en propiedades primarias, y las 'ideas' que ocasionan en mi mente. La claridad y la distinción requieren que salgamos de nosotros mismos y adoptemos una perspectiva

La ontología que postula Taylor tiene que ver con la manera en que el individuo se relaciona con y desde la realidad, específicamente en dos instancias. La primera reconoce la necesidad de que el individuo puede autointerpretarse por medio de la capacidad que tiene para construir múltiples significados encarnados en la realidad. En segunda instancia, el filósofo canadiense manifiesta la forma en que el individuo participa de la realidad por medio del lenguaje. Como se presentó en el primer capítulo, el lenguaje actúa como trasfondo de las dimensiones lingüísticas que develan sentidos morales y existenciales en los individuos y en las comunidades. El trasfondo se da también a través de las tradiciones culturales de las que el individuo hace parte y de las obligaciones morales que subyacen en aquellas.

Según Taylor (1989), al interior de las corrientes epistemológicas que mantienen un enfoque cientificista como lo es caso del naturalismo, el abordaje sobre el significado y el trasfondo que devela un tipo de ontología interpretativa, es rechazado en la medida que supuestamente incurre en un subjetivismo dejando por fuera cualquier intento de objetividad. De ahí que la búsqueda de Taylor sea perfilar un tipo de ontología que tenga la capacidad de relacionar los horizontes morales con el significado y el trasfondo, aspectos que definen bienes que motivan la acción y orientan la vida, constituyendo de esta manera la identidad del individuo. Los horizontes morales hacen parte del entramado de principios que orientan lo importante o lo relevante de la vida de los individuos, como también de la necesidad de reconocerlos e interpretarlos. Para Taylor, es necesario partir de

exploring the ‘background picture’ lying behind our moral and spiritual intuitions. I could now rephrase this and say that my target is the moral ontology which articulates these intuitions. What is the picture of our spiritual nature and predicament which makes sense of our responses? ‘Making sense’ here means articulating what makes these responses appropriate: identifying what makes something a fit object for them and correlatively formulating more fully the nature of the response as well as spelling out what all this presupposes about ourselves and our situation in the world¹⁴ (Taylor, 1989,

desvinculada”.

¹⁴ “la exploración de la “imagen de fondo” que se encuentra detrás de nuestras intuiciones morales y espirituales. Ahorapodría reformular esto y decir que mi objetivo es la ontología moral que articula estas intuiciones. ¿Cuál es la imagen de nuestra naturaleza espiritual y situación que da sentido a nuestras respuestas? “Dar sentido” aquí

p.19).

Al respecto, el “dar sentido” parte del reconocimiento de los trasfondos en los que participan los individuos y de las obligaciones morales que según Taylor “subyace a la idea de que nos consideremos todos dignos o lo que hace que una vida se considere significativa o satisfactoria” (Benedicto, 2004, p.156). De la misma manera, se establece la necesidad de explorar y comprender las fuentes morales que orientan los trasfondos, siendo en este contexto, la ontología la encargada de entender las respuestas morales.

En esta perspectiva, el principal objetivo de Taylor expuesto en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, consiste en mostrar una historia de la modernidad desde las distintas tradiciones que la conforman y, desde la ontología moral, evidenciar tanto las fuentes como los bienes constitutivos que la han mantenido como tal. Taylor ubica la modernidad como una

historically unprecedented amalgam of new practices and institutional forms (science, technology, industrial production, urbanization), of new ways of living (individualism, secularization, instrumental rationality); and of new forms of malaise (alienation, meaninglessness, a sense of impending social dissolution)¹⁵ (Taylor, 2004, p.1).

Este panorama conduce a Taylor a establecer que en el centro de la modernidad occidental se instauraron nuevas concepciones de orden moral en la sociedad. Aquellas formas concretas de relación, según Taylor, fueron ideales que se gestaron desde el siglo XVI con pensadores influyentes, y que, con el tiempo, hoy hacen parte de la visión del orden moral en los imaginarios sociales como resultado de la modernidad occidental. Taylor no posiciona a la modernidad como un discurso único y homogéneo, sino que se nutre por diversas

significa articularlo que hace que estas respuestas sean apropiadas: identificar qué hace que algo sea un objeto adecuado para ellas y, correlativamente, formular más completamente la naturaleza de la respuesta, así como explicar lo que todo esto presupone sobre nosotros mismos y nuestra situación en el mundo”.

¹⁵ “Amalgama histórica de prácticas y formas institucionales sin precedentes (la ciencia, la tecnología, la producción industrial, la urbanización); de nuevas formas de entender la vida (el individualismo, la secularización, la racionalidad instrumental); y de nuevas formas de malestar (la alienación, la pérdida de sentido, la anticipación de una disolución social inminente)”.

tradiciones, al punto de hablar de “múltiples modernidades”. Por ello, Taylor posiciona referentes de comprensión para leer la modernidad desde perspectivas que promueven una revisión del estado de la ética moderna que permita la capacidad de explicar la identidad desde lo moral. Como las fuentes morales deben estar en continua revisión con el propósito de entender los marcos valorativos de hoy y su incidencia en la configuración de los individuos y de las sociedades actuales, Taylor postula la necesidad de realizar una ontología moral para llegar a la comprensión de los horizontes identitarios de la actualidad. Cabe señalar que

En este movimiento de recuperación, Taylor critica tanto a defensores como a detractores de la modernidad. A aquellos reprocha que cierran los ojos ante los peligros que acechan a la sociedad actual, a estos les acusa de no comprender la grandeza de los logros alcanzados. Entre unos y otros inicia un nuevo camino al describir el problema como la mala comprensión de las fuentes morales de la modernidad (Rodríguez, 2020 p.28).

Teniendo en cuenta el anterior panorama, es pertinente resaltar que los horizontes morales y políticos de la actualidad instauran, sin duda alguna, el punto de partida de los planteamientos de Charles Taylor, afirmando que, socialmente, parte del mundo constituido por la modernidad pasa por la ruptura del relacionamiento comunitario, reduciendo a los ciudadanos en el contexto de las democracias, a un grupo de individuos con intereses particulares que impiden configurar una visión conjunta de sociedad. La incapacidad para desarrollar proyectos comunes que estén orientados hacia la defensa del medio ambiente, a la transformación de las democracias lideradas por burocracias cerradas y excluyentes, al cuestionamiento de un modelo económico hegemónico que pone a su disposición las subjetividades al servicio del mercado, entre otros aspectos, posicionan una serie de discursos y prácticas que perpetúan un tipo de individualismo desvinculado o de la protección de intereses particulares de ciertos grupos justificados bajo el amparo de un relativismo moral. Para Taylor, el relativismo moral crea bienes, valores o principios que se proyectan en un mundo supuestamente neutral, razón por la que la visión de un mundo compartido, en términos de valor, se considera opcional.

De esta manera se configura un tipo de individualismo que va a mantener el relativismo como principio moral, el cual constituye un rasgo principal en la perspectiva de la vida desde un escenario acomodaticio. Para Taylor,

todo el mundo tiene sus propios «valores» y es imposible argumentar sobre los mismos. Pero como Bloom hacía notar, no se trataba simplemente de una posición epistemológica, de una visión sobre los límites de lo que la razón puede dar por sentado; también se sostenía como posición moral: no deberían ponerse en tela de juicio los valores del otro [...] (1994, p. 49).

El relativismo, en este contexto, constituye en sí mismo una forma de individualismo, teniendo en cuenta que dentro de la dimensión moral propia de este aspecto, no se permite entrar a juzgar las posiciones y los valores de los otros. De esta manera, se entra a una aceptación de lo otro, pero, sin ningún tipo de interferencia ya que podría afectar su libertad. Esta forma de relativismo, no es más que el punto de partida que le permite a la persona buscar su autorrealización, la cual sostiene “en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo. Ninguna otra persona puede tratar de dictar su contenido” (Taylor, 1994, p.50). La autorrealización depende de cada ser, de cada persona según sus convicciones, su formación y sus valores. Es inherente a ella y por ende ninguna otra persona puede entrar a dictaminar cómo puede o cual debe ser la autorrealización de cada quien. Es por ello que el relativismo posee un papel fuerte ya que esa autorrealización dependerá de cada persona sin que ella dictamine lo bueno o lo correcto para otras. A esta forma de autorrealización Taylor la asumirá como un ideal moral que no reconoce la presencia de otro ideal en acción más grande. Y así, “el ideal moral que sostiene la autorrealización es el ser fiel a uno mismo” (Taylor, 1994, p.51). El ideal moral para el filósofo canadiense se entiende como “una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que «mejor» y «superior» se define no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear” (Taylor, 1994, p.52). Por lo tanto, el ideal moral imprime en el deseo de autorrealización un encanto sobre la vida misma, es decir, da “algo” que le da sentido a lo que la persona está haciendo porque lo lleva a desear y, por ende, a un esfuerzo; no se realiza por el simple impulso de llevarlo a cabo sin ningún sentido, sino porque aquel

ideal tiende hacia un fin.

En este sentido, Taylor identifica tres factores que obstruyen la autorrealización como ideal moral. El primer factor ubica al subjetivismo moral en la cultura a partir de formas que no están fundadas en la razón, es decir, se posiciona el argumento de que la razón no tiene cabida en las disputas morales. El segundo factor corresponde a las dinámicas generadas por el relativismo blando ya que este define una forma de proceder en los individuos de tal manera que las luchas se dan de forma circunstancial y particular de acuerdo a las necesidades del momento. El tercer factor se despliega a través de “la forma normal de explicación de las ciencias sociales” (Taylor, 1994, p.55), las cuales excluyen las perspectivas morales porque aparentemente perderían su carácter sistemático y riguroso, componente central para el conocimiento científico. De ahí que Taylor cuestione el papel de algunas tradiciones de las ciencias sociales que se fundamentan exclusivamente en el naturalismo.

Los anteriores componentes evidencian el carácter desvinculado entre la acción y la vida moral. Esta característica configura actitudes que exaltan el individualismo solipsista hacia la perpetuación del egoísmo en las relaciones sociales. Cuando esto sale a flote y se generaliza en una sociedad, lo que se obtiene, según Taylor, es una serie de situaciones en las que se vuelven más densas las limitaciones que rodean el ideal moral de la autorrealización del individuo (Taylor, 1994, p.58).

Proponer otros elementos de comprensión para que la autorrealización, en su dimensión moral, no esté sustentada en una perspectiva solipsista y desvinculada requiere, en primera instancia, que aquella deba asumirse de manera seria como un ideal moral, un ideal completamente válido. En un segundo momento, “se puede argumentar razonadamente sobre los ideales y la conformidad de la práctica con estos ideales” (Taylor, 1994, p.59), siendo una condición necesaria para hacerle oposición al subjetivismo y, así, no caer en la noción del “todo vale”. Y en un tercer momento, se busca establecer que todo tipo de construcción argumentativa que dé cuenta de los ideales morales, está sujeta a una serie de características en donde prevalecen las diferencias.

Teniendo en cuenta el anterior contexto, Charles Taylor plantea que lo moral desde una perspectiva amplia no debe entenderse como una impostación en los seres humanos, sino que es una condición que hace parte de la misma interacción entre los individuos. De esta forma, para Taylor, la moral estaría más cercana a la idea de fines morales, en la medida en que no todos los aspectos morales están centrados en la obligatoriedad, sino que también se ubican en la deseabilidad (Ospina, 2017, p.312).

Para Taylor, los fines morales son fundamentales, considerando que las condiciones, las significaciones y las maneras como los seres humanos se entienden a sí mismos y a los otros individuos, parten de una perspectiva hermenéutica. Esto quiere decir que los sujetos siempre buscarán comprender el mundo para comprenderse a sí mismos. La moral y los fines morales de los individuos son, en realidad, consecuencia de la necesidad de autoreferenciarse. La moral, entonces, más que determinar a los individuos, lo que termina haciendo es formulando reflejos de lo que ellos mismos son. En este punto, la moral es un enfrentamiento entre lo extraño y lo familiar. Lo extraño, porque es la evidencia de lo que el ser humano ignora, de lo que no conoce, y de lo que teme; lo familiar, porque es aquello con lo que se identifica, con lo que se significa y con lo que significa el otro.

En oposición a esta idea, los referentes de la filosofía moderna, influenciados por una perspectiva epistemológica cerrada, han desdibujado los horizontes morales del ser humano, situación influenciada por los discursos socio-biológicos, los cuales, de la misma manera, ubican la deliberación y el razonamiento en este escenario desde posturas procedimentales. Los discursos de la filosofía moral han “tendido a centrarse en lo que es correcto hacer en vez de lo que es bueno ser, es definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena” (Taylor, 2006, p.19). De la misma manera, el filósofo canadiense establece que la filosofía moral ha hecho caso omiso a las explicaciones ontológicas, criticando las intuiciones morales y espirituales, acusándolas de confusas e irrelevantes.

Una de las búsquedas importantes de Taylor al respecto, lo conduce a asumir una perspectiva ontológica con el propósito de articularla con la filosofía moral. Posicionar una ontología que recupere las intuiciones morales posibilita dinamizar características profundas, de alta

intensidad y universales en los mandatos morales, permitiendo explorar el trasfondo del respeto a la vida, la integridad, el bienestar y la prosperidad humana. En este punto, Taylor señala que las intuiciones morales pueden estar presentes en las personas de manera tan profunda que posiblemente están enraizadas en el instinto ya que parece que existiera “la compunción natural e innata al infligir la muerte o lesiones a otra persona, la inclinación a socorrer a los heridos que se encuentran en peligro” (Taylor, 2006, p.21). A partir de este punto, Taylor introduce la expresión “reacciones morales” para establecer que dicha compunción pareciera innata en el hombre, potenciadas, claro está, por la crianza y la educación. Es por esto que las reacciones morales parecen comprenderse no solo como reacciones individuales, también podrían comprender lo social y la comunidad como característica de seres “universalistas en lo que concierne al respeto a la vida y la integridad” (Taylor, 2006, p. 24).

En este sentido se podría decir que Taylor, al mencionar la objetividad moral, estaría pensando en una moral dinamizada por un sentido comunitario, en donde todos los individuos puedan mediar las reacciones morales e instintos morales, a través del reconocimiento de los demás en una comunidad, pues sostiene que “deberíamos tratar nuestros instintos morales más profundo y nuestro indeleble sentido de respeto por la vida humana como medida de acceso al mundo” (Taylor, 2006, p.26). Ante todo, prima la recuperación de las intuiciones morales y espirituales, pues es desde allí que se dan las bases de la construcción del ser moral, ser que se debe pensar en comunidad como parte del acceso al mundo.

La reflexión de Taylor sobre las intuiciones morales lo lleva a sostener que la ontología moral articula dichas intuiciones, condición descrita de la siguiente manera: “lo que me propongo hacer aquí sólo se puede abordar mostrando que, de hecho, la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales, independientemente de que la reconozcamos o no” (Taylor, 2006, p.29). De igual manera, evitar el sufrimiento se encuentra estrechamente vinculado con la comprensión moderna de respeto. Dicha postura sobre el sufrimiento en la modernidad suele hacer referencia a

aberraciones modernas vergonzosas que hay que ocultar [...]. Hoy somos mucho más sensibles ante el sufrimiento, lo que desde luego podríamos más bien interpretar como el deseo de no enterarnos de nada relacionado con el sufrimiento, en vez de relacionar dicha sensibilidad con el deseo de tomar alguna acción que lo redime. No obstante, la noción de que debemos reducir el sufrimiento al mínimo es parte integral de lo que hoy significa para nosotros el respeto (Taylor, 2006, pp.32-33).

A partir de esto, Taylor deja ver su reflexión en torno al mundo moral moderno, en donde para él suele definirse puramente como forma de respeto y de obligaciones hacia los demás; por lo tanto, “para comprender nuestro mundo moral no hemos de observar solamente cuáles son las ideas o imágenes que subyacen en nuestro sentido del respeto hacia los demás, sino también esas otras que apuntalan la noción que tenemos de lo que es una vida plena” (Taylor, 2006, p. 35).

La ontología moral posibilita establecer las bases del respeto universal que tiene fundamento en las respuestas morales, ya que al “hablar de derechos universales o humanos es vincular el respeto hacia la vida y la integridad humanas con la noción de autonomía. Es considerar a las personas cooperantes activos en el establecimiento e implementación del respeto que les es debido” (Taylor, 2006, p.31). Es así que la apropiación por parte de Taylor de la ontología moral lo conduce a la comprensión de las reacciones morales a partir la concepción de la vida buena, de la contemplación y de la acción como ciudadano, evidenciando claramente su postura desde un horizonte basado en el bien común. Para Taylor, los bienes son de exclusividad del individuo y están determinados como buenos por aquél, en el contexto de cierta sociedad. El conjunto de bienes define el mapa moral sobre el cual el individuo trazará la identidad misma, y, a partir de la herencia aristotélica que tiene el filósofo canadiense enfatizará que la vida está constituida por varios bienes (2006, p.33).

Taylor concibe la identidad como un conjunto de bienes que conforman la vida buena. Así, la identidad se verá definida por lo que le genera vida plena al individuo. Taylor se aparta, en este punto, de los bienes que se definen como entidades físicas de antemano dadas, posturas encontradas en las concepciones platónicas y cristianas porque “suelen hacer referencia

esencial a entes y realidades que trascienden la vida humana” (Taylor, 1996, p.89). De igual manera, el filósofo canadiense señala cómo las concepciones que han centrado sus nociones de bien en realidades trascendentes se articulan con otras desde las fuentes del naturalismo, las cuales describen al sujeto en términos absolutos, solo externos y explícitos, como si se tratara de un objeto de estudio en el ámbito de las ciencias naturales. Al respecto, Taylor (2006) señala que

una de las características distintivas del naturalismo, en mi acepción del término, es pensar que hay que entender a los humanos en términos de continuidad con las ciencias de la naturaleza extrahumana. Al igual que estas han progresado desviándose del lenguaje antropocéntrico por excluir descripciones que atañen al significado de las cosas tienen para nosotros en favor de significados absolutos, así los humanos deberían estar mayormente descritos en términos externos, culturalmente vinculados (p.124).

De hecho, este planteamiento tendrá un peso importante en cuanto se considerará que estos modos superiores imponen unos patrones de vida tan elevados que lo que producen es una continua insatisfacción ante la imposibilidad de su cumplimiento, entendiendo su rechazo como una liberación y retorno del verdadero valor de la vida humana, en donde

precisamente ese anhelo puede ser fuente de mucho sufrimiento o, si no, de autoengaño o vana insatisfacción. O sea, que yo puedo sentir la acuciante urgencia de incorporar el bien a mi vida; una exigencia que me siento totalmente incapaz de vivir, en la que siempre quedo por debajo de las expectativas y la cual me produce un apabullante menosprecio de mí mismo (Taylor, 2006, p.125).

La noción que en la actualidad se tiene sobre la libertad será otro de los motivos para el rechazo de los bienes de este tipo por parte de Taylor, quien concibe el desarrollo de aquella como “la independencia del sujeto que determina sus propósitos sin interferencia de la autoridad externa” (2006, p.126). Se entenderá, por lo tanto, libertad como la capacidad que es inherente al ser humano de darse a sí mismo un ordenamiento moral independientemente de cualquier ente externo, dejando claro que el individuo no tendrá otra autoridad si no la que reside dentro de sí como parte de su orden moral y en sintonía con su concepción de

vida buena.

El origen de la idea moderna de libertad lo encontrará Taylor (2006) en el nominalismo, pues este “defendía que la soberanía de Dios era incompatible con la noción de la existencia de un orden en la naturaleza que por sí mismo definiera el bien y el mal. Porque eso sería como atar las manos de Dios, infringiría en su soberano derecho de decisión sobre qué era lo bueno” (p.126). La idea de libertad en nuestros días, según Taylor, se afianzó aún más cuando la potestad de Dios fue trasferida a los seres humanos y el orden comenzó a beber de la fuente propia de la voluntad del hombre. Otro motivo de rechazo de este tipo de bienes se sustentará en el ámbito moral heredado por la Ilustración ya que

un rasgo moral clave de la Ilustración, que muestra sus raíces en el cristianismo, es el acento en la benevolencia práctica [...] se nos impone la caridad práctica. La Ilustración la asume en una forma intensificada y se ha convertido en una de las creencias centrales de la cultura occidental moderna: todos deberíamos trabajar para mejorar la condición humana, mitigar el sufrimiento, vencer la pobreza, acrecentar la prosperidad, aumentar el bienestar humano (2006, pp.129-130).

Esta aseveración encontrará su origen en la ética de la afirmación de la vida corriente. Con su rasgo originario en el cristianismo, vendrá a constituir las características predominantes en la sociedad moderna occidental, instando al hombre continuamente a acabar con la pobreza, evitar el sufrimiento, aumentar el bienestar, entre otros aspectos, justificando una vez más el pensamiento moral en la acción altruista y desestimando cualquier consideración del bien. Taylor aludirá que aquellos que mantienen su atención en torno a lo superior se verán imposibilitados de asumir la acción altruista que envuelve las condiciones de la vida corriente, ya que “quienes se preocupan por lo valioso, por lo que uno debería amar o admirar, se preocupan por el estado de sus almas. Absortos en sí mismos, son propensos al narcisismo y no se comprometen en la acción altruista, ni en mejorar el destino de la humanidad o la defensa de la justicia” (2006, p.130).

Las razones para el rechazo de este tipo de bienes se sumarán al deseo de elaborar una ética completamente universal. Dirá Taylor (2006): “ahora empezamos a percatarnos de lo

reciamente superdeterminada que está esa moda de las teorías de la acción obligatoria. Aquí no solo entran en función de las preferencias epistemológicas y metafísicas del naturalismo; operan también intensos motivos morales [...] pero también desempeñaría un papel el deseo de una ética completamente universal” (p.130). Este anhelo favorecerá la omisión de las distinciones cualitativas de lo incomparablemente superior en la filosofía moral contemporánea, pues la concepción de bien que las sustenta, y que defiende Taylor, se halla culturalmente determinada. De ahí que el aspecto cultural sea eliminado de aquel tipo de pensamiento moral, que apartándose de cualquier concepción localista, tenga su norte en la universalidad.

Al referirse Taylor al desarrollo del bien y su alcance a los objetos dignos de respeto en la modernidad, necesariamente hay que remitirse a la dimensión de los derechos, pues, al interior de este contexto, los seres humanos encuentran la dignidad por medio de los derechos universales. En dicha perspectiva moral, resultan centrales los conceptos de autonomía y libertad, los cuales definen el desarrollo de la personalidad moderna. Sin embargo, parece evidenciarse una problemática respecto a este mundo moral en la modernidad, porque para Taylor, la autonomía ligada a la construcción de identidad pasa por alto los sentidos morales, es decir, la persona tiene libre autonomía para construir su identidad, independientemente de que vaya en contra de aquellos sentidos.

Se puede afirmar, entonces, que la identidad se moldeará de acuerdo a la posición que el individuo asuma respecto a los bienes que se van constituyendo en ella. De la misma manera ocurriría esta situación con los bienes especiales, en función de los cuales se juzgarán otros. Esto no quiere decir que aquellos sean arbitrarios y vayan en contra de la realidad de los individuos, sino que se han venido configurando de acuerdo al desarrollo moral e histórico de las sociedades. Para Taylor, el conjunto social tiene la capacidad de reconocer

las distinciones cualitativas de segundo orden que definen los bienes superiores, sobre cuya base discriminamos entre otros bienes, les atribuimos un valor o importancia diferencial o determinamos cuando o si nos adherimos a ellos. Permítaseme llamar a los bienes de orden superior de esta clase ‘hiperbienes’, es decir, bienes que no sólo son

incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos (2006, p.101).

Sin duda, será este bien mayor el que puede orientar la identidad del individuo, constituyendo el núcleo de su vida. En la obra *Fuentes del yo*, Taylor analizará la construcción de la identidad en las sociedades occidentales, y cómo éstas han contribuido al establecimiento de aquella en la modernidad. Taylor (2006) lo ratificará de la siguiente manera:

[...] quienes firmemente comprometidos con un bien, lo que esto significa es que ese bien, por encima de cualquier otro, es el que les proporciona las pautas por las que juzgar el rumbo de las vidas. Aun reconociendo un haz de distinciones, aun reconociendo que todos implican una fuerte valoración de tal manera que se juzgan a sí mismos y a los demás por el grado de consecución de dichos bienes y admiran o menosprecian a la gente en función de ello, no obstante, ese único bien supremo se sitúa en un lugar especial. La orientación hacia él es lo que mejor define mi identidad y, por ende, mi orientación hacia ese bien es de singular importancia para mí [...]; la seguridad de saber que estoy bien encaminado hacia ese bien me produce un sentimiento de integridad, de plenitud de ser como persona o como yo, que nada más puede producirme (p.100).

La diversidad de hiperbienes otorgará un carácter conflictivo a la identidad porque según Taylor (1996) “nos presentan un bien que desafía y desplaza a otros” (p.86). El choque entre estos bienes agudizará el criterio que determine cuáles serán considerados superiores y qué lugar ocupará el resto, en donde “los más importantes, los que disfrutan de una amplia adhesión en nuestra civilización, se han erigido a través de la suplantación histórica de previas y menos adecuadas concepciones” (Taylor, 1996a, p.80). Esta falta de criterio en torno a cuál es el mejor de los hiperbienes dará pie y mayor peso al pensamiento filosófico actual que niega la realidad e importancia de los mismos, “y en esa auténtica lucha y desacuerdo, la aparentemente irremediable carencia de unanimidad sobre los hiperbienes ha sido siempre una rica fuente de escepticismo moral” (Taylor, 1996, p.86).

Taylor hace referencia a la identidad como “compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar lo que es bueno,

valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura” (Taylor, 2006, p. 52). Es así que dentro de la pregunta por el quién soy se encuentra ligada la crisis de identidad, “una forma aguda de desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son, pero que también se puede percibir como una desconcertante incertidumbre respecto al lugar en que se encuentra” (Taylor, 2006, p.52).

El asunto de la identidad se encuentra ligada con la orientación del espacio moral; perder dicha orientación moral equivaldría, según el autor, a una crisis del sentido en donde no se establecen marcos referenciales estables. Tanto el escepticismo moral como el problema de la identidad moderna, constituida a partir de la autonomía desde la vida individual, se encuentra desvinculada del mundo social, que afecta por supuesto la constitución de bienes, desembocando en la pérdida de horizontes comunes y en la ausencia de marcos referenciales. Pues bien, estos últimos “proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales [...]. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales” (Taylor, 2006, p.50).

Los marcos referenciales son aquellos que, en virtud de la relacionalidad entre la ontología moral y la dimensión comunitaria, conducen al encuentro del “sentido espiritual” de nuestras vidas. Por tal motivo, carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual en donde la pérdida de significado desemboca en la vaciedad, los despropósitos de la vida y la ausencia de la autoestima. Esta coyuntura evidencia las crisis y problemáticas de la identidad moderna ya que perder estos puntos referenciales conduce a la pérdida de horizontes y referentes que orienten tanto los proyectos identitarios individuales como los colectivos.

La configuración de la identidad requiere la presencia de escenarios sobre los cuales se constituyen los sentidos que dan cuenta de la existencia de un yo, en donde la comunidad traza en el individuo la posibilidad de autodefinirse como tal. La identidad apropia, interioriza y resignifica los marcos referenciales que imprime la comunidad sobre el individuo, otorgando sentidos de vida que de acuerdo a las experiencias personales, aquellos

se configuran en los horizontes de la acción humana.

Desde la lectura de Yturbe (1993) y Bunge (2005) en las ciencias sociales han existido dos posiciones respecto a la acción humana: por un lado, la visión individualista, donde la acción humana es entendida como una práctica individual, intencionada y libremente ejercida; por lo tanto, los fenómenos sociales son resultado de esa práctica, y explicable en términos de ella. Por otro lado, tenemos las interpretaciones de la visión holística, en las que los grupos y las instituciones sociales son explicadas por sí mismas, sin detenerse en las acciones sociales que las constituyen. Sin embargo, han nacido nuevas lecturas de carácter relacional e integrador sobre las cuales se proyecta la interpretación de los fenómenos sociales en los cimientos del comportamiento individual, pero vislumbrando a su vez “que los individuos actúan en un contexto social que repercute sobre sus acciones y en el cual se constituyen como individuos” (Acosta, 2004, p.11). En este sentido se concibe al sujeto dentro de una interacción con sus pares y con la naturaleza, resaltando la importancia del contexto en donde se lleva a cabo la acción humana. De ahí la importancia de enfatizar en las relaciones humanas, y a su vez señalar cómo aquellas están íntimamente ligadas con “la negociación de significados subjetivos” (Acosta, 2004, p.11), generando formas de conducta en los individuos dirigidas a la dimensión social de la acción. Teniendo en cuenta este panorama, entenderemos la acción “como unidad básica de lo social en cuanto acción intencional, es decir, en cuanto acción dirigida a un fin, hacia algún objetivo que el sujeto quiere lograr. Esto significa que se actúa no solo produciendo un resultado, sino por la producción de ese resultado; las acciones son significativas, con sentido para el agente” (Acosta, 2004, p.11). La producción de los resultados se articula directamente con las categorías de la acción, como el contexto, las creencias, la interacción, la intención y las preferencias. Para Barrón (2006), tomando como referente a Dewey (1989), “la acción humana implica incertidumbre porque es compleja y está contextualizada en un sinfín de interrelaciones. Pero la acción supone no solo conocimientos, sino motivos para actuar, es decir, intencionalidad y proyectos” (Barrón, 2015, p.13).

Por tal motivo, dentro del marco de la acción humana, no poseer un marco referencial claro

significa la pérdida del horizonte de identidad, lo que conlleva al individuo a una crisis. Esta situación genera un desequilibrio en la forma de relacionarse entre el propio yo, el otro y el nosotros, en la medida en que al no existir claridades sobre la proyección del sentido de vida, se acude a la corta duración de apuestas individuales que trastocan la construcción de proyectos que no involucran la presencia de otros, y que si se dan, son de corta duración. Reconocer los marcos referenciales que definen sentidos de vida desde el plano moral, constituye en los individuos perspectivas que orientan la construcción del *ethos*, en donde la comunidad no puede desligarse de tales propósitos ya que aquella define horizontes cualificados constitutivos para la acción humana. Los marcos referenciales brindan escenarios de reconocimiento social y de interacción en las dinámicas individuales y colectivas, en donde la relación dialógica entre el yo, el alter y el nosotros, posibilita la configuración de una identidad comprometida con los marcos de referencia. La pertenencia a una comunidad configura la identidad, en la medida que la existencia de un yo no puede darse sin la definición que ejerce el contexto sobre el individuo. Esta característica define un tipo de pensamiento moral, la constitución de un respeto activo y actitudinal clave para establecer un compromiso y una obligación con el *otro* y con el *nosotros*. La condición de posibilidad para presentarse esta situación sólo es posible a través de los marcos referenciales.

