



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

Programa de Doctorado en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Persona e identidad en las sociedades democráticas  
contemporáneas.

Una reflexión política a partir de  
John Rawls y Charles Taylor.

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
ALBERTO FERNANDO RUIZ MÉNDEZ

TUTORA PRINCIPAL  
DRA. ELISABETTA DI CASTRO STRINGHER, FFYL

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DRA. PAULETTE DIETERLEN, IIF  
DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA, FFYL

MÉXICO, DF, ABRIL 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE. DOS CONCEPTOS DE PERSONA

CAPÍTULO UNO. Una concepción política de la persona	17
I. <i>Teoría de la justicia</i> y la crítica comunitarista	18
1. El problema y el proyecto de <i>Teoría de la justicia</i>	19
2. La crítica comunitaria	23
II. Hacia una concepción política de la justicia	26
1. Un sistema equitativo de cooperación social	29
1.1 Ni una comunidad, ni una asociación	31
1.2 Pluralismo razonable	35
2. La prioridad de lo justo sobre lo bueno	37
III. La concepción política de la persona	43
1. Autonomía política	44
2. Libertad e igualdad política	47
3. Identidad pública, identidad moral	50
CAPÍTULO DOS. Una concepción dialógica de la persona	55
I. Un diagnóstico de las sociedades democráticas contemporáneas	57
1. Fragmentación social	57
2. Los malestares de la modernidad	58
II. Hacia una teoría del bien común	64
1. La soberanía del bien	65
2. El humanismo cívico	69
3. La política del reconocimiento	73
III. Una concepción dialógica de la persona	77
1. El concepto de persona y la narrativa de la identidad moderna	78
2. Autenticidad y ontología moral	81
3. La persona como un yo dialógico	86

SEGUNDA PARTE. HACIA UNA CONCEPCIÓN COMPLEJA DE LA PERSONA

CAPÍTULO TRES. La disyuntiva de la filosofía política: autonomía o autenticidad	92
I. Los límites de lo político en Rawls	95
1. Discontinuidad entre identidades	96
2. Un liberalismo político comprensivo	105
II. La búsqueda de criterios en Taylor	111
1. Identidades esenciales	111
2. Un humanismo cívico auto-limitante	119
III. Los retos políticos de la disyuntiva: autonomía o autenticidad	126
CAPÍTULO CUATRO. Elementos para una concepción compleja de la persona	130
I. Un nuevo marco de reflexión: diversidad de identidades	132
1. El enfoque de las capacidades y la identidad	135
2. Diversidad de identidades	138
II. Una identidad política incluyente	142
1. Dos papeles para la filosofía política	143
2. Un “ciudadano” <i>realmente</i> libre e igual	146
III. Una identidad cultural-política	154
1. La antropología filosófica	155
2. Una concepción <i>cultural</i> de la persona	158

CONCLUSIONES

1. Identidad política y moral	172
BIBLIOGRAFÍA	182

## DEDICATORIA

Esta tesis no habría sido posible sin el amor y el apoyo de mis padres Gloria Martha Méndez Cerón y Fernando Ruiz. Gracias al trabajo que hacen día a día he podido llegar hasta este punto, sin ellos la filosofía no podría ser una forma de vida para mí. Dos veces les debo la vida, por apoyar ésta que he elegido siempre les estaré agradecido. Los amo.

£

A mi hermana Wendy quiero reafirmarle la promesa que le hice en mi primera tesis: encontrar unas cuantas respuestas que nos ayuden despegar otras tantas dudas. Se que lo podría hacer mejor, pero confié en que las respuestas encontradas hasta ahora le den la certeza de que no me olvidó de ella, porque mis esfuerzos también están encaminados a ser la persona que ella necesite algún día.

## AGRADECIMIENTOS

La elaboración de este trabajo no hubiera sido posible sin el conocimiento, los consejos y la paciencia que me brindó la Dra. Elisabetta Di Castro. Todo lo que he aprendido bajo su asesoría en lo académico y en lo profesional es invaluable, no tengo más que agradecimiento por la forma en que ha apoyado de mi carrera y respeto por su profesionalidad y por su calidad humana. Espero poder seguir su ejemplo y honrar a la filosofía como profesión y como forma de vida tal como ella lo hace. Gracias, Doctora.

£

A la Dra. Paulette Dieterlen por su paciencia, amabilidad y por los buenos consejos que recibí durante este largo camino. Su amplio conocimiento de la filosofía política me ayudó a mejorar argumentaciones, ha sido un privilegio contar con su asesoría y su calidez como persona.

£

Al Dr. Gerardo de la Fuente Lora quien amablemente aceptó unirse a este proceso hacia el final de la jornada, sin importar la dificultad que ello implicaba. Compartir con él algunas de las ideas aquí presentadas fue de gran ayuda, sus comentarios me señalaron la necesidad de ampliar el horizonte desde el cual reflexionar sobre conceptos claves.

£

A la Dra. Griselda Gutiérrez quien, desde que ingresé a la UNAM, ha sido un apoyo constante tanto en lo académico como en lo personal. Quiero agradecerle que siempre ha tenido la buena disposición de ayudarme y por los consejos o recomendaciones filosóficas que me ha compartido. Sus puntos de vista siempre me han resultado enriquecedores.

£

Es un hecho especial para mí que el Dr. Jesús Rodríguez Zepeda haya sido parte de este proceso porque en sus clases encontré mi primera pasión académica: la filosofía política. Gracias por el tiempo que ha dedicado a la lectura de mis trabajos y sobre todo por esas clases en salones de bancas verdes y paredes blancas donde aprendí a apasionarme por estos temas.

£

A la Dra. Faviola Rivera y el Dr. Enrique Serrano quienes, en alguna parte de este proceso, también contribuyeron a que me esforzara en darle a este trabajo una mejor calidad.

£

Sin el apoyo institucional del CONACYT, de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Universidad Nacional Autónoma de México esta tesis no habría llegado a buen puerto. Especialmente quiero agradecer a quienes integran la Coordinación del Posgrado por su valioso apoyo y calidad humana: Ivette Sarmiento, Norma Pimentel y Jasmin Casado.

£

Y finalmente con mucho cariño y con el corazón quiero agradecer a Paola Navarro porque con su amor, sus palabras de ánimo, su buen humor y sus regaños, me ha hecho levantar la frente y seguir adelante en aquellos momentos en los que he dudado de mis fuerzas y del valor de mis metas. Su apoyo ha sido y siempre será invaluable para mí.

# Introducción

John Rawls y Charles Taylor han propuesto una concepción de persona basada, respectivamente, en la autonomía y en la autenticidad. En el marco general de su filosofía, dicha concepción es el punto de partida para la comprensión de los ciudadanos y su papel para alcanzar el objetivo que cada filósofo se propone. En el caso de Rawls, porque en su teoría de la justicia como equidad los principios de justicia que guían la estructura básica de una sociedad democrática resultan de un acuerdo entre personas concebidas como ciudadanos autónomos, sujeto de derechos y deberes, y cuya identidad está definida por la dimensión política que le otorga dicha característica; las personas son el punto de partida porque la autonomía les otorga la personalidad moral necesaria para alcanzar el consenso político en una sociedad democrática donde las doctrinas comprensivas pueden llegar a ser irreconciliables. Y en el caso del humanismo cívico, porque para superar los malestares de las sociedades democráticas Taylor nos propone una concepción dialógica de la persona cuya identidad está definida por la autenticidad moral que le otorga la dimensión moral desde la cual forma sus concepciones de lo bueno o lo justo; esta dimensión le permite el enlazamiento de sus fuentes morales que re-construyen la idea del bien necesaria para superar la fragmentación de las sociedades contemporáneas derivada de las concepciones individuales del bien o la sociedad como la de Rawls.

Autonomía y autenticidad han sido ideas clave en los debates de la filosofía política contemporánea porque, como algunos autores han destacado<sup>1</sup>, no sólo tienen que ver con una determinada concepción de la persona y su caracterización como ciudadano; la distinción también se puede referir a dos definiciones diferentes de la moralidad, por un lado, la autonomía puede remitir a concepciones universalistas y formales de la persona, la libertad o el bien —como suele caracterizarse la ética kantiana, misma que Rawls reinterpreta—; y por otro lado, la autenticidad puede remitir a la historicidad y contextualidad de aquellas ideas —como comúnmente se caracteriza a la ética hegeliana, de la que Taylor hace su punto de partida— para resaltar el carácter plural de sus significados. En este sentido, la elección entre autonomía o autenticidad puede verse como un eje conceptual a partir del cual analizar el amplio debate entre liberales, comunitarios,

---

<sup>1</sup> Thiebaut, C., *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1992, en particular el “Ensayo Segundo. El ciudadano y su moral: lógica de la autonomía, lógica de la autenticidad”; Ferrara, A., *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002 y Villavicencio Miranda, L., “Comunitarismo versus Liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después” en revista *Nomos*, Universidad de Viña del Mar, no. 4, 2009, pp. 31-52.

multiculturalistas, pluralistas y quienes se adhieren al enfoque de las capacidades,<sup>2</sup> porque a partir de uno u otro concepto hemos heredado concepciones contrapuestas de la ciudadanía, la sociedad y las instituciones.

Aunque por sí mismo este debate justificaría hacer un balance crítico sobre el tema de la persona o algún otro concepto compartido por las corrientes filosóficas en disputa, no debemos olvidar que, desde los inicios de la discusión en los años ochenta del siglo pasado, se han incorporado nuevas y diferentes problemáticas a la reflexión filosófica. En este sentido, éstas concepciones de la persona se enfrentan a algunos retos que, si bien no son parte de los problemas originales de cada teoría de la justicia, sí son temas insoslayables porque sus conceptos son las herramientas que hemos heredado para reflexionar sobre problemas contemporáneos. Algunos de estos problemas que presentaré como ejemplos críticos para las concepciones heredadas de la persona serían los siguientes: las reivindicaciones de justicia expresadas en el lenguaje de la autenticidad al nivel de la estructura básica, aspecto no abordado por Rawls; la fragmentación social derivada del encapsulamiento de las identidades comunitarias al exigir el reconocimiento irrestricto de sus valores, problema no contemplado por Taylor; el proceso de globalización que cuestiona los conceptos de ciudadanía o Estado-Nación como los marcos adecuados para pensar problemas de justicia, conceptos compartidos por ambos autores.<sup>3</sup> Aunque cabe aclarar que no es pretensión de esta investigación resolver todas las disputas filosóficas, ni los problemas contemporáneos; su intención consiste en dar un paso atrás al preguntar si las concepciones heredadas de la persona siguen siendo una guía adecuada para analizar aquel debate y para reflexionar sobre problemas contemporáneos.

Es importante señalar que estas concepciones de la persona están justificadas en función del proyecto global de cada teoría, sin embargo un análisis crítico a ambas posiciones nos mostrará que su definición se concentra o bien en la autonomía como el principal capital político de las personas en una sociedad democrática, o bien en la

---

<sup>2</sup> Para este último enfoque estaría pensando en Amartya Sen porque, si bien es cierto que su debate con Rawls se centró en los bienes primarios como base para establecer un criterio de igualdad entre las personas, su propuesta de las capacidades ofrece un cambio de perspectiva sobre cómo concebir a las personas. Ya habrá oportunidad de señalar con cierto detalle de qué manera las reflexiones de Sen se suman a este debate.

<sup>3</sup> Un panorama amplio de los retos por enfrentar para la filosofía política derivada del liberalismo rawlsiano y el humanismo cívico de Taylor se puede encontrar en: Fraser, N. y Honneth, A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2005 y Fraser, N., *Scales of Justice*, New York, Columbia University Press, 2010.

autenticidad como el fundamento moral de sus decisiones en ese mismo contexto. La predilección por alguna de estas dos características nos obliga a separarlas al momento de determinar el punto de vista a partir del cual se entiende a las personas y sus exigencias de justicia. Esta disyuntiva de la filosofía política, autonomía o autenticidad, nos mostrará que una concepción parcial de la persona como ciudadano democrático corre el riesgo de generar injusticias y exclusiones porque el lenguaje político (Rawls) o moral (Taylor) con el que se construye, no permite incluir las diferentes reivindicaciones de justicia que pueden partir de una misma persona desde la diversidad de sus adhesiones e intereses o, como pretendo argumentar, desde la diversidad de su identidad. Los problemas que surgen de la disyuntiva serán desplegados a través de la crítica a lo que llamaré los límites de lo político en Rawls, es decir, la idea de que el lenguaje de los derechos y libertades es insuficiente para dar cauce a las demandas de reconocimiento a nivel de la estructura básica y, en relación a Taylor, lo que llamaré la esencialización de la identidad, es decir, la idea de que el enfoque dialógico carece de criterios adecuados para resolver problemas tanto al interior de un marco moral, como entre diferentes marcos con valores rivales e inconmensurables.

La disyuntiva autonomía o autenticidad nos obliga a reflexionar sobre una perspectiva alternativa sobre cómo pensar a las personas para que su definición permita una concepción de las mismas que abarque la complejidad que les caracteriza y la diversidad de sus exigencias en una sociedad donde el pluralismo es acrecentado y las formas de pertenencia diversas. En este sentido, la disyuntiva abre el camino para plantear el objetivo de esta investigación, a saber: elaborar una *concepción compleja de la persona* que no conduzca a la separación de la autonomía y la autenticidad. Lo que permitiría, partiendo de la identidad de adscripción moral (Taylor), incluir los contenidos morales como parte de la construcción del orden político (aspecto soslayado por Rawls) y, a la vez, partiendo de la identidad de representación política (Rawls), reconocer la necesidad de articular los contenidos morales con el lenguaje de la política como parte de su discurso reivindicativo (aspecto omitido por Taylor).

Para la elaboración de esta *concepción compleja de la persona* partiré de un doble horizonte: el primero es un nuevo marco de reflexión constituido por el *paradigma pluralista de la identidad* a partir del cual las personas dejan de definirse sobre un conjunto de características estables, duraderas y homogéneas, para asumir que en ellas se cruzan una

*diversidad de identidades*, que no se agotan en lo político (Rawls) o en lo moral (Taylor), y que expresan sus numerosas adhesiones y compromisos. Este paradigma sería un primer paso para explicar mejor el vínculo entre la persona y las reivindicaciones que surgen sobre lo político y lo moral. Y el segundo horizonte consistirá en recuperar algunos elementos de ambas concepciones de la persona en función de alcanzar la integración del discurso de los derechos y las libertades con el discurso del reconocimiento y viceversa, esta investigación no pretende re-hacer el camino en esta materia pero sí aportar una mirada distinta a los logros de las concepciones heredadas para pensar los problemas contemporáneos.

Podría pensarse que esta investigación apostaría por abandonar el concepto de persona en tanto que realiza una crítica a las concepciones de Rawls y Taylor, pero al no ser así conviene justificar cuál es la importancia de mantenerlo como un punto de partida para la comprensión de los ciudadanos. John Rawls nos dice<sup>4</sup> que él retoma una concepción normativa de la persona que, desde la antigua Grecia, remite a alguien que participa en la vida social, ejerce sus derechos y libertades, respeta los de otros y cumple con sus deberes; de ahí que a una concepción de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social de la que él parte para ir construyendo su propuesta, le corresponde una concepción de la persona concebida como un ciudadano que pueden participar como libre e igual durante toda su vida. Por su parte, Charles Taylor nos dirá<sup>5</sup> que él parte de una concepción de las personas como poseedoras de un estatus moral derivado de su capacidad de practicar ciertos valores, de tomar decisiones, de tener su propio punto de vista de las cosas y, lo más importante, ser capaz de responder en caso de ser interpelado en aquellos valores, decisiones y puntos de vista, de ahí que su investigación se centrara en develar las fuentes que definen ese estatus moral.

En el desarrollo de la propuesta filosófica que ambos elaborarán, esta concepción adquirirá un papel y una definición específica, pero ambos remiten a la idea de que la persona es un centro dinámico de elección y acción, o como escribe Ameliè Rorty una “unidad con la que se relaciona la responsabilidad [o dicho de otra manera] un *locus* de

---

<sup>4</sup> Cfr. Rawls, J., *Justice as Fairness*, §7, 7.6, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005, [Justicia como equidad: una reformulación, Paidós, España, 2002.]