Por otra parte, es pertinente mencionar que, para Taylor, la identidad es algo a lo que ha de ser fiel, no puede dejar de mantenerla y renunciar a ella, es decir, el papel fundamental de la identidad es su relación con el otorgar sentido a los caminos morales, dar sentido al marco referencial. Dicho esto, la identidad es aquí una cuestión ineludible, donde el individuo no puede desprenderse de aquella, encontrando Taylor alguna de las bases para luchar en contra del malestar de la modernidad y del yo desvinculado. La identidad del yo es también un proceso que no puede desprenderse de la relación con la comunidad ya que “uno es un yo solo entre los otros yos” (Taylor, 2006, p.62). Es decir, según el filósofo canadiense, la identidad del yo es un acto que no se puede dar sin referencia a quienes lo rodean, un acto que a su vez imposibilita la construcción de la identidad en solitario.

En este sentido, la importancia de los marcos referenciales se da en la experiencia del individuo con los otros y consigo mismo. Esto genera una serie de pautas que de una u otra

manera enmarcan las directrices en el horizonte de las personas y que le dan, por así decirlo, un sentido existencial y vivencial. Ante lo expuesto, cabe resaltar que el individuo es un ser de *relación*, en el que su vivir esta dinamizado a través de lo que aporta y lo que le aportan los otros. De esta manera puede construir y constituirse ante el entorno y ante sí mismo.

Taylor expresa que el individuo busca espacios para desarrollarse y moldearse en su mismo entorno y, desde allí, formar comunidad. Estas búsquedas se dan a través de los marcos referenciales y están unidas a las dimensiones de la vida moral. Taylor asume la tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales, porque los horizontes dentro de los que se viven son los que le dan sentido a la vida y desde los cuales se configuran las discriminaciones cualitativas, siendo aspectos constitutivos para la definición de la acción humana. Esquivar estos componentes fragmenta la relación entre el individuo, la comunidad y la realidad, aspectos claves que definen la personalidad humana. Las discriminaciones cualitativas, presentes en los marcos referenciales, proporcionan un trasfondo en el que se ven inmersas las opiniones, los sentires y los juicios, que definidos en parte por escenarios históricos y por la presencia de interlocutores significativos que asume el individuo, configurando las bases para la construcción de la identidad. Parte de la construcción de la identidad requiere revisar el yo con la pretensión de generar dinámicas de autocomprensión, posibilitando, en gran medida, reflexionar sobre lo que piensa el individuo de sí y de cómo el otro lo observa y se asocia a la propia identidad. En la identidad se constituyen las orientaciones para discriminar lo importante y lo que no lo es para el individuo. La identidad definida en estos términos está erigida como un espacio moral que, desde una base ontológica de construcción de sentido, se fundamenta y se articula desde la idea de bien.

Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar [...]. En otras palabras, en el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura [...] acerca de lo que es el bien, o lo que es digno de consideración, o lo admirable, o lo valioso (Taylor, 2006, p.52).

De igual manera, saber quién se es, significa estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien, acerca de lo que merece la pena hacer y lo

que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que sería primordial y secundario. Estas características hacen del individuo una persona de criterios y de postura moral capaz de enfrentarse a sus propias opiniones y a las de los demás, teniendo en cuenta los juicios y los señalamientos que ello trae. En este sentido, el quehacer del ser humano está enmarcado en una serie de acciones individuales y colectivas, estableciendo una conexión de la identidad con el bien. Este bien hace del individuo un ser de actitudes independientemente de lo que piensen los demás, es la búsqueda de un bien propio, es decir, de tener la capacidad de orientarse a través de un bien vivencial, capaz de fundamentar un hacer lo correcto independientemente de lo que los otros crean o no, de ser uno mismo: el yo. Cabe señalar al respecto que la noción del yo, para Taylor, está conectada con la necesidad de la identidad instaurada en el relacionamiento con otros yos, por lo que la presencia de la comunidad es de vital importancia para dicho propósito. En este sentido, lo que se configura no es exclusivamente un *soy*, sino también un *somos*. El reconocimiento del yo en escenarios singulares y colectivos posibilita la creación y co-creación de la identidad. Esta interrelación define uno de los lugares para la configuración de la identidad, la comunidad.

La comunidad entretiene aspectos de gran importancia para la construcción mutua y recíproca de la identidad personal y colectiva. Taylor atribuye a la comunidad la comprensión del entramado moral que configura la identidad. Plantear la pregunta por la identidad parte de las múltiples necesidades del sujeto moderno ya que al adquirir una conciencia histórica, como también su autoconciencia, posibilita que el sujeto reflexione sobre sí mismo y se encamine en la búsqueda de su autenticidad.

3.3 LA COMUNIDAD EN EL PROYECTO ÉTICO TAYLORIANO

Para establecer el despliegue de la comunidad en el proyecto ético tayloriano es conveniente partir de la lectura de Ruth Abbey (2000) sobre Taylor en cuanto a la no segmentación entre lo ético y lo moral. Desde esta perspectiva, la moralidad podría hacer referencia a las dos dimensiones ya que al estar orientada la teoría tayloriana en el marco de lo que en el capítulo anterior se denominó como distinciones cualitativas, fragmentar aquellos componentes desmontaría la idea de lo que se ha venido comprendiendo como noción fuerte de

comunidad. Separar o jerarquizar los dos elementos iría en contravía de la manera en que Taylor dinamiza los distintos componentes que hacen parte de su filosofía moral y política. No obstante, teniendo en cuenta esta claridad, el horizonte ético aparece de manera explícito, específicamente en el énfasis que desarrolla el autor canadiense sobre el concepto de “autenticidad”. Desde esta perspectiva, el concepto de “autenticidad” se constituye en un elemento importante para la definición del agente moral moderno.

Taylor señala la ética de la autenticidad como una ética en donde el individuo selecciona su propia forma de vida de acuerdo a ser fiel a sí mismo, en la medida en que los malestares de la modernidad determinan gran parte de sus horizontes morales y existenciales. Es así que la autenticidad configura parte de la identidad del individuo. La autenticidad exalta en el individuo las facultades de la originalidad, la autonomía y la creación, aspectos relevantes para su definición como agente moral desde el accionar de una racionalidad vinculada y contextualizada. Al interior del ideal de autenticidad se encuentran formas de autorrealización que según Taylor no corresponde a la construcción de un proyecto ético vinculado y contextualizado, cuestionando desde la perspectiva del filósofo canadiense el proceder del individualismo liberal.

La perspectiva resulta diferente si se observan estas evoluciones a la luz de la ética de la autenticidad. Porque entonces ya no representan un desplazamiento de valor sin problema para aquellos a quienes les concierne. Por el contrario, se ven las nuevas y egocéntricas prácticas como escenario de una tensión inextirpable. La tensión proviene de la sensación de un ideal que no se satisface plenamente en la realidad. Y de esta tensión puede derivarse una lucha en la que la gente trate de articular las deficiencias de la práctica, y criticarlas (Taylor, 1994, p.107).

Esta situación conduce a Taylor a no rechazar totalmente el legado liberal sino, desde su enfoque mediador, recuperar la fuerza moral del concepto de autenticidad. Los planteamientos de Taylor en *La ética de la autenticidad* señalan la forma en que se ha degenerado la noción de autenticidad en la modernidad. Es claro que los excesos de la autenticidad han conducido a prácticas de autorrealización individualistas, desembocando en

formas de vida solipsitas y egoístas. La identidad se constituye a través de la dimensión interior en el individuo y al actuar de esta manera puede confundirse con la idea de que aquella se configura de manera aislada sin la presencia de escenarios colectivos. Al respecto, la postura de Taylor no cae en estos extremos sino, desde una postura analógica, propone orientar la noción de autenticidad desde una perspectiva moralmente válida, manteniendo los ideales que han potenciado la originalidad, la autonomía y la creación en el individuo, sin caer en excesos que desvirtúen las condiciones de posibilidad como el trasfondo, los marcos referenciales, y la cultura, entre otros.

En resumen, podemos afirmar que la autenticidad (A) entraña (I) creación y construcción así como descubrimiento, (II) originalidad, y con frecuencia (III) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (I) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (II) una autodefinición en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o viceversa (Taylor, 1994, p.99).

El componente analógico trazado por Taylor resalta la relación entre el potenciamiento del plano individual junto a los marcos que lo constituyen, nunca privilegiando el uno por el otro, mucho menos desencadenando formas de comprensión del individuo de manera cerrada y excluyente. Para ello, generar una ruptura al interior de este panorama requiere de una ética de la autenticidad fundamentada en la perspectiva dialógica del individuo y de su proceder a través de una razón práctica:

Pero lo que deseo hacer ahora es tomar este rasgo dialógico de nuestra condición, por una parte, y ciertas exigencias inherentes al ideal de autenticidad por otra, y mostrar que las formas más egocéntricas y “narcisistas” de la cultura contemporánea son manifiestamente inadecuadas. Mas, en particular, quiero mostrar que las formas que optan por la autorrealización sin considerar a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera

de los deseos o aspiraciones humanas, son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma (Taylor, 1994, p.71).

La autenticidad como ideal moral se orienta hacia la capacidad de deliberación que el individuo tiene sobre su vida definiendo la responsabilidad en la formación de su identidad. Para no caer en extremos radicales o banales, el accionar de la autenticidad en el individuo no debe girar exclusivamente en torno a él mismo sino al conjunto de relaciones como los horizontes de significado, las dimensiones lingüísticas, la historia, la cultura, entre otras, relaciones que marcan el lugar de enunciación del individuo y, a su vez, lo relacionan con un colectivo. La deliberación en el individuo se da a partir del acuerdo, del disenso de los trasfondos o de los marcos referenciales de los que hace parte, asumiendo que la autenticidad no se da por el hecho de elegir, sino porque cada elección se encuentra en el marco de lo significativo en función de lo que se le presenta como valioso.

A partir de lo anterior, develar el concepto de comunidad en el proyecto ético de la filosofía moral y política en Taylor requiere abordar la *Ética de la Autenticidad*, una de las obras más reconocidas del filósofo canadiense en donde se evidencia el despliegue del atomismo en la modernidad, una de las problemáticas que el filósofo canadiense va a responder desde su proyecto ético. Al respecto, Taylor inicia con la identificación de tres formas de malestar: el individualismo procedimental, la razón instrumental y la política “blanda”. En el siguiente apartado se presentarán los principales rasgos de los tres tipos de malestar con el propósito de evidenciar las alternativas propuestas por Taylor desde un proyecto ético basado en la comunidad.

Para Llamas (2001), la *Ética de la Autenticidad* es una obra en donde Taylor analiza el despliegue del pensamiento liberal en las sociedades actuales, aclarando que no se trata de defender ni atacar los preceptos liberales ni comunitaristas, sino presentar algunas problemáticas sociales desde una perspectiva crítica para tratar de comprender los epifenómenos de la modernidad desde el siglo XVII.

La primera forma de malestar se encuentra en la manera en que se ha configurado un tipo de

identidad en la modernidad, constituida por la ausencia de marcos referenciales estables. Esta identidad pasa por el posicionamiento de la vida individual, como la única manera de potenciar un yo desvinculado socialmente, solipsista y egoísta, limitando la posibilidad de generar acercamientos a los demás desde sentidos comunes compartidos. La interacción y la vinculación social desde esta perspectiva, no se presenta de manera en la que sea posible la constitución de proyectos comunes y colaborativos sustantivos, sino a través de la búsqueda de discursos y prácticas colectivas instrumentales.

En la obra de Taylor, la noción de individualidad se presenta de distintas maneras, identificada por lo que él denomina como fuentes morales de la modernidad. Una de estas formas de individualidad emerge a partir de la herencia de Descartes y de Locke en donde la “razón autoresponsable” o autonomía define autocomprensiones sobre la identidad, trazando localizaciones entre el interior y el exterior. En esta forma de individualidad, el yo es el interior. El individualismo fundamentado en estos dos filósofos configuró una ontología del sujeto definida por el dualismo en donde una postura desvinculada de las facetas del ser generó una comprensión del ser humano como un agente separable de todo lo que le es dado: “un alma desencarnada (Descartes), o una capacidad puntual para autorehacer (Locke) o un puro ser racional (Kant)” (Taylor, 2006, p.694).

Otro sentido de la individualidad, Taylor lo identifica en el siglo XVII con Montaigne. En primera instancia el filósofo francés posee la inclinación por encontrar en el ser humano algún aspecto esencial y permanente, llegando a la conclusión de que, así como en la naturaleza de todas las cosas está presente el movimiento, de la misma manera, la naturaleza humana está orientada por este mismo principio. Montaigne utiliza el método de introspección que parte de la primera persona, inicialmente de manera similar a la de Descartes, pero difiere posteriormente en la medida en que, para el primero, el punto de llegada se da en la misma primera persona, mientras que la pretensión de encontrar reglas de validación universal hace que para el segundo filósofo, sea la tercera la persona a la que llega el método. De esta manera para Montaigne el orden moral como el del conocimiento, debe estar proyectado hacia lo universal, el propio ser particular que conlleva a establecer la originalidad e irrepetibilidad

en el hombre, configura una única regla regidora. En esta perspectiva, la condición humana de cada hombre podría perderse en la medida en que las aspiraciones a lo universal niegan los aspectos diferenciales de la individualidad, limitando “comunicación alguna con el ser”.

Otro tipo de individualismo lo ubica Taylor categóricamente como el individualismo del compromiso personal, definido particularmente desde la Reforma protestante. La habilidad humana de poder actuar sobre el consentimiento, teniendo la capacidad del ser humano en darlo o negarlo de manera independiente de la contemplación racional del bien, la toma Taylor como supuesto para la última perspectiva, específicamente en la concepción *voluntarita* de la moral agustiniana. En este campo, la gracia posee un lugar fundamental, en la medida que una voluntad débil es imposible que salga por sí misma del pecado. La fe es el camino para conseguir la gracia, y de esta manera es posible alcanzar la salvación, teniendo en cuenta que la fe indiscutiblemente procede de Dios. El ser humano queda determinado a una creencia en la predestinación. En la vida corriente, Dios revela su voluntad en los hombres sin la necesidad de encontrar guías eclesiásticas que definan cuál debe ser su accionar.

Por tal motivo, los hombres escuchan la voluntad de Dios configurando una valoración específica, quienes tienen que responder a través de su compromiso personal, mostrando que sus acciones cotidianas estén orientadas hacia el bien. La alabanza a Dios se encuentra en los distintos escenarios de la vida corriente, como por ejemplo la dimensión continua y disciplinada de un oficio o profesión orientada a la producción económica, considerada ésta como un tipo de carácter necesario para llevar una vida buena. En este punto, formas de vida superiores, expuestas como modelos a seguir en el mundo clásico, la edad media y los comienzos de la modernidad, entre los cuales se encuentra el monje, el héroe o el ciudadano guerrero, cada vez fueron rechazadas como referentes morales porque los reformadores veían en ellas la fuerte presencia de esquemas jerárquicos en las formas de organización y de vocaciones humanas. A su vez, otro espacio de la vida corriente como la familia, será reforzado como una fuente moral en el siglo XVIII en Occidente por la centralidad que se le da a los sentimientos desde esta época. Es así que la producción económica definida por una actividad específica, el desmonte parcial de las jerarquías y la importancia de la familia,

promueve el yo individual que actúa por compromiso personal.

En las *Fuentes del yo*, Taylor analiza que la comprensión desvinculada del sujeto y la noción procedimental de la racionalidad en Descartes, pese a todas las divergencias que se han despertado por este dualismo, imprimió uno de los avances más importantes de la Edad Moderna. Las distintas interpretaciones desarrolladas a lo largo de la historia de la filosofía y a su correspondiente aplicación al universo social, a las estructuras de administración, a la organización militar y a las formas de gobierno, dan cuenta de la manera en que el agente humano se ha relacionado consigo mismo a través de esquemas metódicos y disciplinados.

El alcance obtenido por la adquisición de formas instrumentales de los hábitos de pensamiento, deseos e inclinaciones, consolidan una fuente moral moderna para el sujeto de la desvinculación y el control racional, constituyendo un elemento que no puede negarse en el sentido moderno de la interioridad. Para Taylor, “la imagen del sujeto desvinculado que presenta Descartes articula la comprensión del hacer humano que es más compatible con dicho movimiento; y esto es parte de las bases para su enorme impacto, tanto en su siglo como en los sucesivos” (2006, p.224). El énfasis de esta figura que posteriormente Taylor la relaciona con algunos aspectos de la filosofía de Locke y los pensadores que se basaron en él, constituyeron las bases del yo “puntual”. Uno de los aspectos centrales de esta expresión propuesta por Taylor, es lograr el control por medio de la desvinculación. Esta tiene la característica de introducir en el individuo, un proceso de objetivación a partir de la presencia de la neutralidad, constituida como una fuerza normativa y de control sobre aquel.

Tal posicionamiento no se dio de manera generalizada en los seres humanos, sino que el desmonte de la visión premoderna fue cambiando paulatinamente los significados en virtud a los órdenes que los regían, cobrando otros sentidos las acciones humanas. La configuración de otras discursividades y prácticas, que partían de la figuración de ideas de bien, se relacionaban con las estructuras jerárquicas, de la posición y el papel que ocupaban los individuos en este orden. La modificación del orden establecido, originó el movimiento hacia la autonomía individual. Esta condujo a que cada persona podía definir su modo de vida, aunado a la exigencia de no afectar los espacios de libertad del otro. Ahora bien, los

logros alcanzados entran en contradicción cuando tal conquista generó la tendencia al encierro de las personas en sí mismas, ocasionando el desencantamiento del mundo al no encontrar propósitos de vida comunes. La dimensión estrecha del mundo propio, desliga a los seres humanos de la vida pública, reduciendo la experiencia personal a la búsqueda del bienestar individual.

Un segundo tipo malestar es definido por Taylor como la primacía de la razón instrumental, que se insertó en el dominio de las esferas de la vida humana, apoyada en gran medida por la ciencia con la intención de garantizar, desde esta óptica, la felicidad y el bienestar de los individuos. Esta situación significó que los otros seres de la naturaleza pasaran a convertirse en recursos para la producción, asumiéndolos como materias primas. Al respecto, Taylor ubica una serie de autores que a través de distintas expresiones critican la manera instrumental y mecanicista en que la sociedad capitalista mira la vida y le imprime a la existencia social la reducción al plano económico. Uno de estos autores enunciados por Taylor es Marcuse, quien describe la configuración de este tipo de razón por medio del posicionamiento del pensamiento científico moderno y la manera en que este percibe, cuantifica y calcula el mundo social y la naturaleza por medio de esquemas instrumentales.

Dichos elementos dan viabilidad a la lógica de la dominación, enmarcada en el pensamiento y en el trabajo, en el mundo del intelecto y en el universo de la experiencia humana, tanto en un aspecto puro de las ideas (la lógica en la filosofía clásica, la emergencia del pensamiento científico en la modernidad) como en el desarrollo del mercado, del capitalismo, del consumismo y demás fenómenos que se presentan en la sociedad industrial avanzada. Uno de los resultados es que la normalización de esta situación perpetúa los intereses y los imaginarios de una clase privilegiada de la sociedad frente a otros grupos que a causa de la división social del trabajo se ven rezagados y resignados a ser parte del sistema y del aparato técnico de manera que sus condiciones estén delimitadas exclusivamente para su subsistencia. Otro resultado es la objetivación de la naturaleza y por supuesto su instrumentalización, reproduciendo y desplegando entornos para que se atenúen relaciones económicas en esta dirección.

La racionalidad científica, entonces, hace un tránsito desde lo intelectual hacia lo político para constituirse como el estamento cohesionador de las fuerzas sociales y las dinámicas del mercado, en donde, “la lucha por la existencia y la explotación del hombre llegan incluso a ser más científicos y racionales [...] la racionalidad técnica y científica están soldadas en nuevas formas de control social” (Marcuse, 1999, p.173). Esa jerarquía parte de la perspectiva del pensamiento científico para trasladarse a la realidad social y se establece dentro de ella para reproducir y perpetuar los medios a través de los cuales la condición humana es manipulada y redirigida hacia los objetivos del sistema. Los avances de la instrumentalización de la ciencia han generado que la dominación se mantenga y se difunda “no solo por medio de la tecnología, sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura” (Marcuse, 1999, p.186).

De igual manera, la acentuación de la limitación de la vida humana bajo este horizonte dio el espacio propicio para asumir al ser humano como un medio para la satisfacción de proyectos particulares. Marx lo describe muy bien al señalar cómo el ser humano en este contexto se asume como mercancía. La productividad pasa a orientar los ámbitos de la vida social, cultural, política, entre otros, a ser parte de las apuestas de las directrices de la institucionalidad del Estado orientado bajo la premisa del economicismo sin la posibilidad de salir de este esquema instrumental. Este contexto permite ampliar la descripción de Taylor al respecto, resaltando la manera en que la primacía de la “razón instrumental”, que ubica en el individuo la dimensión económica sobre otros aspectos referenciales de la vida social, otorga la prevalencia de la eficiencia máxima y el costo-beneficio en las relaciones humanas. Taylor define este tipo de razón de la siguiente manera:

Por “razón instrumental” entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. [...] Sin duda suprimir los viejos órdenes ha ampliado inmensamente el alcance de la razón instrumental. Una vez que la sociedad deja de tener una estructura sagrada, una vez que las convenciones sociales y los modos de actuar dejan de estar asentados en el orden de las cosas o en la voluntad de Dios, están en cierto modo en manos de cualquiera. Pueden volver a concebirse con todas sus consecuencias, teniendo la felicidad y el bienestar del

individuo como meta. La norma que se aplica entonces es la razón instrumental. Una vez que las criaturas que nos rodean pierden el significado que correspondía a su lugar en la cadena del ser, están abiertas a que se les trate como materias primas o instrumentos de nuestros proyectos (1994, pp.45-46).

Así, la acentuación de la razón instrumental suprimió antiguos órdenes, orientando al individuo hacia su propia instrumentalización, constituyéndolo en objeto y materia prima en el andamiaje económico.

Un tercer y último aspecto, que según Taylor conduce a reforzar los dos elementos anteriores, es el plano de la política desde el rol “blando” que cumplen las instituciones, ya que estas encaminan al sujeto y a las sociedades a mantener la razón instrumental y al individualismo como lugares privilegiados de los proyectos y planes de vida. Esto conduce a la incapacidad de enfrentarse a amenazas de tipo ambiental, social, económico y político de forma colectiva, perpetuando los intereses particulares de individuos o de reducidos sectores. De esta manera, las personas terminan encerrándose en los dominios de la vida íntima, situación auspiciada por el Estado y por la legislación que cada vez recluyen más las dimensiones humanas en la esfera privada.

En este sentido, la vida de las sociedades configura la limitación de las opciones personales por la supremacía de la razón instrumental, ocasionando que esta situación forme un tipo de sociedad con una serie de contradicciones. Una de las búsquedas de este tipo de sociedad es que pretende organizarse políticamente desde los fundamentos de la democracia, enfatizando desde el plano liberal la defensa y la legitimidad de las libertades individuales; no obstante, las posibilidades de concretizar este ideal quedan limitadas a decisiones políticas y económicas instrumentales. En las sociedades pueden apreciarse distintas situaciones como la prevalencia de la producción industrial sobre la posibilidad de vivir en ambientes sanos, la incapacidad de organizar adecuadamente un plan de ordenamiento de las ciudades a partir del fortalecimiento del transporte público para disminuir la venta de automóviles, la importancia desde la institucionalidad en centrarse exclusivamente en el crecimiento económico dejando de lado el fomento de condiciones estables para llevar a cabo una justicia

social. Estas situaciones se presentan como algunos ejemplos para mostrar los impactos de la visión instrumental en la sociedad.

La particularidad de los individuos en estos contextos se reduce a la adaptación de las anteriores disposiciones porque oponerse a algunas de las directrices dadas por la razón instrumental resulta difícil. Al estar sumergidos en los lineamientos de este tipo de razón, el mayor peligro identificado es la ausencia de libertad tanto individual como colectiva, específicamente en el otorgamiento del poder de los ciudadanos a un grupo reducido de políticos que no representan los intereses del bien común. Las razones se dan porque la institucionalidad pasa por un proceso de burocratización, de administración pública que conduce a la pérdida de las proyecciones de conjunto sobre el manejo y la organización del Estado. De igual manera, otra situación presente en la configuración de este tipo de relaciones conduce a que el encerramiento en la vida individual conduzca al debilitamiento del interés por querer participar en los asuntos políticos, obteniendo como resultado la designación de las decisiones públicas a otros individuos, en donde a cambio satisfagan los intereses privados. Al respecto, Taylor utiliza la figura del “despotismo blando” para ilustrar cómo la libertad se diluye en esa forma de supuesta participación política.

La pérdida de horizontes morales, que demarcan la disolución de formas de construcción de sentidos de vida individual y colectiva, erigen un ocultamiento de los fines como sociedad y el constreñimiento del desarrollo pleno de las decisiones individuales, dada la configuración de este tipo de individualismo sustentado en la razón instrumental y legitimado por la institucionalidad, desembocando, así, en la pérdida de la libertad.

El individualismo desvinculado es un malestar en la medida en que la modernidad lo ha adoptado como una nueva forma de relación en las dinámicas sociales, entrando así en conflicto en los lazos con los demás, pues como se mencionó anteriormente, constituye un yo en solitario, que no permite la creación y el desarrollo de vínculos morales. Por lo cual “se establecen nuevas formas, y la gente se forma en ellas, su individualismo se fortalece entonces enormemente, porque está enraizada en su práctica cotidiana, en la forma en que se gana la vida y se relaciona con los demás en la vida política” (Taylor, 1994, p. 91). La

práctica del individualismo en la vida cotidiana, apoyado en algunas formas discursivas de la filosofía y la ciencia, ha formado en la modernidad un antropocentrismo radical que consolida un malestar para la sociedad ya que termina por fragmentar a la comunidad formando así “un pueblo cada vez más incapaz de ponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo” (Taylor, 1994, p. 138).

La forma en que se han perpetuado este tipo de relaciones no pertenece exclusivamente a las prácticas sociales ni a sus usos y costumbres de los pueblos; antes bien, han estado dinamizados y sustentados desde escenarios propios de la ciencia y de la filosofía, definiendo de esta manera, como se mencionó anteriormente, en un yo ideal como referente propio de la construcción de la identidad moderna en las sociedades actuales. Aquellos escenarios configuran las siguientes situaciones:

la primera es la imagen del sujeto como idealmente desvinculado (disengaged), esto es, como libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en estos dos mundos. La segunda, que se sigue de ésta, es una concepción puntual del yo, idealmente preparado, en tanto que libre y racional, para tratar instrumentalmente estos mundos –e incluso algunos rasgos de su mismo carácter–, como materia susceptible de cambio y reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás. La tercera es la consecuencia social de las dos primeras: una interpretación atomista de la sociedad como constituida o, en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales (Taylor, 1997, p.26).

En este contexto, el plano de la política termina legitimando y fortaleciendo las prácticas atomistas, instituyendo otro aspecto denominado por Taylor el despotismo blando. Aunque son conocidas por toda la humanidad, por ejemplo, las consecuencias nefastas provenientes de las instituciones y estructuras tecnológico-industriales sobre el medio ambiente, las personas se ven incapaces de proponer alternativas de cambio para esta situación, observando “cómo la sociedad estructurada en torno a la razón instrumental nos impone una gran pérdida de libertad, tanto a los individuos como a los grupos, debido a que no son sólo

nuestras decisiones configuradas por estas fuerzas. Es difícil mantener un estilo de vida individual contracorriente” (Taylor, 1994, p.44).

En síntesis, las mismas estructuras hacen que la sociedad y los individuos le den un peso mayor a la razón instrumental, la cual lleva a la pérdida de la libertad y por ende a la de la autenticidad, en cuanto a que limitan generan dificultades y obstruyen la toma de conciencia para enfrentar amenazas perjudiciales que afectan no sólo a una persona sino a la comunidad en general.

Como respuesta y alternativa a los malestares de la modernidad expuestos por Taylor, el filósofo canadiense propone la construcción de un tipo de identidad en la sociedad moderna que parta de una perspectiva ética desde la acción comunitaria. Para Taylor, la manera en que el individuo se configura a sí mismo parte de la idea de bien como un ejercicio para orientar sus acciones, encontrando además de la ampliación del sentido para su propia existencia, la búsqueda de la dimensión ética orientada hacia la participación del bien común, potenciando de esta manera la identidad propia y, a su vez, la comunitaria. Esta acción orienta al individuo a un sinnúmero de ideas en las que su realidad es y será siempre una realidad de acción a favor de una comunidad que va formando un tipo de cultura para el desarrollo de aquella. Cabe resaltar que el pensar del individuo, en su dimensión ética, es un pensar de acción, es decir, un pensar no estático, proyectado al actuar, capaz de construir y transformar su entorno para que sea un ser unitario y comunitario en el que el bien se oriente ante sí mismo, o sea, ante su misma individualidad, sobre su misma existencia. Así, pues, los postulados de Taylor van a estar orientados hacia esas búsquedas, ratificando constantemente que el hombre es un ser de unidad con el otro, una unidad que lo lleva al reconocimiento de la alteridad y a la construcción de comunidad. Taylor señalará que el individuo construye su identidad por las experiencias de los demás, como también aquella aporta elementos para la construcción de otras identidades.

Este tipo de relacionalidad conduce al individuo, de igual manera, a una construcción ética de sí entorno a su cultura y, por ende, se define ante su mismo ser en un marco existencial. En el anterior apartado se hizo alusión a los marcos referenciales como aspectos relacionales en

la conformación de la ontología moral y, por supuesto, de la identidad. De esta manera, la cultura es otro aspecto que relaciona las disposiciones éticas y existenciales ya que en éstas se encuentran las prácticas del ser humano que contienen un valor de peso, puesto que allí surge y vienen dándose históricamente las costumbres y tradiciones en un acto cambiante y relacional. Aunque el concepto de cultura no ha sido definido con claridad por Taylor, Forero en su libro titulado *Epifanías de la identidad. La comprensión multiculturalista de Charles Taylor*, desde una perspectiva tayloriana ubica el concepto de cultura de la siguiente manera:

Por cultura hemos de entender aquí la idea comúnmente empleada por la antropología, en cuya imagen existe una pluralidad de culturas humanas, cada una de las cuales tiene un lenguaje propio y una serie de prácticas que definen sus comprensiones peculiares de la personalidad, las relaciones sociales, los estados de la mente/alma, los bienes y los males, las virtudes y vicios, etc. (Forero, 2008, pp. 195-196).

De ahí que la cultura contenga un valor histórico y único; y, como lo presenta Forero, existen varias culturas con aspectos únicos y diferentes, por lo cual, el ser humano se construye dentro de ella y genera para sí su autocomprensión. Aunque la cultura delimita aspectos en cuanto a lo que está o no permitido, no se pueden definir por completo las representaciones de los individuos ya que están inmersos en prácticas que a menudo se reactualizan. Por esto es que la cultura se encuentra en relación con las prácticas cotidianas del ser humano, en donde este tipo de prácticas deben entenderse como “cualquier configuración estable de una actividad compartida, cuya forma se define por un cierto patrón del haz-y-no-hagas [...] Existen prácticas en todos los niveles de la vida social humana: en la familia, la ciudad, la política, la religión, etc.” (Forero, 2008, pp. 193-194).

Por lo tanto, en las prácticas de los individuos converge la historia, la cultura y las dimensiones lingüísticas, aspectos relevantes que son tomados en cuenta para referirse al carácter ético de la propuesta tayloriana. La comprensión de aquellos aspectos busca orientar otras perspectivas de acción en la sociedad como alternativas a los malestares de la modernidad. De igual manera es importante señalar que a través de la perspectiva relacional entre la ética y las dimensiones históricas, culturales y lingüísticas, el individuo debe generar

procesos de responsabilidad tanto con la propia tradición, como también con las otras diferentes a la suya. En este sentido, la responsabilidad consigo mismo y con el otro es un factor determinante en la configuración de la perspectiva relacional de la ética. Por lo tanto, solo es posible constituir esta perspectiva en la comunidad.

Las relaciones presentes en la comunidad se constituyen en aspectos fundantes que definen al ser comunitario, es decir al individuo en perspectiva relacional. Así, pues, la responsabilidad del hombre consigo mismo lo impulsa hacia una constante construcción en la relación con los demás, a partir de experiencias y conocimientos vivenciales, elementos lo suficientemente fuertes para adherirse a proyectos históricos y culturales y, de esta manera, como lo menciona Taylor, formar propósitos democráticos comunes en contra de los Estados burocráticos y los distintos tipos de fragmentación que impide resistirse a sus imposiciones. Por lo tanto, “perder la capacidad de construir mayorías políticamente efectivas es como perder los remos en medio del río. No se puede evitar verse arrastrado por la corriente, lo que viene a significar, en este caso, verse arrastrado por la corriente, lo que viene a significar, en este caso, verse arrastrado cada vez más por una cultura encuadrada en el atomismo y el instrumentalismo” (Taylor, 1994, p.143).

La relación del individuo consigo mismo y con los otros se refleja en acciones en las que el hombre, como ser de relación, construye contextos en donde prime el reconocimiento de las ideas de bien entorno a la comunidad. Este reconocimiento conduce a la práctica de una ética en la que sea posible vivir y convivir con lo diverso y lo diferente, aspectos claves para consolidar sociedades justas y democráticas. Los malestares de la modernidad configuran una sociedad fragmentada en donde sus

miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. Esta falta de identificación puede reflejar una visión atomista, de acuerdo con la cual las personas acaban considerando a su sociedad en términos puramente instrumentales. Pero también ayuda a arraigar al atomismo, porque la ausencia de una eficaz acción común hace que las personas se vuelvan sobre sí mismas (Taylor, 1994, p. 142).

Al respecto Taylor (1994) plantea la siguiente pregunta:

¿Cómo se lucha contra la fragmentación? No resulta fácil, y no hay recetas universales. Depende en gran manera de cada situación en particular. Pero la fragmentación aumenta hasta un punto en el que la gente ya no se identifica con su comunidad política, en el que su sentido de pertenencia colectiva se desplaza a otro lugar o se atrofia por completo. Y se nutre además de la experiencia de la impotencia política. Y estas dos evoluciones se refuerzan mutuamente la una a la otra. Una desfalleciente identidad política hace más difícil movilizarse eficazmente. Existe en esto un círculo vicioso potencial, pero podemos ver cómo podría convertirse en un círculo virtuoso. La acción en común con éxito puede proporcionar una sensación de poder recobrado y fortalecer también la identificación con la comunidad (p.144).

En esta perspectiva, Taylor propone como posible alternativa enfrentar al individualismo solipsista, la razón instrumental y la política “blanda”, a través de una efectiva acción ética y política común que pueda desmontar el carácter instrumental en las relaciones humanas. Para que se lleve a cabo un proyecto que vaya desmontando paulatinamente los malestares de la modernidad desde los horizontes de la puesta en práctica de una acción ética y política común, Taylor postula la participación y el reconocimiento como aspectos importantes para hacer de toda la sociedad una comunidad política abierta, dinámica y respetuosa a la diferencia.

La afirmación por parte de Taylor sobre la necesidad de que los miembros de una sociedad política se identifiquen como comunidad y, así, consolidar acciones éticas y políticas comunes que permitan la participación y el reconocimiento de todos los sectores de una sociedad, muestran el carácter sustantivo de la postura de Taylor en oposición a la dimensión procedimental que fundamenta el desarrollo de los malestares de la modernidad.

Asumir un tipo de relaciones y proyecciones éticas encaminadas hacia la construcción de espacios comunes de encuentro, permitirá apropiarse del diálogo como la base para llevar a cabo verdaderos procesos de reconocimiento y el fortalecimiento de identidades colectivas sustentadas en un sentido comunitario. De la misma manera, esta propuesta ofrecería una

serie de alternativas a los tipos demalestares planteados por Taylor. La identidad colectiva no es simplemente la agrupación de cierta población en un territorio determinado, se identifica la identidad colectiva como el conjunto de relaciones comunitarias que permita el reconocimiento del otro y de lo otro a través de procesos de comprensión que viabilicen acciones comunes frente a las problemáticas que aqueja la humanidad. Esta perspectiva define una resistencia al carácter individualista de la sociedad atomista. El sentido comunitario de la identidad colectiva invita al individuo a salirse del eclipsado de sí mismo para pensarse junto a los otros, y comprender como se pueden construir acciones comunes a partir del diálogo, del lenguaje transparente, de la comprensión y del reconocimiento. En este sentido, dicha identidad es importante para contrarrestar el malestar de la sociedad desvinculada incapaz de pensar y actuar con el otro y lo otro.

Hoy en día, actuar bajo estas visiones parece ser complicado, pues las situaciones actuales que existen en las sociedades no contemplan un sentido hacia el bien común. En este contexto, la identidad entrelazada con las identidades colectivas se puede considerar como formas de resistencia. Resistencia ante la pérdida de sentidos sociales, y así, potenciar la colectividad hacia el encuentro del sentido en el entramado cultural. Para Taylor,

una política de resistencia significa una política de formación democrática de voluntades. Contrariamente a aquellos adversarios de la civilización tecnológica que se han sentido atraídos por una posición elitista, debemos considerar que en un intento serio de comprometernos en la lucha cultural de nuestro tiempo requiere promover una política destinada a dotarse de poder democrático (1994, p. 143).

La identidad, además de tener su concepción interior, también es constituida por la dimensión social y política, determinando así la necesidad de la formación de aquella dentro de la comunidad. Por lo tanto, se evidencia en este escenario la necesidad del desencubrimiento de la ética presente en la sociedad dominante que es utilitarista y antropocéntrica y, así, confrontarla, en palabras de Taylor, a través de una lucha cultural. El permitir estas reflexiones éticas es dejar ver que este aspecto ubica en la comunicación, el diálogo, el lenguaje y la comprensión, la posibilidad de generar una solidaridad comunitaria

que reconozca la autonomía relativa de los individuos, en donde el yo existe y coexiste con los otros y lo otro, dentro de un nosotros. Es decir, la constitución de un todo colectivo busca que lo particular se vincule fuertemente a las condiciones sociales, culturales y políticas de las sociedades para establecer alternativas frente a las problemáticas de las actuales sociedades.

3.4 LA COMUNIDAD EN LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

Las tensiones que surgen en torno a la interacción entre las distintas formas de identidad tanto individual como colectiva suscita la necesidad de reconocer el papel de la diferencia al interior de las sociedades, específicamente las que tienen la riqueza de moverse ampliamente en escenarios multiculturales. La ausencia de escenarios reflexivos en torno a la presencia de grupos con distintas tradiciones de pensamiento y horizontes culturales en las sociedades conduce a la negación o a la naturalización de los desplazamientos masivos de pueblos, la discriminación a distintos grupos humanos, la vulneración de derechos de las mujeres, de los afrodescendientes, de los indígenas, entre otras poblaciones, conflictos que, para este caso, emergen como resultado de choques culturales. Por tal motivo, una de las categorías que se resalta para contribuir con el análisis de éstas situaciones y/o proponer alternativas en cuanto a estas problemáticas, tiene que ver con el reconocimiento.

Taylor en su libro *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, señala que los movimientos de los individuos con particularidades étnicas, sociales y culturales requieren la necesidad y la exigencia del reconocimiento, exigencias que cobran sentido en la política actual redefinida por sectores minoritarios o subalternos. Es aquí en donde el reconocimiento y la identidad se articulan, proyectando este último concepto hacia la interpretación que realiza “una persona de quién es y de sus características definitorias como ser humano” (Taylor, 2009, p.53). En este sentido, Taylor menciona que “nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros” (Taylor, 2009, p.53). En las sociedades modernas se requiere la presencia de una política que promueva el pleno reconocimiento de la identidad de los individuos y del respeto a las diferentes culturas. El planteamiento principal de la política

del reconocimiento es la constitución de un proyecto de dignidad igualitaria que permita la defensa y la promoción de las diferencias y de la diversidad en las sociedades. Para Taylor, el reconocimiento del valor igualitario

se trataba de saber si la supervivencia cultural sería reconocida como meta legítima, si los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social. La exigencia radicaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir sino que reconozcamos su *valor* (2009, p.74).

El valor igualitario requiere el planteamiento de *auténticos* juicios dados en términos de respeto a otra cultura y no de condescendencia infinita ya que al momento de interactuar con una cultura minoritaria, por el hecho de ser minoritaria, se entraría a la palestra del relativismo cultural con el objetivo de no entablar ningún tipo de conflicto. De ahí que la política del reconocimiento busca enfáticamente el respeto hacia las culturas y no su condescendencia. Enfatizar en la condescendencia como supuesto punto de encuentro entre culturas, conduce a otra situación que se busca evitar, el etnocentrismo. En este sentido, es necesario la configuración de un criterio que establezca la importancia del valor igualitario. Para la política del reconocimiento el planteamiento de dicho criterio alega

que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo período —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable—, prácticamente deben tener algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aún si este se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podamos decirlo de otra manera: se necesita de una arrogancia suprema para descartar *a priori* esta posibilidad (Taylor, 2009, p.116).

Lo primero que se señalaría al respecto es que la política del reconocimiento también debe operar bajo la estructura analógica propuesta por Taylor como uno de los enfoques que, para

este caso, constituiría un punto intermedio entre la búsqueda de una postura neutral que abre paso al relativismo cultural y la construcción de bloques herméticos basados en apuestas etnocéntricas que lleven a juzgar a otras culturas desde los propios referentes, tolerando aquellas que no cuestionen la hegemonía de las culturas dominantes. La búsqueda de la implementación de una política del reconocimiento igualitario es la fusión de horizontes. Aunque, “nos encontramos muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse. Esto significaría romper con una ilusión que aún embarga a muchos “multiculturalistas”, así como a sus más enconados adversarios” (Taylor, 2009, p.116).

Como ya se señaló, el reconocimiento dado a partir de un valor igualitario en las culturas necesita la consolidación de juicios de valor igualitario, que sólo podrán ser planteados por medio de la creación y el despliegue de nuevos vocabularios de comparación, con el objetivo de que estos expresen contrastes. Al respecto, Taylor propone configurar un lenguaje contrastivo agudo para que, desde éste, se establezca cuál sea el igual valor a constituir entre los distintos grupos. De ahí que la propuesta de reconocer el igual valor de las diferentes culturas sea una exigencia del multiculturalismo apoyado en las perspectivas de la política de reconocimiento.

Para llevar a cabo la creación del lenguaje contrastivo agudo en el contexto de la política de reconocimiento, se debe adoptar la apropiación tanto en la comprensión de las ideas de bien que poseen los grupos culturales, como de los derechos individuales y colectivos que se tienen como respuesta a las problemáticas de las sociedades actuales. Aunque es notable el rechazo de este enfoque en muchos escenarios de las sociedades contemporáneas “puede causar perjuicios a aquellos a quienes se les niega [el reconocimiento], de acuerdo con un punto de vista moderno muy extendido” (Taylor, 1994, p. 84). Por lo tanto, la política de reconocimiento no se llevaría a cabo si no va acompañada de prácticas y discursos que promueva la diversidad y la diferencia en las sociedades.

Teniendo en cuenta el anterior panorama, el concepto de comunidad parte de las alternativas planteadas en *la Ética de la autenticidad* y en las *Fuentes del yo. La construcción de la*

identidad moderna, en donde el abordaje de la identidad se da en constante relación con las acciones vinculadas al nosotros. En este sentido, la identidad se encuentra ineludiblemente enmarcada en las relaciones sociales; sin embargo, esta condición no desvirtúa la relación individual de la identidad, pues “si bien necesitamos de las relaciones sociales para poder realizarnos, no necesariamente para definirnos” (Taylor, 1994, p.70). El yo no puede darse en solitario, sino que debe ser un yo en integración con el nosotros. Para que se presente dicha integración, el diálogo cobra un papel relevante para comprender la identidad, ya que

el rasgo general de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos convertiremos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana (Taylor, 1994, p. 68).

El diálogo con el otro, configura el escenario en donde se ponen en relación algunos elementos narrativos que permiten la configuración de la identidad, a partir de la interpretación y tematización de la propia vida como texto a interpretar. Es poner a disposición el *ethos* que en comunidad con otros puede constituirse y reconstruirse. Esto es, pues, lo que Taylor intenta esbozar cuando afirma que “nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinición. Se nos introduce en ellos por medio de los intercambios con los otros que tienen importancia para nosotros” (1994,p. 68).

Es oportuno, ahora, referirnos a la autodefinición y a la autorrealización en la configuración de la identidad ya que para el filósofo canadiense, las relaciones dadas en este escenario, erigen una forma de ver, comprender y expresar el yo, resaltando que el individuo no puede autodefinirse por sí mismo, sino que necesita ser parte de un nosotros, para poder autoanalizarse. En este sentido, el reconocimiento de la identidad depende del papel constitutivo del otro. Por tal motivo, la identidad necesita fundamentalmente del diálogo y del lenguaje. Para Taylor, el lenguaje “en su más amplio sentido, abarca no sólo a las palabras, sino también otros modos de expresión por los que nos definimos a nosotros mismos, incluyendo los lenguajes del arte, del gesto, del amor y similares. Pero a ellos nos vemos inducidos en el intercambio con los otros” (1994, p. 68).

A partir de lo anterior, podemos reconocer que la definición de la identidad depende de aquello que por medio del diálogo con otros, hacemos significativo para realizarnos, es decir, “definirme significa encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás” (Taylor, 1994, p. 71). La diferencia se constituye a partir del diálogo, potenciando un aspecto de vital importancia al respecto como lo es el reconocimiento o la ausencia de éste. Taylor señala que “el no reconocimiento o el mal reconocimiento puede infligir daño, puede ser una forma de opresión, que aprisione a alguien en un falso, distorsionado y reducido modo de ser” (1997, p. 293). De esta manera, el autor deja entrever como el no reconocimiento puede dañar a los demás, evitando la creación de vínculos con los otros yos. Cabe recordar que el reconocimiento depende de la relación con el otro, y la forma en la que nos acercamos a aquél se da por medio del diálogo con los otros.

Con el objetivo de profundizar sobre las relaciones presentadas hasta el momento, es pertinente responder las siguientes preguntas: ¿qué se entiende por reconocimiento?, ¿cuál es su importancia?, ¿qué relación tiene la identidad con el reconocimiento en clave dialógica? ¿por qué es importante la comunidad para la política del reconocimiento? Para Taylor es evidente que la exigencia de reconocimiento aparece de muchas maneras; sin embargo, en el contexto de la política actual, aquel elemento se formula en nombre de las distintas situaciones presentes en los grupos minoritarios o “subalternos”, definiendo lo que hoy se denomina como política del multiculturalismo. De ahí la importancia de arrojar algunas aproximaciones en torno a este elemento dentro de la sociedad civil y, en concreto, al interior del ejercicio de la democracia. Sin embargo, vale la pena señalar en qué radica su protagonismo.

Según el filósofo canadiense, la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido al nexo que posee con la identidad ya que esta aboga por los elementos que constituye al individuo, es decir, “designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 2009, p.53). Es por esto que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste. De ahí que, si queremos comprender la íntima conexión entre la identidad y el reconocimiento, es pertinente tomar un rasgo importante de la condición humana que se ha

vuelto casi invisible por la tendencia de la filosofía moderna, “este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico” (Taylor, 2009, p. 62).

La construcción de la identidad es la síntesis de un ejercicio que niega las pretensiones intimistas de otras posiciones epistemológicas, más aún, que confluente el impacto externo ejercido en la persona. De este modo, el que alguien descubra su identidad no significa que la haya elaborado en el aislamiento, sino que se ha negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Taylor lo describe de la siguiente manera: “mi propia identidad depende, en definitiva, de mis relaciones dialógicas con los demás” (Taylor, 2009, p. 65).

Desde este punto de vista, la lucha que las personas ejercen constantemente por el ser reconocidos no solo responde a la urgencia legal de dar solución y visibilidad a una serie de derechos en materia jurídica, sino que hace parte también de un ejercicio de subjetivación, en el que la visibilidad cumple un factor predominante. Ahora bien, el reconocimiento como “necesidad humana vital” (Taylor, 2009, p. 54), se desarrolla en dos planos diferentes, el íntimo y el social.

En un plano íntimo, todos estamos conscientes de cómo la identidad puede ser bien o mal formada en el curso de nuestras relaciones con los otros significantes, personas, experiencias, entre otros aspectos. En la esfera íntima comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes en un ejercicio autocrítico. El diálogo, que muchas veces se hace a manera de soliloquio, conforma lo que somos y propicia ejercicios de aceptación y valoración personal. A la luz de esta comprensión, podemos darnos cuenta de la prioridad de los modos de vivir y, así, reconocernos juntos, como se mencionó anteriormente.

En el plano social, el principio determinante es la justicia, la cual exige la igualdad de oportunidades para que todo el mundo tenga la posibilidad de autorealizarse, incluyendo el “reconocimiento universal de la diferencia, en las formas en que esto resulte pertinente para

la identidad, ya sean de sexo, raciales, culturales, o estén relacionadas con la orientación sexual” (Taylor, 1994, p. 84). En este plano se cuenta “con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario” (Taylor, 2009, p. 67), desempeñando un papel cada vez mayor en la esfera pública.

En este sentido, el plano íntimo y el plano social, escenarios en donde se desarrolla el reconocimiento, se manifiestan a través de dos esferas: la igualdad y el respeto. Por una parte, el reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente para la obtención de una sociedad democrática sana, su rechazo puede causar daños a quienes se les niega. La política del universalismo subraya la importancia de la dignidad, constituyendo el contenido para que esta política iguale los derechos de todos los ciudadanos. Fue así que la intención de obtener el principio de “ciudadanía igualitaria llegó a ser universalmente aceptado” (Taylor, 2009, p. 70). Por otro lado, la política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son dignos y merecedores de respeto.

La igualdad y el respeto hacen parte de las declaraciones de derechos ya establecidas en la mayoría de los países, constituyendo algunos de los fundamentos de los marcos legales constitucionales. Esta característica ha promovido formas de existencia social, desplegada en la cultura contemporánea de la autorealización. Un primer aspecto puede ubicarse en la noción de derecho universal: todo el mundo debería tener el derecho y la capacidad de desarrollarse plenamente como ser humano sin la interferencia de otro. El riesgo que se corre al respecto es que en la búsqueda de la autorealización nadie tiene derecho a criticar los valores de los demás, configurando un tipo de relativismo blando como principio moral, acentuándose desde este aspecto, las concepciones de la justicia procedimental. No obstante, Taylor señala que “el límite de la autorrealización de cualquier persona debe ser la salvaguardia de iguales oportunidades para los demás en esta realización” (1994, p. 48).

Otra noción moderna utilizada en un sentido universalista e igualitario es el discurso de la dignidad de los seres humanos o de la dignidad de los ciudadanos. La premisa que subyace al respecto es que después de la ilustración todo el mundo comparte la búsqueda de la dignidad, la cual se da a través de procesos de reconocimiento que otorgan elementos

fundamentales para la configuración de las sociedades democráticas. La democracia ha introducido una política de reconocimiento en el plano de la igualdad, que ha adoptado formas diversas de apropiación con el tiempo y que ahora tiene una exigencia de igualdad de estatus a partir de los derechos para todos los individuos. Aunque el rechazo del enfoque de la igualdad “puede causar perjuicios a aquellos a quienes se les niega, de acuerdo con un punto de vista moderno muy extendido” (Taylor, 1994, p. 84), este no se llevaría a un pleno desarrollo sino va acompañado de una política de la diferencia.

A partir del abordaje de la política de la diferencia se han ampliado los horizontes de comprensión del reconocimiento en las dimensiones sociales, políticas y jurídicas, apropiando la relevancia que posee la identidad en este proceso. Desde luego, de manera similar a la política de la dignidad, la política de la diferencia también posee una base universalista causando una confusión entre ambas. Sin embargo, el cuestionamiento que realiza Taylor a la primera forma de política es que se pretendan otorgar de la manera universal los mismos referentes, modelos de derechos idénticos para ser replicados de la misma forma en todas las culturas y comunidades. Con la política de la diferencia, se exige que se reconozca la identidad y el horizonte cultural de cada individuo y comunidad, causando que la “condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria” (Taylor, 2009, p. 71). Las distintas formas de negación de las identidades a partir de una supuesta superioridad de unas frente a otras, evidencia la ausencia de reconocimiento de la diferencia y la diversidad en la humanidad.

El carácter universal de la política del reconocimiento está sustentado en las particularidades culturales, las cuales potencian la apropiación y el fortalecimiento de las identidades individuales y colectivas dentro del marco del respeto mutuo. Pasar por alto estas exigencias, conlleva a mantener un conjunto de principios ciegos a la diferencia, que supuestamente bajo los preceptos de la neutralidad encarnados en gran parte por la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, un reflejo de los dispositivos de control y dominación de una cultura hegemónica. Existe una forma de la política del respeto igualitario consagrada en el liberalismo de los derechos que no tolera la diferencia, porque insiste en una aplicación

uniforme de las reglas que definen esos derechos sin excepción. Desde luego, esto no significa que esta modalidad del liberalismo trate de abolir las diferencias culturales ya que tal señalamiento caería en un sinsentido. Según Taylor, la primera forma de política señalada es intolerante con la diferencia porque en ella no hay cabida al reconocimiento y a la supervivencia, aspectos que constituyen la aspiración de algunos miembros de las distintas sociedades que no hacen parte del engranaje mayoritario. El reconocimiento y la supervivencia configura “una meta colectiva, que [...] casi inevitablemente exige modificar los tipos de leyes que nos parecen permisibles de un contexto cultural a otro” (Taylor, 2009, p.100).

Ejemplo de ello es la crítica generalizada sobre los derechos humanos como carta universal, en la medida en que, en muchos territorios del mundo, ésta se ha promulgado como dispositivo hegemónico y, por qué no, colonizador. De acuerdo con Taylor, una sociedad con poderosas metas colectivas puede abordar componentes presentes en un tipo de liberalismo sustantivo cuando sea capaz de respetar y promover la diversidad, en especial al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales. Sin duda, habrá tensiones y dificultades en la búsqueda simultánea de esos objetivos, pero tal propósito no es imposible, y los problemas no son, en principio, mayores que aquellos con los que tropieza cualquier sociedad liberal que tenga que combinar, por ejemplo, la libertad y la igualdad, o la prosperidad y la justicia.

Debe existir cierto acuerdo fundamental sobre el valor que puede salir de las experiencias de la diferencia y la diversidad o, de otro modo, el principio formal de la igualdad estará vacío y constituirá una impostura. Podemos alabar el reconocimiento en un plano de igualdad de “puertas para fuera”, pero no llegaremos a su comprensión a menos que no compartamos algo más. Según lo anterior, “reconocer la diferencia, igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de significación, en este caso compartido” (Taylor, 1994, p. 86).

Por otra parte, además de la proyección de la política de la diferencia en las sociedades multiculturales, otro aspecto que hay que tener en cuenta es que el reconocimiento puede

caer en una ausencia permanente o en lectura falsa. Para Taylor (2009):

El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido [...]. Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un lacerante odio a sí mismas (p.54).

Este falso reconocimiento se acentúa a través de los discursos unívocos empleados por las instituciones y las culturas hegemónicas, quienes emplean rótulos despectivos hacia la diferencia, específicamente hacia los grupos minoritarios. Estos se quedan gravados en los postulados universales fundamentados supuestamente desde perspectivas históricas, estableciendo la distinción entre culturas superiores e inferiores, rótulos legitimados desde la esfera pública. Se utiliza el discurso del reconocimiento para validar y legitimar prácticas de rechazo, de obstaculización y negación al diálogo. Esta manera de entender el reconocimiento se constituye como un problema para una sociedad que aspira al diálogo, porque al reconocer al otro, no se tiene en cuenta la urgencia de asumirnos como iguales y diferentes, sino que existen discursos y prácticas que a nombre del reconocimiento mantienen el poder a través de la negación de lo diverso.

De esta manera, se determinan posiciones que buscan legitimar la fuerza por medio de la exclusión y la ausencia de lo otro, en donde el establecimiento de las apuestas monológicas que definen y trazan formas de construcción de la identidad replican a través de esta los discursos hegemónicos. Sin embargo, la configuración de la identidad dentro de marcos de referencia comunitarios puede potenciar la dimensión cultural y colectiva como una manera para dinamizar el reconocimiento y, desde allí, ampliar las dimensiones de posibilidad de diálogo.

Al respecto, queda como labor continua, el trabajo incesante por el reconocimiento de la diferencia, claro está, sin la ausencia de la política de la dignidad ya que desde estos dos aspectos se puede encontrar una sociedad justa y equitativa para luchar con el problema del falso reconocimiento. La posibilidad de potenciar un tipo de reconocimiento que dinamice

la diversidad y la diferencia, permitirá establecer soluciones parciales a los malestares de la modernidad.

Por lo tanto, una sociedad que reconozca a unos y desprecie a otros, termina siendo un escenario social incompleto que perpetúa lo egoísta y solipsista de las culturas hegemónicas. Cuando una institución o cultura ejerce dominio sobre la totalidad de la sociedad y maneja a su antojo el poder sobre las minorías, se erige una sociedad desigual. En las sociedades actuales, este tipo de dinámicas son las que se están experimentando masivamente, en donde un grupo “selecto” define las disposiciones sociales y políticas, defendiendo la homogeneización cultural bajo sus propios criterios, dejando a un lado la diferencia y muchas veces sacrificándola.

De la misma manera, esta situación ha conducido a que las sociedades actuales se encuentren en un proceso subjetivista en donde la ausencia de reconocimiento desplace el valor social a un segundo plano, perdiendo así los escenarios para la construcción de apuestas comunes, lo que causa en el individuo, por ejemplo, la posibilidad de establecer relaciones con el mundo social y por consiguiente consigo mismo. De esta manera, se acentúa cómo lo humano en la modernidad se asume en términos individualistas. Se podría decir, por tanto, que “hoy día [...] el sentido de los otros se pierde y se exagera a la vez. Se pierde en tanto que la aptitud para tolerar la diferencia desaparece” (Augé, 1996, p.10). Al interior de este enfoque, se resalta la configuración de un yo que se encuentra desvinculado del mundo social, que no da cabida a la constitución de experiencias humanas colectivas, sino que, por el contrario, al estar inmerso en una sociedad atomista, no es posible el reconocimiento del otro como semejante, negando los encuentros y vínculos entre los individuos. Además, “las cuestiones acerca de la posibilidad y la forma de reconocimiento de los grupos culturales en la política se encuentran entre las más grandes y preocupantes del programa político de muchas sociedades democráticas y democratizadoras actuales” (Gutmann, 2009, p.17).

Este conjunto de planteamientos da cuenta de la importancia del reconocimiento para el desarrollo de la humanidad ya que la necesidad de una política que busque el bienestar de cada individuo y de la sociedad es clave para afrontar las problemáticas actuales. Esta

proyección es imposible de hacer si no se conocen las verdaderas necesidades de los individuos en relación directa a sus comunidades, por lo que se hace relevante que se resalte el papel de cada sector, cultura o pensamiento, para que de este modo se busque la integridad moral y física de cada una de ellas, y así se llegue a la constitución de entornos en donde se promueva el diálogo intercultural.

Al asumir el reconocimiento como una necesidad humana vital, se puede inferir que no es un mero vivir por vivir del ser humano, no se da en un aislamiento o desasosiego del mismo, no se da en la dinámica encerrada de un egocentrismo, sino como una práctica fundamental para la existencia. No abordarlo con la suficiente rigurosidad y responsabilidad pone en riesgo no sólo la diversidad cultural o la asimilación de las diferentes formas de pensamiento, sino la misma construcción social de la humanidad.