<sup>5</sup> Cfr. Taylor, C., “The concept of a person”, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 97- 114.

responsabilidad por toda una gama de elecciones y acciones.”<sup>6</sup> Y aunque este “centro dinámico” o *locus* puede remitir a una concepción ontológica de la persona que exigiría una investigación previa sobre sus características, es importante destacar la lectura política de la autonomía y la autenticidad de ambos autores ya que, con base en ella, este componente dinámico de elección y acción destaca que lo importante es que las personas se vean a sí mismas y a las demás como capaces de argumentar, defender y responder por sus concepciones políticas o morales del bien y la justicia. Es entonces esta lectura política del *locus* de responsabilidad que caracteriza a las personas lo que justificaría no abandonar el concepto porque, al mismo tiempo, nos plantea la necesidad de la cooperación o el diálogo entre personas que se conciben como iguales en capacidades y valor y también como responsables de las acciones que vulneren el orden social.<sup>7</sup>

En este sentido, es pertinente hacer algunas aclaraciones en cuanto a la forma en que abordo a ambos autores para la evaluación crítica de su concepto de persona: con relación a la propuesta de Rawls no es mi intención hacer una exégesis de su teoría general ni mucho menos indicar que las críticas que expondré la invalidan como propuesta normativa. Rawls enfrentó problemas muy puntuales dentro de su contexto histórico y filosófico e intentó resolverlos vía el establecimiento de los principios de justicia para las instituciones políticas y para ello creó una concepción de la persona acorde con esta intención. Lo que trato de hacer es problematizarla con temas como la *diversidad de identidades* o el reconocimiento para, por un lado, plantear temas que no se encuentran en la órbita de su teoría pero que en el contexto contemporáneo no podemos soslayar y, por otro lado, para iniciar una reflexión no limitada a lo político, como hace él, sobre la forma en que hemos de concebirnos como

---

<sup>6</sup> Rorty, A., *The Identities of Persons*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1976, p. 309.

<sup>7</sup> La concepción de la persona que heredamos desde la idea griega que hace referencia a la máscara de los personajes en el teatro; que pasa por la controversia sobre la doble naturaleza de Cristo, la divina y la humana, de la cual los pensadores cristianos y medievales concluyen que se deposita en una sola persona única e indivisible; a la que se le agrega como nota distintiva la conciencia de sí mismo con el pensamiento de Descartes y Locke a partir de sus investigaciones epistemológicas; y que adquiere su significado contemporáneo con Kant al asociarlo con la dignidad inherente de los seres humanos que moralmente nos exige no vernos como un medio y sí como un fin dada nuestra capacidad de darnos la ley moral; remite en todo momento a ese ámbito propio de acción y elección que permite a las personas responder por sus actos, de ahí que Rorty concluya: “Nuestra idea de las personas surge de dos fuentes: una es el teatro, la *dramatis personae* de la escena; la otra es la ley [...] La persona está, así, detrás de sus papeles, los elige y es juzgada por sus elecciones [...] Al haber elegido, la persona actúa, y es, por ende, legal y moralmente responsable.” (*Ibid.*) En el caso de los autores aquí analizados, al haber escogido un aspecto de ese *locus* de responsabilidad, la identidad política en Rawls y la moral en Taylor, estarían haciendo referencia al punto de vista desde el cual deben ser evaluados sus compromisos y responsabilidades para con los demás y para consigo mismos.

personas en aquel contexto. De tal suerte que, sin pretender resolver los problemas abordados por la teoría de la justicia como equidad, lo que me interesa es problematizar su concepción de la persona y determinar qué elementos nos ayudarán a pensar nuestros propios conflictos.

Por lo que respecta a Taylor tampoco pretendo resolver los problemas que él enfrentó. El canadiense entendió que para salir del callejón sin salida al que nos llevaba el liberalismo basado en el atomismo, era necesario desplegar las notas distintivas de la identidad humana a partir del entramado filosófico, artístico y político que se fue tejiendo desde la Modernidad para mostrar la necesidad de incluir los temas ontológicos de la comunidad y la identidad en la discusión pública de la justicia. No es mi pretensión decir que sus tesis básicas son insostenibles, con el análisis de su concepto de persona quiero salir de la órbita de lo moral desde el cual piensa a la identidad para problematizarla con temas como la *diversidad de identidades* o la redistribución que, si bien no están en la órbita de sus pensamiento, son cuestiones que nos atañen en el contexto de las democracias contemporáneas. Al problematizar su propuesta me interesa determinar qué elementos nos pueden auxiliar en la reflexión de nuestros conflictos en aquel contexto.

La *concepción compleja de la persona* que quiero elaborar recupera una lección que considero valiosa de cada autor, en el caso de Taylor, tomar en serio las fuentes morales que le dan origen a nuestras ideas sobre el bien y la justicia pero, volviendo a Rawls, la necesidad de crear concepciones abstractas de ese pluralismo que nos permitan fijar los límites del conflicto y facilitar su comprensión. Desde la perspectiva del concepto de persona y con base en estas dos lecciones, esta investigación considera que una concepción de la misma está incompleta sin la aceptación de que las fuentes morales son parte del consenso sobre justicia, la tesis de Taylor, pero sin olvidar que esas fuentes morales requieren de la política para llevar a cabo ese debate, la propuesta de Rawls.

La crítica a ambas concepciones de la persona considerará que ninguna es suficiente para hacer frente a los retos de una sociedad plural que exige una reflexión conjunta entre la inclusión en el plano político, abordado por Rawls, y los que se refieren al reconocimiento, abordado por Taylor; esta insuficiencia se debe a que ambos cometen el error de parcializar la comprensión de la identidad personal: Rawls por limitarla al lenguaje de lo político y Taylor por no concebir un criterio articulador entre morales divergentes, dificultando la

posibilidad de aquella reflexión conjunta. De ahí que para ampliar los márgenes del liberalismo político y del humanismo cívico sea necesario introducir la idea de la *diversidad de identidades* como punto de partida para la definición de las personas. Esta idea tendrá la ventaja de no limitar o esencializar a la persona en una de sus identidades para asumirse como un elemento que posibilita el enlazamiento de las demandas de derechos y libertades con las de reconocimiento y viceversa.

Con base en esta *concepción compleja de la persona*, podría plantearse como objetivo por desarrollar en otras investigaciones la necesidad de un cambio en el punto de arranque de las teorías de la justicia, esto es: comenzar por definir qué entendemos por persona y a partir de ahí confeccionar otros componentes y no, como lo han hecho estas dos teorías, definir a la persona en función de los objetivos requeridos para sus teoría de la justicia. Por el momento, la *concepción compleja de la persona* que esbozaré en esta investigación tiene la pretensión de mostrarse como un marco de pensamiento para reflexionar sobre los dilemas que la filosofía política nos ha heredado. Dilemas que requieren una imagen de las personas y de sus vínculos morales y políticos que no se agoten en definiciones encerradas sino que permitan la maleabilidad de los conceptos en aras de una mejor comprensión. La construcción de una *concepción compleja de la persona* se justifica en virtud de que si seguimos encerrados en la disyuntiva autonomía o autenticidad, no seremos capaces de pensar una teoría de la justicia que asuma la diversidad de los seres humanos en sus conflictivos intereses y concepciones del bien.

De manera sucinta, presento ahora los argumentos desarrollados en la investigación.

El primer capítulo está dedicado a dar cuenta de cómo, con base en el concepto de autonomía y para los fines de la justicia como equidad, Rawls nos presenta su concepción política de la persona. Aunque iré apuntando algunas líneas críticas, en este capítulo mi intención se centra en reconstruir los argumentos que le permiten a Rawls hacer de la autonomía el principal capital político de las personas. Para ello, comenzaré con la primera formulación de su teoría de la justicia y las críticas que surgieron de la corriente comunitarista; éstas nos servirán para explicar el giro político dado a su teoría y, con base en él, exponer los elementos que enmarcan la actividad de las personas y su papel dentro del proyecto de alcanzar el consenso sobre una concepción política de la justicia en cuestiones de justicia básica.

A grandes rasgos la concepción política de la persona se caracteriza por ser un agente libre y capaz de decidir por sí mismo, estas características se predicen por igual de cada persona por lo que, al partir de su estatus de personas como libres e iguales, la autonomía se define por una “personalidad moral”<sup>8</sup> conformada por dos poderes morales concebidos como capacidades de la razón práctica en asuntos de justicia, a saber:

Las personas morales se distinguen por dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que tienen) un sentido de su bien (expresada por un proyecto racional de vida); y segunda, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia [esto es], un deseo normalmente eficaz de aplicar y actuar según los principios de justicia; por lo menos en cierto grado mínimo.<sup>9</sup>

Al no partir de una definición asociada a alguna doctrina comprensiva, concepción del bien o teoría metafísica para caracterizar a las personas como ciudadanos libres e iguales, la importancia de plantear la personalidad moral en función de estos dos poderes morales está en la idea de que es posible concebirlas como miembros cooperadores de la sociedad capaces de responsabilizarse de sus acciones y comprometerse con los objetivos de la sociedad. La concepción política de la persona modela los elementos que permiten llevar a cabo nuestras metas en una sociedad caracterizada por el hecho del pluralismo, al establecer una distinción entre *identidad pública* e *identidad moral*. La *identidad pública* se asocia con los derechos y deberes políticos acordes a su igual estatus como libres e iguales. La *identidad moral* reconoce que las personas se adhieren a objetivos y compromisos “más profundos” constituidos por valores morales ligados a sus comunidades. Pero para los objetivos de la justicia como equidad, es necesario reconocer que la *identidad pública* de las personas no se ve afectada por los cambios que puedan ocurrir en la *identidad moral*. Una persona puede cambiar su religión y no por ello pierde los derechos y deberes que como ciudadano le corresponden. Los cambios en la *identidad moral* no representan ninguna pérdida o alteración de su *identidad pública* ya que, más allá de los cambios en las creencias individuales, lo que define a una persona como libre e igual ante los demás es su capacidad de reconocer una concepción política de la justicia y adecuar sus acciones conforme a los derechos y obligaciones que adquiere como ciudadano.

---

<sup>8</sup> Cfr. Rawls, J., *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, [*Teoría de la justicia*, FCE, México, 1995], §77. The Basis of Equality y §85. The Unity of the self.

<sup>9</sup> *Ibid.*, VII, §77, p. 505; [p. 456.] Ese mismo párrafo termina diciendo: “Es de observar que la personalidad moral se define aquí como una potencialidad que, por lo general, se hace realidad más adelante. Esta potencialidad es la que pone en juego las aspiraciones de la justicia.”

En la medida en que la justicia como equidad busca las bases necesarias para el consenso político, es preciso reconocer que la *identidad pública* es prioritaria sobre la *identidad moral*. El hecho del *pluralismo razonable* nos obliga a privilegiar la *identidad pública* porque nos ayuda a mantener, desarrollar y defender nuestros intereses particulares, al mismo tiempo que nos coloca como ciudadanos respetuosos de los términos equitativos de la cooperación social; además de que no podemos alcanzar un acuerdo sobre alguna base o jerarquía moral —e incluso aunque podamos hacerlo nos traería consecuencias indeseables—, y por lo tanto necesitamos privilegiar nuestros fines y compromisos políticos para encontrar un punto de acuerdo que pueda ser aceptado por todos.

El segundo capítulo se encarga de exponer la concepción dialógica de la persona en Taylor, a partir del concepto de autenticidad, en el marco de los objetivos de su humanismo cívico. El canadiense propondrá una noción dialógica y auto-interpretativa de la persona que sustenta la soberanía del bien y la política del reconocimiento como programas políticos que subsanan las injusticias de una sociedad basada en la epistemología y el liberalismo moderno y contemporáneo porque, como pretende mostrar, estas teorías han olvidado las cuestiones ontológicas de la comunidad y la identidad en su concepción de la sociedad y del sujeto, creando la noción de un sujeto desvinculado de su entorno y de una sociedad fragmentada. Sin dejar de apuntar algunas líneas críticas, este capítulo se centra en la reconstrucción de los argumentos que le permiten a Taylor hacer de la autenticidad el capital moral de las personas en una sociedad democrática. Para acercarnos a esos argumentos, primero expondré el diagnóstico que realiza de nuestras sociedades con base en lo que llama los *malestares* de la modernidad; en seguida desarrollo los elementos de su programa político y, por último, expongo la concepción dialógica de la persona como una propuesta alternativa a la concepción política de Rawls.

En relación a la persona, Taylor apuesta por una perspectiva dialógica cuya tesis central puede ser enunciada de la siguiente manera: nuestra identidad es producto de un proceso de reconstrucción histórico-narrativo que incluye las tradiciones, historia y el lenguaje de nuestra comunidad como una *ontología moral* que le da *sentido* a nuestra vida y nos *orienta* hacia lo bueno y lo justo. La filosofía de Taylor entiende que la tarea de la filosofía contemporánea consiste en guiar a la persona en la re-articulación de sus fuentes morales, rotas por la filosofía moral moderna, en la búsqueda de un bien común que supere

la fragmentación social. Este re-conocimiento de las fuentes morales que constituyen a la persona, definen la autenticidad como aquella actividad humana que conforma su identidad con base en el conjunto de valores compartidos a partir de los cuales las personas pueden pensarse como un sujeto moral.

A partir de la *ontología moral*, Taylor va a construir una concepción dialógica de la persona que, como un ciudadano articulador de fuentes morales, busca fuertes lazos de identidad social dentro de un conjunto de prácticas que le otorgan sentido a su vida, acciones y decisiones, es decir, un *marco referencial* que determina las bases morales de su comportamiento y de lo que se considera un bien digno de compartir. Estos *marcos referenciales* están constituidos por una multiplicidad de bienes que requieren la determinación de uno que por su significado, desviarnos de él, representaría una vida carente de sentido, es decir, un *hiperbien*: “bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que nos proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos.”<sup>10</sup> Para esta labor, la persona parte de la *comunidad de significado* a la que pertenece, esta *comunidad moral* le ofrece un lenguaje expresivo que, en tanto que miembro de ella, le otorga su autenticidad.

La necesidad de una concepción de la persona alternativa a la de Rawls, obedece a que Taylor le atribuye ser parte de una tradición filosófica que ha creado la imagen de un “yo desvinculado” del mundo que se basta a sí mismo para darse las leyes de su actuar o escoger los principios que regirán su mundo moral. Pero esta concepción de la persona nos ha llevado a construir una sociedad fragmentada carente de propósitos comunes por lo que, para evitar sus consecuencias negativas, es necesario trazar la figura de un *yo dialógico* caracterizado por un sujeto situado que interpreta al mundo dotándolo del significado heredado por su *ontología moral*. Para Taylor elegir un principio de justicia significa “apropiarse interpretativamente” de las diferentes opciones que nos presenta la pluralidad, no es una elección que hagamos al margen de lo que ésta significa para quienes la practican. La importancia de la persona como un dialogante estriba en que sólo a través de un cambio en la forma en que nos vemos e interpretamos será posible luchar contra la fragmentación. Si insistimos en el “yo desvinculado”, para Taylor es claro que ninguna

---

<sup>10</sup> Taylor, C., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 63, [*Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, España, Paidós, 2006, p. 101.]

acción común será posible, sólo una concepción del yo que refleje lo auténtico que hay en la persona a través del diálogo con los demás es capaz de concentrarnos alrededor de un bien común que permita luchar contra la fragmentación.

En el tercer capítulo, veremos que escoger o bien la autonomía o bien la autenticidad como el punto de partida a partir del cual definir a las personas, propiciará un distanciamiento entre las exigencias políticas sobre derechos y libertades y las reivindicaciones de reconocimiento de las fuentes morales conduciéndonos a la disyuntiva. Ésta es desplegada a lo largo del capítulo vía una crítica a la propuesta rawlsiana según la cual la predilección por la *identidad pública* sobre la *identidad moral* genera una discontinuidad entre las identidades de la persona, reduciendo los márgenes de su propuesta, al exigir tanto a las personas como a las doctrinas comprensivas situar a la autonomía por encima de cualquier otro valor, revelando así su carácter comprensivo. Y en relación al proyecto de Taylor la crítica señala que al igualar los *marcos referenciales* a una comunidad, la identidad cae en una esencialización que autolimita al humanismo cívico en sus alcances para la creación de un bien común en tanto omite que nuestra identidad se encuentran en conflicto intra y extra-cultural. Describo a continuación las líneas generales de ambas críticas.

Rawls tiene razón al hacer de la libertad y la igualdad el principal capital político de la persona y basarlas en la autonomía individual —entendida como la capacidad de formular, perseguir y revisar una concepción del bien sin ningún tipo de obstáculos materiales, sociales o culturales—, porque le permite exigir un trato igualitario a partir de su dignidad como personas. Sin embargo, si como apunta Taylor las fuentes morales son constitutivas de nuestra identidad e inseparables al momento de elegir una idea de la justicia; la propuesta de Rawls implica que si la concepción política de la persona tiene prioridad sobre la identidad moral, entonces dicha concepción deja de ser neutral con relación a ellos al exigirles un distanciamiento total o parcial de sus doctrinas comprensivas. Al insistir en una separación tajante entre las identidades, obtenemos una discontinuidad entre ambas, un injustificado privilegio de la justicia sobre el bien. Aunque la *identidad pública* proporciona un lenguaje común, la condición de plantear sus demandas de libertad e igualdad únicamente en términos políticos puede no ser suficiente para describir exigencias de justicia ligadas al reconocimiento. Esta discontinuidad identitaria

abre la pregunta sobre cómo incluir los intereses y las necesidades de las personas bajo parámetros que no incluyen sus perspectivas morales.