La ausencia de mecanismos y de espacios para abordar el reconocimiento genera en el individuo y en su cultura la creencia de su superioridad frente a otros individuos y grupos, causando el impedimento para constituirse a sí mismo en el otro. Los intereses particulares brotan por la intensidad de las posiciones egocéntricas, individuales solipsistas y desvinculadas, manifestadas en los escenarios filosóficos, históricos, políticos, sociales, culturales, económicos, entre otros, imposibilitando la búsqueda de bienes comunes para la humanidad. Por otra parte, es necesario señalar que no sólo se trata del reconocimiento de cada individuo en una sola dirección, sino el reconocimiento mutuo sustentado en la dignificación que cada individuo genera en la comunidad. Esta relación recíproca del individuo en torno a sí mismo y a lo que lo rodea se presenta por la configuración de un tipo de autenticidad vinculada y comprometida. Este resultado de autenticidad conlleva como tal a una serie de prácticas sociales, en donde “nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por lo tanto de definir nuestra identidad” (Taylor, 2009, p.62), en torno al reconocimiento de los demás. Así, el individuo reconocido es capaz de surgir y construirse en la sociedad en el momento que se reconoce a sí mismo, teniendo la posibilidad de ser libre para desarrollar plenamente sus capacidades en los múltiples escenarios de la comunidad y en relación a otras.

Ante lo planteado, no se puede pasar por alto que dentro de esta concepción de reconocimiento en la relación propia y a la vez comunitaria, se resaltan los términos de dignidad y diferencia, aspectos centrales en la política del reconocimiento presentada por Taylor, ya que estos componentes se dan como consecuencia de la aceptación de otros modos de pensamiento y de culturas en las que el ser humano se ve envuelto. Así pues, al negar la idea de que existen culturas superiores e inferiores, se puede afirmar de manera contundente que aquellas se construyen y se desarrollan mutuamente a partir de su contacto y de su interrelación con las demás. De lo contrario, se daría el exterminio de los distintos grupos humanos, lo que hemos evidenciado históricamente. Por ende, dicho reconocimiento fundamenta la relación intrínseca del hombre ante su ser comunitario, en el que se desarrolla y se enriquece dicho pensar desde una óptica cultural e histórica amplia e integradora.

El ser comunitario conduce a una serie de acciones que pueden trastocar los horizontes históricos y culturales de la humanidad. Estas acciones muestran caminos de construcción conjunta en relación a procesos de comunicación recíproca entre la propia comunidad y fuera de ella. En esta perspectiva es posible constituir un yo y un nosotros en constante desarrollo desde un sentido comunitario. El trabajo comunitario e intercomunitario requiere de procesos que pueden ir llevando a los individuos a límites nunca antes vistos, es decir, a un desarrollo comunitario en donde la identidad se enaltece en todo su esplendor, o sea en su historia y cultura dadas por sus acciones y su pensar vinculado a los demás.

Por consiguiente, el individuo es un ser en constante relación, característica que lo conduce a la comprensión de sí mismo y de los contextos a los que pertenece. Esta búsqueda podría orientar al individuo a vivir en unidad hacia la relación recíproca con el bien común. Por lo tanto, aquél está llamado a la ampliación de una gama de acciones proyectadas hacia la construcción y edificación de un mundo más humano en los que los valores recíprocos como la tolerancia, el respeto y la comprensión del otro y de lo otro, sean un fundamento ante la misma relación comunicativa y dialógica de las culturas.

Así, pues, esta búsqueda es una constante que trastoca la existencia de los individuos y de

las comunidades en la que uno de sus fines, es y será una común-uniión de identidades por las que la misma cultura en relación a otras constituyen una serie de relaciones intrínsecas, para así llegar a un mundo en donde la identidad esté articulada de manera directa con la vida en comunidad. Se confirma que la existencia del individuo es una existencia de y en relación, en donde se espera que las aspiraciones comunitarias se puedan definir claramente y, con ello, realizar.

Podríamos afirmar que el individuo es un ser de relaciones, capaz de construir y guiar su propia vida en una reciprocidad que conlleva unas acciones en búsqueda del bien y en justicia. Este pensar del individuo hace de la comunidad un ámbito de costumbres en el que la sociedad cultural es y será un eje vertical en la vida y acción del individuo que busca una identidad radical y decisiva desde el aspecto netamente comunitario. Así, pues, la comunidad que se encuentra en constante relación con el individuo genera un ámbito ético y político, capaz de crear condiciones que dinamizan acciones hacia el fortalecimiento de sus entornos comunitarios. Este aspecto conduce al individuo a no velar solo por sus intereses personales, sino a ver que el otro, al ser parte constitutiva del sí mismo, debe aportar para el crecimiento recíproco de las múltiples identidades presentes en esta relación.

Por consiguiente, este relacionarse del ser humano, consigo mismo y con los otros, lo lleva a un reconocerse, es decir, a un reconocimiento en el que toda relación se presenta como una forma de expresión de la identidad. Dicho reconocimiento le otorga una propiedad de ser en el ser humano, en el que su mismo pensar y sentir es influenciado por un entorno en el que el otro es lo que *yo veo y yo soy lo que el otro ve* y con esto se genera una relación recíproca de sí. Ese otro me reconoce tal cual soy, ya que en esa relación se da un cimiento de construcción cultural y social, capaz de configurar al ser humano mismo con el entorno que le es reconocido. De esta manera, el reconocimiento se constituye en un aspecto central para la comprensión y la búsqueda de una sociedad pluralista.

Desconocer una política de reconocimiento dificulta la posibilidad de erigir algunas bases sólidas para la construcción social ya que se podría acudir a opciones negativas que irían en detrimento del bien común. Por un lado, los intereses de los individuos pueden negar los de

la comunidad, o bien la preeminencia de los intereses de la comunidad puede negar al individuo. Por lo tanto, la mejor opción es asimilar una postura analógica desde una política del reconocimiento que conduzca al sujeto a que se reconozca a sí mismo y a la comunidad a la que pertenece.

4. LA COMUNIDAD EN EL MULTICULTURALISMO Y EN EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

A partir del despliegue del concepto de comunidad al interior de lo que Taylor define como ontología moral, ética de la autenticidad y política del reconocimiento, se hace necesario contextualizar los escenarios de relación entre las culturas y las comunidades, como también evidenciar las problemáticas que surgen en dicho relacionamiento, como el etnocentrismo y el falso reconocimiento. Por tal motivo, el propósito de este último capítulo consiste en generar dinámicas de comprensión que le permitan a las comunidades y a las culturas tener una apertura hacia el reconocimiento del yo, de lo otro y del nosotros a través de la construcción de un lenguaje contrastivo agudo. Desde la perspectiva de Taylor, se propone la consolidación de apuestas dialógicas comunes entre las culturas y las comunidades con el objetivo de ampliar los horizontes del multiculturalismo y del diálogo intercultural. En este sentido, el multiculturalismo y el diálogo intercultural no se enmarcan en construcciones artificiales, sino que, dada la apertura de comprensión de las perspectivas ontológicas, éticas y políticas, que van apareciendo a partir del devenir histórico de las sociedades, se constituyen, de esta forma, sentidos comunitarios de manera sustantiva en las democracias, para ofrecer alternativas a las problemáticas de las sociedades actuales como el individualismo solipsista, la razón instrumental y la política desvinculada de la realidad de las poblaciones.

4.1 FALSO RECONOCIMIENTO Y MULTICULTURALISMO

La estructura unívoca y monoorganizativa de los Estados nacionales que han mantenido vigentes los malestares de la modernidad, niegan los órdenes ontológicos, éticos, políticos y epistemológicos de las poblaciones que no hacen parte de la lógica liberal procedimental. Históricamente, aquella negación ha configurado en los Estados nación prácticas etnocéntricas que desembocan en distintos tipos de violencia, entre los cuales se encuentra la violencia física, epistémica y simbólica. Las diversas formas de violencia, ejercidas por la coerción de los sectores hegemónicos dominantes sobre las poblaciones oprimidas, son el resultado de modelos unidimensionales procedimentalistas, mantenidos a partir de un tipo

particular de civilización basada en sistemas políticos, económicos y culturales excluyentes. Al considerar una sola perspectiva civilizatoria como un estado superior al que solo se accede a través de la negación de tradiciones que no pertenecen a las lógicas dominantes, se genera una ausencia de reconocimiento, o se constituyen discursos y prácticas que proyectan un falso reconocimiento hacia lo diverso y lo diferente. El falso reconocimiento conduce a las minorías o a las culturas diversas a asumir el peso de una identidad que no le es la propia. Ejemplo de esto puede esbozarse en el papel histórico e identitario de las mujeres, presentándolo Taylor de la siguiente manera:

Algunas feministas arguyen que en las sociedades patriarcales las mujeres fueron inducidas a adoptar una imagen despectiva de sí mismas. Internalizaron una imagen de su propia inferioridad, de modo que, aun cuando se supriman los obstáculos objetivos a su avance, pueden ser incapaces de aprovechar las nuevas oportunidades. Y, por si fuera poco, están condenadas a sufrir el dolor de una pobre autoestima. Sé estableció ya un punto análogo en relación con los negros: que la sociedad blanca les proyectó durante generaciones una imagen devaluada de sí mismos, imagen que algunos de ellos no pudieron dejar de asumir (2009, p. 54).

Los discursos hegemónicos establecen, sobre las minorías, representaciones de identidad que ante la sociedad son denominadas como inferiores, moldeándolas a su antojo, y éstas, a causa de su autoimagen limitada, acaban adoptando dicha identidad. En las sociedades contemporáneas, se ha configurado, en la identidad de las poblaciones excluidas, formas despectivas en la autocomprensión, al punto de pretender negar y borrar todo proceso identitario como la historia, el lenguaje, los marcos referenciales, entre otros. De igual manera,

el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido [...]. Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas (Taylor, 1997, p. 44).

Taylor señala que las prácticas legales y cotidianas del falso reconocimiento por parte de las sociedades mayoritarias excluyentes, erigen una serie de daños y perjuicios sobre los pueblos y comunidades tradicionales, ubicándolas al margen de la historia universal por no hacer parte de los cánones establecidos por las culturas “superiores”. Además de generar una errada comprensión de otras culturas y de tradiciones no hegemónicas en los marcos universales, esta misma visión se incorpora en la manera en que se autocomprende cada pueblo y comunidad, hablando de esta manera de una especie de colonialismo interno. Para Taylor (2009),

uno de los autores más importantes en esta transición fue sin duda el hoy difunto Frantz Fanon, cuyo influyente libro *Les Damnés de la Terre* sostiene que la principal arma de los colonizadores es la imposición de su imagen de los colonizados sobre el pueblo subyugado. Este último, para liberarse, ha de purgarse ante todo de esta autoimagen despectiva [...] el concepto de que hay una lucha por modificar la autoimagen –que ocurre a la vez dentro del grupo de los subyugados y contra los dominadores– ha encontrado muy vasta aplicación. La idea se ha vuelto crucial para ciertas corrientes del feminismo, y también es un elemento muy importante del actual debate en torno al multiculturalismo (p.105).

El falso reconocimiento se acentúa a través de discursos y prácticas unívocas puestas en marcha por las culturas dominantes, las cuales han empleado rótulos despectivos hacia la diferencia. Esta clase de discursos se quedan gravados en postulados universales fundamentados en perspectivas históricas, teóricas y científicas excluyentes, estableciendo así la distinción entre culturas “superiores e inferiores”. En este contexto, el discurso del reconocimiento se ha utilizado para validar y legitimar prácticas de rechazo, de obstaculización y negación al diálogo. Esta manera de entender el reconocimiento se configura en un problema para los Estados que requieren de manera urgente el diálogo entre los grupos diversos que los constituyen, perpetuando por parte de los grupos mayoritarios las estructuras de poder bajo lógicas de dominación y exclusión hacia lo diverso. De esta manera, se determinan posiciones que buscan legitimar la fuerza por medio de la exclusión y la ausencia de lo otro, en donde el establecimiento de las apuestas monológicas que definen

y trazan formas de construcción de la identidad, replican a través de ésta los discursos hegemónicos.

Fue así que se erigió una racionalidad instrumental en donde a partir de enfoques políticos, estéticos, éticos, lingüísticos, entre otros, se asumió que la presencia de grupos que no pertenecían a modelos unívocos procedimentales en los Estados, retrasaba el proceso evolutivo en la configuración de las nuevas sociedades, utilizando exclusivamente algunos prototipos europeos y norteamericanos. Como resultado se perpetuó una visión excluyente sobre las prácticas de las poblaciones que no cumplieran con el canon universal, dinámicas culturales y sociales que supuestamente iban en contravía de la configuración de un solo tipo humanidad. Para el caso latinoamericano, por ejemplo, el pensamiento y la memoria colectiva afro e indígena no encajaba en la lógica liberal, pues esta consideraba a comienzos del siglo xx que “el carácter colectivo niega la personalidad del indígena e impide su integración en igualdad de derechos y deberes a la sociedad nacional. [Así], hay en el indio un complejo, una sensación de inferioridad, precisamente porque ve que en realidad no es dueño de nada; ve la tierra como un patrimonio de su raza, pero no de su familia, no del individuo” (Cortés, 1984, pp. 28-29). De esta manera, aparece una serie de dispositivos de dominación utilizando la cultura como un referente hegemónico para realizar tipificaciones de orden moral. Para Taylor

Las críticas a la dominación europea o de los blancos, en el sentido de que no sólo suprimieron sino que no apreciaron a otras culturas, consideran estos juicios despectivos no sólo como erróneos fácticamente sino, de algún modo, moralmente incorrectos. Cada vez que se cita la célebre frase de Saúl Bellow: "Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos", esto se considera la declaración quintaesenciada de la arrogancia europea, no sólo porque se dice que Bellow es insensible *de facto* a los valores de la cultura zulú, sino también, a menudo, porque es evidente que con ello refleja el rechazo al principio de la igualdad humana. Desde el principio se excluye la posibilidad de que los zulúes, que tienen el mismo potencial para formar una cultura como cualesquiera otros, puedan, sin embargo, presentarnos una cultura que no sea menos valiosa que otras. La sola consideración de esta posibilidad equivale a negar la

igualdad humana. Así, el error de Bellow no sería un error particular (posiblemente, de insensibilidad) de evaluación, sino el rechazo de un principio fundamental (2009, pp.75-76).

Esta situación ha generado dinámicas de desigualdad entre comunidades y culturas, acentuando la manera en que las brechas de los pueblos y las naciones del mundo posicionan la lógica binaria norte/sur, desarrollo/subdesarrollo, occidente/oriente, civilización/barbarie, como la forma defragmentar el conocimiento sobre lo otro diferente y, así, instaurar “lo válido y lo legítimo” entre los pueblos. Este tipo de escisiones se reflejan en las dimensiones políticas, sociales, económicas, estéticas, ambientales y culturales, sobre las cuales se asientan formas unívocas y hegemónicas de actuar en el mundo. Al respecto, el campo de la cultura ha estado sometido a esta tensión al punto de posicionar distinciones que supuestamente definen la presencia de culturas «superiores e inferiores», en donde las últimas deben adoptar valores, métodos y modelos de las primeras para salir de dicha condición.

Además de incorporar otra visión de mundo como propia, los pueblos y comunidades que se tipifican desde perspectivas unívocas universalistas como «inferiores» fueron “inducidas a adoptar una imagen despectiva de sí mismas” (Taylor, 2009, p.54). Cabe mencionar que la autorrepresentación de los pueblos sometidos mantuvo una idea de autodepredación ocasionada por el colonialismo interno, el cual configuró una herramienta fuerte hacia su propia opresión. Al interior de esta lógica se elaboraron argumentos “en relación con los indios y con los pueblos colonizados en general. Se afirma que a partir de 1492 los europeos proyectaron una imagen de tales pueblos como inferiores, “incivilizados”, y mediante la fuerza de la conquista lograron imponer esta imagen a los conquistados” (Taylor, 2009, p.54). La subyugación de unos pueblos sobre otros, condujo a la imposición de teorías, paradigmas, dinámicas políticas, sociales, culturales, económicas y filosóficas de lugares que representan una supuesta “cuna de la civilización”, para ser utilizada como referente de dominación.

Frente a esta situación, Taylor señala la necesidad de constituir apuestas éticas y políticas

que apropien el multiculturalismo como la forma de potenciar el reconocimiento de las minorías en relación a las dinámicas históricas de dominación presentes en los Estados nacionales. De la misma manera, el multiculturalismo, desde la perspectiva de Taylor, busca ser el escenario propicio para que se dé el diálogo entre culturas y comunidades al interior de espacios de participación en la sociedad civil, en donde el Estado, ofrezca las condiciones para que se desarrollen valores como la dignidad y el respeto entre los individuos, los sectores sociales y las comunidades étnicas, culturales y religiosas. Desde este enfoque, el multiculturalismo se ubica como una alternativa práctica y discursiva que, de manera contraria a la que convencionalmente se presenta, surge en respuesta a la integración.

De ahí la necesidad de generar procesos de reconocimiento a través de espacios de encuentro que susciten el intercambio de distintas formas de ser y estar en el mundo, a través de otro tipo de relaciones entre los individuos. En este sentido, el reconocimiento constituye un referente importante al momento de comprender las dinámicas actuales de los Estados modernos ya que contar con dicha condición significa garantizar una serie de requerimientos mínimos para otorgar las bases de lo que se ha establecido en la historia como la libertad, la justicia e incluso la felicidad misma. De esta manera, que los individuos sean y se sientan reconocidos por el Estado y sus coetáneos resulta ser la afirmación del ejercicio participativo y ciudadano por excelencia. Sin embargo, en las sociedades actuales, las perspectivas universalistas, herencia de los horizontes de los Estados que han actuado de manera procedimental, limita la participación de toda la ciudadanía en general ya que reducen todas las acciones dialógicas entre los grupos diversos al escenario contractual. Lo que en anteriores capítulos se definió como la primacía de los derechos, genera una directa desvinculación de los referentes ontológicos, éticos y epistémicos de los distintos grupos que conforman los Estados, desvirtuando el papel del multiculturalismo en este proceso, sobre todo en individuos y grupos que están por fuera de los estatutos o parámetros sobre los cuales tiende a reconocerse la mayoría.

Este problema es un asunto que se desprende de las perspectivas universalistas presentes en las sociedades liberales generando una serie de dificultades ya que al otorgar exclusivamente un reconocimiento de carácter legal y jurídico sin ofrecer las condiciones de posibilidad para

su pleno desarrollo, en una supuesta defensa de la dignidad de los individuos, se vulnera esta misma, como también la identidad de las minorías, denunciando como falaces los principios universalistas de dignidad y respeto, como por ejemplo los derechos humanos. De esta manera se evidencia otra forma de constitución de un falso reconocimiento, es decir, pueden existir escenarios de adjudicación de derechos a individuos y colectividades dentro de un plano de igualdad con la sociedad mayoritaria pero al no existir escenarios de construcción sustantiva para los mismos, sino a través de rutas procedimentales, se van imponiendo formas de identidad que van en contra de los propios ideales y visiones de mundo, obligando a los individuos y a los grupos a que si se quieren pensar como sujetos de derechos deben reconocerse de una manera específica dentro de los esquemas de la lógica liberal unívoca, de lo contrario no les sería posible garantizar sus derechos. Según lo anterior, esto implicaría una negación de la diversidad y la diferencia, y por lo tanto no podría entonces fundarse una verdadera apuesta multiculturalista ya que el no reconocimiento puede deformar la manera en que se identifica un individuo o un grupo, negando su modo de ser.

Taylor señalará que reconocer y reconocerse de manera correcta es una de las garantías que se le deberían otorgar a los individuos y a las colectividades en una sociedad justa. Las anteriores líneas evidencian la complejidad de la situación, en la medida en que las disposiciones inadecuadas del pensamiento liberal procedimental traza unas líneas de comprensión en donde la generación de una falsa identidad, por parte de los Estados, desemboca en la propagación de una serie de acciones represivas, sustentadas en la afirmación de identidades jurídicas en donde, a título de la democracia y la participación, el Estado invisibiliza a las minorías identitarias.

En este sentido, la democracia de corte procedimental acentúa las dinámicas de exclusión, impidiendo el desarrollo de las condiciones para promover la diferencia y la diversidad como prácticas sustantivas en la sociedad ya que la acción misma de universalizar una única visión de mundo se equipara con la misma pretensión de hegemonizar. Por lo tanto, esta racionalidad favorece las proyecciones de una identidad dominante que se ha impuesto sobre las minoritarias. Aquí el asunto radica en que ya sea por autoritarismo o por equívoco del

universalismo, resulta realmente problemático otorgarle de manera universal un derecho o reconocimiento a un individuo o a un grupo en el caso de que su identidad se encuentre fuera de los cánones universalistas de lo aceptado hegemónicamente, encontrándose el Estado con una aporía ya que aparentemente tendría que decidir entre vulnerar la universalidad del bien común y la dignidad intrínseca a la vida, o aceptar que los universales en las normas y derechos del reconocimiento se quedan insuficientes en una sociedad multiculturalista.

Aunque en las obras de Taylor las reflexiones sobre el multiculturalismo no se centran en sociedades como las latinoamericanas, es posible utilizar algunos de sus referentes para comprender situaciones particulares en relación a la interacción de las distintas culturas que conforman la región y la manera en que se ha constituido el Estado Nación en la región. La experiencia de las poblaciones indígenas y afro en América Latina en relación a los Estados Nacionales, durante los siglos XIX y XX, cambió después de la década del setenta del siglo pasado, en la medida que exigencias internacionales como el Convenio 169, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la OIT, declarara que el reconocimiento de los derechos de las poblaciones indígenas en el mundo debe pasar por la responsabilidad de los Estados para proteger a dichos poblaciones. Solo hasta después de la década de los noventa se hizo factible el reconocimiento oficial de los pueblos indígenas en los Estados Nacionales de Latinoamérica desde los discursos constitucionales, abogando por la incorporación legal de las diversidades nacionales en los Estados y así otorgarles el carácter multicultural y pluricultural a estos. Es así como las constituciones de América Latina se direccionaron al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas al interior de una “nueva forma de unidad y cohesión” de los Estados con un enfoque multi y pluri de la cultura, evidenciado en los artículos constitucionales de algunos Estados Latinoamericanos. Este es el caso de la Constitución de Colombia, en donde su artículo 7 señala que “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (Constitución Política de Colombia, 1991, Art. 7).

Este panorama permite apreciar una racionalidad que se configuró en la mayoría de los Estados nacionales latinoamericanos desde la década del noventa en donde la búsqueda por incluir a los distintos pueblos étnicos en las lógicas de estos, generó un proyecto de unidad y

cohesión nacional ya no basado en la violencia simbólica, como se enunció anteriormente, sino desde el reconocimiento de los derechos de los pueblos. Entonces emerge la posibilidad de reconocer, por parte de las sociedades mayoritarias latinoamericanas, en el escenario jurídico, la diferencia étnica y cultural en estos países, erigiéndose desde el plano oficial términos como auto-determinación y autonomía, enunciados décadas atrás por el movimiento indígena, afro y campesino en América Latina. En este sentido, es pertinente señalar que el posicionamiento de esta discursividad se direccionó fuertemente en los marcos constitucionales, oponiéndose a los incipientes avances sociales, éticos y políticos en el reconocimiento de los derechos culturales y étnicos:

[...] queda un largo camino por recorrer entre el reconocimiento oficial del carácter pluriétnico y multicultural de la nación y su traducción efectiva en todos los ámbitos de la sociedad nacional. Sin embargo, no se puede subestimar la dimensión simbólica –y efectiva– de tal reconocimiento. Estamos frente a una discontinuidad, una ruptura provocada por un proyecto con el gran relato de la nación como entidad homogénea; es decir, como un pueblo, una lengua, una cultura (Gros, 1999, p.353).

La racionalidad del multiculturalismo en los Estados nacionales de América Latina se ha dinamizado a través de la lógica liberal procedimental configurando una clase de multiculturalismo que emerge de la sociedad moderna industrializada, ubicando los valores liberales como la única y la más acertada forma de acceder al reconocimiento y la práctica de los derechos de las minorías a partir de la libertad individual, constituyéndose esta como un elemento formativo de la integración y reconocimiento de las culturas minoritarias al interior de las culturas dominantes. Siguiendo a Taylor, los argumentos de Lazo establecen que el discurso procedimental del multiculturalismo ha abanderado dinámicas homogéneas en cuanto al abordaje de la diferencia y la diversidad, al punto de constituir

un mestizaje uniformante que aprovecha los recursos locales de forma perversa, invadiendo la intimidad de las formas de vida lo mejor posible. Justamente, la inoculación de una imagen sobajada o manipulada de la propia función social, y, lo que es más grave, aceptada por los miembros del grupo cultural en cuestión, es una de las

estrategias más desarrolladas de este nuevo panoptismo multicultural. Es una inoculación como también ha dicho Charles Taylor, en la que se juega la identidad entera del grupo cultural, y por ello la cuestión de su reconocimiento auténtico o amañado es una cuestión central que debiera priorizarse sobre otras cuestiones relativas a la vida pública, y no es simplemente una cuestión baladí de “falta de respeto” (Lazo, 2010, p. 49).

Se hace referencia a este tipo de multiculturalismo porque muchos Estados, con procesos distintos y dispares a los Estados europeos, se basan en estos fundamentos teóricos para entender la diversidad cultural de las naciones, lo que causa dificultades al relacionarlas con sociedades que no pertenecen a la lógica liberal procedimental o que pretenden ser sociedades de este tipo pero no cumplen con los rasgos y las características que las definen como tales. Desde este contexto, el multiculturalismo termina siendo

blanco de ataque justo bajo esta acusación de ser catalizador del desmembramiento social y enemigo, o al menos obstáculo, de la implementación de un marco normativo liberal racional que asegure derechos y deberes para todos por igual sin privilegiar a ningún grupo en particular. La acusación es la de ser una “máquina de diversificación” y oposición que no se interesa por un pluralismo democrata. La interpretación crítica de las imágenes introyectadas en este multiculturalismo como ideología imperialista o colonialista, puede, y debe, llevarse a cabo con mucho provecho justo para desarmarla o deconstruirla. Desde esta hermenéutica, por supuesto, dado su enfoque crítico, es imposible decir que estas acusaciones son falsas y que el multiculturalismo es el feliz reino de la igualdad en la diversidad. Por supuesto, el multiculturalismo como ideología ha sido implementando con éxito y ha provocado fisuras sociales en beneficio de un esquema panóptico de poder y de una economía globalizada” (Lazo, 2010, pp. 61-62).

Otros enfoques señalan que “el problema de fondo de las estrategias multiculturalistas es el rechazo a conocer una “zona de confluencia”, axiológicamente relevante y políticamente eficaz, entre las diferentes comunidades de una sociedad” (Pérez, 2003, p.137). De esta manera una alternativa, para entablar una zona de confluencia entre las distintas culturas, es construir un camino al diálogo intercultural que no se limite a mejorar las relaciones entre

todas las culturas sino que “trata de promover un diálogo a la búsqueda de acuerdos que es urgente en cuestiones de supervivencia y de vida digna que afectan a todos” (Pérez, 2003, p.141). Para llegar a este entendimiento es necesario dar paso a una ciudadanía intercultural que demande “nuevas formas de construcción de la identidad en la relación dialéctica entre lo colectivo y lo individual [que no puede situarse en una] determinada identidad nacional, si entendemos nacional haciendo referencia a una identidad conformada por elementos etnicistas, [...] [Forma demandada por la realidad] plural de nuestras sociedades complejas” (Pérez, 2003, p.145). Esta afirmación parte de sociedades complejas industrializadas que buscan el dimensionamiento de la multiculturalidad para conformar individuos que respeten las diferencias con actitudes hospitalarias frente a la permanente inmigración asiática, africana y latinoamericana hacia estas sociedades, anticipándose a la ciudadanía cosmopolita.

En este punto, estos enfoques cobran vigencia en el constitucionalismo de Latinoamérica adoptando el discurso multicultural como la forma de relacionarse con la diversidad étnica y cultural de los países de América Latina. Como se ha mantenido históricamente desde la formación de las repúblicas latinoamericanas, se implantan discursividades sin tener en cuenta las particularidades de cada país, tendiendo a la dislocación continua entre la teoría y la práctica. Es así como la multiculturalidad, lo pluricultural, lo multiétnico, etc, se reduce a la simple enunciación de las distintas etnias y culturas, sin ninguna relación con la sociedad dominante. La racionalidad presente en la aplicación de la terminología sobre lo multi y pluri de la cultura, obedece a las reformas globales de los Estados europeos y norteamericanos que mantienen estos debates desde la lógica liberal, recayendo directamente en América Latina. El multiculturalismo se enmarca como la forma de enunciar y enumerar la existencia de varias etnias y culturas al interior de los territorios nacionales sin ninguna relación con las dinámicas de los Estados. Así, surge el señalamiento democrático liberal de incorporar e incluir los distintos sectores, históricamente excluidos de nuevo y de distinta manera, a la superioridad política y económica de la sociedad mayoritaria, sobre las poblaciones minoritarias, preponderando su carácter dominante.

Un ejemplo de la implantación de categorías de las sociedades industrializadas para entender

la realidad latinoamericana son los conceptos utilizados por Del Cairo (2006) para analizar dos poblaciones indígenas amazónicas, donde la ciudadanía intercultural es:

Una configuración local de la ciudadanía multicultural que refiere a la necesidad de adquirir competencias interculturales para ejercer plenamente los derechos que la constitución les otorga a los miembros de las minorías étnicas, como un mecanismo para insertarse adecuada y competentemente en la cultura dominante... [Así] el proyecto de ciudadanía intercultural se puede resumir como el interés por hacerse competentes en el mundo no indígena sin renunciar a su herencia cultural tradicional e incluso recuperándola para perfilar una forma alternativa de insertarse en la vida social y política del país (p.110).

Las definiciones de multiculturalismo, interculturalidad, ciudadanía intercultural y diálogo intercultural entran en conflicto cuando se señala que éstas se constituyen como mecanismos para que las comunidades étnicas y culturales se inserten adecuada y competentemente a la cultura dominante, dado que este tipo de cultura ha generado exclusivamente espacios de reconocimiento jurídico sin un claro proyecto que relacione los grupos étnicos con la totalidad de la población latinoamericana. Al respecto, surgen varios interrogantes, ¿de qué forma insertarse adecuada y competentemente?, ¿dependiendo de su productividad?, ¿a qué tipo de cultura dominante?, ¿a una cultura en donde impera el modelo neoliberal? La discursividad sobre el multiculturalismo contemplada en las Constituciones latinoamericanas “más que un inicio de inclusión política y social, resultaba ser una palanca para fomentar una tolerancia cultural posmoderna que no toca las cuestiones de poder, de propiedad y de autodeterminación” (Estermann, 2008, p.164).

Las tensiones en el campo académico en torno a la teorización y conceptualización de dichos aspectos han desviado por completo el verdadero sentido de estas apuestas, lo que ha significado un debilitamiento en torno al abordaje y comprensión de las problemáticas concretas. Es así que independientemente de la referencia teórico-conceptual es indiscutible dejar de lado el carácter práctico y, desde este, constituir mecanismos de participación que involucre la diversidad de horizontes en torno a las problemáticas que atañen a la negación

de las diferencias culturales. Por otra parte, lo que se trata no es cerrar de tajo las discusiones alrededor del multiculturalismo, la interculturalidad y el diálogo intercultural, ya que no sería sensato establecer que las múltiples tensiones en estos campos han permitido ampliar los horizontes de comprensión hacia el fenómeno de la discriminación, la desigualdad y la negación de las diferencias.

De lo que se trata es encontrar puntos en común y, desde ellos, proporcionar elementos de comprensión y de acción orientados a la transformación de las realidades concretas. Por ello se hace necesario distinguir, a partir de la terminología de Taylor, propuestas de carácter sustantivo y procedimentalista. Tanto las primeras como las segundas buscan de alguna manera distintos tipos de reconocimiento, algunos más medidos y otros más radicales. El procedimentalismo reduce todas las formas de reconocimiento al plano legal y jurídico y, lo sustantivo, en maneras de carácter ontológico, ético y político, en donde el respeto de la diferencia y lo diferente se hace desde perspectivas simbólicas y representacionales. De ahí la necesidad de generar dinámicas que involucren los dos escenarios, de todas maneras ambos fundamentales para comprender y asumir una multiculturalidad en su *justa* medida.

Durante las últimas décadas, la interculturalidad y el multiculturalismo se han constituido en opciones para generar procesos de reconocimiento a través de espacios que permitan el intercambio de distintas formas de ser y estar en el mundo, a través de otro tipo de relaciones entre los individuos y las culturas. Este intercambio tiene su fundamento en el reconocimiento de la diversidad y de la diferencia, claro está, desde unas consideraciones especiales. Por ejemplo,

hemos de preguntarnos lo que entraña reconocer la diferencia. Eso significa reconocer igual valor a modos diferentes de ser. Es este reconocimiento de esa igualdad el que requiere una política de reconocimiento de la identidad. Pero, ¿en qué se funda la igualdad de valor? Ya vimos anteriormente que el simple hecho de que las personas *elijan* diferentes formas de ser no les convierte en iguales; ni tampoco el hecho de que vayan a *encontrarse a sí mismos* en sexos, razas y culturas diferentes. La mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de esa igualdad de valor. Si hombres y mujeres

son iguales, no es porque sean diferentes, sino porque por encima de la diferencia existen ciertas propiedades comunes o complementarias, que tienen cierto valor (Taylor, 1994, pp.85-86).

Desde esta perspectiva, los horizontes del multiculturalismo y la interculturalidad conducen a generar procesos de acercamiento, comunicación y construcción conjunta entre culturas, buscando establecer vínculos más allá de los intereses particulares de cada una, como también crear escenarios culturales que surjan del diálogo y el encuentro. alguna de las búsquedas del proyecto del multiculturalismo radica en consolidar objetivos contruidos conjuntamente a partir de la articulación entre las distintas culturas para solucionar problemáticas comunes y, así, constituir aspectos fundamentales que contribuyan a la maduración de la humanidad, búsquedas orientadas hacia el acuerdo, el respeto y la promoción de valores comunes, en donde las diferencias raciales, étnicas, religiosas, sexuales, de clase, entre otras, sean los aspectos fundamentales para construir proyectos comunes, sustentados en el reconocimiento de la diferencia y la diversidad (Barabas, 2014, p.3).

La propuesta tayloriana parte en desplegar una racionalidad práctica que no caiga en el sectarismo de dos extremos: de un lado, creer que no es posible superar la propia voz ni contener la mirada al momento de tener contacto con otras voces y perspectivas de mundo, y así señalar que es imposible trascender las posturas etnocéntricas; de otro lado, si se busca no caer en la lógica etnocentrista, al asumir que el mundo cultural de otros es absolutamente impenetrable, inconmensurable e incorregible con el propio, ningún tipo de juicio de valor científico, legal, político, estético o mítico sería posible, en la medida en que al emitirse los juicios se generarían procesos de deformación o dominación. Estos dos extremos se evitan si se ubica, a disposición del diálogo y el encuentro, una racionalidad hermenéutica, atenta a las configuraciones simbólicas de las culturas, que actúe de forma analógica, contrastiva y aguda, esto es, generando un lenguaje siempre nuevo que establece contrastes entre las prácticas culturales propias de cada entorno y tiempo y, de esta manera, sean ponderadas con agudeza y minuciosidad (Taylor, 1985, p.302).

Llevar a cabo este tipo de racionalidad opuesta a las disposiciones de la razón instrumental, busca desmarcarse tanto de las pretensiones puras de objetividad y de neutralidad de algunas ciencias humanas de corte iluminista sobre el conocimiento de lo social, como también de la búsqueda de otras ciencias por generar escenarios de fusión total del intérprete con otras culturas, lo que Taylor rechaza al considerarlo como ingenuo e imposible. Taylor en *Comparación, historia, verdad* señala la manera en que la racionalidad debe posibilitar la valoración y el encuentro entre culturas, estableciendo que en este contexto “el propósito de la comprensión no debería ser superar nuestro propio punto de vista para ‘ponernos dentro’ de otro” (1997, p.201).

Además, el despliegue de la racionalidad práctica desde un corte hermenéutico no contempla la pretensión de un saber por fuera de los marcos históricos y culturales. Al interior de esta razón tampoco existe el interés de profundizar exclusivamente sobre la “autodescripción del agente” que se quiere interpretar (la otra cultura y su lenguaje simbólico) y excluir o negar el lugar de origen de la persona o el grupo que se acerca a través del ejercicio interpretativo. Lo que se quiere evitar es, en primera instancia, sobreponer conceptos universalistas sobre las prácticas culturales ajenas y terminar en una falsa asimilación del punto de vista del agente; pero también, en segundo lugar, establecer que sólo es posible interpretar lo diferente y lo diverso por medio de categorías propias que dejen por fuera la participación de otras culturas y comunidades por no compartir el mismo universo lingüístico y simbólico.

Una de las condiciones que Taylor apropia para llevar a cabo un ejercicio hermenéutico con estas características se encuentra enmarcado en lo que Smith denomina hermenéutica fuerte, aspecto que involucra los contextos culturales que constituyen el punto de vista de quien interpreta. La pretensión por articular las condiciones sustantivas de la vida de las comunidades asienta las bases para la constitución de ciencias sociales con perspectivas hermenéuticas, en donde al tener como referencia los lugares culturales de enunciación erigen la consolidación de proyectos éticos que permiten la comprensión de la identidad, como también abren la posibilidad de encuentro con el otro desde una perspectiva crítica (Smith, 1994, p.19).

Sin embargo, una dificultad para asumir una postura crítica que involucre el encuentro con el otro desde escenarios cotidianos, discursivos y simbólicos, tiene que ver con la búsqueda de explicar otras culturas a partir de categorías que no corresponden a sus visiones de mundo, o, por el contrario, interpretarlas desde adentro a partir de categorías propias que no poseen una traducción específica en otros horizontes culturales. No caer en los dos extremos, y asumir una posición intermedia que no caiga en posturas dogmáticas cerradas y excluyentes o, de otra parte, posturas relativas que asumen la diferencia y la diversidad en el “todo vale”, requiere formas de comprensión analógicas que se desplieguen discursivamente desde los propios argumentos, partiendo de las “caracterizaciones de deseabilidad” de cada cultura y comunidad para encontrar los procesos identitarios que las constituyen y, así, darles el sentido correspondiente de las visiones y acciones de las mismas. En este sentido, puede identificarse en Taylor que la comprensión analógica desde su propuesta multicultural, tomando en cuenta algunos elementos de las fuentes herderianas expuestas en el primer capítulo, asume la diferencia en términos de complementariedad, señalando que

la idea crucial es que la gente puede vincularse y confiarse no a pesar de la diferencia, sino a causa de ella. Ellos pueden sentir, esto es, que la diferencia enriquece a cada parte, que sus vidas son más estrechas y menos completas cuando están solos que cuando están asociados con los otros. En este sentido la diferencia define un complemento (Taylor, 1998, p.214).

De igual manera, este ejercicio de comprensión abre la posibilidad de valorar los propios horizontes culturales y comunitarios, estableciendo que la forma en que se constituyen dichas valoraciones no se dan de manera espontánea, ni mucho menos, de manera cerrada a la diferencia. Por el contrario, ampliar los horizontes culturales y comunitarios solo se da a través del contacto con lo diverso y lo diferente. Cabe señalar que en el proceso de reconocimiento de lo propio y de lo diferente, no significa llegar a una síntesis universal que fusione todas las diferencias, sino que el contacto entre las culturas y las comunidades posibiliten la ampliación de los horizontes de comprensión para no caer en el ensimismamiento cultural y que, a través de este, se impongan visiones de mundo sobre otras, o el entrecruzamiento de las culturas y las comunidades hacia proyectos homogéneos.

Para Lazo,

el desafío más grande para una racionalidad que se enfrenta interpretativamente al entrecruzamiento cultural es, concluye Taylor, evitar el abordaje del problema poniéndolo en términos disyuntivos de “lo nuestro” o “lo de ellos”, esto es, intentar evitar el dilema entre nuestra arrogancia etnocéntrica, por un lado, y el deslizamiento al callejón sin salida de la incorregibilidad de la otra cultura, por otro. Este dilema se supera cuando se construye un lenguaje de contraste intercultural que ha desarrollado una fineza o agudeza (*subtilitas*, la llamó Gadamer) de comprensión del sentido cultural en cuestión, de sus caracterizaciones de deseabilidad, y de nuestras interpretaciones evaluativas sobre ellas (2008, p. 87).

La ampliación de los horizontes de comprensión de las culturas y de las comunidades, requieren de la autocorrección tanto de los propios puntos de vista, como de los que vienen de afuera, proceso constituido a través de la creación de un lenguaje agudo de contraste intercultural.

Sería un lenguaje en el que podríamos formular tanto su estilo de vida como el nuestro como posibilidades alternativas en relación a algunas constantes humanas en operación en ambos. Sería un lenguaje en el que las posibles variaciones humanas serían así formuladas, de tal manera que tanto nuestro estilo de vida como el suyo pudieran ser descritos perspicazmente como tales variaciones alternativas. Tal lenguaje de contraste puede mostrar que su lenguaje de comprensión pudiera estar distorsionado o ser inadecuado en ciertos aspectos, o puedo hacer lo mismo con el nuestro [en cuyo caso, podemos descubrir que comprenderlos a ellos nos lleva a una transformación de nuestra autocomprensión, y con ella de nuestro estilo de vida lejos de un desconocimiento del proceso de la historia]; o bien puede mostrar ambas cosas (Lazo, 2008, p. 87).

4.2 EL LENGUAJE AGUDO DE CONTRASTE INTERCULTURAL

Desde la perspectiva de Taylor, el lenguaje agudo de contraste intercultural parte de la proyección del carácter dialógico entre las culturas y las comunidades, evidenciando de la

misma manera, la importancia que aquel posee para constituir un multiculturalismo que parta del reconocimiento de la diversidad y de la diferencia de los individuos y de los colectivos. Al respecto, es necesario señalar que lenguaje agudo de contraste intercultural se posiciona como una alternativa para contrarrestar los impactos de lo que Taylor denomina como malestares de la modernidad.

En este escenario se establece que los malestares de la modernidad son el reflejo de posturas no dialógicas, puesto que quien excluye otros horizontes culturales niega la posibilidad de entrar en conversación y confrontación con las ideas de otro, más bien podría llegar a juicios de valor negativos que no aportan a la construcción de una comunidad diversa. Son varios los factores que entran en disputa para que se mantengan prácticas de exclusión entre las culturas y las comunidades, los cuales se encuentran descritos en *Ética de la autenticidad* y en *Comprensión y etnocentrismo*. En cuanto al primer documento, Taylor afirma que una de las consecuencias de los tres malestares (el individualismo solipsista, la racionalidad instrumental y la política desvinculada), conduce a que en medio de estas dinámicas se pierda el significado que correspondía a cada ser en la naturaleza y, de esta manera, se trate como materias primas o instrumentos de los proyectos humanos. De la misma manera, los tres malestares acentúan que la relación entre culturas no esté mediada por intercambios valerosos, sino que el fundamento de la racionalidad en la modernidad se dé a partir de la medición y el cálculo de “la aplicación más económica de los medios a un fin dado” (Taylor, 1994, p.40), incluidas las relaciones entre los individuos y entre las poblaciones en el mundo al interior de la relación coste-beneficio. Es así que la primacía de la técnica y la tecnología altera la relación que el individuo tiene con la realidad, con los otros y con el mundo; de hecho, el pensador canadiense sostiene que las decisiones en la actualidad se toman a favor del mercado y no de lo humano.

Otra de las consecuencias de la razón instrumental es que aquella niega la capacidad creativa, interpretativa, explicativa y de autodefinición, pues, se delimita la capacidad humana, es decir, en términos taylorianos el individuo deja de ser agente —ser que tiene objetivos y deseos—, lo que también traduce en la pérdida de significación de las acciones. Esta situación

conduce a una profunda crisis identitaria, de modo que otro de los impactos generados tiene que ver con las limitaciones al autocomprenderse, lo que se puede afirmar con Taylor, es algo común en las sociedades modernas, debido a que “[...] la significación de muchas acciones de la gente escapa a su plena conciencia o comprensión” (Taylor, 2005, p.206), sobre todo cuando son orientadas por los dispositivos de la razón instrumental. En este contexto, los individuos adaptan una serie de comportamientos que escapan a su comprensión; basta observar cómo en algunas sociedades modernas prima un individualismo solipsista que supedita las interacciones con los otros a la dinámica exclusivamente economicista, producción-consumo.

La crisis de la identidad puede pasar de la imposibilidad de autocomprender los factores constitutivos de ésta, hacia la configuración de un falso reconocimiento. En cuanto al primer aspecto, se podría pensar que, dada la intencionalidad de la razón instrumental, el individuo pase de ser un ciudadano a ser exclusivamente un consumidor, desligando otros factores como la historia, la cultura, lo social, lo moral, entre otros aspectos que constituyen la identidad. Esta situación conduce a que la identidad se ubique en una sola perspectiva y que el mercado la apropie para definir sus intereses, cayendo en la instrumentalización de aquella, generando de esta manera un tipo de reconocimiento en el consumo exacerbado y en la configuración de comunidades que promuevan este tipo de prácticas.

Por su parte, el multiculturalismo, desde la perspectiva de Taylor, tiene que ver con la necesidad de la autocomprensión del individuo en donde la figuración de la identidad tiene en cuenta los distintos aspectos que la conforman. La búsqueda en constituir el multiculturalismo bajo este horizonte, cuestiona la manera en que la razón instrumental no sólo adecúa una forma de proceder bajo una dimensión económica y política hegemónica, sino que ésta va acompañada de la imposición que se hace desde las ciencias, es decir que el campo epistemológico va a definir en parte la manera en que se va a comprender tanto el yo como el otro y lo otro. Este aspecto es expuesto por Taylor ubicándolo como otro factor clave para la comprensión del multiculturalismo.

Las ciencias sociales han reflexionado sobre la manera en que se dan las condiciones para

llegar al conocimiento, como también, sobre su utilidad en la transformación de las comunidades humanas concretas. Si bien los albores de las ciencias sociales se ubican en el marco del positivismo obteniendo algunos avances en la forma de entender los fenómenos humanos, el filósofo canadiense observa que el problema de las ciencias sociales ha sido la manera de proceder sobre los asuntos correspondientes a la diversidad y a la diferencia, ya que el afán de este conjunto de ciencias por universalizar y categorizar los fenómenos humanos desde ciertos regímenes de verdad, jerarquizan y niegan otros aspectos que las conforman como tal. Ubicar las ciencias sociales bajo las anteriores perspectivas, según Taylor, conduce a que se consoliden esquemas epistemológicos que respondan a las necesidades de ciertas culturas pasando por encima de las que no manejan los mismos referentes de pensamiento.

De la misma forma el papel instrumental del lenguaje usado de manera representativa sobre datos en bruto, es decir, desconociendo los trasfondos, las cargas intencionales, emotivas y sensibles que constituyen el sustento de las acciones de los agentes, impide llegar a verdaderos procesos interpretativos para las ciencias humanas. Cabe señalar que solo se pueden advertir procesos de comprensión a partir de la apropiación de un lenguaje explicativo en el que entren en relación las distintas subjetividades que le dan sentido a la realidad.

Al no tomarse en cuenta la necesidad de interpretar y comprender las acciones de los agentes en su sentido tanto ontológico como ético y político, se cae en el campo de las ciencias sociales positivistas herederas de las ciencias naturales clásicas. De esta manera, la tendencia de las ciencias sociales de actuar en orden a las ciencias naturales, no solo afectó la forma en que se entendió al conocimiento humano y social, también convirtió a este conjunto de ciencias en meros instrumentos de explicación, sobre los cuales fue posible predecir, supuestamente, una serie de patrones de comportamiento de los agentes y las comunidades. Esta visión de las ciencias se encuentra en la base del surgimiento de las mismas ya que éstas nacieron como herramientas del Estado para el control y la propagación de determinadas ideologías sobre la población.

Ahora bien, Taylor evidencia que urge superar esta forma de ver las ciencias sociales, puesto que reconoce que “no basta con que la teoría social tenga por objetivo predecir o nos permita deducir el patrón real de los acontecimientos sociales o históricos y las regularidades presentes en él, descritas en cualquier lenguaje que admita una verificación inequívoca” (Taylor, 1997, p.200); para él, una explicación satisfactoria también debe atribuir un sentido a los agentes, implica una comprensión humana.

De esta manera, la formulación de las ciencias sociales interpretativas señala para las ciencias naturales tres problemas. En primer lugar, la convalidación intersubjetiva del conocimiento hace notar la necesidad de una suerte de condiciones morales y de carácter que le permita realizar un discernimiento adecuado. En segundo lugar, la vulnerabilidad del cuestionamiento interpretativo versa en que los bienes identificados se consideran buenos por constituir normas para el deseo, lo que se enfrenta con el principio de que los términos del conocimiento científico deben estar libres de valores. En tercer lugar, se señala que el uso de descriptores de deseabilidad pone en peligro la pretensión de universalidad de la sociedad; sin embargo, la opción de volver a las ciencias funcionales, elude el compromiso de “hacer una comprensión si el objetivo es hacer una exposición convincente de la significación explicativa de nuestra teoría” (Taylor, 1997, p.208).

Las ciencias humanas, según el filósofo canadiense, deben basar su trabajo epistemológico en un ejercicio lógico y hermenéutico que parta de la construcción de un lenguaje de contrastes transparentes para devenir en prácticas de encuentro cultural, es decir, ejercicios sustantivos y no procedimentales del multiculturalismo. En este sentido, Taylor reconoce la importancia de la comprensión para las ciencias humanas, teniendo en cuenta los siguientes elementos: “1) un objeto o campo de objetos, sobre los cuales sea posible hablar en términos de coherencia o incoherencia, sentido o sinsentido; 2) Las condiciones que permitan hacer una distinción, entre el sentido o la coherencia atribuidos y su encarnación en un campo específico de portadores o significantes” (Taylor, 2005, p.144), y; 3) los elementos anteriores deben tener un contenido práctico para los agentes.

De esta manera, Taylor presenta una ruptura epistemológica pues ya no sería posible o viable plantear un conjunto de ciencias que proyecten solamente un modo de ser humano o una forma de vida, dado que estas ciencias o los modelos de conocimiento que proyectan, solo permitiría ver al pasado e interpretarlo, entendiendo con ello el presente. De hecho, “el concepto de expresión nos remite al sujeto” (Taylor, 2005, p.145) ya que es él quien da significado a dicho concepto, en tanto que da una identidad particular o subjetiva a cada una de estas prácticas, que si bien parten de un entramado del lenguaje, necesitan de un orden de las cosas, que “sólo tienen significación en un campo, esto es, relación con las significaciones de otras cosas” (Taylor, 2005, p. 152).

De igual manera, Taylor lleva sus críticas a un campo práctico, en la medida que busca ontologizar, al interior de las ciencias de la comprensión, la acción del agente en una comunidad que, como se ha manifestado anteriormente, presenta un lenguaje particular que se traduce en prácticas concretas. Por ejemplo, en el campo de la política, Taylor cita a Almond y Powell ya que desde una ciencia de la comprensión “la cultura política es el modelo de actitudes y orientaciones individuales hacia la política entre los miembros de un sistema político. Ese dominio subjetivo que sirve de base de las acciones y les da significación” (Taylor, 2005, p.165). En esta perspectiva, las orientaciones políticas se dividen en tres tipos diferentes: cognitiva (conocimiento y creencias), afectiva (sentimientos) y valorativa (juicios y opiniones).

Teniendo en cuenta el anterior ejemplo, la ciencia hermenéutica presenta una preponderancia dentro del estudio o el quehacer de las ciencias humanas, en cuyo caso es importante recordar cuáles serían los criterios de juicio de estas ciencias:

La significancia es para un sujeto: no es la significación de la situación *in vacuo*, sino la que tiene para un sujeto, un sujeto específico, un grupo de sujetos o quizá para el ser humano como tal (aun cuando pueda reprocharse a ciertos individuos no admitirlo o no comprenderlo). La significación es significación de algo; o sea, podemos distinguir entre un elemento dado –situación, acción o lo que fuere– y su significación, y [...] no puede haber significación sin un sustrato (Taylor, 2005, p.152).

Las significaciones cobran valor en un campo específico, reconociendo que el hecho de ser un agente viviente posibilita experimentar la propia situación existencial “en términos de ciertas significaciones, y en ese sentido esto puede considerarse como una especie de proto-“interpretación”. A su vez, esta es interpretada y modelada por el lenguaje en el que el agente vive esas significaciones. Luego, en un tercer nivel, la explicación que damos de las acciones del agente interpreta la totalidad” (Taylor, 2005, pp.158-159).

Desde la perspectiva de la interpretación se dificulta la búsqueda constante por universalizar los asuntos humanos y sociales; por lo tanto, algunos de los retos en el quehacer del científico social tendrían que ver con la diferenciación del lenguaje, del vocabulario y de los conceptos, lo que permitiría resignificar o diversificar la forma en que se comprendan las prácticas en cada contexto (Taylor, 2005, p.162). De esta manera, Taylor propende por el fortalecimiento de una cultura crítica y autocrítica que se pregunte por su presente, viendo al pasado y construyendo un futuro significativamente sobresaliente que permita un relacionamiento pacífico e intercultural alejado del etnocentrismo, que se constituye en uno de los sustentos que fundamentan las guerras y las distintas formas de violencias que en vez de construir un presente venturoso socaban las posibilidades y conducen a un sinsentido, a una crisis de identidad continua.

Las condiciones económicas, ético-políticas y de construcción de pensamiento único sustentado en el desarrollo de epistemologías cerradas en las sociedades actuales han generado distintos tipos de fragmentación, lo que implica la exclusión, subordinación y negación de las minorías. Es en este punto en donde se evidencia la necesidad de renovar y constituir prácticas que faciliten y mejoren la convivencia entre distintas culturas, siendo indispensable que se den cambios en las estructuras organizacionales de la sociedad (es decir, del ámbito económico, social, cultural, interpersonal, etc.). Esto conduce a plantear la búsqueda de generar nuevas formas de relación que mejoren las condiciones existenciales de los explotados, marginados, oprimidos y excluidos, para que se garanticen de una u otra forma sus derechos. De ahí la importancia de establecer, desde perspectivas teóricas, escenarios de estudio y análisis de las diferentes sociedades, con el propósito de ofrecer

alternativas y soluciones a las distintas problemáticas y, así, dar algunos elementos para la transformación de la realidad.

A partir de este contexto se unen varios propósitos para llevar a cabo el ejercicio del multiculturalismo. En el caso de la perspectiva tayloriana, se incorporan aspectos que tocan las dimensiones ontológicas, éticas y políticas en cuanto al respeto de la diferencia y la diversidad. Por esta razón, el diálogo intercultural y el multiculturalismo parten del reconocimiento de la diversidad cultural, no solo para enunciar las diferencias, sino partir de ellas y ubicarlas al interior de escenarios dialógicos que contribuyan al fortalecimiento de cada grupo humano y, por consiguiente, de la humanidad. La importancia de la interculturalidad consiste en establecer procesos conscientes de diálogo entre culturas o de rasgos culturales en una misma cultura caracterizados por la invención de la unidad en la diversidad tal que se podría percibir como la herramienta posiblemente más eficaz para el proceso de transformación, apoyándose en una relación que se establezca mediante el diálogo crítico entre las culturas y las comunidades. Por ello, hacer posible la convivencia de diferentes culturas y comunidades, dentro de un mismo espacio, no es una tarea que se dé de forma espontánea; se fundamenta en la construcción consciente de dicho espacio, lo cual implica decisión, voluntad política, movilización, organización de cada grupo cultural y comunitario, proyectando fines comunes que demanda un conjunto de prácticas coherentes con esos objetivos hacia una nueva ética en el respeto a las diferencias. La necesidad de generar procesos de reconocimiento a través de espacios de encuentro suscita el intercambio de distintas formas de ser y estar en el mundo, a través de otro tipo de relaciones entre los individuos. De ahí la búsqueda continua en reflexionar sobre el concepto de comunidad, orientada hacia la creación de apuestas para la construcción de escenarios teóricos y prácticos que ofrezcan distintas formas de abordar las problemáticas que generan los choques culturales. Por lo tanto, además de ampliar y optimizar las apuestas del multiculturalismo y la interculturalidad, es pertinente posicionar proyectos comunes desde apuestas que surjan del diálogo intra e inter comunitario a través de la fusión de horizontes. Es decir, la comunidad se configura en el escenario en donde el *yo* y el *nosotros*, trabajan colectivamente en proyectos comunes que benefician a la humanidad. Este propósito conduce a generar

procesos de acercamiento, comunicación y construcción conjunta entre culturas, buscando establecer vínculos más allá de los intereses particulares de cada una, como también de crear nuevos escenarios culturales que surjan del diálogo y el encuentro. Si la búsqueda de este proyecto consolida objetivos planteados conjuntamente, la articulación entre culturas para solucionar problemáticas comunes, podrían constituir aspectos fundamentales que contribuyan a la maduración de la humanidad, orientada hacia el acuerdo, respeto y la promoción de valores comunes, en donde las diferencias raciales, étnicas, religiosas, sexuales, entre otras, caminen decididamente hacia la puesta en práctica de un multiculturalismo con carácter sustantivo y no procedimental.

Según Wolff (1993), el multiculturalismo busca generar procesos de coexistencia entre “distintos discursos y ponerlos en diálogo y construcción, mas no una hegemonía” (p.40), señalando que, más allá de la presentación de una idea o de una forma de ver el mundo, no se reduce a la validación de todos los discursos, sino que es una *lotta continua* –lucha continua– por un ideal de bien como lo presenta Taylor (1994) en la *Ética de la autenticidad*. Es así que, por ejemplo, se busca que todo discurso de odio esté en cierta medida vetado para ingresar a un diálogo abierto en las sociedades ya que aquel no estaría dispuesto a revisar sus prejuicios hermenéuticos básicos.

El multiculturalismo se enfrenta cada día más a presenciar en un determinado escenario, una cantidad considerable de personas que pertenecen a horizontes de significados ajenos al horizonte emanado por dicho espacio. El problema mayor será la imposición que algunas culturas pretenden ejercer sobre otras, bajo el discurso de una supuesta superioridad (Taylor 1994, p.94).

Por esta razón, para Taylor el multiculturalismo es una posición comprensiva hacia el mundo y hacia los otros, es básicamente una actitud deliberativa que está constantemente buscando eliminar la extrañeza en todo aquello que se le presenta y que posiblemente no se reconoce como semejante, dando así la posibilidad de vincular al multiculturalismo aspectos importantes como el lenguaje, la comprensión, la autocomprensión, la comparación y la

fusión de horizontes.

Así, pues, el diálogo entre culturas necesita la presencia de un intérprete que tienda hacia un encuentro con la realidad y, para esto, se quiere ver también, como lo diría Gadamer (1998), “un encuentro consigo mismo” (p.368). Este encuentro le permite al intérprete contemplar aquello a lo que se ha acercado, en el contexto del multiculturalismo, alguna expresión de la cultura tanto propia como ajena. Desde este ejercicio, el intérprete es portador de una función vital con significado en un espacio cultural y social específico, con la capacidad de poder escuchar estos escenarios, y así poder comprenderlos. Sin embargo, no es posible entender algo que se excluya de entrada, es decir, no es posible comprender cuando no se permite dejar decir algo. De ahí la búsqueda por proporcionar escenarios de encuentro que se enmarquen fundamentalmente como experiencias que generen impactos profundos para su comprensión.

En este contexto, desde la perspectiva gadameriana, se reconoce la importancia de la hermenéutica, ya que al ser el arte de dejar que algo vuelva a hablar, el intérprete cultural escucha para luego transmitir lo que ha aprendido en las realidades que se expresan en la voz de sus interlocutores. De esta manera el intérprete ha de saberse que aprende enseñando sus saberes, dejándose interpelar no solo por aquello que ya ha aprendido, sino que a través de su disposición al encuentro con el otro es capaz de aprender incluso de aquellos a quienes les está transmitiendo su conocimiento. Así, se crea un conocimiento recíproco que no desvaloriza los saberes de la diferencia, pues siempre se está dispuesto a enriquecer, confrontando lo que aprende y dejándose confrontar, es decir, estando siempre con una actitud hermenéutica ante el mundo.

La hermenéutica filosófica “es un arte del anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión [...] la comprensión del sentido auténtico de lo manifestado [...] la labor de la ‘hermenéutica’ es siempre esa transferencia desde un mundo a otro” (Gadamer, 2004, p.95). La hermenéutica en la cultura posibilita la interpretación por medio del contraste que interroga, interpela e interpreta diversas contextualidades e identidades. Ni la identidad personal ni la de las culturas se

definen en la singularidad, sino más bien en su presencia plural. A través del reconocimiento y de la aceptación de las diferentes identidades, como también de la presencia de diversas formas de vida grupales e individuales, la analogía se constituye en la capacidad de enjuiciar, de tal modo que sea el puente que permita la interlocución, la relación y la ruta por medio de la cual sea posible movilizarse de una cultura a otra, reconociendo que cada ser humano y cada grupo cultural es portador de una identidad y una dignidad invaluable y, así, posibilitar el multiculturalismo.