Si para construir un liberalismo político que tome distancia de los divergentes puntos de vista sobre el bien y se concentre en el ámbito de lo político como base para el consenso es necesaria la diferenciación de identidades, entonces la distinción entre liberalismo político y liberalismo comprensivo es precaria pues aquél estaría fuertemente comprometido con la idea de la autonomía y la defensa de las libertades básicas en detrimento de los compromisos morales de las personas. En consecuencia, estas ideas ya no son elementos estrictamente políticos, sino parte de una doctrina política comprensiva que requiere la separación de la *identidad pública* y la *moral* limitando las exigencias de justicia al ámbito de los derechos y las libertades. El liberalismo político, para desligarse de la doctrina metafísica de la persona que se le atribuyó, creó una concepción política de la misma que, al restringirse tanto al lenguaje de los derechos y las libertades, terminó por convertirse en una doctrina comprensiva que ordena todo a favor de la autonomía. Pero con ello deja de ser el foco de atención del consenso entre ellas, crea exclusiones al momento de determinar 'quién' cuenta en el diálogo y abre la disyuntiva autonomía o autenticidad al decidirse por la primera como el único medio por el cual se garantizan los derechos y las libertades.

Para Taylor la mejor forma de abordar la complejidad de la crisis de las sociedades contemporáneas es recuperando una adscripción originaria de la identidad con base en la *ontología moral* que aporta la definición y el sentido de las relaciones con los demás y del lugar que ocupa dicha identidad en el espacio ético-político. Sin embargo, al ligar dicha *ontología moral* con una comunidad de origen, cae en el error de postular una concepción de la persona previamente conformada por los valores de la comunidad y con un objetivo final inapelable que se presenta como la forma auténtica de ser y orientarse en el mundo moral. En el marco de una amplia interacción entre personas y sus fuentes morales, como lo son las democracias contemporáneas, esta esencialización de la identidad puede llegar a fomentar el separatismo y la intolerancia. Insistir en que la autenticidad de una identidad está determinada por su coincidencia con el *marco referencial* asociado a la comunidad, es decir, una identidad auténtica es sólo aquella que logra hacer co-existir sus fines y objetivos con los que ese *marco* le ha proporcionado como punto de partida, reduce la posibilidad de

optar por otros marcos, otras adhesiones que están disponibles para la persona en un contexto de pluralismo acrecentado.

Esta esencialización de la identidad limita al humanismo cívico para enfrentar el reto de la fragmentación. Difícilmente podríamos desmentir este reto porque el diagnóstico del canadiense acierta en gran medida en las razones por las cuales las sociedades democráticas se encuentran en crisis; pero lo que sí le podemos cuestionar es su amplitud y efectos. Sobre la amplitud es necesario advertir que hay un privilegio injustificado del marco comunitario de las fuentes del yo, al olvidar que el tema de la fragmentación social no es sólo por cuestiones morales. Antes bien, uno de los mayores retos de nuestro tiempo es el incremento de la fractura social y política debido a la cada vez más imparable desigualdad por motivos económicos. Denunciar la ausencia de los temas de la identidad y la comunidad en la agenda política del liberalismo —y entonces plantear su reivindicación en el plano moral—, requiere también la preocupación por las formas en que una comunidad cultural puede estar fuertemente excluida de toda oportunidad de reivindicación precisamente por carecer de los medios materiales para su subsistencia. La fragmentación no es sólo un tema de valores culturales, también lo es de bienes e ingresos. Y sobre su efectos como propuesta articuladora de fuentes morales es necesario no pasar por alto que, si es correcta la idea de la esencialización de las identidades en Taylor, entonces la recuperación de los temas ontológicos significaría la aceptación del orden moral con todas sus virtudes y defectos. Requerimos una concepción de la justicia incluyente de los reclamos de reconocimiento, pero si al afirmar la preeminencia normativa de las cuestiones ontológicas se identifica a la comunidad moral como horizonte de validación de toda práctica en el contexto comunitario y social, entonces el humanismo cívico corre el riesgo de aceptar valores que amenazan principios como la libertad o la elección individual.

Con base en las críticas desarrolladas a las propuestas heredadas sobre la persona, la disyuntiva autonomía o autenticidad nos deja con dos retos sobre los cuales construir una *concepción compleja de la persona*: en el caso de Rawls, recuperar una concepción de la autonomía que permita la inclusión de las fuentes morales sin tener que verse determinada por ellas y, en el caso de Taylor, recuperar una concepción de la autenticidad que pueda entenderse en términos políticos y no únicamente como morales. En virtud de sus propios equívocos, las concepciones heredadas nos dejan el siguiente problema: cómo concebir a

las personas, como ciudadanos democráticos y a sus diversas reivindicaciones de justicia, si sólo contamos con argumentos irreconciliables producto de la disyuntiva surgida del lenguaje político y moral de las teorías heredadas.

Los elementos de una *concepción compleja de la persona* que permitan enfrentar este problema, son presentados en el cuarto capítulo bajo la siguiente argumentación: en un primer momento introduzco la idea de la *diversidad de identidades*, apoyándome en las reflexiones de Amartya Sen sobre el tema de la identidad; en seguida y ya bajo la estela de esta última idea, recupero de Rawls los *dos poderes morales* de la persona como elementos para la inclusión del discurso del reconocimiento; a continuación desarrollo el concepto de la *experiencia ético-hermenéutica* en Taylor para la incorporar la dimensión política y, finalmente, integro en un solo argumento estos tres elementos como definatorios de una *concepción compleja de la persona* que supera la disyuntiva autonomía o autenticidad. Si bien mi propuesta no abandonará los ejes de la autonomía y la autenticidad, una *concepción compleja de la persona* es necesaria al advertir que la disyuntiva nos impide justificar las exigencias de justicia social surgidas de los diferentes niveles que la definen por haber soslayado las múltiples adhesiones y compromisos que las personas expresan en una *diversidad de identidades*.

Una *concepción compleja de la persona* que supere la disyuntiva y que nos aporte un punto de vista amplio de la autonomía, la autenticidad y de las demandas provenientes ambos lenguajes, tendrá los siguientes elementos:

- El *paradigma pluralista de la identidad* y la idea de la *diversidad de identidades* (a), como nuevos marcos de interpretación para la reflexión sobre las personas, permiten plantear una idea de las mismas más cercana a la pluralidad de adhesiones y compromisos que las identifican; ambos elementos cambian
- la concepción política de la persona en Rawls, al dejar de verla como una idea que se define en función del objetivo mayor de acordar los principios de justicia para concebirla como un elemento para la delimitación de la política practicable (b), lo anterior gracias a una concepción amplia de la autonomía (c) que se construye con los dos *poderes morales* como herramienta para la inclusión de los argumentos del reconocimiento en los temas de justicia básica y que se expresa en la idea de las personas como *fuentes autoautenticantes* de reclamos válidos; y
- la concepción dialógica en Taylor, al utilizar su idea de una *antropología filosófica* que explora las posibilidades permanentes de su transformación del ser humano y de su cultura (d), nos lleva a una concepción amplia de la autenticidad que permite entender a los *marcos referenciales* como un lenguaje político de carácter artificial que también construyen la identidad y de los cuales nos apropiamos a través de una *experiencia hermenéutico-moral* (e) que sirve como acto dialógico intra y extra-cultural.

En términos generales, podría decir que una *concepción compleja de la persona* que supera la disyuntiva autonomía o autenticidad evitando la discontinuidad y esencialización de la identidad cumpliría un doble papel, a saber: por un lado, partir de una concepción amplia de la autonomía que nos permita asumir las fuentes morales como parte del ordenamiento social —sin que éste se subordine a aquellas— y, por otro lado, partir de una concepción amplia de la autenticidad que nos permita integrar el lenguaje de la política como articulador del diálogo intra y extra-cultural. La idea de la *diversidad de identidades*, sustentada en el *paradigma pluralista de la identidad* nos permite salir de la disyuntiva concibiendo a la autonomía no como una distancia de las fuentes morales sino como reflexión para acoplarlas a las exigencias de una concepción política de la justicia y entendiendo a la autenticidad como un componente de nuestra identidad que permite conectar el discurso moral con el lenguaje político con *otros* yo que parten de otros *marcos*.

A diferencia de las concepciones heredadas de la persona, con una *concepción compleja* no separamos las reivindicaciones de justicia política o de reconocimiento de los ciudadanos insertos en una dinámica social que les exige diversos compromisos y adhesiones en las diferentes escalas dentro de las que se mueve su actividad. Una *concepción compleja de la persona*, a través de la *diversidad de identidades*, nos permite encontrar los elementos que no reducen a la persona a su identidad política o a su identidad moral pero que, siendo parte constitutiva de la misma, le permiten un viaje de ida y vuelta entre la autonomía y la autenticidad para definir y acoplar esos mismos compromisos y adhesiones a las exigencias de una sociedad democrática.

La pertinencia de asumir la disyuntiva de la filosofía política por medio del *paradigma pluralista de la identidad* que, a través de la *diversidad de identidades* permite ampliar los concepto autonomía y autenticidad, es dar cuenta de los diversos procesos de adhesión y de las diversas formas de pluralidad que no impliquen encerrar o limitar los lenguajes de las identidades y amplié las posibilidades de vincularnos en acciones comunes. La disyuntiva autonomía o autenticidad, obliga a convenir entonces que la necesidad de reconocimiento es inseparable de la necesidad de autoafirmación y que la identidad de una persona caracteriza lo que es único a través del eje de lo que es común. No hay autonomía sin el reconocimiento de la autenticidad de cada uno y de sus reclamos, pero tampoco puede haber autenticidad sin la autonomía como parte de las reglas del juego democrático.

# CAPÍTULO UNO

## Una concepción política de la persona

En la justicia como imparcialidad los hombres acuerdan compartir su  
destino con los demás.

*Teoría de la justicia, John Rawls.*

Presente desde *Teoría de la justicia*, una de las principales características de la propuesta política de John Rawls es la noción de inviolabilidad personal desligada de cualquier consideración instrumental o de bienestar social que socave derechos y libertades individuales. De ahí que para los fines de la teoría de la justicia como equidad, nos presenta una concepción de la persona determinada de acuerdo al proyecto de proponer una base filosófica y política que permita alcanzar el consenso político y determinar cómo dar cauce a las demandas de libertad e igualdad entre los ciudadanos. El objetivo de este primer capítulo es dar cuenta de cómo, con base en el concepto de autonomía, la justicia como equidad concibe a las personas y cuál es su lugar y papel dentro de ese proyecto. En la segunda parte de este trabajo argumentaré que, dados los retos políticos contemporáneos, será necesario replantear esta concepción; pero por el momento mi intención se centra en reconstruir los argumentos que justifican este tipo de concepción de la persona. No es mi intención corregir los errores de la teoría rawlsiana, tan sólo pretendo ampliar el alcance de su propuesta con base en aquellas ideas que nos permitan acercarnos a los problemas que las sociedades democráticas contemporáneas nos presenta en relación a la definición y actividad de las personas como ciudadanos. Para desarrollar este objetivo comienzo por presentar el problema del cual partió Rawls para elaborar la primera formulación de su teoría de la justicia y las críticas que surgieron de la corriente comunitarista a dicha formulación; éstas nos servirán para explicar el giro político dado a su teoría y, con base en él, exponer los elementos que enmarcan la definición de las personas y, en la última parte, describo el papel que cumple la concepción política de la persona dentro del proyecto de alcanzar el centro de consenso político en cuestiones de justicia básica.

### **I. *Teoría de la justicia* y la crítica comunitarista**

Para poner en su justa dimensión el papel que la persona tiene en el proyecto rawlsiano comenzaré con un breve recuento del propósito original en su primer gran obra y la reacción crítica que generó. Este marco nos ayudará a comprender el giro político realizado en *Liberalismo Político* —de donde tomaré los rasgos definitivos y el papel fundamental de la persona— y la forma en que los elementos de su propuesta se articulan para hacer frente al principal problema que esta teoría intenta remediar. Comenzaré entonces por la formulación de este problema y del proyecto original.

## 1. El problema y el proyecto de *Teoría de la justicia*

En su libro sobre Rawls, Thomas Pogge nos dice que todos sus esfuerzos intelectuales estuvieron encaminados a responder “dos preguntas que eran de la mayor importancia para él: ¿cómo es posible que un orden institucional sea justo? y ¿de qué manera la vida humana vale la pena vivirse?”.<sup>1</sup> Los problemas políticos y sociales de los que Rawls fue testigo le hicieron comprender que no bastaba con analizar la coyuntura, lo importante era resolver el *impasse* — punto en el que no hay salida o solución— en que se encuentra nuestra historia política, a saber: que “el curso del pensamiento democrático durante –digamos– los dos últimos siglos muestra que no hay un acuerdo acerca de cómo deberían articularse las instituciones sociales a fin de que se ajusten a la libertad e igualdad de los ciudadanos como personas morales.”<sup>2</sup> Así, *Teoría de la justicia* se propone construir el procedimiento y los elementos que nos permitan ordenar a las instituciones de forma tal que, al repartir derechos y obligaciones, cargas y beneficios, con base en los ciudadanos en su calidad de personas morales, aquellas lo hagan de forma equitativa y guiándose por los principios acordados entre las mismas personas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Pogge, T., *John Rawls: his life and theory of justice*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 4, [“John Rawls: una biografía” en revista *Co-herencia*, volumen 7, número 12, enero-junio 2010, p. 14.] Ahora sólo abordaré lo que concierne a la primera pregunta por incluir el papel que tendría la persona en la creación de ese orden institucional. Lo que concierne a la segunda, sería objeto de otra investigación en tanto que implica resolver, primero, precisamente cuáles serían los elementos y las concepciones necesarias que aseguren la estabilidad de ese orden institucional y que, por lo tanto, permita que las personas desarrollen sus planes de vida de manera digna y en concordancia con los principios de justicia.

<sup>2</sup> Rawls, J., “Kantian Constructivism in Moral Theory” en *The Journal of Philosophy*, New York, vol. LXXVII, núm. 9, 1980, p. 517, [“El constructivismo kantiano en la teoría moral” en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 211.]

<sup>3</sup> Thomas Nagel resume así el proyecto rawlsiano: “El problema fundamental es el siguiente. Las perspectivas y oportunidades en la vida de cada persona están fuertemente influidas por la posición en la que nace; la cual no está sujeta a su propia elección [...] Esto introduce una enorme cantidad de suerte en la vida humana, pero es suerte determinada por las instituciones que están, en alguna medida, bajo el control humano; nacer como hijos de esclavos, o de un esclavista, o como el hijo de trabajadores con pocas habilidades o de empresarios ricos es, en un sentido, cuestión de pura suerte, pero instituciones como la esclavitud o el capitalismo son creaciones humanas. Y así podemos preguntarnos como miembros de una sociedad (y en última instancia, de un orden mundial), si las condiciones que son creadas por nuestras instituciones para gobernar la mala y buena suerte de la vida son moralmente aceptables.” Nagel, T., “La compasión rigurosa de John Rawls: una biografía intelectual” en *Revista Práxis filosófica*, Universidad del Valle, Colombia, número 16, 2003, pp. 30-31. Un ejemplo biográfico de esta convicción es referida en el libro ya citado de Pogge: Rawls se opuso a la decisión del gobierno de los Estados Unidos de no reclutar a jóvenes que estudiaran en una universidad de prestigio para la Guerra Vietnam, medida que consideraba injusta porque los estudiantes de los padres ricos tenían ventaja para asegurar una plaza a sus hijos en alguna institución educativa. Si de todos modos era forzoso ir a la guerra, “entonces por lo menos los hijos de los ricos y de los bien relacionados deberían compartir ese destino igual que el resto. Si no son necesarios todos los jóvenes aptos, entonces el número requerido debe ser seleccionado por suerte.” Pogge, T., *op. cit.*, pp. 20-21, [p. 33.] Una buena síntesis temática y bibliográfica de los problemas propios del contexto histórico de Rawls se encuentra en: Bello, E., “La teoría de J. Rawls, una respuesta a los problemas de su tiempo” en *Daimon. Revista de Filosofía*, número 28, enero-abril 2003, pp. 145-154.