En primera instancia, el multiculturalismo parte del reconocimiento de la propia cultura para tratar de generar más elementos de interpretación al momento de entrar en diálogo con otra cultura. Taylor apropia varios de los referentes gadamerianos para establecer que el multiculturalismo requiere un ejercicio de autocomprensión en donde una de sus búsquedas consiste en “distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen malentendidos” (Gadamer 1998, p.369). Para ello es necesario generar una conciencia histórica de los propios prejuicios que guían la comprensión, con el fin de que la tradición, en términos gadamerianos, se destaque como opinión. Es decir, poner en suspenso la validez de este último aspecto “se vendrá a dar en el momento en que algo me interpela, provocando la *epojé* de mis propios prejuicios” (Gadamer, 1998, p.369).

Los prejuicios en este contexto no cargan con la condición negativa que la Ilustración procuró darles, sino que aquellos serán los juicios que se forman antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. La incomprensión o el descrédito del prejuicio radica según Gadamer en la época de la Ilustración, puesto que en ella imperó el pensamiento racionalista de la modernidad. La Ilustración desvirtuaría lo *a-priori* debido a la necesidad de fomentar el examen libre; por lo tanto, el prejuicio es desdeñado porque se establece como una condición dogmática que impide el pensamiento científico construido por la vía directa de la explicación de las cosas mismas a partir de la experimentación. Este desdén hacia los conocimientos previos proviene de la máxima kantiana (como se cita en Gadamer, 1998) “ten el valor de servirte de tu propio entendimiento”, lo que pretende el rompimiento abrupto con dogmatismos del

pensamiento, a saber, de la tradición cristiana producida en la Edad Media. Por ello, Gadamer afirma que

la tendencia general de la Ilustración es no dejar valer autoridad alguna y decirlo todo desde la cátedra de la razón. Tampoco la tradición escrita de la Sagrada Escritura, como la de cualquier otra instancia histórica, que puede valer por sí misma, sino que la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón (1998, p.339).

Con ello, Gadamer muestra cómo en la Ilustración existe una ruptura con la tradición acaeciente en el miedo al dogmatismo, es decir, una radicalidad en el alejamiento del dogmatismo cristiano que intenta imponer una manera determinada de ver el mundo. A esto se suma posteriormente la visión del romanticismo alemán, y ésta hace trascender el pensamiento de la Ilustración, pero ahora retornando a lo antiguo, por el hecho de ser antiguo, el retorno de lo consciente a lo inconsciente. Al respecto, Gadamer mostrará que “toda crítica a la Ilustración seguirá ahora el camino de esta reconversión romántica de la Ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia 'mítica', y se refleja en el estado originario paradisíaco anterior a la caída en el pecado de pensar” (2008, p.341).

Es decir que nuevamente se cae en el prejuicio de libre pensamiento en la medida que se intenta establecer el pensamiento mítico como aquello que es libre de prejuicio, por ello se invierte la tesis de la Ilustración en donde la razón se muestra como la superación al dogmatismo cristiano, para privilegiar el pensamiento mítico creativo, pero ello no es más que el olvido de la historia efectual y la consolidación del “prejuicio hacia el prejuicio” como la máxima de la Ilustración, así como en el Romanticismo. Ahora, cuando se habla de prejuicio de autoridad, éste debe ser tomado no como un dogma, como lo planteaba la Ilustración, sino por el contrario debe ser visto como un atributo otorgado a las personas, o mejor, como un acto de reconocimiento de que el juicio del otro puede tener una visión más amplia o que aquel hombre ha consagrado más esfuerzos a la interpretación de este aspecto; así, Gadamer muestra aquello dicho por la autoridad no como algo arbitrario sino como algo

presto a la discusión, a la confirmación. En sí mismo,

«prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. [...] «Prejuicio» no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto en el que pueda ser valorado positivamente o negativamente (Gadamer, 2008, p.171).

Como se puede ver en este punto, la definición de prejuicio se comprende como los conocimientos anteriores al juicio, pero más allá de ello, al hablar de prejuicio en el periodo de la modernidad, se evidencia la disputa existente entre la tradición y la razón, por ello la trascendencia del rechazo de los prejuicios, como anteriormente se evidenció. La Ilustración entiende el prejuicio como un dogmatismo, pero no es posible entender el pensamiento desligado de la tradición, por tanto Gadamer se opone a la abstracción racional de la Ilustración, y a las oposiciones incondicionales entre tradición y razón, a saber, la tradición necesita ser asumida y cultivada.

Los prejuicios son lentes que la tradición, el contexto histórico, la familia y la educación en general han formado a los individuos. Son la realidad histórica del ser (Gadamer, 1998, p.172). De esta manera, los prejuicios constituyen la base para la fundamentación de la interpretación del mundo. Los prejuicios se constituyen en la preestructura de la comprensión.

Es así que los prejuicios, las preconcepciones y los distintos sentidos históricos que cada individuo posee se sostienen como horizonte propio de realidad, como horizonte de significados. Es decir que pertenecen a un contexto histórico, a una tradición y a un lenguaje específico; por lo tanto, la serie de prejuicios que se han ido fijando, configuran la manera de ver el mundo. Sin embargo, “el horizontede significado no es fijo, sino que se encuentra en perpetuo movimiento” (Gadamer, 1998, p.337), así, el individuo se percata que es un ser inacabado, el cual está en constante cambio y crecimiento. Si el horizonte es “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer 1998, p.372), el horizonte de significado u horizonte de la historia efectual es lo que se va

construyendo por medio del camino existencial, el cual también posibilita la constitución de un camino conjunto, el de un *nosotros*.

Los anteriores elementos definen los aspectos iniciales del multiculturalismo desde la perspectiva de Taylor, claramente definida por la filosofía gadameriana en donde el individuo o una cultura determinada se caracterizan por contar con una tradición, una historia, un lenguaje y con la capacidad de interpretar. Cabe aclarar que estos elementos no se dan de manera aislada y solipsista; por el contrario, se configuran por medio del contacto con el otro y lo otro, con la diferencia y la diversidad. Taylor señala al respecto que puede parecer que los prejuicios o las preconcepciones pueden caer en “prisiones etnocéntricas pero, como señala Gadamer, afortunadamente en el caso de los seres humanos la comprensión puede cambiar. Y una de las fuentes importantes de este saber puede consistir en el encuentro con culturas extranjeras” (1997, p.202). Por esta razón,

la comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura. [...] El discurso sobrio y racional que intenta entender otras culturas ha de concebirse a sí mismo como una entre muchas posibilidades de comprensión correcta de los demás. Por consiguiente, este discurso ya no funcionaría sin decir que debemos suscribir sus cánones. Hay aquí un modelo de cómo, en principio, el etnocentrismo puede superarse pero al mismo tiempo muestra cuán difícil sea en la práctica. La dificultad deriva del hecho de que las exigencias de comprender al otro puede exigirnos que relativicemos características, que apreciamos, de nuestra propia autocomprensión. Así, algunos niveles de comprensión de ciertos otros serán combatidos fieramente, si bien inconscientemente. Pero la comprensión del otro es posible (Taylor, 1997, p.203).

Tener la plena conciencia de que los propios prejuicios y las autocomprensiones se deben al relacionamiento del conocimiento con el otro genera, de igual manera, un distanciamiento al reconocer las diferencias y particularidades sobre las cuales los individuos se encontrarán bajo la experiencia hermenéutica. De ahí la importancia de respetar y mantener esta serie de supuestos que marcan la diferencia entre ambos interlocutores. Esta diferencia es denominada por Gadamer como diferencia histórica, por lo que se trata de reconocerla como

la distancia en el tiempo que permita ser una posibilidad positiva y productiva del comprender. Cuando se toma distancia, es posible encontrarse con el verdadero sentido de las cosas, ya que gracias a aquella es posible “resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falso que producen malentendidos” (Gadamer, 1998, p.369).

Reconocer la importancia de la distancia histórica, la diferencia y la diversidad, conduce al otro aspecto fundamental del multiculturalismo como lo es la fusión de horizontes. Cabe aclarar que esta fusión no se presenta, en la mayoría de las veces, de manera armónica sino que pasa por una serie de conflictos los cuales son necesario comprender. En este escenario, el problema se presenta cuando en el intento por lograr un intercambio de pensamiento y conocimiento, los individuos participantes son poseedores de distintas tradiciones, lenguajes y cosmovisiones, pues tanto los prejuicios de ambas partes, como sus distintos horizontes de significado, tenderán a imponer su perspectiva sobre la otra, causando un choque de horizontes. Este choque se agudiza cada vez que se pretende ubicar lo diferente desde los propios parámetros de comprensión, conduciendo al otro y lo otro a prácticas de homogeneización permanente.

Estas prácticas pueden verse reflejadas, como se enunció anteriormente, en la lógica de las políticas públicas procedimentales, es decir, se les otorga una serie de reconocimientos a los individuos y a las poblaciones sin las condiciones previas para su realización. En capítulos anteriores se ubicaba como ejemplo el derecho a la vida, en donde en el plano de la política de la igualdad debe respetarse en cada ser humano, sin embargo, al interior de una política de la diferencia, además de respetarse la vida, es pertinente que se brinden condiciones de posibilidad para su plena realización como el acceso a salud, educación, y trabajo dignos, como mínimo. Bajo el supuesto de que “todos somos iguales ante la ley” se esconden prácticas de homogeneización excluyentes y de desigualdades estructurales.

Con el objetivo de develar estas situaciones y proponer alternativas que posiblemente fragmenten aquellas prácticas, la fusión de horizontes al interior del plano del multiculturalismo, permitirá constituirse en una opción para tales búsquedas. Así como

posible solución al problema del choque de horizontes de significados, puede promoverse el reconocimiento del otro como un no-yo ajeno al horizonte propio de significados, pero siempre dispuesto a su comprensión y no simplemente a su conocimiento. Reconocer el horizonte ajeno enriquece la autopercepción, instaurando el yo y el no-yo dentro de una fusión de horizontes. Para ello se requiere el desplazamiento del propio horizonte hacia el horizonte del otro, permitiendo de esta manera una auténtica comprensión del otro; al ser consciente de la alteridad, de la individualidad irreductible, es posible el desplazamiento hacia una comprensión más amplia. Cabe señalar de nuevo que comprender vendrá a ser muy distinto de conocer, aspecto aclarado por Taylor en *Gadamer on the human sciences* (2002), afirmando que mientras el conocer se ocupa siempre de un objeto y se da siempre de manera unilateral –del sujeto hacia éste–, comprender se trata de relacionarse con otro sujeto, de establecer una correspondencia en la que se requiere del diálogo. El conocer busca dar cuenta del objeto para que pueda predecirse su comportamiento, con el propósito de determinar, definir y universalizar su acción, mientras que el comprender no cierra el paso a lo que el otro tiene que decir.

Bajo estos términos, el choque de un horizonte de significados con otro provoca una fusión ampliando ambos horizontes y, por tanto, elevándolos a un mayor nivel de enriquecimiento. Para llegar a dicha fusión se requieren tres pasos para la experiencia hermenéutica: 1) reconocer el propio horizonte de pertenencia, 2) establecer distancia histórica entre la pertenencia y la del otro y, finalmente, 3) la fusión de horizontes de significados. De igual manera, la fusión de horizontes posibilita el camino hermenéutico de comparación contrastiva intercultural ya que a partir de este

aprendemos a movernos en un horizonte más amplio, el cual hemos en un primer momento tomado por sentado como trasfondo de evaluación, a cuya vera es situado el trasfondo de la cultura que nos es extraña de entrada. La “fusión de horizontes” opera mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, con los cuales articulamos estos contrastes (Taylor, 1985, p.67).

La propuesta hermenéutica de Taylor, fundamentada en Gadamer, es una forma bastante

oportuna de acercarse a la realidad, que se puede aplicar y contextualizar a los debates y fenómenos que están relacionados entorno al choque de culturas y de concepciones de vida. Por tal motivo es fundamental en ese intercambio de ideas y cosmovisiones, la influencia del diálogo, pues desde los lenguajes comunes se pone en juego la existencia confrontada a su vez con otros, ya que el diálogo permite conocer al otro, ampliar los prejuicios y desarrollar, como se ha mencionado, un acercamiento diferente de la realidad, ya no desde el conocimiento convencional de las culturas sino su comprensión.

La capacidad mediadora en Taylor es un aspecto determinante en la manera de abordar muchos de los problemas planteados a lo largo de su obra, encontrando bajo esta forma de proceder un tipo de lenguaje que no se ciñe de manera exclusiva a dinámicas de objetividad absoluta y neutralidad, por una parte, o la validación de una sociedad en el marco de un modelo civilizatorio o cultural que adopte sus propios términos de lenguaje como los únicos posibles para comprender el mundo, por otra parte.

Para Taylor, los procesos neutros y de objetividad absoluta tienen su raíz en la manera en que las ciencias humanas han validado su forma de proceder desde las ciencias naturales de corte positivista, específicamente para la explicación que se realiza sobre las prácticas culturales utilizando como referentes métodos exógenos y universales que niegan los contextos espaciales y temporales de cada cultura. Por otro lado, se constituyen formas dominantes en la manera de interpretar otras culturas, en donde sea imposible llegar a la mínima aceptación de otros procedimientos en el mundo, cae en la “falsa asimilación del punto de vista del agente” ya que siempre se juzgaría lo diferente y lo diverso desde las propias categorías del individuo.

Al respecto, Taylor asume una vía analógica denominada lenguaje de contraste agudo ya que las dos posturas, una de carácter universal y la otra de carácter particular, tienen en común una visión cerrada y excluyente a lo diverso, que no permiten la posibilidad de entrar en diálogo con una comunidad o cultura que no compartan sus mismos marcos referenciales. El lenguaje de contraste agudo erige una comprensión discursiva para Taylor, según él con unas “caracterizaciones de deseabilidad” al momento de trazar las significaciones de otro

tipo de percepciones sobre el mundo. Las caracterizaciones señaladas por Taylor permitirían hacer comprensibles el sentido de las prácticas de las culturas y de las comunidades como acciones colectivas, rituales, símbolos, etc, como también, esquemas para que cada individuo y grupo humano tenga la capacidad de hacer comprensible el encuentro con lo diferente y lo diverso. Taylor (1985) señala esta doble condición de la siguiente manera:

Llego a entender a otra persona cuando comprendo sus emociones, sus aspiraciones, lo que ella encuentra admirable o bajo en ella misma y en otros, por lo que ella añora, lo que aborrece, y así sucesivamente. Ser capaz de formular esta comprensión es ser capaz de aplicar correctamente las caracterizaciones de deseabilidad que ella aplica en el modo preciso en que ella lo hace. Por ejemplo, si admira a la gente sofisticada, entonces comprenderla requiere que yo sea capaz de aplicar este concepto “sofisticado” en el mismo sentido que tiene para ella (p.119).

Lo que aquí se busca es no adoptar de forma absoluta el punto de vista diferente o repetirlo sin ningún referente de análisis sino tener la capacidad de generar una aplicabilidad de la comprensión del sentido de las prácticas de una manera similar en que se haría en un contexto diferente. Para Lazo esto quiere decir que,

sin querer adoptar por completo el punto de vista del otro, se tiene la capacidad de comprenderlo desde el propio punto de vista pero, y esto es lo que nos salva del etnocentrismo, sin intentar dominar tampoco la explicación con las propias categorías. Se trata de una capacidad, si es que entendemos bien a Taylor, de entrar y salir de lo propio a lo extraño y de poder al mismo tiempo criticar lo propio y lo extraño. Sin esta capacidad crítica se cae una y otra vez en los abusos del etnocentrismo violentador o de incapacidad de hablar de lo extraño (2015, p.97).

Para Taylor, las “caracterizaciones de deseabilidad” de una comunidad o cultura, se proyectan hacia tres perspectivas que reduce la posibilidad de constituir un lenguaje de homogeneización de la conducta del otro, herencia de la dimensión neutral que busca el modelo de las ciencias naturales, o de consolidar otro lenguaje que desde una forma simbólica o empática se adopte de manera absoluta el punto de vista del otro. La primera

perspectiva parte en no dar por supuesto ninguna afirmación que no sea pasada por una problematización ya que aquella puede constituirse en una “verdad” que naturalice fenómenos sociológicos o psicológicos. Según Taylor, estos fenómenos pueden hacer parte de una disputa interpretativa para ser posiblemente refutables y/o corregibles.

Al pasar por una validación crítica, en la segunda perspectiva, Taylor considera que las prácticas o fenómenos sociales, psicológicos y culturales pasan por términos inextricablemente evaluativos que parten de bienes que normativamente contienen su propio criterio de deseabilidad otorgados por criterios de evaluación fuerte de un contexto, cuestionando de esta manera los contenidos de una ciencia social positivista.

La tercera perspectiva parte del cuestionamiento de la idea universalista de la ciencia social ya que para Taylor esta idea termina siendo una descripción cultural particular cuyo contenido es inconmensurable con otros referentes culturales, siendo irreducible a alguna forma de comparación o no susceptible de traducción con otros lenguajes. Esta perspectiva considera que todas las expresiones culturales tienen un correlativo con una cultura referencial y con métodos específicos que buscan interpretarlas, en donde la cultura referencial es la occidental y los métodos hacen parte del conjunto de las ciencias sociales de carácter positivista.

Taylor postula estas tres perspectivas como las caracterizaciones de deseabilidad, enfatizando en que cualquier intento de realizar una comprensión intercultural, si pretende no caer en una postura etnocéntrica, tiene que validarse desde un horizonte interpretativo. En este punto, Taylor abre otra discusión señalando que de lo que se trata no es entrar en relación con otra cultura o comunidad para corregir absolutamente algunos de sus pilares culturales o discursivos, pues a partir de qué referentes y herramientas se podría hacer esto para no caer en una postura hegemónica y etnocéntrica; pero tampoco apostarle a una incorregibilidad absoluta porque, como se enunció anteriormente, se creería que las comunidades son estamentos cerrados y que su manera de interpretación se daría desde solo su punto de vista.

El dilema que aparece al respecto, enfatiza Taylor, es la manera en que se pueda utilizar un

lenguaje que permita la puesta en práctica de la interculturalidad para no caer en las dinámicas del etnocentrismo en donde se hable de un entrecruzamiento cultural desde una sola arista, es decir una interculturalidad que constituya en una sola dirección desde una práctica de “nosotros” o “de ellos”. Taylor ubica el lenguaje de contraste agudo como la manera para articular dos posiciones sin caer en un lado o en otro, pero tampoco llegar a una postura “neutral” y de objetividad absoluta. De lo que se trata es de tener la posibilidad de “entrar y salir” tanto de una posición como de la posición ajena, desde el abordaje de una visión crítica. Taylor fundamenta el lenguaje de contraste agudo con la idea de fusión horizontal de Gadamer sobre las cuales se amplían los horizontes de comprensión cada vez que se entra en contacto con otra cultura o comunidad.

El lenguaje de contraste agudo instaura condiciones de posibilidad para que el contacto cultural y comunitario no quede instaurado exclusivamente desde una sola perspectiva y, de esta manera, se puedan cuestionar, criticar y enriquecer las autodescripciones como las ajenas. Para Taylor,

este sería un lenguaje en el que podríamos formular tanto su estilo de vida como el nuestro como posibilidades alternativas en relación a algunas constantes humanas en operación en ambos. Sería un lenguaje en el que las posibles variaciones humanas serían así formuladas, de tal manera que tanto nuestro estilo de vida como el suyo pudieran ser descritos perspicuamente como tales variaciones alternativas. Tal lenguaje de contraste puede mostrar que su lenguaje de comprensión pudiera estar distorsionado o ser inadecuado en ciertos aspectos, o puede hacer lo mismo con el nuestro (en cuyo caso, podemos descubrir que comprenderlos a ellos nos lleva a una transformación de nuestra auto-comprensión, y con ella de nuestro estilo de vida lejos de un desconocimiento del proceso de la historia); o bien puede mostrar ambas cosas (2005, p.126).

Es importante resaltar que la búsqueda de Taylor con la utilización del lenguaje contrastivo es evitar el etnocentrismo de Occidente a través de la autocorrección de la propia visión de mundo en la interacción con las otras culturas y comunidades. Autocorregir el propio punto de vista requiere tener la capacidad de entrar y salir de las afirmaciones construidas por las

comunidades y las culturas, como también encontrar contrastes entre estas que amplíen sus horizontes de comprensión. Para ello es fundamental, en Taylor, establecer una postura hermenéutica que al momento de entrar en relación con lo otro se asuma un riguroso punto de vista moral, en donde se tenga la capacidad de criticar y transformar discursos y prácticas propias que vayan en detrimento del respeto de la diferencia y de la diversidad, como a su vez, criticar aspectos de culturas y comunidades que en vez de ampliar el horizonte de comprensión lo reduzcan a ejercicios cerrados.

En este contexto es necesario mencionar que el choque cultural visto desde esta perspectiva podría ser muy optimista, incluso ingenuo como lo resalta Thiebaut (1992), ya que postular el lenguaje contrastivo entre comunidades en un mundo en donde impera la discriminación, la exclusión y la hegemonía de unas sociedades frente a otras, la propuesta de Taylor quedaría en un plano de buenas intenciones. Taylor respondería al respecto que la alternativa más viable para que las dinámicas mundiales tengan un equilibrio de poder es indiscutiblemente a través del entendimiento mutuo, aclarando que para ello es necesario la presencia de voluntades abiertas para llegar a este tipo de encuentros. De lo contrario se perpetuaría el instrumentalismo político que asienta sus bases en una idea atomista del individuo y de la sociedad.

4.3 DIÁLOGO INTERCULTURAL EN PERSPECTIVA COMUNITARIA

Las prácticas de exclusión, de violencia o de falso reconocimiento ocasionadas por la manera cerrada y autoritaria en las que se han resuelto los encuentros culturales y comunitarios en las sociedades contemporáneas, conduce a la construcción de nacionalismos extremos legitimados por sistemas políticos que han instrumentalizado la democracia. Al respecto, Taylor propone una política del reconocimiento igualitario en donde además de cuestionar cualquier forma de exclusión a la diferencia, se promueva la comprensión de la identidad de los distintos grupos y tradiciones que hacen parte de los Estados y, así, dinamizar los objetivos del multiculturalismo y del diálogo intercultural en aquellos. En este sentido, una política del reconocimiento igualitario no puede darse exclusivamente desde escenarios

contractuales ya que, si se despliega únicamente a través del plano jurídico y normativo, la erradicación de cualquier forma de exclusión carecería de un proceso de reflexión frente a las múltiples situaciones que originan la negación de la diferencia. De esta manera, se cuestionaría el papel instrumental de la política al interior de los Estados, para ubicarla en un escenario sustancial dinamizado por el lenguaje contrastivo agudo. En el reconocimiento se dan las condiciones para el potenciamiento de la diferencia y de la diversidad en las sociedades democráticas. En este sentido es importante señalar la distinción entre *la política de la dignidad igualitaria* y *la política de la diferencia* como aspectos centrales que Taylor identifica, particularmente, sobre el papel de la diferencia en el reconocimiento. Precisamente, Taylor

muestra hasta qué punto la política del reconocimiento igualitario llega a ser un aspecto esencial en las sociedades democráticas. Pero dado que la importancia del reconocimiento no se ciñe sólo al plano íntimo sino también al plano social, la política del reconocimiento igualitario derivará en dos políticas en principio contrapuestas: *la política de la dignidad igualitaria* y *la política de la diferencia*. Para la primera, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a todas las personas por igual ignorando las diferencias. Así, se introduce un principio homogeneizador que aplana las diferencias y favorece la conformación de una identidad colectiva. En contraposición, la política de la diferencia favorecerá y fomentará la particularidad, promoviendo la construcción de las identidades individualizadas y garantizando a los ciudadanos la libertad para su autogobierno (Rodríguez, 2020, p.31).

Esta afirmación va más allá de la idea de que el reconocimiento busca únicamente el respeto o la consideración de una cultura sobre otra, diferenciando un reconocimiento estratégico de un reconocimiento auténtico. El primer tipo de reconocimiento se ancla sobre la idea de dominio de un grupo dominante sobre otros grupos por medio de la acentuación de que estos supuestamente son inferiores. En cuanto al segundo, el reconocimiento auténtico, busca establecer que las distintas formas de ser y estar en el mundo poseen un valor. Esta manera de reconocimiento acentúa su proceder sobre las búsquedas de un camino hermenéutico de comparación contrastiva intercultural.

Para Gutmann (2009), “las cuestiones acerca de la posibilidad y la forma de reconocimiento de los grupos culturales en la política se encuentran entre las más grandes y preocupantes del programa político de muchas sociedades democráticas y democratizadoras actuales” (p. 27). Esta afirmación da cuenta de la importancia del reconocimiento para el desarrollo de las sociedades ya que la necesidad de una política que busque el bienestar de cada individuo y sociedad es clave para afrontar las actuales problemáticas del etnocentrismo. Esta proyección es imposible de hacer si no se conocen las verdaderas necesidades de los individuos en relación directa a sus comunidades, por lo que se hace relevante que se resalte el papel de cada cultura y comunidad, para que de este modo se busque la integridad moral y física de cada una de ellas, y así se llegue a la constitución de entornos en donde se promueva el diálogo intercultural.

En este contexto, el reconocimiento posibilita asumir la perspectiva de un horizonte de manera más amplia para ganar nuevos vocabularios de comparación que conducen a la transformación de los criterios o condiciones de interpretación de lo propio y de lo extraño, con el propósito de no caer en el etnocentrismo. El aporte de Taylor al respecto consiste en acentuar el carácter mediador en la manera de poner en práctica una hermenéutica que parta de la comprensión de los contextos particulares de las culturas y comunidades, y así no exigir un “igual valor” para todas. Aparentemente la pretensión de no utilizar como esquema la misma igualación para todas las culturas y comunidades iría en contra de los mismos postulados de Taylor apareciendo una contradicción en sus planteamientos. Lo que busca señalar Taylor es que si se establecen rutas que propendan por un igual valor, ¿cuál sería el criterio o la norma para establecer dicha igualación? Para Taylor, ubicar un solo criterio para buscar dicho propósito conduciría a un tipo de etnocentrismo. Por ello Taylor, más allá de exigir un “igual valor” para todas las culturas y comunidades lo que pide es una fusión de horizontes normativos, es decir, aceptar que los juicios y las acciones han sido transformadas por la acción del otro. Taylor aclara que de lo que se trata es no caer en la total condescendencia de un grupo frente a otro, partiendo de la aplicación de juicios superficiales a favor de otras culturas, sobre su visión de mundo o sobre su valor histórico. La ausencia de rigurosidad para emitir juicios conduce a utilizar normas o puntos de referencia unívocos

como el sustento de tales juicios, y así mantener las estructuras homogeneizantes.

Por lo tanto, la búsqueda en Taylor consiste en encontrar la mediación entre el reconocimiento de igual valor, o el encerrarse en una postura etnocéntrica inamovible. La mediación podría darse a partir de la constitución de juicios contrastivos que, oponiéndose a formas absolutas y cerradas de algunos tipos de juicios, desestructuren la idea de que es posible llegar a un horizonte último. Cabe resaltar que cualquier tipo de juicios, incluidos los contrastivos, poseen una carga moral.

Los juicios contrastivos, juicios que no buscan llegar a puntos extremos, tienen que estar abiertos a una comprensión cultural comparativa, apertura que se da a través de la voluntad para el diálogo. Esta misma voluntad para estar abierta al diálogo es la que Gadamer devela como condición de la experiencia hermenéutica en donde su carácter conversacional pone como guía de criterio el acuerdo. El acuerdo como guía emerge como mediación en las discusiones que aparentemente son inconciliables como las que se dan entre distintas disciplinas sobre un objeto de estudio que es cruzado por varias formas de ser cultural. El estudio del ritual, del mito o de la religión, conduce a una supuesta incapacidad de llegar a acuerdos entre disciplinas como la historia, la antropología y la filosofía, sobre todo cuando este estudio parte desde Occidente hacia las demás culturas. La incapacidad de llegar a acuerdos entre las disciplinas y a tomar como referentes los lugares de enunciación desde Occidente evidencian cómo sus marcos referenciales han estado en una continua crisis, impulsando la necesidad de abrirse al diálogo entre disciplinas y tradiciones con el objetivo de buscar nuevos horizontes de significación en el contexto de la cultura moderna.

Por ejemplo, el carácter problemático en el abordaje de un mito se daría si se reduce exclusivamente a la interpretación de la antropología, sobre todo si ésta toma como referentes las perspectivas positivistas hacia el acercamiento de otras culturas. Otro ejemplo problemático se encuentra en la forma en que la historia estudie una religión si toma como referente únicamente los marcos específicos de una sola cultura. Pueden señalarse más ejemplos al respecto en el campo de las ciencias humanas y sociales, indicando que de lo se trata es la manera en que se acercan las distintas disciplinas a otras culturas para no

distorsionar sus comprensiones de mundo, y así no caer en posturas etnocéntricas.

Los anteriores problemas son llamados por Taylor “zonas enigmáticas”, espacios en los que se podrían encontrar algunas alternativas si se retoman los argumentos gadamerianos, en cuanto a la pretensión de suspender la idea de querer superar el propio punto de vista para adoptar el fenómeno a interpretar y, así, desvincularse de una posición subjetiva en la explicación. La alternativa consiste en desprenderse de toda postura dogmática, iniciando todo acto interpretativo en la precompresión. Partir de la precompresión no significa forjar el camino hacia el etnocentrismo sino iniciar todo proceso interpretativo desde la propia tradición para encontrar el sentido de otra tradición desde lo contrastivo y la comparación. El carácter hermenéutico en este proceso consiste en no caer en la precipitación de una interpretación final que sesgue el sentido de una comunidad o de una cultura. Por el contrario, una búsqueda consiste en permitirse decir algo ante un nuevo fenómeno y, desde este acto, transformar los límites de inteligibilidad desde el nuevo contexto interpretativo, pasando de esta manera de estructuras ineludibles a una serie de posibilidades. El resultado es que la comprensión del otro cambia la autocomprensión y de esta manera se van fragmentando los contornos más arraigados en cuanto a esas visiones precipitadas de lo diferente.

Este camino, como se mencionó anteriormente, se lleva a cabo a través de ejercicios contrastivos, comparativos o analógicos, los cuales tienen como objetivo liberar al otro para dejarlo ser en el contraste. Realizar una práctica contrastiva constante posibilita además de superar las apreciaciones apresuradas del otro, desmitificar las posiciones deformadas o ideologizadas sobre la diferencia y lo diverso. De esta manera, la fusión de horizontes concluye este proceso, no de manera absoluta, sino siempre de manera abierta en el que puedan coincidir los distintos puntos de vista de distintas tradiciones sin llegar a precipitaciones distorsionadas. La búsqueda de la objetividad en este contexto, aparece como la forma de integrar y articular la perspectiva del otro en la fusión y, de esta manera, hablar de la posibilidad de crear una “comunidad de comparativistas” que oriente el proceso de comprensión en esta vía. Según Taylor, los alcances de esta comunidad no solo se encontrarían

para evitar conflictos políticos y militares cuando sea posible, sino también para dar a la gente de cada cultura un cierto sentido de la inmensa gama de potenciales humanas. Esto servirá no sólo para instruir nuestros juicios donde los bienes chocan, sino también ayudará allí donde la imaginación y la intuición son capaces de mediar el choque y llevará a los bienes hasta ahora en conflicto a algún grado de común realización. Podemos confiar en un avance en esta dirección a medida que la comunidad de comparativistas incluya progresivamente representantes de distintas culturas y que de hecho parta de distintas lenguas propias (2005, p.220).

El propósito de constituir una comunidad de comparativistas se proyectaría, por un lado, para evitar la configuración de jerarquías interculturales que ubican a la razón sobre otras formas de expresión cultural como el mito y el ritual y, por otro lado, explicar las situaciones de cada cultura, la propia y la ajena, dentro de la totalidad de una historia con una sola dirección y un solo sentido.

De esta manera, la fusión horiZóntica pone en práctica una serie de analogías que propenden hacia la creación de una comunidad comparativista que pueda darles a sus integrantes la capacidad de partir y valorar su propia cultura para conservar sus diferencias al momento de entrar en relación con otra cultura, pero que al tiempo amplíe su capacidad de comprensión en sentido fuerte, es decir, que la autocrítica y la autotransformación hagan parte del movimiento hermenéutico. Esta postura evitaría llegar a un absolutismo que evite modificar algunos referentes culturales propios o que se dé un mestizaje al extremo, en donde las culturas en contacto borren sus diferencias. La fusión de horizontes pretende de algún modo conservar y cambiar a un tiempo, o sea, reforzar algunas formas de ser cultural propias –la *tradición* en palabras de Gadamer– al tiempo que en el mismo reforzamiento se abre la posibilidad de su transformación normativa en la capacidad de ser interpelados por el otro. En este contexto es posible hablar de una comprensión fusionante orientada a la mutua comprensión dentro de un espectro amplio de perspectivas. Para ello se necesitaría lo que Gadamer señala como la “mejor explicación” producto del “mejor diálogo” mantenido con la presencia de varios puntos de vista históricos.

El ideal de la más comprensiva explicación posible debe en algún sentido tomar el viejo

ideal de la falta de perspectiva (point-of-view-lees) de la ciencia nomotética que comprende toda la humanidad bajo un solo grupo de normas explicativas. En su lugar ponemos como substituto el ideal de los lenguajes que permiten un máximo de mutua aprehensión entre diferentes lenguajes a través de la historia (Taylor, 1985, p.289).

Cabe recordar que la propuesta de fusión de horizontes en Taylor se enmarca dentro de un carácter normativo no definido en un momento específico de la historia, sino que puede abrirse la comprensión de manera constante y, a su vez, convida a nuevas fusiones de horizontes en escenarios culturales diversos y futuros. En palabras de Taylor, “claro que, *per impossibile*, aunque hubiéramos podido alcanzar una comprensión en la cual todas las culturas a la fecha se adscriban, ésta no podría adelantarse al futuro cambio cultural, que requeriría que el proceso de fusión comenzara de nuevo” (1985, p.289).

Así, pues, ese estar en constante construcción del individuo, de los otros y de la comunidad, nos conduce a comprender la importancia de la relación en el reconocimiento. Al asumir Taylor el reconocimiento como una necesidad humana vital, se puede inferir que no es un mero vivir por vivir del ser humano, no se da en un aislamiento o desasosiego del mismo, no se da en la dinámica encerrada de un egocentrismo, sino como una práctica fundamental para la existencia. No abordarlo con la suficiente rigurosidad y responsabilidad pone en riesgo, no sólo la diversidad cultural o la asimilación de las diferentes formas de pensamiento, sino la misma construcción social de la humanidad.

La ausencia de mecanismos y espacios para abordar el reconocimiento genera en el individuo y en su cultura la creencia de su superioridad frente a otros individuos y grupos, causando el impedimento para constituirse a sí mismo en y con el otro. Los intereses particulares brotan por la intensidad de las posiciones egocéntricas, individuales solipsistas y desvinculadas, manifestadas en los escenarios filosóficos, históricos, políticos, sociales, culturales, económicos, entre otros, imposibilitando la búsqueda de bienes comunes para la humanidad. Por otra parte, es necesario señalar que no sólo se trata del reconocimiento de cada individuo en una sola dirección, sino el reconocimiento mutuo sustentado en la dignificación que cada individuo genera en la comunidad. Esta relación recíproca del individuo en torno a sí mismo

y a lo que lo rodea, se presenta por la configuración de un tipo de autenticidad vinculada y comprometida. Este resultado de autenticidad conlleva como tal a una serie de prácticas sociales, en donde “nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad” (Taylor, 2009, p.62), en torno al reconocimiento de los demás. Así, el individuo reconocido es capaz de surgir y construirse en la sociedad en el momento que se reconoce a sí mismo, teniendo la posibilidad de ser libre para desarrollar plenamente sus capacidades en los múltiples escenarios de la comunidad y en relación a otras.

Ante lo planteado, no se puede pasar por alto que dentro de esta concepción de reconocimiento en la relación propia y a la vez comunitaria, se hacen resaltables los términos de dignidad y diferencia, aspectos centrales en la política del reconocimiento presentada por Taylor, ya que estos componentes se dan como consecuencia de la aceptación de otros modos de pensamiento y de culturas en las que el ser humano se ve envuelto. Así pues, al negar la idea de que existen culturas superiores e inferiores, se puede afirmar de manera contundente que aquellas se construyen y se desarrollan mutuamente a partir de su contacto y de su interrelación con las demás. De lo contrario, se daría el exterminio de los distintos grupos humanos, lo que hemos evidenciado históricamente. Por ende, dicho reconocimiento, fundamenta la relación intrínseca del hombre ante su ser comunitario, en el que se desarrolla y se enriquece dicho pensar desde una óptica cultural e histórica amplia e integradora.

Es así que el ser comunitario conduce a una serie de acciones que pueden trastocar los horizontes históricos y culturales de la humanidad. Estas acciones propias del ser humano muestran caminos de construcción conjunta en relación a procesos de comunicación recíproca. En esta perspectiva, el individuo se puede constituir un ser en constante desarrollo sustentado desde un sentido comunitario, es decir, que aquél se configura y se desarrolla en todo el sentido de su expresión, cuando comparte aspectos de su identidad que favorecen al desarrollo de la sociedad. Esto es posible a través de un trabajo comunitario e intercomunitario, procesos que pueden ir llevando a los individuos a límites nunca antes vistos, es decir, a un desarrollo comunitario en donde la identidad se contempla en todo su esplendor, o sea, en su historia y cultura dadas por sus acciones y su pensar vinculado a los

demás.

Por consiguiente, se ratifica que el individuo es un ser en constante relación, característica que lo conduce a la comprensión de sí mismo y de los contextos a los que pertenece. Esta búsqueda podría orientarlo a vivir en unidad hacia la relación recíproca con el bien común. Por lo tanto, el ser humano está llamado a la ampliación de una gama de acciones proyectadas hacia la construcción y edificación de un mundo más humano en los que los valores recíprocos como la tolerancia, el respeto y la comprensión del otro y de lo otro, sean un fundamento ante la misma relación comunicativa y dialógica de las culturas.

Asumir este tipo de relaciones y proyecciones encaminadas hacia la construcción de espacios comunes de encuentro, permitirá apropiarse el diálogo intercultural como la base para llevar a cabo verdaderos procesos de reconocimiento y el fortalecimiento de identidades colectivas sustentadas en un sentido comunitario. De la misma manera, esta propuesta ofrecería una serie de alternativas a los tipos de malestares planteados por Taylor, malestares que se han constituido y proyectado en las sociedades modernas teniendo como resultado el alejamiento del otro diverso y diferente, evidenciándose claramente una pérdida de vínculos sociales y morales a partir de la acentuación de un tipo de individualismo solipsista y desvinculado.

La propuesta inicia desde la identificación de la identidad, como el escenario que “designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 2009, p.53). Cada individuo empieza a configurarse de acuerdo a sus marcos referenciales, en donde de manera libre decide cuál elemento le sirve o no para su identidad, es decir que la identidad está relacionada con la libertad en la medida en que cada individuo va tomando elementos para la configuración de su propia vida.

En un segundo momento, la identidad se expresa en escenarios públicos como la sociedad civil y el Estado, indicando Taylor que aquella “se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste” (Taylor, 2009, p.53). El reconocimiento tiene que partir del ejercicio comprensivo hacia el otro y hacia el respeto comprometido con la diversidad y la diferencia

ya que al no tener la capacidad de desarrollar este componente se dificultaría establecer sociedades y Estados que promuevan prácticas éticas, políticas y jurídicas sustantivas y no procedimentales. Si quienes mantienen la hegemonía ponen sobre determinadas minorías un rotulo que denigra la dignidad de estas, lo hacen con el propósito de legitimar y validar su dominación a través de la exclusión y dela violencia. De ahí la inexorable búsqueda de trabajar por el reconocimiento, señalando que este se enarbola cuando las partes se sientan a dialogar, conocen de manera abierta sus visiones de mundo y, a partir de allí, se genera un proceso en el que se reconocen las diferencias, presentándose de esta manera el acto dialógico. Así, la exigencia de reconocimiento se torna apremiante debido ala conexión que este tiene con la identidad (Taylor, 1997).

De esta manera, la articulación de estos dos elementos constituye la condición vital para el reconocimiento público, aspecto importante para la formación y construcción del diálogo intercultural. Al ofrecer las condiciones para que se dé el diálogo intercultural, se abre la posibilidad de encuentro entre las culturas y las comunidades diversas, de entender sus modos de vida y sus razones de proceder en el mundo, y solo en esa medida, en la que se conozca al otro, es posible generar procesos de reconocimiento. Esto implica tener un mutuo respeto por las creencias, tradiciones y costumbres. El diálogo intercultural debe llevarnos precisamente a establecer puntos de unión y convergencia para tener la capacidad de convivir con las diferencias. “La cultura conlleva el principio de la diferencia: nuestras formas de estar en el mundo son diferentes, ¡y algunas, bien diferentes! [...] El ser humano auténtico se comprende en la diferencia del otro: se vive estando en el mundo siendo el otro del otro” (Cepeda, 2007, pp.54-55). Cuando se desvincula la alteridad en el proceso del reconocimiento se da paso a la aniquilación delas diferencias y se abre la puerta a la homogeneización que conlleva a la alienación de los seres humanos.

El diálogo intercultural es uno de los caminos para oponerse a la alienación. En una sociedad que enfrenta flagelos fuertes de desigualdad, de rechazo y de marginación, se hace necesario postular una alternativa que permita desembocar en la construcción de puentes de reconocimiento. Es así que ubicar el diálogo intercultural como parte de una propuesta

integral para el reconocimiento, si bien en principio no se da solución a las problemáticas señaladas por Taylor como los malestares de la modernidad, parcialmente nos vamos acercando a una sociedad del reconocimiento, del respeto y del valor por la diferencia. En este sentido, el diálogo intercultural, desde la perspectiva de Taylor, nos debe llevar a unir horizontes para que cada cultura y comunidad dé a conocer su visión de mundo y muestre sus proyecciones ontológicas, éticas y políticas con el propósito de saber con quién se está dialogando. De esta manera, el ejercicio dialógico puede ser más auténtico y, así, tener un valor más alto. Se insiste en que, si no se conocen los horizontes de pensamiento, las tradiciones y las distintas formas de ser y estar en el mundo, difícilmente podrá llevarse a cabo prácticas de reconocimiento y hacerlas parte de la sociedad. Es imposible reconocer lo que de antemano no se conoce.

Dichas prácticas deben conducir a un cruce, en el que cada uno pueda aportar al crecimiento y al sostenimiento de la sociedad desde el reconocimiento. Al proyectarse el reconocimiento como un ejercicio constructivo y colectivo, todas las partes deben estar dispuestas a aprender de las otras y a aportar lo que de positivo hay en ellas para el mejoramiento de la convivencia en la sociedad en la que se está inmerso. De esta manera el diálogo intercultural debe ser un camino de construcción mutua, en donde las culturas asuman una posición abierta al otro y a lo otro. Por lo tanto, tomando las palabras de Rahner “en dicho diálogo se aprende y se enriquece. En él las culturas alcanzan sus propias posibilidades cada vez en un mayor grado” (1969, p.52).

El diálogo requiere la comprensión del otro y de lo otro, aclarando que comprender a “alguien no puede significar simplemente adoptar su punto de vista; de ser así una buena explicación nunca podría constituir la base de una práctica más clarividente” (Taylor, 2005, p.202). En este contexto, el comprender es fundamental para proponer alternativas a las situaciones presentes en las culturas marcadas por el individualismo desvinculado ya que para consolidar apuestas de reconocimiento, desde sentidos comunitarios, se hace necesario comprender la diversidad de los otros, no para adoptar lo que otros piensan, sino a través del diálogo tejer procesos de pensamiento, valores y afectos pertinentes para una humanidad diversa y plural. “Comprender empieza por comprenderse desde lo interior y abarcar, luego,

la totalidad *culturalmente*, es decir, desde una determinada experiencia, o mejor, *vivencia*” (Cepeda, 2019, p.2016), la vivencia del encuentro con los demás.

Podemos comprender a alguien “cuando entiendo sus emociones, sus aspiraciones, lo que considera admirable y despreciable en sí mismo y en los otros, lo que desea, lo que aborrece, etc.” (Taylor, 2005, p.205). A partir de este argumento se puede entrever que la comprensión requiere darle un sentido amplio al reconocimiento del otro y de lo otro, por ende aquella debe tenerse en cuenta a la hora de pensar proyectos de identidad individual y colectiva. Taylor (2005) resalta que en este proceso la necesidad de

evitar a los científicos de una cultura dominante a corregir las comprensiones de si otras culturas menos poderosas y sustituirlas por la suya [...]. El error de esta visión consiste en sostener que el lenguaje de una teoría intercultural debe ser el de ellos o el nuestro. Si fuera así, cualquier intento de comprensión entre culturas se enfrentaría a un imposible dilema (pp. 210-211).

En este contexto, surge un cuestionamiento hacia la teoría tayloriana. La elección y revisión del método expositivo que aborda el filósofo canadiense sobre los contenidos del yo (Self) moderno desde sus "fuentes (sources)" históricas, los planteamientos sobre el reconocimiento y las discusiones dadas entre las corrientes de la filosofía exclusivamente en el escenario norteamericano y europeo, evidencia en palabras de Dussel (1996) la presentación de una

historia filosófica desde la misma Filosofía. Está escrita con mano maestra, con conocimientos, con creadora manera de obtener nuevos resultados, pero es sólo una exploración "intra-filosófica" a la que le falta una historia, una economía, una política —como momentos del "mundo", en sentido heideggeriano—. Esta limitación metodológica le impedirá al autor alcanzar resultados más críticos [...]. No pareciera que el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar tengan importancia alguna (p.135).

Este cuestionamiento evidencia la limitación de la obra de Taylor, como también de las

autoras y los autores herederos de esta tradición para poner en diálogo abierto la presencia de discursos y prácticas que emergen en otras latitudes que abanderan distintas formas de comprender el multiculturalismo y el diálogo intercultural no solo en el campo académico, sino en los distintos escenarios de creación de conocimiento. La orientación de Taylor por analizar la tradición filosófica exclusivamente desde la perspectiva occidental, como también partir de la lectura de las sociedades modernas desde las situaciones sociales y culturales norteamericanas, específicamente de Canadá, podría señalar que su intento por constituir escenarios de encuentro entre culturas a través del multiculturalismo se desarrollaría desde horizontes cerrados que partirían desde la autoreferencialidad. Esto conduciría a la limitación de la interpretación del otro diferente, marcando visos de prácticas etnocéntricas por pretender llegar a apuestas dialógicas desde formas de proceder monológicas.

Como consecuencia, la configuración de dinámicas monológicas, trazarían prácticas y discursos que limiten la convivencia entre comunidades, poniendo en riesgo la búsqueda del diálogo constructivo y asertivo en los contextos de las sociedades contemporáneas. Al entrar en contacto con otra comunidad, hablar desde los propios horizontes para tratar de comprender al otro diferente, se podría incurrir en lecturas erróneas, causando interpretaciones dogmáticas y excluyentes que legitimen la supuesta “superioridad” e “inferioridad” entre culturas cerrando la posibilidad de un diálogo fructífero. Este tipo de interpretaciones pueden acentuar las bases para la instauración de dinámicas totalitarias en las sociedades que conduzcan a formas de apropiación de la diferencia desde horizontes unidimensionales, aclarando que se hace pertinente partir del interés “directo por los “míos” [teniendo en cuenta] el conflicto en el imperativo de reconocer también a los otros” (Hoyos, 1995, p.77). Por lo tanto, es importante definir que el rol determinante del encuentro entre comunidades tiene que desplegarse en la búsqueda del yo individual-colectivo, y por consiguiente, en el otro, los otros y lo otro, es decir, poder valer para todos.

La búsqueda consistiría en consolidar dinámicas que centren el despliegue del diálogo y la participación de los miembros de manera intra e inter comunitaria desde las múltiples

comunidades y/o culturas con el objetivo de llegar a “la comprensión, el reconocimiento de otras culturas, los derechos del otro, el derecho a la diferencia” (Hoyos, 1995, p.80).

Ahora bien, otra amenaza que surge por la manera en que Taylor despliega su filosofía puede recaer en una posible instrumentalización del diálogo intercultural ya que podría limitar el reconocimiento desde la instrumentalización del diálogo intercultural, que podría evidenciarse en la legitimización de discursos que enuncian ciertos sectores para hacerlos creer que hacen parte de la totalidad de la sociedad civil, entre ellos, los discursos de odio que transitan abiertamente en las sociedades. Cuando dichos discursos están cargados de marginación y condena social se pierde el sentido para entrar a dialogar. Para evitar esto, es necesario que haya compromiso por parte de los interlocutores con la intención de respetar y valorar críticamente, de manera constructiva, la manera de entender la visión del otro.

De esta manera, se presenta el riesgo de que ciertas partes dialogantes ubiquen en el diálogo intercultural pretensiones de universalidad unívocas y excluyentes. Al interior de esta perspectiva todo discurso se centraría en la homogenización, en la alienación, en la eliminación de la diferencia, ubicando la mirada y el objetivo del diálogo intercultural en la universalización de las propias maneras de entender el mundo. Por lo tanto, esto no permitirá de ninguna manera la construcción de una sociedad abierta y pluralista, cerrando toda puerta al reconocimiento y a la aceptación del otro y de lo otro.

Algunas de las consecuencias que posiblemente se presenten al respecto tienen que ver con la configuración de dinámicas monológicas que inviten a prácticas que amenacen y pongan en peligro la convivencia de las sociedades. En un primer momento, la amenaza para un diálogo constructivo es la postulación de lecturas cerradas hacia el otro, que parten del propio lugar de enunciación que configura limitaciones porque fragmentan el diálogo. Si cada una de las personas entra con interpretaciones sesgadas sobre su interlocutor, difícilmente se podrá llegar a instancias de construcción conjunta. Asumir una postura excluyente consolidada, según Pérez (2003), un juicio que se cierra al reconocimiento de lo otro en su individualidad, al asimilarlo a la totalidad que se excluye” (p. 353). Así pues, el prejuicio cerrado y dogmático

acaba siendo una manera de legitimar el hacer parecer inferior al otro y de cerrarse a un diálogo fructífero.

Otra amenaza que puede limitar el reconocimiento desde la instrumentalización del diálogo intercultural, puede evidenciarse en la legitimización de discursos que enuncian ciertos sectores para hacerlos creer que hacen parte de la totalidad de la sociedad civil, entre ellos los discursos de odio que transitan abiertamente en las sociedades. Cuando estos discursos contienen aspectos de marginación hacia lo diferente, se pierde el sentido para entrar a dialogar. Para evitar esto es necesario que haya compromiso por parte de los interlocutores con la intención de respetar y valorar críticamente, de manera constructiva, la manera de entender la visión del otro.

De esta manera, se corre el riesgo de que ciertas partes dialogantes ubiquen en el diálogo intercultural pretensiones de universalidad unívocas, y así, se convenza de manera engañosa a las otras. Todo el discurso se centra en la homogenización, en la alienación, en la eliminación de la diferencia, ubicando la mirada y el objetivo del diálogo intercultural en la universalización de las propias maneras de entender el mundo. Por lo tanto, esto no permitirá de ninguna manera la construcción de una sociedad abierta y pluralista, cerrando toda puerta al reconocimiento y a la aceptación del otro y de lo otro.

Por lo tanto, desde esta crítica, uno de los propósitos con que se ha adelantado esta investigación consiste en posicionar un diálogo que abandone todo tipo de violencia, dando paso a la comprensión de lo propio y de lo otro, en donde exista una mediación analógica entre lo particular y lo universal. De lo que se trata es que el diálogo intercultural debe llegar al respeto y a la mutua aceptación de los dialogantes, y en una etapa avanzada ambos tienen que ser capaces de acoger para sí lo bueno que cada quien posee. Se exponen ideas, intenciones y cada una de ellas conversan, se problematizan y convergen de manera que el resultado del diálogo puede resultar siendo que una de las partes dialogantes acoja con mayor ahínco la propuesta de la cosmovisión con la que dialoga.

Se ha mencionado la necesidad de generar un diálogo intercultural en el que se deje de lado la violencia y se pase a la conversación, al enfrentamiento de dos discursos que puedan converger en algunos aspectos comunes. Sin embargo, puede surgir una pregunta en cuanto al por qué resaltar la importancia del diálogo intercultural en las sociedades pluralistas. Durante la historia de las sociedades se han constituido estructuras homogéneas de pensamiento que preponderan a los individuos que se inclinan hacia aquellas, negando el papel de las minorías. Esta premisa ha generado la nula construcción de escenarios para el diálogo, para la confrontación de discursos, afirmando que durante la historia de las sociedades la pretensión de la homogeneidad rechazara por completo formas de pensamiento que no hicieran parte de la lógica imperante. La diferencia con las actuales dinámicas de las sociedades contemporáneas, muestran cómo las poblaciones minoritarias están presentes de muchas maneras en los escenarios sociales, su voz se pronuncia como forma de resistencia a los discursos hegemónicos que emiten las instituciones y los discursos dominantes. Hoy, las minorías son parte fundamental de la sociedad civil constituyendo, en esta, escenarios de participación pluralista.

La búsqueda del diálogo intercultural en este contexto permite que las intenciones universales y particulares y que las mayorías y las minorías se reconozcan entre sí, no con el fin de cambiar una por la otra, sino generar procesos de fusión de horizontes. Las intenciones universales y particulares deben estar dispuestas a entrar en diálogo, de tener la capacidad de reconocer la historicidad de cada una, de evidenciar sus lugares de enunciación para tratar de entender sus proyecciones. Esto solo es posible al interior de escenarios dialógicos.

La historia posee un carácter preponderante en la medida en que es aquella la que legitima los distintos discursos amparados en hechos que con el tiempo hemos evidenciado. Una historia de carácter unívoco configura la institucionalidad de las intenciones universales, es decir, establece un inicio en el que todas las narrativas históricas deben acoger. Una intención universal que se autoreferencia como punto cero, inmediatamente queda incapacitada para el diálogo. Por ello, asumir la presencia de las distintas comunidades históricas, posibilita

entender los principios y fundamentos de cada cultura, y a su vez tomar conciencia de que no existe una sola verdad, sino que ésta surge del proceso de interacción entre las intenciones universales y particulares.

El diálogo intercultural es un camino para que la intención de las comunidades y de las culturas pueda crecer. Así se establece que en el diálogo se amplíen y se enriquezcan las intenciones; es necesario establecer puentes de comprensión para no abolir las propuestas históricas y culturales diversas, sino más bien preguntar cómo puede cada horizonte aportar alternativas frente a las problemáticas comunes.

En el transcurso del diálogo intercultural se pueden presentar conflictos sobre los cuales cada intención, en vez de aprender o enriquecerse, busca establecerse como verdad última, negando así las demás; es posible el conflicto, de hecho es necesario, ya que este moviliza el pensamiento; en vez de imponer puntos de vista unívocos de lo que se trata es de dialogar, conversar y encontrar puntos de discusión que puedan ser válidos argumentativamente y puedan generar cuestionamiento de una intención a otra.

Hay una razón que hace difícil el establecimiento de un diálogo intercultural y tiene que ver con el hecho de que nadie puede poseer por entero el saber del otro. El diálogo intercultural se hace posible, pero enfrenta el problema de que cada quien posee un pensamiento y una manera de entender la vida que difícilmente podrá plasmarse o explicarse al otro. No obstante, esta dificultad puede ser superada en la medida en que se reconozca el diálogo intercultural como un espacio de encuentro, de aprendizaje, de enriquecimiento y no simplemente como el lugar para debatir sobre qué verdad tiene más o menos fundamentos. De otra parte, quien dialoga debe estar seguro que lo que dice a través de su palabra, alimentando así al coloquiante. No se trata sencillamente de hablar por hablar, sin estar plenamente identificado con la convicción de generar cruces dialógicos en escenarios comunitarios.

En suma, hoy es necesario un diálogo intercultural abierto a la diversidad, en donde se abandonen las posturas dogmáticas y se creen otras que puedan dialogar de manera respetuosa

con lo diferente. Hoy tenemos que asumir que las diferentes formas de pensamiento no las podemos negar y excluir, sino confrontarlas dentro de horizontes interpretativos comunes. No se puede caer en el miedo al otro, sino que el otro permita descubrir, en la pluralidad de las sociedades, aspectos para ampliar las percepciones de la existencia.

Así, pues, esta búsqueda es una constante que trastoca la existencia de los individuos y de las comunidades en la que uno de sus fines, es y será una común-unión de identidades por las que la misma cultura y la historia han constituido una serie de relaciones intrínsecas dadas en constante desarrollo y construcción, y así llegar a un mundo en donde la identidad esté articulada de manera directa con la vida en comunidad. Por ende, la existencia del hombre es una existencia de y en relación, en donde se espera que las aspiraciones comunitarias se puedan definir claramente y, con ello, realizar.

CONCLUSIONES

La filosofía moral y política de Taylor puede comprenderse a través de la reconstrucción de lazos comunitarios en el contexto de la modernidad frente a lo que él denomina crisis de sentido, la cual configura prácticas instrumentales en la identidad de los individuos ocasionadas por el atomismo, la razón instrumental y la política procedimental. De igual manera, el cuestionamiento de éticas procedimentales fundamentadas en el utilitarismo, como también el proceder de prácticas políticas en las democracias que buscan satisfacer intereses particulares y no las correspondientes al bien común, lleva a Taylor a rescatar fuentes morales que promuevan la configuración de intereses colectivos desde la capacidad analógica de entrar en diálogo entre lo universal y lo particular, la razón y los sentimientos, lo propio y lo diferente, el individuo y la comunidad, entre otros aspectos. Este interés colectivo traza horizontes de comprensión en donde el concepto de comunidad resulta clave para dicho propósito.

El primer horizonte parte de la creación de proyectos comunes que reflejan las aspiraciones identitarias de los individuos en las relaciones presentes en la sociedad civil y en el Estado. Las condiciones que constituyen la comunidad tienen que ver con la configuración de un lenguaje común para hablar de la realidad social, entre lo que se encuentra la comprensión de ciertos sentidos y significados presentes en una sociedad. Son las significaciones comunes en donde los miembros de una sociedad muestran sus vínculos afectivos, su visión de mundo y sus acciones, orientándose aquellas a la búsqueda de un conjunto de bienes compartidos. Aunque estas condiciones son compartidas no significa que sean homogéneas, mucho menos actúan de manera unívoca en la sociedad civil y en el Estado. Por el contrario, las búsquedas comunes pasan por una serie de tensiones entre las cuales se encuentran la confrontación entre las apuestas atomistas y las teorías sociales, las prácticas procedimentales en el campo de la filosofía moral y política, ya sea al interior de las corrientes liberales o comunitaristas, como también las luchas por constituir búsquedas comunes que superen el etnocentrismo en las sociedades, y así posicionar la dignidad y el reconocimiento en las relaciones de los individuos, la sociedad civil y los Estados. De ahí la fuerte insistencia de Taylor en recobrar

el sentido moral en la configuración de la identidad y de la comunidad desde una perspectiva sustantiva en donde la idea de bien cobra gran relevancia. Más allá de detenerse en las discusiones entre las corrientes liberales y las comunitaristas, cuestionadas por Taylor al señalar que tanto los argumentos de un lado como de otro se han quedado en el plano de la defensa, el filósofo canadiense establece que es mejor profundizar sobre la perspectiva ontológica de aquellas corrientes para revisar la visión de mundo que poseen y contrastarlas con las necesidades concretas de los individuos y de las problemáticas que se presentan al interior de las sociedades. De esta manera, la perspectiva ontológica busca superar las prácticas procedimentalistas en las que puedan caer cualquiera de ellas.

Por una parte, el liberalismo hace un especial énfasis sobre los marcos normativos para orientar las relaciones entre los individuos. La primacía del derecho en este campo cumple un papel importante dando cuenta de la preeminencia del carácter contractualista. En cuanto al comunitarismo, este se asienta como un ejercicio de comprensión en el campo de la moral y la política en donde el contractualismo no es la única manera de relacionamiento entre los individuos ya que desde esta perspectiva su profundización se da a través de la idea de bien, enfatizando en algunos elementos entre los cuales se encuentran el reconocimiento cultural y social de las comunidades.