Para llevar a cabo esta empresa, Rawls propuso dos principios de justicia que, al regir a las instituciones básicas de la sociedad, garantizarían la protección de los derechos y las libertades individuales y determinarían cómo debe ser entendida la idea de la igualdad social y bajo qué condiciones las desigualdades redundarían en beneficios. Los principios de justicia son:

- a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
- b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia).<sup>4</sup>

Estos principios son elegidos en la *posición original*, esto es, una situación hipotética en la que se colocarían las personas que eligen los principios de justicia para las instituciones caracterizada por un *velo de la ignorancia* que le impides conocer su posición social, su concepción del bien, su raza y grupo étnico, su sexo o su inteligencia. Para garantizar la equidad de los acuerdos y eliminar las posiciones de ventaja, este velo abstrae aquellos rasgos y particularidades de las personas que de conocerlos, les permitirían acceder a una mejor posición en la sociedad una vez “levantado” el velo.

Apoyándose en lo que llama el “constructivismo kantiano”,<sup>5</sup> la *posición original* especifica una concepción de las personas como racionales, libres e iguales y que se conciben a sí mismas de esa manera, otorgándoles la autonomía necesaria para ser un agente moral libre y capaz de decidir por sí mismo. Estas características conforman su “personalidad moral”,<sup>6</sup> a su vez, definida por dos poderes morales concebidos como capacidades de la razón práctica en asuntos de justicia, a saber:

---

<sup>4</sup> Rawls, J., *Justice as fairness: a restatement*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, §13, p. 43, [*Justicia como equidad. Una reformulación*, Brcelona, Paidós, 2002, §13, p. 73.]

<sup>5</sup> Este método especifica “una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento de construcción razonable cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de justicia [y su objetivo es] establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y los primeros principios de justicia, por medio de un procedimiento de construcción.” Rawls, J., *Ibid.*, p. 516; [pp. 210-211]. Una interesante revision sobre los diferentes significados el constructivismo en Rawsl se ecuentra en: O’Neill, O., “Constructivism in Rawls and Kant” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 347-367 y sobre el cambio del constructuismo kantiano al constructivismo politico veáse: Benfeld F., Johann S., “El constructivismo ético en *Justice as fairness*” en *Revista de Derecho*, Universidad Católica del Norte, año 18, número 2, 2012, pp. 83-117.

<sup>6</sup> *Cfr. A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 2005, [*Teoría de la justicia*, FCE, México, 1995], §77. The Basis of Equality y §85. The Unity of the self.

Las personas morales se distinguen por dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que tienen) un sentido de su bien (expresada por un proyecto racional de vida); y segunda, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia [esto es], un deseo normalmente eficaz de aplicar y actuar según los principios de justicia; por lo menos en cierto grado mínimo.<sup>7</sup>

Estos poderes permiten a la persona moral establecer sus fines y determinar los medios que le permitan construir un modo de vida que lo muestre como un ser racional, libre e igual capaz de acordar y respetar los principios de justicia. La importancia de plantear la personalidad moral en función de estos dos poderes morales está en la idea de que las personas independientemente del compromiso moral, religioso o filosófico, son capaces de cooperar en sociedad y responsabilizarse de sus acciones. De tal suerte que los poderes morales son la base de la autonomía de las personas pues les permiten verse como personas libres e iguales frente a los demás y hacer congruentes sus proyectos personales con las exigencias del derecho y la justicia. Una vez fijados los principios de justicia esta congruencia conforma la *unidad del yo* manifiesta

en la coherencia de su proyecto, basándose esta unidad en el deseo de orden superior que han de seguirse, en formas congruentes con su sentido del derecho y de la justicia, principios de la elección racional. Naturalmente, una persona no configura sus objetivos de súbito, sino sólo de manera gradual; pero, dentro de los modos permitidos por la justicia, puede formular y seguir un proyecto de vida, construyendo así su propia unidad.<sup>8</sup>

La personalidad moral facilita la congruencia entre los compromisos personales y los principios que rigen a las instituciones, debido a que dichos principios respetan a las personas en su calidad de libres e iguales. De ahí que Rawls afirme: “La unidad del yo es facilitada por la concepción de lo justo. Además, en una sociedad bien ordenada, esta unidad *es la misma para todos*; la concepción que cada uno tiene del bien como dado por su proyecto racional es un subproyecto del proyecto general, más amplio, que regula la comunidad”.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, VII, §77, p. 505; [p. 456.] Ese mismo párrafo termina diciendo: “Es de observar que la personalidad moral se define aquí como una potencialidad que, por lo general, se hace realidad más adelante. Esta potencialidad es la que pone en juego las aspiraciones de la justicia.”

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 563; [p. 509.] Las cursivas son mías. La *unidad del yo* representa la punta de lanza para la justificación de la *sociedad bien ordenada*, es decir, aquella sociedad en la que las instituciones se rigen por los principios de justicia y las personas actúan acorde a éstos. En la Tercera Parte de *Teoría de la justicia* Rawls intenta justificar esta congruencia explicando cómo se desarrolla la psicología moral adecuada para su propósito y cómo se adquiere el sentimiento de justicia para lograr la *unidad del yo*. Ambos componentes representarían cierta estabilidad para la sociedad en tanto que se erradican creencias proclives a desestabilizar la vida social. En este sentido, la búsqueda de la estabilidad es más un problema moral que práctico, es decir, lo que se busca es garantizar que los principios de justicia sean libremente aceptados por todas las personas. Para una revisión de la idea de la estabilidad tanto en *Teoría* como en *Liberalismo* véase: Barry, B., *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 1995, [*Justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997.]

Al proponer que únicamente por medio de una concepción de lo justo las personas logran hacer congruentes sus objetivos con los de la sociedad, Rawls reconoció una deficiencia al interior de este proyecto: suponer que todas las personas asumirían la misma concepción política de la justicia por las mismas razones y por ello la *unidad del yo* sería la misma para todos (señalar este punto era la intención de poner las cursivas en la cita anterior). Esta suposición crea un serio problema al interior de *Teoría* pues la idea de la congruencia falla al no advertir que las “circunstancias subjetivas de la justicia” —lo que en *Liberalismo Político* llama el hecho del pluralismo razonable—, como lo expresa Freeman: “implican que, mientras que los individuos podrían estar de acuerdo en los principios de la justicia [...] en condiciones de libertad de pensamiento, conciencia y asociación [...] no es realista esperar que ellos estén de acuerdo en sus creencias religiosas, filosóficas o éticas.”<sup>10</sup> Y muchos menos que éstas se ajusten a los requisitos de una concepción política de la justicia. Al advertir que en sociedades democráticas donde rige el pluralismo de doctrinas comprensivas no es realista esperar que las personas apoyen una concepción de la justicia por las mismas razones, Rawls tuvo la necesidad de buscar un nuevo camino para determinar la forma en que se puede llegar a la aceptación de una concepción política de la justicia común en un contexto plural de concepciones morales, filosóficas o religiosas.

Este cambio de perspectiva obedecerá, tanto a las críticas surgidas dentro de la tradición liberal,<sup>11</sup> como de los argumentos que la corriente comunitarista opusiera a la persona y al proyecto global de la justicia como imparcialidad. A pesar de que Rawls es reacio a aceptar que éstas últimas tienen importancia para la reelaboración de su teoría,<sup>12</sup> la importancia del debate se

---

<sup>10</sup> Freeman, S., “Congruence and the Good of Justice” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 304.

<sup>11</sup> Estas críticas pueden rastrearse en los artículos que Rawls iba escribiendo luego de la publicación de *Teoría* y hasta *Liberalismo*, muchos de ellos son discusiones directas con sus críticos contemporáneos, por ejemplo: “Réplica a Alexander y Musgrave”, “El constructivismo kantiano en teoría moral”, “Unidad social y bienes primarios” o “Justicia como equidad: política, no metafísica”. Pero las obras que nos ofrecen un amplio panorama tanto de *Teoría* como de sus críticos son: Daniels, N. (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’ ‘A Theory of justice’*, Stanford, Stanford University Press, 1989; Kukathas, Ch. y Pettit, P., *Rawls: A Theory of justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990; Vallespín, F., *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick y Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad, 1985 y Rodríguez Zepada, J., *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la Teoría de la justicia*, México, UAM-Porrúa, 2010. Mención especial merecen las obras de: Barry, B., *Theories of Justice. A treatise on Social Justice*, California, University of California Press, 1989 y *Why Social Justice Matters*, Cambridge, Polity Press, 2005 y las de Sen. A., “Equality of Waht?” en McMurrin, S., *Liberty, Equality, and Law*, University of Utha Press, 1987; *Development and Freedom*, New York, Anchor, 1999 y *The Idea of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

<sup>12</sup> “Se ha dicho que los cambios que he hecho en los últimos ensayos son respuestas a críticas de los comunitaristas y de otros. Pienso que no hay ningún fundamento para decir esto.” Rawls, J., *Political Liberalism*, New York,

encuentra en que hemos sido obligados a replantearnos las concepciones morales y políticas a partir de las cuales se construyen las teorías normativas de la justicia. Por lo que una visita rápida a las críticas comunitarias, nos brindará una mejor comprensión del proyecto rawlsiano.

## 2. La crítica comunitaria

El debate que suscitó *Teoría* fue tan prolífico que las voces se alzaron desde diversas disciplinas que recuperaron antiguas tradiciones o crearon nuevos frentes de controversia.<sup>13</sup> Centrándonos en el objeto de esta investigación, los autores comunitaristas hacen énfasis en señalar que el liberalismo rawlsiano se basa en una concepción ahistórica y desencarnada de la persona a la que dota de derechos y privilegios con anterioridad y sin consideración a su entorno comunitario. Esta crítica parte de la idea de que el procedimiento de construcción de los principios de justicia ignora la dimensión social en la que el fundamento de la obligación moral es determinado, por lo que no es factible pretender que existe una capacidad autónoma para elegir los principios de justicia con base en la “mecánica de un procedimiento”.<sup>14</sup>

A pesar de no ser una corriente homogénea en cuanto a las propuestas,<sup>15</sup> los coloca dentro de la misma “familia” una crítica al liberalismo de Rawls en *Teoría de la justicia*. Para ellos éste concibe a las personas como inseparables de los vínculos sociales y los valores morales que las constituyen como tal e ignora que éstos le otorgan sentido y validez a la política y, a modo de propuesta, que las políticas públicas y el ordenamiento normativo de una sociedad deben basarse

---

Columbia University Press, 1996, Introduction, p. xvii, note 6; [*Liberalismo político*, México, FCE, 2003, Introducción, p. 13, nota 6.]

<sup>13</sup> Una visión panorámica de estas posiciones está en: Avineri, Sholmo y de-Shalit, A. (eds.), *Communitarianism and individualism*, Oxford, Oxford University, 1992; Mullhall, S. y Swift, A., *Liberals and communitarians*, Oxford, Blackwell, 1996; Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999; Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001 y Pérez de la Fuente, O., *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Madrid, Dykinson, 2005.

<sup>14</sup> Las raíces de esta crítica pueden rastrearse de diversas maneras en la historia de la filosofía política. Pero para ajustar el debate a los términos propuestos por sus autores, podríamos señalar que el tronco filosófico del que sale la rama del debate liberalismo/comunitarismo es la crítica que Hegel habrá hecho al formalismo de la ética kantiana. Cfr., Taylor, C., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 177-178; Villavicencio Miranda, L. “Comunitarismo versus Liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después” en revista *Nomos*, Universidad de Viña del Mar, número 4, 2009, pp. 31-52 y Tampio, N., “Rawls and Kantian Ethos” en revista *Polity*, volume 39, número 1, 2007, pp. 79-102.

<sup>15</sup> El conjunto de autores y obras comunitaristas básicos son: Sandel, M., *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, [*El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000]; McIntyre, A., *After virtue: a study in moral theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, [*Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004]; Walzer, M., *Spheres of justice: A defence of pluralism and equality*, Oxford, Oxford University Press, 1983, [*Las esferas de la justicia*, México, FCE, 2001] y Taylor, C., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, 642 pp. [*Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, España, 2006, 795 pp.]

en aquellos vínculos y valores. Estos puntos se engloban en cinco ejes críticos: *a)* la concepción de la persona; *b)* el individualismo asocial; *c)* el universalismo; *d)* la dicotomía subjetivo/objetivo; y *e)* estado perfeccionista versus estado neutral.<sup>16</sup>

Para el comunitarista (*a*) la persona, el yo de la elección debe partir de las concepciones del bien heredadas de su comunidad para elegir los principios de justicia pues, ¿de qué otra manera podría saber qué es lo que debe elegir? ¿Cómo puede el yo elegir desde una posición neutral en el mundo, cuando ese mismo yo se ha construido desde una posición situada y vinculada a un conjunto de valores que estima como buenos para conducir sus decisiones? El reclamo consiste en denunciar el hecho de que el liberalismo de Rawls crea la ficción de un “yo desvinculado” de su entorno comunitario y, debido a tal separación, le es imposible construir ningún principio de justicia, ninguna idea del bien.<sup>17</sup> Para ellos el yo no es distinto de sus fines y su identidad no es anterior a ni puede construirse fuera del universo social. Si para el liberalismo, la persona debe preguntarse: ¿cómo debo ser?, ¿qué es correcto?; para el comunitarista la pregunta importante es ¿quién soy?, ¿qué es lo bueno?, pues si los fines y compromisos definen al yo, éstos se *descubren* a través de la reflexión de lo que me constituye.

La concepción del “yo desvinculado” crea (*b*) una prioridad del individuo y sus derechos por encima de la sociedad vista únicamente como un medio para la satisfacción de los fines y las necesidades de las personas. Hacer de este tipo de persona la base teórica para la construcción social nos lleva, en palabras de Sandel, “de una filosofía pública de propósitos comunes a una de procesos imparciales, de una política de lo bueno a una política de lo correcto, de una república nacional a una república procedimental”.<sup>18</sup> De esta manera, al enfatizar el aspecto social de toda elección (*c*), tanto la concepción de la persona como el procedimiento para la construcción de la

---

<sup>16</sup> Cfr. Mullhall, S. y Swift, A., “Rawls and Communitarianism” en *The Cambridge Companion to Rawls*, pp. 1-33.

<sup>17</sup> No es casual que Taylor echara mano de sus estudios sobre Hegel para reforzar sus posiciones. Recordemos que el filósofo alemán fue un crítico radical de la idea de los Derechos Naturales en Hobbes, Locke y Kant, idea que será clave en la posterior consolidación del liberalismo. En *Sobre las maneras científicas de abordar el derecho natural* (1802) y en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (1821), Hegel critica tanto el método empírico como el trascendental para justificar la posesión de tales derechos en las personas ya que ninguna de esas dos estrategias toma en cuenta que la creación del orden moral se finca en las costumbres y hábitos de un pueblo, es decir, una *Sittlichkeit* como la moralidad que nos mantiene unidos en virtud de ser miembros de una comunidad auto-subsistente y a la que debemos lealtad por ser expresión del *espíritu*. Más allá de la “parcialidad” que haya en la interpretación tayloriana de Hegel, considero que aquel se equivocará en subrayar la tesis de la eticidad en la constitución del yo y de la comunidad pues, como el mismo Hegel enseñó, la “verdad” está en el proceso y no en el resultado y Taylor parece haber omitido que el proceso de constitución de la *Sittlichkeit* es más complejo que la simple reducción a la identidad y sus raíces morales.

<sup>18</sup> Sandel, M., “The Procedural Republic and the Unencumbered Self” en Avineri, S. y de-Shalit, A. (eds.), *op. cit.*, pp. 26-27.

principios de justicia pierden su carácter “imparcial” al descubrirse en ellos una concepción sustantiva del bien que pertenece a un liberalismo comprometido con ciertas ideas del bien y la justicia y su exigencia de aceptarlas como legítimas por otras tradiciones morales. Lo que implica un rechazo (d) a la creencia en la posibilidad de encontrar una justificación válida para todo contexto moral. Para el comunitarista, si aceptamos que todo juicio moral puede ser derivado de una matriz social, entonces es imposible encontrar una justificación válida para todos a partir de un método de decisión que nos aleja de todo contexto moral.

De esta última característica se deriva una de las principales críticas al liberalismo: (e) el estado neutral. Para el comunitarista, únicamente relacionando nuestros lenguajes políticos con el conjunto de valores morales y culturales que nos conforman es posible articular y dar sentido a lo que es justo o injusto en una sociedad. En este sentido, la pretensión de neutralidad liberal falla al privilegiar *una* concepción de la vida buena: la liberal, por encima de otras igualmente valiosas.<sup>19</sup> Sólo si el Estado promueve las diversas ideas del bien que hay dentro de una sociedad, se pueden determinar los valores políticos que sustentarían una sociedad justa. Para el comunitarista ningún argumento neutral o estrictamente racional puede mover a alguien hacia el bien o la justicia.

Este breve recuento de las principales críticas comunitaristas al proyecto de la justicia como imparcialidad, nos servirá como marco general para abordar el giro político que Rawls da a partir de *Liberalismo Político*. Aunque en términos generales, comparto la opinión de Mulhall y Swift<sup>20</sup> de que aquellas críticas no tocan el corazón de la propuesta rawlsiana al punto de tener que abandonarla; sí considero que su importancia estriba en el hecho de que obligaron tanto a Rawls como a otros filósofos liberales como Dworkin o Nozick a pensar en la relación de su

---

<sup>19</sup> Un buen ejemplo de esta crítica ha sido desarrollada por John Gray sobre el tema de la tolerancia, al decirnos que: “La tolerancia liberal ha contribuido inconmensurablemente al bienestar humano [...] No podemos prescindir de ese ideal tardomoderno, pero tampoco puede ser nuestra guía en las circunstancias tardomodernas porque el ideal de tolerancia que hemos heredado encarna dos filosofías incompatibles. Vista desde un ángulo, la tolerancia liberal es el ideal de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible. Desde otro lado, es la creencia en que los seres humanos pueden florecer en muchas formas de vida. Si el liberalismo tiene futuro, éste reside en el abandono de la búsqueda de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible.” *Two faces of Liberalism*, United Kingdom, Polity Press, 2000, p. 11. Así, la tolerancia liberal no lo es tanto dado que privilegia *un* modo de vida, el liberal y la búsqueda del consenso racional como *el* modo de vida que nos permite florecer en muchas formas de vida. Sin estar de acuerdo con las consecuencias que el autor extrae de esta tesis, sí considero pertinente plantearnos la crítica al vocabulario político liberal para avanzar en cuanto a la comprensión de los retos democráticos. Para una discusión más amplia sobre esta interpretación de la tolerancia liberal véase: Ruiz Méndez, A., *Tolerancia. Ensayo sobre una virtud y sus límites*, España, Editorial Académica Española, 2012.

<sup>20</sup> Mullhall, S. y Swift, A., “Rawls and Communitarianism” en *op. cit.*, pp. 460-487.

propuesta con la comunidad como referente omnipresente.<sup>21</sup> Por ello más que determinar la validez de las críticas o el éxito de Rawls para responderlas, en función de armar el entramado de su propuesta con relación a la persona y recuperar sus elementos valiosos, en el siguiente apartado reconstruyo el giro político dado a su teoría como un marco previo a la definición de la persona y su papel en la teoría de la justicia como equidad.

## II. Hacia una concepción política de la justicia

Por considerarlo incompatible con el resto de su obra, *Liberalismo Político* se ocupa de resolver el problema de la estabilidad, tal y como estaba planteado en la Parte III de *Teoría*.<sup>22</sup> Para tal propósito, Rawls introdujo con más fuerza la idea del pluralismo de doctrinas comprensivas en las sociedades democráticas, pues dicho elemento muestra que, aunque pudiésemos encontrar una concepción pública de la justicia compartida por las personas, aún nos quedaría el problema de determinar la forma en que éstos lograrían una adhesión duradera a la misma. Si bien es cierto que la pluralidad de creencias e interés individuales y sociales ya se encontraba implícita en *Teoría*,<sup>23</sup> será en esta segunda obra cuando el objetivo de su proyecto sea vea reformulado al advertir que cada persona parte de su doctrina comprensiva para justificar sus pretensiones

---

<sup>21</sup> Un panorama general de esta reconsideración liberal sobre el tema de la comunidad se encuentra en: Thiebaut, C., *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998, en particular el “Ensayo Cuarto. El ciudadano y su comunidad”.

<sup>22</sup> En síntesis, los elementos que se precisaron en esta obra fueron: 1. La idea de la justicia como imparcialidad independiente de doctrinas morales o filosóficas y la idea del consenso traslapado como parte de la estabilidad de la misma, 2. La distinción entre pluralismo simple y pluralismo razonable y 3. Una distinción más detallada entre lo razonable y lo racional. Cfr. *Political Liberalism*, p. xxx; [p. 23.] Sobre la forma en que deben entenderse los objetivos de ambas obras Rawls escribe: “El primer libro trata de desarrollar explícitamente, a partir de la idea del contrato social en Locke, Rousseau y Kant, una teoría de la justicia que no sea susceptible de objeciones a veces fatales y que demuestre ser superior a la tradición dominante del utilitarismo [...] la justicia como equidad se presenta allí como una doctrina liberal general [...] en la cual todos los miembros de la sociedad bien ordenada profesan la misma doctrina. Esta clase de sociedad bien ordenada contradice el hecho del pluralismo razonable y, en consecuencia, *Liberalismo político* la considera imposible [...] El segundo libro considera entonces una cuestión diferente, a saber: ¿cómo es posible para quienes profesan una doctrina general, religiosa o no religiosa, y en particular doctrinas basadas en autoridades religiosas como la Iglesia o la Biblia, sostener también una razonable concepción política de la justicia que sustenta una democracia constitucional? [...] Los dos libros son asimétricos”. *The law of peoples with “The idea of public reason revisited”*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 179; [El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 204-205.] Estudios sobre los logros y problemas de una obra a otra es: Gargarella, R., “John Rawls, «Political liberalism», y sus críticos” en *Doxa*, número 20, 1997, pp. 391-410; Rodríguez Zepeda, J., *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Anthropos/UAM-I, Barcelona-México, 2003, 251 pp., y más reciente Weithman, P., *Why Political Liberalism?: On John Rawls's Political Turn*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

<sup>23</sup> “Entre individuos con objetivos diferentes y propósitos diferentes, una concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica, el deseo general de justicia limita la búsqueda de otros fines [pues] si los hombres valoran de manera diferente sus principios finales, como es de suponer que lo hacen a menudo, entonces sus concepciones de la justicia serán diferentes.” *A theory of justice*, §1, p. 5 y §8, p. 41, [p. 18 y 51].

morales y políticas, haciendo necesario encontrar una forma en que todos pueden aceptar una concepción pública de la justicia. Así, a la pregunta por la concepción de la justicia más apropiada para una sociedad democrática, se añade la base de un pluralismo de doctrinas comprensivas incompatibles entre sí; reformulando el problema fundamental de la teoría de la justicia: “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?”<sup>24</sup> En su respuesta, Rawls introduce la idea de un *consenso traslapado* como un elemento que le permite a una concepción política de la justicia ganarse la aceptación de la mayoría de los ciudadanos y lograr la estabilidad de una sociedad caracterizada por la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables.

Tanto *Teoría* como *Liberalismo* intentan diseñar de manera correcta el procedimiento que modele nuestras convicciones morales para que las personas puedan alcanzar el acuerdo sobre los principios que respondan mejor a las demandas derivadas de los conflictos de intereses sobre la distribución de los bienes y los que surgen de las exigencias derivadas de las diversas doctrinas comprensivas. El objetivo de la teoría rawlsiana es justificar un procedimiento que muestre a la justicia como equidad como un candidato razonable para el problema fundamental.

Además de esta estrategia, a pesar de los cambios hechos en su propio trabajo, Rawls nunca ha abandonado la convicción de diseñar un procedimiento de decisión que permita a las personas alcanzar el acuerdo sobre los principios que respondan mejor a las demandas derivadas de los conflictos de intereses sobre la distribución de los bienes y los que surgen de las exigencias derivadas de las diversas doctrinas comprensivas. Si podemos diseñar de manera correcta el procedimiento que le de legitimidad a nuestras convicciones morales, entonces pueden ser presentadas como principios adecuados para hacer frente a los problemas de un régimen democrático. Tanto *Teoría* como *Liberalismo* argumentan a favor de un procedimiento que muestre a la justicia como equidad un candidato razonable para el problema fundamental.

El giro político comienza cuando Rawls se dio a la tarea de corregir tres limitaciones en *Teoría*: primera, que no se distinguía entre los dominios de la filosofía moral y la filosofía política; segunda, la dificultad de concebir a la justicia como imparcialidad como una concepción estrictamente política y, por último, el no haber distinguido entre concepciones políticas y doctrinas comprensivas. De ahí que *Liberalismo Político* tiene por objetivo construir un modelo

---

<sup>24</sup> Rawls, J., *Political Liberalism*, Lecture I, p. 4; [*Liberalismo político*, Conferencia I, p. 29].

de consenso normativo entre doctrinas comprensivas que apoyen una concepción política de la justicia implícita en la cultura política de una sociedad democrática y en la que podrían coincidir. El reconocimiento de esta pluralidad de doctrinas comprensivas, implica que el problema de esta nueva obra sea el del equilibrio de la irreductible e irreconciliable pluralidad social, esto es, el problema de la estabilidad.

Para afrontarlo, Rawls optó por desplegar su propuesta en términos estrictamente políticos<sup>25</sup> pues, en la primera obra, el problema de la estabilidad fue abordado desde la perspectiva moral de las personas y del proceso de su desarrollo moral en el marco de la ya mencionada *unidad del yo*, esto es, desde la idea de que era posible que las personas coincidieran en una sola concepción de la moralidad. Rawls pensó que era suficiente desarrollar la argumentación indicando la forma en que las personas llegaban a la aceptación general de los principios de justicia, basado en una particular concepción de las personas como libres e iguales; sin embargo, como lo señala Rodríguez Zepeda es esta pretendida autosuficiencia “desestima en *Teoría de la justicia* una concepción del problema de la estabilidad en términos políticos, es decir, en términos que supongan la existencia de una pluralidad de doctrinas y de concepciones comprensivas, no necesariamente llamadas a coincidir en el sistema de ideas morales de la justicia como imparcialidad.”<sup>26</sup>

Es entonces el reconocimiento de que ni las personas ni las doctrinas comprensivas están obligadas o dispuestas a coincidir en una concepción política de la justicia por vía del mismo razonamiento moral, lo que lo llevó a desligar su teoría de todo contenido comprensivo que impidiera verla como el foco de un consenso entre dichas doctrinas y presentarla como restringida a los términos políticos que se requieren para encontrar el acuerdo de los términos

---

<sup>25</sup> Esta estrategia comenzó a desplegarse en “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (*Philosophy and Public Affairs*, número 14, 1985, pp. 223-251), en este artículo Rawls busca desmarcarse de una interpretación que afirma que su propuesta sostiene cierta pretensión de verdad universal o sobre cierta naturaleza metafísica de las personas, buscando mostrar cómo y por qué su concepción de la justicia es independiente de doctrinas religiosas y filosóficas controvertidas. Este intento de librar a la justicia como equidad de un acento comprensivo ha sido duramente criticado. Esta misma investigación centrará sus críticas en relación con la concepción de la persona que de ella se desprenderá, algunas obras donde se pueden leer argumentos críticos son: Barry, B., “John Rawls and the Search for Stability” en *Ethics*, número 105, julio 1995, pp. 874-915; Schettino, H., “Rawls y la política” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 14, 1999, pp. 89-109; Rodríguez Zepeda, J., “La debilidad política del liberalismo de John Rawls” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 14, 1999, pp. 71-87; Rivera, F., “Rawls, filosofía y tolerancia” en *Isonomía. Revista de Filosofía y Teoría del Derecho*, número 19, octubre 2003, pp. 19-45 y Venizia, L., “¿Es ‘Justicia como equidad’ una concepción política de la justicia?” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, volumen 34, número 2, primavera 2008, pp. 259-299 y el Dossier dedicado al estudio de este artículo en la *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, número 127, año 42, enero-abril 2010.

<sup>26</sup> Rodríguez Zepeda, J., *La política del consenso*, p. 33.

equitativos de la cooperación. El giro político es entonces la enunciación de la justicia como equidad como una concepción política independiente de principios y valores comprensivos para que pueda ser apoyada desde diferentes perspectivas. Es pertinente señalar que, tanto la validez como la coherencia interna del giro político rawlsiano, están en función de que efectivamente haya logrado desvincular a la concepción política de la justicia de una doctrina comprensiva ya que, de no lograr este objetivo, la posibilidad de un *consenso traslapado* se vería fuertemente cuestionada, desarrollaré este punto en el capítulo tres a través de la crítica a su concepto de persona; por ahora atender la concepción rawlsiana de la sociedad bajo su reformulación política nos ayudará a puntualizar los elementos que caracterizan a la persona como una idea normativa que favorece el acuerdo político.

### **1. Un sistema equitativo de cooperación social**

La justicia como equidad parte de las sociedades democráticas con su constitución y sus leyes fundamentales y parte de la idea de que sus ciudadanos las conocen, además de los fundamentos de los derechos y las libertades y que se conciben así mismos como libres e iguales. Dichas sociedades están caracterizadas por una diversidad de doctrinas comprensivas que los ciudadanos profesan y que representan un fuerte foco de controversia tanto política como moral. A partir de estos componentes, Rawls nos presenta lo que es la idea organizadora central de su teoría de la justicia: la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente (SECS).

La sociedad como un SECS es una idea implícita en la cultura pública de una sociedad democrática y representa una forma de concebir a las instituciones democráticas.<sup>27</sup> Al mismo tiempo es una idea que va acompañada de un par más que la completan: a) la idea de la sociedad bien ordenada y b) la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales.<sup>28</sup> Estos tres elementos se presentan como guías para nuestras acciones hacia el objetivo de una sociedad razonablemente justa. Por lo que conviene comenzar con la caracterización y los rasgos esenciales de la SECS.

---

<sup>27</sup> Cfr. Rawls, J., *A theory of justice*, §1; *Political Liberalism*, I, §3 y *Justice as fairness: a restatement*, §2.

<sup>28</sup> Es pertinente señalar que ambas ideas se encuentran en niveles diferentes, a saber: mientras que la idea de una sociedad bien ordenada es un ideal a alcanzar; la idea de los ciudadanos como libres e iguales es, junto con la idea del SECS, un punto de partida para ir construyendo la propuesta.

Rawls escribe que si la sociedad democrática puede entenderse como un sistema equitativo de cooperación social es porque “desde un punto de vista político y en el contexto de la discusión pública de cuestiones básicas de derecho político, sus ciudadanos no conciben su orden social como un orden natural fijo o como una estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos que expresan valores aristocráticos.”<sup>29</sup> Si el orden social ya estuviera determinado por una doctrina religiosa o por principios aristocráticos, no tendría sentido hablar de política pues éste vendría determinado *a priori* y el papel de sus integrantes sería la mera conservación del mismo. Por supuesto, este no es el caso de las sociedades democráticas, en ellas son los ciudadanos quienes se encargan de configurar el orden social y por lo tanto los límites y la justificación del orden social están siempre en construcción sobre la base de una cultura política compartida. Los rasgos esenciales del SECS plasman este proceso de construcción: a) la cooperación social está guiada por reglas públicamente reconocidas que los cooperantes aceptan como reguladores de su conducta; b) la cooperación social incluye los términos equitativos de la misma, es decir, términos que cada participante acepta y que definen una idea de reciprocidad: todo el que haga lo que le corresponde habrá de beneficiarse y c) la cooperación social incluye la idea de ventaja racional para cada participante, es decir, aquello que cada miembro persigue para promover su propio bien.<sup>30</sup> La idea de la *reciprocidad* no es sólo el intercambio de favores, es una relación entre ciudadanos sobre una igual ventaja para todos. El SECS implica que la sociedad es un sistema político en el cual cada integrante ha de salir beneficiado en tanto se respeten las reglas del juego.

Esta idea organizadora de la justicia como imparcialidad nos permite ir allanando el camino hacia el objetivo de la sociedad justa porque es una abstracción de aquellos puntos que representan el foco de atención de la teoría rawlsiana. Las concepciones abstractas no tratan de facilitarnos la reflexión sobre los problemas, nos ayudan a obtener una visión clara sobre los componentes fundamentales del problema y nos ayudan a determinar la respuesta más adecuada.<sup>31</sup> A pesar de esta ventaja, hay que lidiar con la crítica de que esta concepción

---

<sup>29</sup> *Justice as fairness: a restatement*, §2.1, p. 6; [p. 28].

<sup>30</sup> *Cfr. Political Liberalism*, I, §3.2 y *Justice as fairness: a restatement*, §2.2.