Para Taylor, el principal aspecto a superar es cualquier forma de procedimentalismo presente en el liberalismo o en cualquier expresión del comunitarismo radical. Es así que su defensa del valor de la comunidad en la configuración de la identidad moral del sujeto y en el rol que ésta posee para la materialización de bienes a los que los individuos sólo pueden aspirar junto a otros, lleva al filósofo canadiense a cuestionar las teorías que prevalecen al individuo al punto de reducir la importancia de los vínculos que le unen a la comunidad y las obligaciones que se desprenden de la pertenencia al grupo. El rechazo al atomismo constituye uno de los aspectos centrales de su filosofía moral y política, sin desconocer el cuestionamiento de los supuestos epistemológicos que llevan al posicionamiento de maneras limitadas de aplicación de la racionalidad práctica. Incorporando la apuesta de un holismo metodológico que lleva consigo el accionar de una tesis social que afirma la vinculación de los individuos a los procesos políticos, culturales y sociales, Taylor pone en tela de juicio un tipo de

individualismo que promueve la configuración de una sociedad con dinámicas en donde los individuos están desvinculados entre sí, estableciendo una mínima credibilidad en los colectivos y las asociaciones, incluido el Estado. Claramente, Taylor rechaza la perspectiva atomista, estableciendo que ésta no necesariamente se presenta de manera independiente entre el individuo y la sociedad a la que pertenece. Los individuos desarrollan sus capacidades precisamente por vivir en sociedad. La visión atomista no contempla que el individuo desarrolle su identidad al interior de un tipo particular de cultura sino que aquella se da a partir del conjunto de relaciones dadas por los marcos normativos establecidos por los Estados de manera contractual, es decir, la ciudadanía se da como un reconocimiento legal sin las condiciones para su pleno desarrollo.

Por lo tanto, se hace necesario ampliar el espectro del escenario normativo en donde además de otorgarle una serie de derechos a los individuos, de lo que se trata es ofrecer su reconocimiento a través de los mecanismos para la concreción de los mismos. Para llevar a cabo dichas búsquedas, se requiere constituir relaciones sociales orientadas hacia la materialización de proyectos comunes que buscan ser una alternativa al liberalismo procedimental, específicamente la forma en que este dinamiza la razón instrumental instaurando relaciones sociales en términos de costo-beneficio. Taylor confronta la postura procedimental por medio de una visión sustantivista que busca orientar la vida pública en las relaciones de la sociedad civil y de los Estados. El camino para instaurar una posición sustantiva consiste en recobrar los ideales de formación de una comunidad desde los horizontes de un pensamiento comunitarista liberal, un proyecto que sea compartido por los individuos, los grupos, las asociaciones y las colectividades al interior de los Estados.

Para Taylor, las características propias de la comunidad son las siguientes: la comunidad se basa en relaciones en las que sus participantes persiguen significados comunes y sentimientos con la pretensión de construir un todo a partir de estos elementos; cada individuo se encuentra al servicio de la comunidad sin renunciar a su yo personal, sino más bien abriéndose al *nosotros* para formar colectividades basadas en el respeto; en una comunidad todos los miembros que la conforman deben tomar decisiones pertinentes hacia el desarrollo de aquella por medio de una participación igualitaria; la comunidad constituye

la posibilidad de construir un mundo fundamentado en perspectivas ontológicas, éticas y políticas orientadas hacia la construcción del bien común.

Los cuestionamientos del liberalismo procedimental sostienen que los pensadores comunitaristas, entre ellos Taylor, se equivocan al pretender que los valores que debe asumir el individuo ya se encuentran dados por la comunidad. Al respecto, el liberalismo procedimental señala una supuesta imposibilidad al considerar que el individuo no tiene la capacidad de deliberación personal por estar anclado a los bienes que la comunidad sustenta. Es pertinente diferenciar los conceptos que aparecen inmersos en este cuestionamiento para poder delimitar su alcance ya que más allá de enunciarlos es necesario señalar el trasfondo de los mismos, y así potenciar su carácter sustantivo. Es de esta manera que puede ampliarse la comprensión del concepto de comunidad.

La revisión del concepto de comunidad en Taylor permite identificar la cuestión de cómo es posible, en este escenario, conciliar el desarrollo de la identidad individual con la posibilidad de mantener estables los lazos comunitarios. Pues bien, para Taylor la definición de comunidad como el conjunto de significados y deseos compartidos que apuntan hacia la consolidación de un todo como proyecto común presenta los intereses de los individuos como el eje central de la comunidad hacia la configuración del bienestar colectivo.

El filósofo canadiense sostiene que el desarrollo de la identidad en el individuo es posible gracias a los lazos comunitarios, sin embargo, esta característica que pasa por una lectura dialéctica y hermenéutica posee problemas si no se aborda a través de una posición analógica. La anulación de la individualidad, en función exclusiva del bienestar común en donde la libertad del individuo sea limitada al interior de la comunidad, conduce a que se generen prácticas o movimientos radicales, los cuales en nombre de la comunidad pueden borrar por completo la postura crítica individual. Se supondría que estas tensiones serían resueltas en la medida en que cada uno de los individuos fuera ayudado a cumplir sus proyecciones, por lo tanto, se esperaría que sea la comunidad misma quien garantice que el individuo pueda realizarse como tal.

De la misma manera, el concepto de comunidad puede comprenderse en la dimensión política, como polis, como Estado que sustenta los vínculos entre los ciudadanos a través de una definición pública de lo que esa comunidad política considera como vida buena. En este caso, si el Estado como tal suscribe una noción definida y cerrada del modo en que deben alcanzar la felicidad sus integrantes, puede convertirse en un instrumento que limita las libertades. Las orientaciones de los Estados no pueden caer en determinismos sobre la manera en que piensan sus integrantes, pero tampoco puede caer en un relativismo en donde su papel esté definido por la neutralidad. El Estado debe orientar su accionar a través del potenciamiento del reconocimiento de las identidades, como también promover el respeto a las diferencias y a la diversidad. Esto requiere asumir la presencia de ideas de bien en el plano moral, cultural, político, para hacerle frente a la fragmentación y a la crisis de legitimidad que tienen actualmente las sociedades democráticas. Las ideas de bien surgen de las condiciones culturales e históricas por lo que cada Estado posee un lugar de enunciación propio que debe reconocerlo y, a su vez, propiciar los espacios de desarrollo de los que no hacen parte su misma visión de mundo; esto se refiere específicamente a las comunidades que por su carácter político, étnico, ideológico, cultural, social no pertenecen o no comparten las disposiciones de la sociedad mayoritaria. La postura tayloriana al respecto no cae en el potenciamiento de una sola perspectiva desde un plano cultural y comunitario específico, mucho menos en la unificación de una sola visión de mundo que borre las diferencias. La alternativa consiste en reconocer que los Estados tienen horizontes culturales específicos evidenciados a través de la manera en que sus integrantes piensan y actúan, y que en las sociedades en donde la presencia de grupos étnicos, culturales, sociales son muy diferentes entre sí, más allá de promover un modelo de comunidad sustentado en una identidad étnica, histórica y cultural, esta debe fundamentarse en principios morales y políticos comunes.

La configuración de un modelo de comunidad con estas características busca promover los idearios de un comunitarismo liberal con la pretensión de fortalecer las democracias de los Estados, teniendo el propósito de dinamizar las relaciones en la sociedad civil, como a su vez generar puntos de encuentro entre los Estados para erradicar problemas como la pobreza, el cambio climático, la xenofobia, entre otros. En este contexto, el establecimiento del

multiculturalismo y del diálogo intercultural permitirá el relacionamiento de experiencias comunitarias y culturales con el objetivo de encontrar puntos y elementos comunes, resaltando la premisa de que el desarrollo histórico de las comunidades y de las culturas no surgen de manera esporádica y solipsista sino que son el fruto de una serie de movimientos conjuntos, donde la homogeneidad, en este campo, no tendría cabida.

El segundo horizonte de comprensión del concepto de comunidad parte del reconocimiento de los valores de las culturas como parte integral de sus procesos lingüísticos, históricos y morales tanto en sus ejercicios de autocomprensión como en la apertura al diálogo con lo diferente y lo diverso. Es pertinente aclarar que ninguna cultura y comunidad se constituye a sí misma de manera aislada sino a través de distintos encuentros culturales. La amplia presencia de procesos multiculturales en los Estados, de un lado, genera dinámicas de exclusión y negación de la diferencia y, de otro, posibilita la ampliación de la visión sobre la propia tradición y sobre otras.

El énfasis de Taylor por orientar los procesos multiculturales se encuentra hacia la segunda perspectiva, llevándolo a considerar que la existencia de culturas y comunidades que se encuentran en permanente intercambio, influyen sobre los propios juicios y sobre los criterios en que se desarrollan los mismos, encontrando la posibilidad de que las sociedades sean plurales y abiertas. De ahí la importancia de promover una perspectiva hermenéutica que le aporte a la configuración de una conciencia sensible y reflexiva hacia la diferencia cultural. Por tal motivo, para que la diferencia cultural sea apropiada como una forma para la generación de procesos de autocomprensión y de comprensión de otras dinámicas comunitarias y culturales, ésta debe darse a través de la fusión de horizontes. La propuesta gadameriana que retoma Taylor posibilita la apertura para generar procesos de acercamiento a las culturas sin caer en visiones cerradas y dogmáticas lo que lleva al filósofo canadiense a profundizar sobre el supuesto de que todas las culturas tienen algo que decir. Ello requiere tomar la propuesta de Taylor en cuanto al reconocimiento.

En medio de las tensiones sociales y culturales al interior de los Estados aparecen dinámicas de marginación y exclusión sobre ciertos grupos, generándose luchas que buscan nuevos

tipos de reconocimiento. Por ello, Taylor resalta que el reconocimiento se evidencia en el ámbito de la vida privada y de la vida pública en las sociedades modernas de manera dialéctica. La herencia hegeliana del filósofo canadiense lo lleva a identificar los procesos reflexivos de concientización en los individuos para construir un reconocimiento mutuo entre los individuos. Estos últimos se asocian de acuerdo a su propia estima social y constituyen comunidades a través de su reconocimiento. La estima social se requiere para generar el sentimiento de pertenencia y de participación desde la búsqueda de lazos de solidaridad entre los individuos, siendo este último aspecto un componente fundamental para la construcción de una sociedad respetuosa con la diferencia. En el escenario estatal, las tensiones entre los distintos grupos conducen a la necesidad de reflexionar tanto en las cuestiones normativas y legales como en los aspectos morales que subyacen a estas. El reconocimiento de tipo normativo, que si bien establece la presencia de distintos grupos diversos en una sociedad, debe otorgar una serie de derechos para su respeto; sin embargo, esto no implica que se lleve a cabo en un ámbito social y cultural. Para materializar plenamente el reconocimiento jurídico debe estar atravesado por elementos que estén arraigados en la vida de los individuos y, desde esta premisa, surjan escenarios para la construcción de comunidades morales que articulen las dinámicas propias de los ámbitos de la moral, de la ética y de la política con los espacios jurídicos. Por ello, desde las apuestas taylorianas, es necesario reflexionar sobre los aspectos morales en las distintas comunidades con el propósito de reconocer los diversos grupos que conforman una sociedad, y así respetar plenamente la diferencia desde la generación de acciones jurídicas, éticas y políticas que permitan la ejecución de aquellas búsquedas.

Ubicar en este contexto las dimensiones morales, éticas y políticas brinda, entonces, un reconocimiento no solo normativo, sino también moral. En este sentido, se evidencia la importancia de llevar a cabo un ejercicio de construcción del reconocimiento moral en las comunidades con el propósito de que se luche por las condiciones para su desarrollo, y así se promuevan, desde marcos normativos, el respeto a la diferencia y a la diversidad, y que al transitar por los caminos del derecho estos no se instrumentalicen.

El reconocimiento en clave con la dimensión ética y política requiere que la identidad pase

por prácticas de autocomprensión y de autoestima para hacerle frente a los falsos reconocimientos. Esta afirmación parte del reconocimiento como cuestión vital para el desarrollo de los individuos y la construcción moral entre sus lazos comunitarios. Para llegar a dicho reconocimiento es de vital importancia desarrollarse a partir del fortalecimiento de la identidad y de la sociedad civil en donde la comunidad sea un eje orientador. Este fortalecimiento debe reflejarse en los ámbitos jurídicos sin caer en las dinámicas atomistas que ha promovido el contractualismo. De igual manera, el reconocimiento debe orientar la creación de espacios comunes entre las comunidades en su interior, pero también en diálogo con otras diferentes; de ahí la relevancia del multiculturalismo en este escenario. Las perspectivas éticas y políticas en el concepto de comunidad parten tanto de las problemáticas como de las alternativas que puedan surgir de las relaciones entre las culturas. Esta relacionalidad debe estar atravesada por la consolidación de una propuesta de sentido comunitario que amplíe los horizontes de comprensión del concepto de comunidad en clave del multiculturalismo y el diálogo intercultural. Generar escenarios de comprensión del concepto de comunidad permitirá tener una apertura hacia el reconocimiento del yo, del otro y del nosotros. En este sentido, el concepto de comunidad no se enmarca en construcciones artificiales sino que, dada la pluriversidad de las perspectivas éticas y políticas que van apareciendo por el devenir histórico de las sociedades, se va constituyendo la necesidad de un sentido comunitario de manera estructural en las democracias.

Al interior de los Estados, se ha asumido al otro y a lo otro diverso y diferente como una de las limitaciones para obtener un modelo de desarrollo y progreso. Estas restricciones han sido constituidas por paradigmas universalistas amparados en perspectivas económicas, políticas y culturales dominantes ya que la presencia de grupos que no cumplen con estos cánones limita y/o retrasa dichas búsquedas. Históricamente la única alternativa para contrarrestar estos grupos ha sido a través de su negación y de su exclusión, siendo el etnocentrismo y el falso reconocimiento los escenarios recurrentes al abordar la diferencia y la diversidad.

De ahí la importancia de potenciar el reconocimiento de la comunidad al interior de las dinámicas del multiculturalismo y el diálogo intercultural. Involucrar el concepto de

comunidad en los procesos del multiculturalismo y del diálogo intercultural tiene que ver con la manera en la que está conformada la sociedad civil y el Estado, escenarios múltiples y diversos constituidos por individuos, asociaciones y organizaciones diferentes en los escenarios culturales, sociales y políticos.

Al interior de la perspectiva unitaria y abierta identificada en el concepto de comunidad en Taylor se devela la relevancia de la relación dialéctica y hermenéutica entre el individuo y la comunidad, como también de la interacción de las diversas comunidades y de las culturas que constituyen la sociedad civil y los Estados. De poder alcanzar plenamente el reconocimiento de las dinámicas sociales, culturales y políticas dentro de procesos históricos marcados por acuerdos y disensos en los pensamientos y en las acciones, como de la necesidad de fortalecer las dinámicas de comprensión y de autocomprensión de las identidades individuales y colectivas como parte vital de la sociedad civil y de los Estados, se llegaría a la plena construcción de lenguajes contrastivos comunes en donde todos los miembros de una sociedad, sin importar sus condiciones sexuales, religiosas, ideológicas, culturales, entre otras, aporten de manera igualitaria a una sociedad orientada por intereses comunes sin admitir ningún tipo de exclusión. De esta manera, se formaría un modelo de democracia sustantiva y no procedimental en donde las expresiones ontológicas, éticas y políticas den condiciones de posibilidad a todos sus miembros, situados en las diversas comunidades, la toma de decisiones respecto a problemas comunes como la pobreza, la desigualdad, la discriminación, el racismo, la vulneración de los derechos humanos, entre otros.

Tanto en el primer horizonte como en el segundo, se devela la centralidad del concepto de comunidad en los escenarios de la ontología moral, la ética y la política del reconocimiento. La centralidad en estos escenarios permite establecer que el pleno desarrollo del ser humano requiere de una sociedad activa que dinamice tanto la voluntad individual como la colectiva. El escepticismo y la pasividad respecto al fortalecimiento de la comunidad limitan que los individuos accedan a determinados bienes y al no desarrollarse plenamente ponen en riesgo la misma democracia. Para promover la acción solidaria y conseguir que los individuos se sientan concernidos por la defensa de sus derechos y de los valores que la tradición les ha

confiado, es imperativo crear las condiciones propicias de índole comunitario que les motiven. Esto significa que una comunidad no se consolida a partir de un marco normativo sino que se constituye a través de una serie de intereses desde el papel relevante del bien común. Todo lo que afecta al individuo incide de igual modo en la comunidad, por lo que el papel del primero consistirá en propiciar dinámicas que conduzcan al desarrollo y al bienestar de la misma comunidad, incluyendo la realización de sus deseos.

En la materialización de estos deseos, cada individuo se pone a disposición de la comunidad brindándole un servicio recíproco sin necesidad de renunciar a su yo personal, sino descubriendo ese yo, abriéndose a los otros, haciendo parte de un grupo étnico y cultural, o asociándose para formar, por ejemplo, grupos sociales y políticos sustentados en el respeto a la diferencia. Cabe resaltar que, además de respetar la pluralidad de fines y valores que cada individuo y colectividad se plantean, es necesario enarbolar fines y valores comunes con otras comunidades para ampliar el papel de la diferencia y la diversidad en las sociedades. Los fines y valores comunes podrían encontrarse, por un lado, en el reconocimiento del trasfondo de las relaciones lingüísticas, culturales e históricas que constituyen los individuos y las comunidades y, por otro, en la identificación de problemáticas comunes que aquejan actualmente las comunidades, la sociedad civil y los Estados.

Por último, desde la perspectiva taylorina, se propone crear metas comunes que fortalezcan los procesos identitarios en el marco de lo individual y de lo colectivo, metas orientadas hacia el reconocimiento de las diferencias. Para ello se requiere la configuración de escenarios dialógicos que desarrollen, a través del consenso y del disenso, valores que promuevan intereses compartidos, y con ello procurar alcanzarlos, siendo esto lo que Taylor ubica como el accionar de los lenguajes contrastivos comunes que se basan en respetar no solamente la diferencia de los demás, sino por medio de ella contribuir a apuestas comunes desde la construcción de comunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. London: Acumen.
- Acosta, V. (2004). *Las prácticas educativas ante las dificultades del lenguaje. Una propuesta desde la acción*. Barcelona: Editorial Ars Medica.
- Álvarez, J. (2009). Un diálogo: educación popular e interculturalidad experiencias, desafíos y prospectiva. *La Piragua- Revista Latinoamericana de Educación y Política*, No. 28, 91-102.
- Anguiló Bonet, A. (2010). Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural. *Cuadernos Interculturales*, No. 8(14), 145-163.
- Ansion, J. (2007). La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadana. En: vv.aa., *Educación en ciudadanía intercultural* (pp.37-62). Lima: Universidad de la Frontera - Pontificia Universidad Católica.
- Augé, M. (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.
- Barabas, A. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. En: *Configurações*. Centro de Investigação em Ciências Sociais [En línea] URL: <http://journals.openedition.org/configuracoes/>
- Barrón, C. (2006). Los saberes del docente. una perspectiva desde las humanidades y las ciencias sociales. En: *Perspectiva Educacional, Formación de Profesores*, No. 48, 11-26.
- Barrón, C. (2015). *Concepciones epistemológicas y práctica docente. Una revisión*. Revista de Docencia Universitaria, 1(13), 11-24.
- Benavides, F. (2009). La democracia liberal y reto intercultural. En: Castillo, D. & Patarroyo, N (eds.). *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica* (p.133-167). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Benedicto, R. (2004). *Charles Taylor: identidad, comunidad y libertad*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Boccaro, G. (2012). La interculturalidad como campo social. En: *Cuadernos interculturales*, No. 10 (18), 11-30.
- Borrero, C. (2009). ¿Multiculturalismo o interculturalidad? En: Carrillo, D & Patarroyo, N (eds.). *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*, (pp.67-75). Bogotá:

Universidad Nacional de Colombia.

- Brahm Levey, G. (2012). Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference? *Journal of Intercultural Studies*, (33) 2, 217-224. Melbourne: Alfred Deakin Institute for Citizenship and Globalisation a Deakin University.
- Bunge, M. (2005). *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Caputo, J. (1986). Heidegger's Philosophy of Science: The Two Essences of Science. En: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, ed. J. Margolis, M. Krausz, and R. M. Burian. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 46-63.
- Cepeda H., J. (2007). *Ontología de la educación. Lineamientos de filosofía de la educación con sentido de ser*. Bogotá: Whity.
- Cepeda H., J. (2019). *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Cincunegui, J. (2010): *Charles Taylor y la identidad moderna* [Tesis Doctoral]. Barcelona: Universidad Ramón Lull.
- Chucumbé, N. (2012). El aporte filosófico de Gadamer y Taylor a la democracia: actitud de diálogo abierto y reconocimiento recíproco. En: *Praxis Filosófica* Nueva serie, No. 35, julio-diciembre, 131-149.
- Condillac, E.B. (2010). *Essai sur l'origine des connoissances humaines*. Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.
- Constitución Política de Colombia*. (1991). Bogotá: La Presidencia.
- Cortés, P. (1984). *Desarrollo de una organización indígena: El Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC*. Popayán: Banco de la República - Fundación para la promoción de la investigación.
- De Carvalho, J. (2010). Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes. En: *Tabula Rasa*, No. 12, 229-251.
- De los Reyes, D. (1992). Hegel y la modernidad. En: *Apuntes Filosóficos* Vol. 1, No. 1, 83-101. De Lucas, J. (1994). Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad. En: *Documentación social*, No. 97, 73-94.
- Del Cairo, C (2006). Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas. En: *Revista Universitas Humanística*. Número 61, 2006. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dewey, J. (1989). *Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento*

- reflexivo y proceso educativo*. Barcelona: Paidós.
- Dussel, E. (1996). Modernity, eurocentrism, and trans-modernity: In dialogue with Charles Taylor, en *The underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and philosophy of liberation*, Humanities Press International, New Jersey, USA, 1996.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*. México D.F.: UAM-Iz
- Esterman, F. (2009). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural. En: vv.aa. *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate* (p.51- 66). La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Estermann, J. (2008). *Si el Sur fuera el Norte, Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT)
- Forero, M. (2008). *Epifanías de la identidad: la comprensión multiculturalista de Charles Taylor*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Fornet-Betancourt, R. (1998). Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, No.3 (5), 51-64.
- Fornet-Betancourt, R. (1998). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Madrid: Palimpsesto: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2000). *Interculturalidad y globalización*. San José de Costa Rica: DEI.
- Fornet-Betancourt, R. (2002). Lo intercultural: el problema de y con su definición. *Pasos*, No. 103, 1-3.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y Método I*. Madrid: Sígueme.
- Gadamer, H. (2002). *El futuro de las ciencias del espíritu europeos, acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H. (2004). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gros, C. (1999). De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización. En: Sánchez, G & Wills, E. (eds.). *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para ciudadanos del futuro. Memorias del Simposio Internacional y IV Cátedra Anual de Historia "Ernesto Restrepo Tirado"*. Bogotá: ICAHN.
- Gutmann, A. (2009). Introducción. En: *El multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Habermas, J. (1991). ¿Cómo es posible la legalidad por vía de legitimidad? En: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp]*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006a). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006b). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2007). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F. (1959). *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Leipzig: Félix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhuvi.
- Herder, J. G. (1982). *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. Madrid: Alfaguara
- Hobbes, T. (2012). *Leviatán o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Tratado sobre el ciudadano*. Biblioteca de Grandes Pensadores. Traducción Carlos Mellizo. Madrid: Gredos.
- Hoyos, G. (1995). Ética comunicativa y educación para la democracia. En: *Revista Iberoamericana de Educación* n° 7.
- Lazo, P. (2008). *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Lazo, P. (2010). *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*. Ciudad de México: Plaza y Valdés/UIA.
- Lazo, P. (2015). La comunidad: entre la ilusión, la resistencia y la autointerpretación. En: *El concepto de comunidad*. Castro, F. & García, F. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Lazo, P. (2016). *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política*. Ciudad de México: Gedisa.
- Lazo, P. (2015). La comunidad: entre la ilusión, la resistencia y la autointerpretación. En: *El concepto de comunidad*. Castro, F. & García, F. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Llamas, E. (2001). *Una Antropología de la Identidad*. Pamplona: EUNSA.

- Locke, J. (1991). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa Calpe. Marcuse, H. (1999). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Locke, J. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento. Segundo Tratado sobre el gobierno civil*.
- Biblioteca de Grandes Pensadores. Traducción Amando Lázaro. Madrid: Gredos.
- Mascaró, L. (2016). Las implicancias de la circularidad de la comprensión en el desarrollo del discurso científico: un estudio acerca de la concepción heideggeriana de los tres niveles de la precomprensión. En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXI-Nº2, 127- 144.
- McIntyre, A. (2007). *After Virtue A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Montesquieu (2002). *De l'esprit des lois*. Première partie: Livres I à VIII. Québec: Chicoutimi. Nasar, M.& Modood, T. (2012). How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), 175-196.
- Ospina, D. (2017). Contexto y pensamiento de Charles Taylor sobre el consenso. En: *Ideas y Valores*, No. 66 (165), 297-325.
- Panikkar, R. (2006) Decálogo: Cultura e interculturalidad. En: *Cuadernos Interculturales*, No. 4 (6), 129-130.
- Pareles, A. (1994). Charles Taylor y la crítica al atomismo político. En: *Revista Apuntes Filosóficos*, No 5, 147-156.
- Pérez Tapias, J. (2003). Diálogo de culturas para una ciudadanía intercultural. En: Virgil Nila y Roberto Zariquiey (Eds), *Ciudadanías inclusivas* (pp. 133-166). Lima: GT2.
- Pérez, S. (2004). *Comunidad y Nación. El problema de la identidad en Charles Taylor* [Tesis Doctoral]. La Rioja: Universidad de La Rioja.
- Puente, E. (2005). *El Estado y la interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala-Corporación Editora Nacional.
- Ramón, G. (2009). ¿Plurinacional o interculturalidad en la Constitución? En: Acosta, A.& Martínez, E.(comps.). *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, 2009, 125-160.
- Ramos, S. (2009). *Identidad y comunidad en el pensamiento filosófico de Charles Taylor* [Tesis Doctoral]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rahner, K. (1969). *Escritos de teología VII escritos pastorales*. Madrid: Taurus.

- Rawls, J. (1979). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. Traducción castellana, Teoría de la justicia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press. Traducción castellana, El liberalismo político. Barcelona: Crítica.
- Rodríguez, S. (2020). *Buscando significados, reencantando el mundo. Ética, política y religión en Charles Taylor*. Estado de México: Sb editorial.
- Saiz, M. (2015). La comunidad para los comunitaristas. En: A. MacIntyre y C. Taylor. *Analecta política* 5(9) 305-330.
- Sánchez, M. (2012). Dominio y libertad. El entramado moral de Charles Taylor. En: *Astrolabio*.
Revista internacional de filosofía, No. 5, 386-394.
- Sandel, M. (1996). *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sandel, M. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Massachusetts: Harvard University.
- Sandel, M. (2009). *Liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Scavino, D. (2000). *La Filosofía actual pensar sin certezas*. Barcelona: Paidós.
- Smith, N. (1994). Charles Taylor, strong hermeneutics and the politics and the politics of difference. *Radical philosophy*; 68: 19-27.
- Souza, J. (2006). Paulo Freire y la diversidad cultural. En: *La Piragua, Revista Latinoamericana de Educación y Política*, No. 23, 50-55.
- Tapias, L. (2010). Formas de interculturalidad. En: Viaña, J. Walsh, C. & Tapias, L. *Construyendo interculturalidad crítica* (pp.63-73). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1985). Understanding and ethnocentricity. En: *Philosophy and human sciences. Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1996). *Identidad y reconocimiento*. Canadá: Universidad McGill, Montreal.

- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1998). Living with Difference. A.L. Allen y M.C. Regan (eds.), *Debating Democracy's Discontent*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 212-226.
- Taylor, C. (2002). Gadamer on the Human Sciences. En: Dostal, R. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Duke: University Press.
- Taylor, C. (2005). *La libertad de los modernos*. Madrid: Amorrortu Ediciones.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Thiebaut, C. (1992). *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoaristotelicas al programa moderno*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Thiebaut, C. (1994). Recuperar la moral: la filosofía de Charles Taylor, Introducción a *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Tubino, F. (2003). *Interculturalizando el multiculturalismo*. Barcelona: Monografías Cibob.
- Tubino, F. (2004a). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En: Samaniego,
- M. & Garbarini, C. (comps.). *Rostros y fronteras de la identidad* (pp.151-164). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Tubino, F. (2004b). La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural. En: Castro, L. (ed.). *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad política y derecho*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Tubino, F. (2005a). La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos. En: *Cuadernos interculturales*, No. 3 (5), 83- 96.
- Tubino, F. (2005b). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. En: Fuller, N. (ed.). *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades* (pp.51-76). Lima: rdcsp.
- Tubino, F. (2007). El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico. En: *Caminos para la inclusión en la educación superior* (pp.190-209). Lima: Fondo Editorial Fundación Equitas e IEP.
- Tubino, F. (2009). Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los

- derechos humanos. En: Monteagulo, C.& Tubino, F.(eds.). *Hermenéutica en Diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad* (pp.155-179). Lima: OEA / OEI / PUCP.
- Viaña, J. (2010). Reconceptualizando la interculturalidad. En: Viaña, J. Walsh, C.& Tapias, L. *Construyendo interculturalidad crítica* (pp.9-61). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de otro modo. En: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino* (pp.27-43). Quito: Textos y Formas-Academia de Latinidad.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. En: *Tabula Rasa*, No. 9, 131-152.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) colonialidades de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En: Viaña, J. Walsh, C.& Tapias, L. *Construyendo interculturalidad crítica* (pp.75-96). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Walsh, C. (2012). El pluralismo jurídico: el desafío de la interculturalidad (pp.32-37). *Novamerica*, 133.
- Walzer M. (1990). The Communitarian critique of Liberalism, in *Political Theory*, 18 (1), 6-23. Wolff, J. (1993). On the Road Again: Metaphors of Travel in Cultural Criticism. *Cultural Studies* 7 (2)
- Walzer, M. (1996). La crítica comunitarista del liberalismo. En: *Revista La Política*, No. 1, 47-64.
- Yturbe, C. (1993). Individualismo metodológico y Holismo. En: Cruz, M. (ed.). *Individuo, modernidad, historia*. Barcelona: Tecnos.