<sup>31</sup> Sobre el uso de las ideas abstractas que se puede interpretar como un distanciamiento de los problemas reales, Rawls responde: “En filosofía política, el trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos [...] Volvemos la atención hacia la filosofía política cuando nuestras concepciones políticas compartidas [...] se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos [Por ello, el trabajo de abstracción es] más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado. Deberíamos estar preparados a descubrir que,

representa a una sociedad homogénea en su interior donde lo que encontraríamos sería una identificación completa entre las personas en cuanto a la forma de dirimir sus intereses políticos pues, de otra manera, no se entendería cómo se puede llegar a un acuerdo de la profundidad necesaria necesaria para solventar el problema de la estabilidad. En este sentido, lo que esta crítica estaría denunciando —y que desarrollaré en el tercer capítulo— es una reproducción idéntica de la forma en que cada persona concibe el orden social. Aunque para tener el panorama completo de su propuesta, me parece oportuno distinguir esta concepción de las sociedades democráticas de una comunidad y una asociación, pues equiparar estas últimas con las sociedades democráticas impediría la creación de una concepción pública de la justicia.

### **1.1 Ni una comunidad, ni una asociación**

Esta argumentación sobre la diferencia entre la sociedad política y una comunidad o asociación puede leerse como la forma en que Rawls articuló su respuesta a los autores comunitaristas. Si para éstos el punto de partida es un yo situado, Rawls insistió en el carácter abstracto de su proyecto para tratar de hacer notar que, más que ignorar la dimensión moral de la identidad personal, su interés se centró en la delimitación de la política practicable para el logro de la estabilidad social. Delimitación que incluía, entre otras cosas, una frontera clara entre los objetivos y alcances de una sociedad democrática y los de una comunidad o asociación.

Para él es claro que las sociedades democráticas son distintas a una comunidad. Si bien puede llegar a reconocer su importancia para la constitución de la identidad individual, desde el punto de vista de las libertades básicas y los derechos, entender una sociedad como una comunidad en la que sus integrantes comparten los mismos valores fundados en una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva, significaría un problema profundo en virtud de que se impide la diversidad de opiniones sobre aquellos valores pues cada integrante los afirma en el mismo sentido y bajo el mismo objetivo —la salvación humana, por ejemplo. Y esto es así en tanto que el tipo de doctrina sobre la que una comunidad se constituye es una *doctrina plenamente comprensiva* que incluye todos los valores dentro de un esquema de pensamiento bien articulado que determinan un amplio espectro de temas individuales y sociales y de ahí su influencia y vinculación con quienes las practican. Un ejemplo de este tipo de comunidad es la

---

cuanto más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que deberemos subir para lograr una clara visión de sus raíces.” *Political Liberalism*, §8, pp. 44 y 46; [pp. 64-65]. Véase también: *Justice as fairness: a restatement*, §2.3 e “Introduction to the Paperback Edition” de *Political Liberalism*, p. lx.

que se forma sobre la base de una religión, en ella sus integrantes están unidos en torno a una doctrina plenamente comprensiva de lo que es el bien, la vida buena y el fin último de la comunidad y de cada uno de sus practicantes. Como doctrina plenamente comprensiva una religión propone un ideal por realizar que no está sujeto a discusión, sus miembros comparten un sentido fuerte del bien y en su interior no existe la diversidad de significados sobre éste. Una sociedad democrática no se organiza bajo este parámetro.<sup>32</sup>

Por oposición, en una sociedad democrática no se da una única doctrina comprensiva, sino una pluralidad de comunidades que afirman diferentes doctrinas comprensivas e, incluso, para fines estrictamente políticos, se puede dar el caso de que los ciudadanos no necesiten de valores compartidos en lo moral. En las sociedades democráticas, el hecho de la diversidad de doctrinas plenamente comprensivas cada una con su concepción del bien, nos obliga a puntualizar un bien exclusivamente “político”, es decir, aquel que permita contemplar a los ciudadanos desde la perspectiva de sus libertades y derechos y de su plena participación en el ámbito social y político y no a partir de aquellas doctrinas plenamente comprensivas. Una sociedad democrática es una estructura social que está abierta al diálogo y al intercambio de ideas morales, religiosas o filosóficas de sus integrantes, de ahí que Rawls no dude en enfatizar:

Pensar en una democracia como en una comunidad [...] pasa por alto el limitado alcance de su razón pública basada en una concepción política de la justicia. Desvirtúa la clase de unidad que un régimen constitucional es capaz de lograr sin violar los principios democráticos fundamentales. Tener un celo especial por abarcar toda la verdad nos conduciría a la tentación de una más amplia y profunda unidad que no puede justificar la razón pública.<sup>33</sup>

La idea de la razón pública se refiere a la deliberación que un ciudadano lleva a cabo, sobre cuestiones políticas fundamentales, dentro de una concepción política de la justicia que espera que los demás ciudadanos también apoyen. La razón pública es la razón de las personas como ciudadanos y no como personas privadas. En este sentido, la idea de la razón pública pertenece a

---

<sup>32</sup> Es interesante apuntar la estrecha relación que existe entre la forma en la que Rawls caracteriza a las *doctrinas comprensivas* y lo que Taylor llama los *marcos referenciales*. En ambos casos, estamos frente a un conjunto de creencias, valores y costumbres que legitiman, dan sentido y orientan hacia el bien las acciones de las personas. La diferencia se ubica en el lugar que cada uno le asignan a dichos elementos, mientras Rawls busca que las *doctrinas comprensivas* no afecten los juicios de las personas en cuestiones de justicia básica, Taylor insistirá en resaltar la importancia de los *marcos referenciales* en la determinación de lo justo y lo correcto. El que un elemento con características similares sea parte de la teoría de ambos autores, lo muestra como una referencia ineludible para comprender la dinámica de las sociedades modernas. Un teoría de la justicia que responda de forma adecuada a dicha dinámica, como intentaré mostrar más adelante, deberá tomar una posición no reduccionista sobre este elemento.

<sup>33</sup> *Political Liberalism*, §3, p. 42; [p. 62].

la idea de la sociedad bien ordenada, es decir, es parte del modelo ideal de la justicia como equidad. Sin embargo, es pertinente incluirla en este momento como un elemento que nos ayuda a diferenciar a las sociedades democráticas de las comunidades en tanto que “en la razón pública las ideas de verdad o justicia basadas en doctrinas generales son reemplazadas por una idea de lo políticamente razonable dirigida a los ciudadanos como ciudadanos. Este paso es necesario para establecer una base de razonamiento político que todos compartimos como ciudadanos libres e iguales.”<sup>34</sup> Incluir en una sociedad democrática el papel que los valores e ideales tienen en una comunidad, significaría sobrepasar los límites que definen a una sociedad democrática como un SECS pues en ella ninguna clase de valores morales es afirmada positiva o negativamente.

Sobre el contraste con una asociación, Rawls nos dice que una sociedad democrática se entiende de manera diferente por dos razones: la primera es que la sociedad ha de pensarse como un sistema completo y cerrado, es decir, como un sistema autosuficiente que le proporciona a sus integrantes los medios para la satisfacción de sus necesidades y la posibilidad de ejercer sus derechos y libertades; y es un sistema cerrado pues sólo se entra en él por nacimiento y se abandona con la muerte.<sup>35</sup> La segunda diferencia es que una sociedad democrática no tiene fines ni objetivos comprensivos como las personas o las asociaciones. Veamos.

---

<sup>34</sup> *The law of peoples and...*, p. 171; [p. 195.] El papel asignado a la idea de la razón pública es limitado pero esencial en la estabilidad de un régimen democrático caracterizado por el pluralismo de doctrinas comprensivas; Rawls señala su ámbito de aplicación al decirnos que se caracteriza por cinco aspectos: 1. Se aplica sólo a cuestiones políticas fundamentales. 2. Se aplica a funcionarios públicos y candidatos. 3. Su contenido es una concepción pública de la justicia. 4. Su aplicación deriva en la creación de leyes y 5. Está bajo control ciudadano. Además de que no se aplica a Iglesias, Universidades, Asociaciones o Sociedades Científicas. Pese a ello, esto no significa que no exista una relación con los ciudadanos que no son funcionarios público o candidatos; pues ellos deben verse *como si* fueran legisladores de dicha sociedad y preguntarse qué leyes deberían aprobarse argumentando desde razones que satisfagan a los demás. *Cfr. Ibid.*, §1. The Idea of a Public Reason, pp. 132-140. [pp. 157-164.] Para una visión crítica de esta idea: Gargarella, Roberto, “John Rawls, el liberalismo político y las virtudes del razonamiento judicial” en revista *Isegoría*, número 20, 1999, pp. 151-157 y Plata Pineda, O., “La ciudadanía y la razón pública en Rawls” en revista *Politecnica*, año 5, número 8, 2009, pp. 47-52.

<sup>35</sup> Es claro que ni en *Teoría* ni en *Liberalismo* Rawls tiene la intención de hacerse cargo de los temas relacionados con la justicia a nivel mundial, este tema será abordado hasta *El derecho de gentes*. Sin embargo, no puede pasar inadvertido que esta concepción de la sociedad democrática como un sistema cerrado y sus elementos para crear una sociedad razonablemente justa, parece abandonarnos conforme vamos ampliando las fronteras del tema de la justicia. Como indicaré, la teoría de Rawls tiene respuestas convincentes a los problemas que aquí le plantaré, sin embargo cuando requerimos de nuevos lenguajes o marcos de reflexión, aquellas ya no resultan tan claras y adecuadas. En la actualidad, el tema de la justicia global es precisamente la inter-comunicación que hoy experimentan las sociedades democráticas. Tema que rebasa esta investigación pero que puede consultarse en obras como: Muñoz Mickle, E., “La segunda posición original como fundamento del Derecho de Gentes en el pensamiento de J. Rawls” en *REVISTA PHILOSOPHICA*, número 26, 2003, pp. 1-10; Vitale, E., “Rawls y el ‘Derecho de gentes’. Apuntes para una lectura” en *Isonomía*, número 24, abril 2006, pp. 115-134; Loewe, D., “Inmigración y El derecho de gentes de John Rawls. Argumentos a favor de un derecho a movimiento” en *Revista de Ciencia Política*, volumen 27, número 2, 2007, pp. 23-48; Esponda Contreras, K., “El derecho de gentes en John Rawls. Alcances de la teoría no ideal” en *Saga-Revista de Filosofía*, número 19, 2009 pp. 47-61; Di Castro, E., “Desigualdad, exclusión y justicia global” en *Isegoría*,

La sociedad democrática no puede equipararse a una asociación pues ésta no es autosuficiente requiere de, por decirlo de esta manera, una infraestructura más amplia que le permita alcanzar sus objetivos. Suscribirme a un club deportivo depende no únicamente de mi deseo de incorporación, también de que dicho club cuente con el concurso de otros sectores de la sociedad para funcionar. Una sociedad democrática representaría esa “infraestructura más amplia”. Por otro lado, si el club no cubre estas necesidades puedo ejercer mi “derecho de salida”, es decir, puedo abandonarlo en busca de otro que sí las satisfaga. Nos afiliamos a una asociación de manera voluntaria; pero al nacer dentro de un sistema social nos encontramos con que crecemos en esa sociedad con las ventajas o desventajas que nuestra posición conlleve y con la buena o mala suerte que podría tocarnos. En una sociedad democrática no nos afiliamos de manera voluntaria, al nacer nos encontramos ya dentro de ella, por lo que, “no se nos considerará como ciudadanos que se integran a la sociedad en la edad de la discreción, como haríamos si nos afiliáramos a una asociación, sino como ciudadanos que nacimos en una sociedad en la que habremos de pasar toda nuestra vida.”<sup>36</sup>

Esta concepción de la ciudadanía tendría la ventaja de que sin importar que cambiemos de ciudad, de profesión o de religión, siempre seremos parte de un cuerpo social y político que necesita de nuestra participación, del que requerimos para desarrollar nuestras capacidades y nuestros planes de vida y de la que obtendremos una ventaja racional al respetar los términos equitativos de la cooperación. Sin embargo lo que puede ser criticable es el hecho de que dicha posibilidad, como lo veremos en el capítulo tres, está restringida a las personas que ya son consideradas como ciudadanos, es decir, poseedoras de los derechos y las libertades necesarias para la cooperación. Por lo que, bajo esta perspectiva de la ciudadanía, no habría posibilidad de diálogo con aquellos que no ejercen de manera efectiva esos derechos y libertades por verse excluidos de los mismos —como los trabajadores migrantes ilegales o las comunidades marginadas de indígenas.

---

*Revista de Filosofía Moral y Política*, número 43, julio-diciembre 2010; Glover, Robert W., “Eyes wide shut: The curious silence of *The law of peoples* on questions of immigration and citizenship” en revista *Eidos*, número 14, 2011, pp. 10-49 y Herrera Guevara, A., “El derecho de gentes frente a la globalización” en *Isegoria, Revista de Filosofía Moral y Política*, número 46, enero-junio 2012, pp. 265-277. Una síntesis de las principales teorías sobre justicia global como son: nacionalistas liberales, internacionalistas igualitarias y cosmopolitas de la justicia, se encuentra en el Capítulo tres de Fraser, N., *Scales of Justice*, New York, Columbia University Press, 2010, [*Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008.]

<sup>36</sup> *Political Liberalism*, §3, p. 41; [p. 61].

Sobre la segunda diferencia tenemos que, dado que una doctrina comprensiva establece valores tanto individuales como sociales (aristocráticos, sanguíneos o de tradición histórica), las asociaciones pueden pretender que la sociedad debe establecer como propósito el que sus integrantes tengan un acceso privilegiado a ciertos derechos en virtud de aquellos valores; en oposición, los fines de la sociedad democrática son políticos y no morales, filosóficos o religiosos, es decir, están establecidos con base en una concepción política de la justicia que los determina sobre la base de la cooperación social que busca la mutua ventaja racional de los integrantes. Los ciudadanos como miembros de una sociedad cooperan para lograr un fin compartido de justicia; mientras que como miembros de una asociación cooperan para alcanzar los fines determinados por sus concepciones del bien. Bajo esta óptica, Rawls logra responder satisfactoriamente a la crítica comunitaria según la cual en su liberalismo los intereses de los individuos tenían prioridad sobre los de la comunidad, ya que insistir en el hecho de que la sociedad democrática no es una comunidad o una asociación que persiguen un bien comprensivo, es donde está la clave de la respuesta: la sociedad democrática rawlsiana es el espacio en donde se han de establecer los términos equitativos de la cooperación social que regirán a las instituciones democráticas de manera acorde con una concepción de las personas como libres e iguales. Para Rawls esto significa “que los ciudadanos no piensan que hay fines sociales precedentes que justifican el que consideren que algunas personas valen para la sociedad más o menos que otras y que les señalen diferentes derechos y privilegios, según esta valoración.”<sup>37</sup> La crítica de individualismo asocial es sencillamente incompatible con la justicia como equidad pues una sociedad democrática está construida sobre las exigencias que las personas llevan a las instituciones para corregir las posibles injusticias que les afecten.

## **1.2 El pluralismo razonable**

Al exponer la forma en que Rawls separa a la sociedad democrática de la comunidad y de la asociación, hemos dicho que aquella está caracterizada por el hecho del pluralismo de doctrinas comprensivas. Sin embargo, Rawls distingue entre el hecho del pluralismo y lo que él llama el *pluralismo razonable*. Veamos.

En una sociedad democrática el hecho del pluralismo es la diversidad de doctrinas comprensivas que los ciudadanos profesan, doctrinas que son inconmensurables e, incluso,

---

<sup>37</sup> *Idem.*

irreconciliables. Dicho pluralismo se considera normal y producto de la libertad de conciencia y pensamiento, sin embargo, como las doctrinas pueden llegar a ser irreconciliables entre sí —el cristianismo y el islam o el monárquico y el demócrata— es necesario definir su papel. Siempre que estas concepciones respeten los límites fijados por los principios de justicia, la pluralidad de concepciones del bien como un hecho de la vida moderna no tiene que ser un dato negativo. Por el contrario, es el resultado inevitable de la libre razón humana y representa: “el hecho de las diferencias profundas e irreconciliables en las concepciones del mundo de los ciudadanos, en esas razonables concepciones religiosas y filosóficas comprensivas, y en sus visiones de los valores morales y estéticos que deben primar en la vida humana.”<sup>38</sup> Cuando las doctrinas comprensivas respetan dichos límites, entonces hablamos de un *pluralismo razonable*.

El *pluralismo razonable* es una idea que implica la posibilidad de que doctrinas comprensivas religiosas, morales o filosóficas diferentes estén dispuestas a cooperar sobre una base política pública. En este sentido, la convivencia social se lleva a cabo sin que éstas invoquen sus valores para organizar la sociedad ni pretendan imponerlos a lo demás; de ahí que el *pluralismo razonable* excluya a doctrinas sectarias, fundamentalistas o integristas, no por su carácter comprensivo, sino porque podrían llegar a ser incompatibles con los principios políticos que han de regir una sociedad democrática. Una doctrina es comprensiva cuando incluye valores e ideales que considera dignos de realizarse, y es razonable cuando respeta los principios políticos básicos y no intenta imponer dichos ideales y valores a los demás integrantes de la sociedad. Así, el pluralismo rawlsiano es más bien un “pluralismo democrático” en la medida en que la diversidad de doctrinas razonables respetan los acuerdos para la cooperación.

El hecho del pluralismo es una característica de las sociedades democráticas que revela su complejidad, el análisis racional de la filosofía política permite reconciliarnos con él al integrarlo en un esquema de pensamiento que, al entenderlo como un *pluralismo razonable*, nos facilita la tarea de construir los principios de justicia. La abstracción del hecho del pluralismo en *pluralismo razonable*, nos indica de qué manera ha de concebirse la pluralidad de doctrinas comprensivas para que puedan ser parte de un consenso sobre los principios políticos. El pluralismo razonable es, de esta manera, una guía en cuanto a la forma en que hemos de concebir nuestras creencias personales y su papel en la sociedad como doctrinas comprensivas.

---

<sup>38</sup> *Justice as fairness: a restatement*, §1, pp. 3-4; [p. 26].

Abrevando de las primeras críticas de universalización y descontextualización hechas al liberalismo rawlsiano, existe una común objeción que entiende al *pluralismo razonable* como excluyente de la diversidad etno-cultural.<sup>39</sup> Sin embargo, desde la perspectiva mencionada en el párrafo anterior, esta “exclusión” debe entenderse como una petición a las doctrinas comprensivas y a la diversidad etno-cultural de no mezclar intereses comprensivos en la discusión del establecimiento de fines políticos que buscan garantizar un acceso equitativo a un esquema amplio de libertades y derechos para las personas independientemente de su origen étnico, religioso o moral. La intención no es excluir sino sólo delimitar el campo de lo político a aquellas cuestiones de justicia básica que atañen a todos por igual. Pero hay otro sentido en el que se puede desarrollar esta crítica de la exclusión, a saber: que la idea del *pluralismo razonable* deja de ser la base para el *consenso traslapado* en la medida en que puede ser vista como una doctrina comprensiva que no logra justificar su carácter exclusivamente político. Desarrollaré esta línea crítica en el tercer capítulo, por ahora recordemos que la sociedad como un SECS, su deslinde conceptual de una comunidad y una asociación y la introducción de la idea del *pluralismo razonable* son algunos de los requisitos para alcanzar la meta de un acuerdo sobre la mejor concepción política de la justicia; otra condición importante es la clara identificación y delimitación entre una concepción política de la justicia y una concepción moral del bien. Este requisito, la prioridad de la justicia sobre el bien, es el último elemento que nos permitirá enmarcar la importancia de la persona.

## **2. La prioridad de lo justo sobre lo bueno**

Aunque el problema de la pluralidad de doctrinas comprensivas no fue abordado por Rawls hasta *Liberalismo Político*, ya desde *Teoría* tenía claro que las personas valoran de manera diferente sus objetivos. Lo que significa que sus ideas de la justicia también serán diferentes pues las conciben desde su propia perspectiva moral; por ello, tanto la tercera parte de *Teoría* como su reformulación vía el *consenso traslapado* en *Liberalismo*, tienen por objetivo superar el problema de la estabilidad, es decir, hacer congruentes los principios de justicia con las concepciones particulares del bien de las personas, de tal manera que nos asegure que éstas aceptarían los principios de justicia como la mejor opción para el orden social. Para comprender la forma en que la justicia como equidad resuelve este problema, desde el tema de la prioridad de la justicia sobre

---

<sup>39</sup> Un estudio crítico de este concepto se encuentra en Bermudo, José Manuel, “El ‘pluralismo razonable’ de J. Rawls” en revista *Convivium*, Universitat de Barcelona, número 19, 2006, pp. 117-144.

el bien, es necesario establecer de qué manera una concepción política de la justicia puede ser suscrita por las diferentes doctrinas comprensivas razonables.

Comencemos especificando las características de una concepción política de la justicia, a saber: a) el sujeto de este tipo de concepción son las instituciones políticas, económicas y sociales de una sociedad, es decir, la estructura básica de la sociedad; b) no es parte de una doctrina comprensiva, por lo que puede ser libremente aceptada por cada ciudadano al ser una concepción razonable para la estructura básica; y c) su contenido está implícito en la cultura política pública de una sociedad formando parte de una tradición de pensamiento democrático familiar a todo ciudadano que conozca dicha cultura política.<sup>40</sup> En este sentido, una concepción política de la justicia no apela a valores morales de amplio espectro como sí lo hace una doctrina plenamente comprensiva, este tipo de doctrinas incluyen ideas acerca de lo que se considera valioso, de las virtudes y lo que se requiere para llevar una vida digna de vivirse. Por su parte, la concepción política de la justicia es *independiente* de todos estos ámbitos y trata de servir como base de entendimiento en cuestiones de justicia básica, es decir, de derechos y libertades políticos.

En este sentido, Rawls tendría que aceptar que su concepción de la justicia sí está ligada a un contenido moral histórico, en este caso al del liberalismo, al defender ciertos derechos y libertades básicas. Sin embargo la defensa de éstos, no le impide a esta concepción de la justicia servir como punto de encuentro al momento de definir cuál es el papel que juegan las concepciones del bien en relación a ella.

La crítica de falsa neutralidad hecha por el comunitarismo puede ser salvada con un entendimiento más preciso del papel de los derechos y las libertades bajo la siguiente distinción que hace del término y que le permite acotar su campo de acción, a saber: Rawls distingue entre la *neutralidad de propósitos*, es decir, que los objetivos de las instituciones básicas son neutrales en relación a las doctrinas comprensivas y por ello pueden ser respaldadas por los ciudadanos ya que sus objetivos sólo se refieren al alcance de la concepción política de la justicia; y la *neutralidad procedimental*, esto es, la determinación de un procedimiento que es legitimado sin apelar a valores morales en absoluto. Haciendo esta diferencia, concluye que la justicia como equidad no es neutral en ese segundo sentido —que es el criticado por los comunitaristas—, en todo caso, sólo intenta establecer los criterios que permitan a las instituciones ser respaldadas por ciudadanos que profesan diferentes e irreconciliables concepciones morales. En este sentido,

---

<sup>40</sup> Cfr. *Political Liberalism*, I, §2 y *Justice as fairness: a restatement*, §11.

Rawls admite que la prioridad de la justicia sobre el bien, vía la neutralidad de propósitos, no afirma la exclusión de las doctrinas comprensivas razonables del espacio público, tan sólo intenta establecer sus límites en una sociedad democrática caracterizada por el hecho del pluralismo.<sup>41</sup> Veamos.

Que la justicia tenga una prioridad sobre el bien, escribe Rawls, “significa que las ideas del bien admisibles deben respetar los límites de la concepción política de la justicia, y representar en ella un papel importante.”<sup>42</sup> Esta prioridad no estipula que las ideas del bien deban ser evitadas, suprimidas u olvidadas por quienes las practican, ni que la justicia como equidad utilice ideas muy vagas o instrumentales del bien; lo que busca esta prioridad, al confeccionar los contornos entre el bien y la justicia, es demostrar que las instituciones justas y las virtudes políticas de nada servirán sino encuentran apoyo en las doctrinas comprensivas razonables que los ciudadanos pueden afirmar como concepciones dignas de su lealtad. Por ello, dos son los requisitos que una concepción del bien ha de satisfacer para ser parte de un régimen democrático: i) que sus ideas del bien puedan ser compartidas por los ciudadanos considerados como libres e iguales y ii) que dichas ideas no presupongan ni se deriven de ninguna doctrina particular.

Para explicarnos de qué forma esta prioridad va allanando el camino hacia la estabilidad, Rawls desarrolla primero la idea de la *bondad como racionalidad*, entendida como un plan de vida sobre el cual organizan y asignan los recursos necesarios para desarrollarlo. Lo que nos ofrece una base para identificar un segundo elemento: *los bienes primarios*, es decir, aquellas cosas que los ciudadanos considerados como libres e iguales necesitan y exigen por igual para llevar a cabo su plan racional de vida.<sup>43</sup> Lo que esta idea de los bienes primarios permite es

---

<sup>41</sup> Cfr. *Political Liberalism*, V, §5 y *Justice as fairness: a restatement*, §47, nota 27.

<sup>42</sup> *Political Liberalism*, §1, p. 176, [p. 173.]

<sup>43</sup> “La lista básica de los bienes primarios (a la que podríamos agregar otros en caso necesario) tiene los siguientes cinco encabezados: a) los derechos y libertades básicas, que también se dan en una lista aparte; b) la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades; c) los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; d) ingresos y riquezas; y por último, e) las ideas sociales del respeto a sí mismo.” *Political Liberalism*, §3, p. 181, [p. 177.] En “Justicia: medios contra libertades” (en *Bienestar, Justicia y Mercado*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997, pp. 109-121) Sen plantea que la idea de la justicia se encuentra en las libertades reales que gozan los individuos. El autor declara su reconocimiento a la teoría de la justicia como imparcialidad de Rawls, pero sostiene que la atención en las posesiones de medios para la libertad (como por ejemplo los bienes primarios) no pueden proporcionar las comparaciones interpersonales que constituyan una base informacional de la justicia. En particular, la diversidad interpersonal en la tasa de conversión de bienes primarios en capacidades puede ser fuente de arbitrariedad si solo nos concentramos en los medios y no en los fines. Para Sen, las reivindicaciones individuales se han de evaluar no por los medios sino por las libertades de que gozan realmente para elegir entre alternativos modos de vivir. Esta es la libertad real de una persona y se representa por su capacidad para conseguir combinaciones alternativas de realizaciones. Rawls y Sen construyeron su andamiaje teórico siguiendo una misma

determinar, en el marco de las conflictivas concepciones del bien, lo que ha de considerarse una exigencia apropiada al orden social por parte de las personas.

Gracias a la lista de bienes primarios, dentro de un régimen democrático constitucional, *sólo son permitidas* aquellas concepciones del bien que sean compatibles con la concepción política de la justicia, en este caso, de la justicia como equidad. Como los ciudadanos no profesan la misma concepción del bien se requiere de un criterio para, por un lado, garantizar los medios necesarios para llegar a sus objetivos y, por otro lado, para determinar de qué manera las exigencias que hacen para ello son válidas; para alcanzar el primer objetivo tenemos la lista de bienes primarios que especifica aquello que todo plan racional de vida necesita y, en cuanto al segundo punto, la lista de bienes primarios crea un criterio para las comparaciones interpersonales que, basados en las características objetivas de las circunstancias sociales, nos permite determinar cuáles son esas exigencias válidas.

Así, el objetivo de Rawls es crear una concepción política de la justicia para una sociedad plural que permita el desarrollo de las concepciones morales de las personas para que, con base en su igual condición de autonomía, cada una de ellas encuentre razones para apoyar dicha concepción. La estabilidad de la sociedad vendría dada por el hecho de que cada doctrina y cada individuo encuentra motivos, desde sus concepciones del bien, para apoyar una concepción política de la justicia que, por un lado, en ningún momento intenta proporcionar una definición sustantiva del bien y, por otro lado, crea el marco adecuado para que cada uno emprenda la realización de los fines que considera adecuados.<sup>44</sup> Para justificar la prioridad de la justicia sobre el bien, Rawls nos recuerda que “estas restricciones se aceptan a fin de que la justicia como equidad pueda satisfacer el principio liberal de legitimidad, a saber: que cuando están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, el ejercicio del poder coercitivo, el poder de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo, debe ser justificable ante todos apelando a su libre razón pública.”<sup>45</sup>

---

preocupación: generar una alternativa a la teoría utilitarista que se había erigido como dominante en el ámbito de la economía y de la filosofía política. La oposición a que la justicia de una sociedad puede evaluarse según la suma aritmética de las utilidades individuales de sus integrantes, es el principal punto de contacto entre ambos autores, la forma en medir la libertad y la calidad de vida de las personas, es el principal punto de oposición.

<sup>44</sup> Algunos argumentos críticos a esta forma de abordar el problema de la estabilidad dentro del mismo Rawls pueden consultarse en: Seleme, Hugo, “El problema de la estabilidad” en *Doxa*, número 24, 2001, pp. 297-318 y Alútiz, J. C., “El problema de la estabilidad normativa en la filosofía política de John Rawls” en revista *Política y Sociedad*, volumen 44, número 2, 2007, pp. 229-243.

<sup>45</sup> *Justice as fairness: a restatement*, §43, p. 140, [p. 192.] Esta idea de Rawls tiene una fuerte resonancia con el *Principio de publicidad* kantiano. Si la estabilidad social es más un requisito moral de apego a la legalidad por parte

La necesidad de esta justificación pública, llevo a Rawls a construir una concepción modelada de las peronas y sus doctrinas comprensivas que permiten centrar la discusión en el campo de lo político, para no tener que incluir las conflictivas concepciones del bien que las personas profesan en la construcción de la concepción política de la justicia. Al estar referida únicamente al ámbito político, es decir, de las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, Rawls confía en que esta concepción se gane el apoyo, por medio de un *consenso traslapado*, de quienes profesan diversas e irreconciliables, pero razonables, doctrinas comprensivas. De ahí que el *consenso traslapado*

se introduce para dotar de mayor realismo a la idea de una sociedad bien ordenada y para ajustarla a las condiciones históricas y sociales de las sociedades democráticas [...] Aunque en una sociedad bien ordenada todos los ciudadanos afirman la misma concepción política de la justicia asumimos que no lo hacen por idénticas razones en todo momento [...] Por el contrario, nosotros decimos que en una sociedad bien ordenada la concepción política es afirmada a través de lo que llamamos un consenso traslapado razonable. Con esto queremos decir que la concepción política es apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas, que atraen a numerosos partidarios y que perduran a lo largo del tiempo de una generación a otra.<sup>46</sup>

La concepción política de la justicia es, entonces, valorada como un bien político por los ciudadanos en la medida en que representa un medio que protege y reproduce las libertades básicas y que tiene como objetivo crear un marco constitucional que le de la posibilidad a cada individuo, comunidad o asociación de ir construyendo su ideal de vida buena.

La crítica comunitaria versaba sobre el hecho de que centrarse en la construcción del procedimiento implicaba ignorar la dimensión social en la que el bien, como fundamento de la obligación moral, adquiriría su validez. Para hacer frente a esta crítica, Rawls distinguió entre una *teoría fuerte del bien* que organiza todo valor moral en torno a una idea y una *teoría tenue del bien* limitada a aquellos elementos políticos indispensables para asegurar las premisas que nos llevarían a los principios de justicia. A partir de esta distinción, el pensamiento comunitarista sostendría una teoría fuerte del bien al privilegiar la dimensión moral sobre los valores políticos y

---

de los ciudadanos y su establecimiento en las instituciones, esta necesidad de hacer justificable ante todos los ciudadanos el ejercicio del poder político y las acciones de aquellos, nos coloca en el terreno del principio de publicidad como un criterio que nos permite determinar si las leyes o las decisiones de los gobernantes son justas o injustas al estar a la vista de la opinión pública. Para Kant, sólo discutiendo públicamente las acciones políticas, vía la deliberación ante un público capaz de evaluar, discutir, criticar y proponer, se crea un argumento genuinamente público y se prueba su validez. Si los gobiernos deciden mantener ocultas sus decisiones, bajo este principio, estarían aceptando que si se hicieran públicas las razones de su decisión, ésta sería injusta e inmoral. *Cfr.* Kant, I., “Sobre la paz perpetua” en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005.

<sup>46</sup> *Justice as fairness: a restatement*, §11, p. 32; [p. 59].

organizaría a la sociedad con base en aquella dimensión. Por el contrario, la teoría tenue nos dice que el bien de una sociedad es un *bien político* que representa una ventaja mutua y racional de los ciudadanos al beneficiarse de los términos equitativos de la cooperación.<sup>47</sup> Aunque no compartieran la misma doctrina comprensiva, los ciudadanos apoyarían este tipo de bien facilitando que las diferentes doctrinas comprensivas ajusten sus propósitos a la concepción política de la justicia para garantizar el respeto que les permite su práctica.

*Justicia como equidad* entronca directamente esta concepción del bien político de una sociedad con la crítica comunitaria según la cual Rawls abandona el ideal de comunidad política y concibe a la sociedad como un mero agregado de individuos sin ningún fin en común. Él acepta que sí ha abandonado la idea de la comunidad, si por ella se entiende una sociedad unida en torno a una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva. Tal concepción de la sociedad política es inaceptable dado el hecho del *pluralismo razonable* y desde el punto de vista de aquellos que aceptan las libertades, los derechos básicos y el principio de tolerancia como pilares de las instituciones democráticas. Por lo que la acusación de distanciar a los individuos unos de otros es falsa en la medida en que se busca que sean las personas mismas, desde sus propias doctrinas comprensivas, las que se encargan de respaldar una concepción política de la justicia que se encarga de reconciliarlas. En una sociedad concebida de ese modo, y con base en el respaldo que le dan a la concepción política, los ciudadanos tienen fines últimos en común lo que, escribe Rawls, “significa que comparten un fin político básico y un fin altamente prioritario, a saber: el fin de apoyar a las instituciones justas y de hacerse en consonancia justicia mutuamente [...] Más aún, en una sociedad bien ordenada el fin de la justicia política está entre los objetivos más básicos de los ciudadanos, por referencia a los cuales expresan la clase de personas que quieren ser.”<sup>48</sup> La justicia como equidad plantea entonces el bien político en dos sentidos: es un bien para las personas de forma individual, primero, porque el ejercicio de las facultades morales de la persona se experimenta como un bien en tanto que les permiten cooperar y beneficiarse de la cooperación y, en segundo lugar, es un bien ya que la sociedad política les asegura a los ciudadanos las bases sociales del respeto mutuo y del autorespeto. Al asegurar los derechos y las libertades básicas y las oportunidades equitativas, las personas obtienen el reconocimiento público de su estatus como libres e iguales, vale decir: de su autonomía.

---

<sup>47</sup> Para la distinción véase: *A theory of justice*, VII. Goodness as rationality, §60. The Need for a Theory of the Good.

<sup>48</sup> *Justice as fairness: a restatement*, §60, p. 231; [p. 263].

Aunque estos argumentos logren responder satisfactoriamente las críticas comunitarias, como veremos en el capítulo tres, la suposición de que las doctrinas comprensivas aceptarían la concepción política de la justicia se ve cuestionada seriamente al advertir que la justicia como equidad no logra mostrarse como un punto de vista político independiente a ellas. Hasta aquí, he desarrollado un par de elementos que nos permitirán destacar el papel y la importancia de la concepción de la persona en la teoría de la justicia: la sociedad como un sistema equitativa de cooperación y la prioridad de la justicia sobre el bien, ambos son el marco para desarrollar el papel de la persona para alcanzar el objetivo de la justicia como equidad.

### **III. La concepción política de la persona**

A partir de la inclusión del hecho del pluralismo de doctrinas comprensivas razonables, uno de los conceptos replanteados fue la idea de la persona: mientras que en *Teoría* tenemos una idea moral de persona, en *Liberalismo y Justicia como equidad* nos encontramos con una idea política de ciudadano.<sup>49</sup> Al presentar la justicia como equidad como una teoría estrictamente política, obtenemos una nueva concepción de la persona que no está ligada a ningún valor derivado de una doctrina moral, religiosa o filosófica como parte del esfuerzo por ofrecer una respuesta más satisfactoria al problema de la estabilidad.<sup>50</sup> Así, esta concepción de la persona es clave en el entramado conceptual de la teoría de la justicia como equidad porque está creada de tal manera que sus características permitirán el acuerdo político sobre cuestiones de justicia básica facilitando la construcción de una sociedad razonablemente justa.

En función de la reestructuración política de su teoría, la concepción de la persona en la justicia como equidad se modela con base en el propósito de determinar los requisitos para el acuerdo sobre una concepción política de la justicia sobre el hecho del pluralismo de doctrinas comprensivas de las sociedades democráticas. En éstas las personas ya poseen una idea de lo que es ser un ciudadano, ser libre o de lo que determina la igualdad entre ellos con base en sus doctrinas comprensivas; sin embargo Rawls advierte que esta concepción no es adecuada para la

---

<sup>49</sup> “De igual manera, la idea de ‘persona moral’ de explícita raigambre kantiana, que se formula como supuesto constructivista central en *A theory of justice* es (lamentablemente, en mi opinión) abandonada a partir de ‘Justice as fairness. Political no Metaphysical’ de 1985.” Rodríguez Zepeda, J., “El Rawls que faltaba”. Reseña de Rawls, J., *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, 655 pp., en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNED/UAM-I, número 16, 2000, p. 197.

<sup>50</sup> Rawls pretende resolver este problema en la Tercera Parte de *Teoría*, en particular en el capítulo 9. El bien de la justicia, donde intenta enlazar el bien de una persona con los principios de justicia. Sobre este problema véase: Freeman, S., “Congruence and the Good of Justice”, en *op. cit.*, p. 277-315.

estabilidad de una sociedad democrática por lo que es necesario crear una concepción política de la persona que puede verse como un intento de abrir un espacio de deliberación democrático que no esté ligado a esas doctrinas comprensivas.<sup>51</sup> La justicia como equidad, entre otras cosas, pretende ofrecernos las condiciones requeridas para la creación de ese espacio de deliberación al formular una concepción política de la persona. Veamos las características de esta última.

## 1. Autonomía política

Rawls es consciente de que la concepción de la persona utilizada en *Teoría* podría llevarnos a suponer que a ella subyace una visión metafísica de la persona. Para disipar esta suposición, en *Liberalismo* partiendo del modo en que la cultura política pública de una democracia concibe a sus ciudadanos y plasma sus características en sus textos políticos fundamentales, nos ofrece una concepción política de la persona que parte de nuestra noción cotidiana de las personas como unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, es decir, comenzamos con una idea compartida de persona como alguien capaz de elaborar un plan de vida, argumentar con otros y asumir las consecuencias de sus actos. De tal manera que se define a la persona como “alguien que puede ser un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de las sociedad durante toda una vida.”<sup>52</sup>

La concepción política de la persona le sirve a Rawls para determinar el alcance y la influencia de las acciones de los ciudadanos dentro de una sociedad que pretende ser justa y estable. Esta concepción no se remite a ciertas características de las personas, antes bien hace referencia a capacidades comunes a ellas y, con base en esto, configura un concepto normativo, político de la misma. Este concepto normativo permite hacer de la autonomía individual, basada en el igual estatus de las personas consideradas como libres e iguales, uno de los criterios que debe respetar cualquier concepción política de la justicia para ser legítima.<sup>53</sup> En este sentido, la

---

<sup>51</sup> Cfr. Dreben, B., “On Rawls and Political Liberalism” en *The Cambridge Companion to Rawls*, p. 326.

<sup>52</sup> *Political Liberalism*, §3, p. 18; [p. 42.] Véase de la misma obra Lecture I, §5. En *Justice as fairness: a restatement* donde leemos: “La justicia como equidad concibe a los ciudadanos como personas que participan en la cooperación social y, por lo tanto, como plenamente capaces de hacerlo y, además, durante todo su vida.” §7. The Idea of Free and Equal Persons, p. 18; [p. 43.] De esta misma obra véase también: §2. Society as a Fair System of Cooperation

<sup>53</sup> “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa las libertades de la igualdad de ciudadanía no están sujetos a regateos políticos ni cálculos de intereses sociales.” *A theory of justice*, pp. 3-4, [p. 17]

concepción política de la persona es una abstracción de la teoría que va construyendo los elementos para una sociedad razonablemente justa.

Es interesante apuntar desde ahora que basar la concepción de la persona en la cultura política pública y de ahí confeccionar sus características en el plano normativo, podría convertirse en un obstáculo para el diálogo entre demandas que incluyen, además de las cuestiones de justicia básica, la dimensión del reconocimiento de las necesidades específicas de grupos sociales que requieren primero solución a otro tipo de injusticias como las económicas o las culturales también al nivel de la estructura básica. Volveré a este punto más adelante. Por ahora, es preciso reconocer que concebir a las personas como ciudadanos significa que no es necesario cumplir con requisitos formales como, por ejemplo, tener cierta edad mínima, una nacionalidad determinada, pertenecer a una asociación o comunidad; basta con ser miembro cooperador para ser considerado como ciudadano. En este sentido, atendiendo al objetivo de la justicia como equidad, a saber: coincidir en un *consenso traslapado* de doctrinas comprensivas razonables, esta forma de concebir a las personas presenta “una manera para que ellas conciban su calidad común y garantizada de ciudadanos iguales, y trata de conectar determinada forma de entender la libertad y la igualdad con una concepción específica de la persona que creo afín a las nociones compartidas y a las nociones implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática.”<sup>54</sup>

Recordemos que el hecho del pluralismo de doctrinas inconmensurables e irreconciliables nos conduce a la necesidad de establecer un punto de acuerdo sobre cómo han de organizarse las instituciones y también a determinar cómo han de regularse las exigencias derivadas de la libertad e igualdad de los ciudadanos. Para alcanzar ambos objetivos la concepción política de la persona juega un importante papel: en el caso de la respuesta a la primer pregunta, Rawls ha creado un procedimiento de decisión para determinar los términos justos de la cooperación social, en el que la persona como un agente autónomo es capaz de llevar a cabo por sí mismo dicho procedimiento con base en las facultades de su razón o, en los términos del propio Rawls, en los dos *poderes morales*. Y sobre cómo regular las exigencias entre las personas concebidas de esta manera, la autonomía individual también sirve como criterio para determinar la viabilidad de las diferentes concepciones de la justicia que se presenten como candidatas a solucionar dichas demandas. Estas concepciones deben facilitar el desarrollo de una idea del bien que permita el

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, §14, p. 369; [p. 337].

acuerdo sobre sus principios de justicia y debe respetar y facilitar en todo momento la autonomía de las personas para determinar y alcanzar los bienes primarios que requieren para practicar dicha concepción del bien. No es casual entonces que el primer principio de justicia priorice las libertades individuales sobre consideraciones perfeccionistas o que impliquen una disminución en la libertad e igualdad de las personas, vale decir: en su autonomía.<sup>55</sup>

Que la autonomía (y los elementos que la integran) sea el principal capital político de quienes participan en el proceso de aceptación de una concepción política de la justicia se refleja en su doble caracterización, a saber: tenemos primero la *autonomía racional* manifiesta en la capacidad de los ciudadanos de formar, revisar y aspirar a una concepción del bien y en la capacidad de deliberar gracias a los poderes intelectuales de pensamiento, juicio e inferencia. Este tipo de autonomía supone a las personas con las facultades suficientes para poder tomar una decisión sin necesidad de guiarse por algún principio que la condicione previamente.<sup>56</sup> De ahí que él la identifique como una capacidad *artificial* y no política, es decir, como un supuesto que se deriva de la igual condición de libertad de las personas al momento de delinear la *posición original*. Se entiende como la autonomía de la que se valen las partes en la posición original.

Por otro lado, la *plena autonomía* no es predicada de las partes en la posición original y sí de los ciudadanos. Ella implica que los ciudadanos consideran como justos los principios que regulan su conducta y por ello cumplen con sus requerimientos. Así pues, al ser concebidos como personas libres e iguales y al actuar bajo los principios de justicia que especifican los términos justos de su cooperación; los ciudadanos son plenamente autónomos al reconocer, guiarse y aplicar públicamente los principios de justicia en su vida política. La plena autonomía es un logro político de los ciudadanos y no un valor ético que se desprendiera de sus doctrinas comprensivas, pues su autonomía se define en su capacidad para crear las condiciones políticas de la sociedad

---

<sup>55</sup> “a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos [...]”. *Justice as fairness: a restatement*, §13. Este principio de diferencia ha generado un amplio debate en diversas disciplinas, un panorama de su influencia y críticas se encuentra en: Wellbank, J. H., Snook, D. y Mason D. T. (comps.), *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography*, London, Garland, 1984; Kukathas, C. y Pettit, P. (comps.), *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990 y Parijs, P. van, “Difference Principles” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 200-240.

<sup>56</sup> Como lo veremos en el siguiente capítulo, este supuesto de la decisión individual independiente de todo contexto o condicionamiento, será el punto de principal crítica por parte de Charles Taylor por ser precisamente una facultad que se aleja de aquello que para las personas es valioso. Para él, Rawls comete un error al no tratar de explicar la conexión entre las motivaciones morales y los principios de justicia. Para una consideración del problema de la motivaciones para apoyar el orden justo dentro del lenguaje de Rawls: González Ricoy, I., “La paradoja de las motivaciones en el liberalismo político de John Rawls” en revista *Diacrítica*, número 21-2, 2007, pp. 251-271.

enmarcada por los principios de justicia.<sup>57</sup> Esta concepción de la autonomía queda vinculada con el proyecto global de su teoría de la siguiente manera:

Un punto de vista es autónomo cuando, en su orden descrito, los valores políticos de la justicia y de la razón pública (expresados por sus principios) no se presentan únicamente como exigencias morales impuestas desde el exterior. Tampoco nos lo imponen otros ciudadanos, cuyas doctrinas comprensivas no aceptamos. En cambio, los ciudadanos pueden entender esos valores como fundados en su razón práctica, en unión con las concepciones políticas de ciudadanos considerados libres e iguales, y de la sociedad como un sistema de cooperación justo. Al afirmar la doctrina política en su conjunto, nosotros como ciudadanos, nos convertimos en seres autónomos, en términos políticos. Una concepción política autónoma nos da por tanto, la base apropiada y ordenada de valores políticos para una régimen constitucional caracterizado por el pluralismo razonable.<sup>58</sup>

Es este el sentido en que la concepción política de la persona como ciudadano puede entenderse como el elemento clave en la creación de una sociedad justa. Al modelar nuestra concepción de nosotros mismos, se establece un acuerdo sobre la forma en que debemos presentar nuestras demandas de libertad e igualdad ante las instituciones y ante los demás. Concebirnos desde el punto de vista político nos permite poner en su justa dimensión nuestros objetivos, fines y compromisos. Al no identificarnos con alguna doctrina comprensiva particular como ciudadanos, permitimos que los demás nos vean como un miembro cooperador de la sociedad que es capaz de responsabilizarse de sus acciones y comprometerse con los objetivos de la sociedad y no únicamente con los personales. La concepción política de la persona de Rawls permite determinar la actividad política practicable, no al restringirla a ciertos aspectos de nuestra persona moral; sino al fijar los elementos que permiten llevar a cabo nuestras metas y satisfacer nuestros compromisos en una sociedad democrática caracterizada por el hecho del pluralismo.

## 2. Libertad e igualdad política

La concepción política de la persona no se encontraba en *Teoría* puesto que Rawls no advirtió que la justicia como imparcialidad era parte de una doctrina moral (asociada al Liberalismo). El problema que esto implicaba era que las personas, sino acuerdan sobre un mismo tipo de doctrina

---

<sup>57</sup> “Aquí hago hincapié en que la plena autonomía es un logro de los ciudadanos: se trata de un valor político, no ético [que] se realiza participando en los asuntos públicos de la sociedad y compartiendo la autodeterminación colectiva a través del tiempo [...] La justicia como imparcialidad pone el acento en este contraste: afirma la autonomía política para todos, pero deja que el peso de la autonomía ética lo decidan los ciudadanos por separado a la luz de sus doctrinas comprensivas.” *Ibid*, §6, p. 77 y 78, [p. 91]. Como lo veremos al hacer la evaluación crítica, este será un punto medular para el cual Rawls quizá no tenga los argumentos más firmes para convencernos de que hay una separación nítida entre lo político y lo ético; llamaré a este tópico el de la *discontinuidad* de identidades.

<sup>58</sup> *Ibid*, §1, p. 98, [p. 108].

moral, religiosa o filosófica tampoco lo harían en una concepción de la justicia derivada de una de ellas, es decir, la estabilidad no estaba garantizada. Por lo que el punto de vista desde el cual era abordado el problema debía ser replanteado y con él la concepción de la persona.

Para la concepción política de la persona, Rawls retoma de *Teoría* la idea de la *personalidad moral* que se caracteriza por poseer dos *poderes morales*: por un lado, la capacidad de poseer un sentido de la justicia y de actuar conforme a los términos de la cooperación social definidos por los principios de la justicia política; y por otro lado, la capacidad de poseer, revisar y perseguir una concepción del bien formada dentro de una doctrina filosófica, religiosa o moral comprensiva desde la cual se determinan sus objetivos.<sup>59</sup> Ahora bien, para determinar con precisión los elementos de esta concepción de la persona como un agente autónomo Rawls comienza por preguntar: ¿qué significa decir que las personas son libres e iguales? Los ciudadanos se reconocen como iguales pues se conciben como poseedores de las facultades morales que les permiten participar en la cooperación social durante su vida. Lo que los hace iguales no es tanto el hecho de tener la capacidad de poseer una determinada concepción del bien o la justicia; lo que los iguala es el hecho de que poseer dichas capacidades les permite participar en la vida cooperativa de la sociedad al conformar una concepción del bien y la vida buena y al ajustar sus actividades a los derechos y obligaciones que las enmarcan.

El tema de la igual ciudadanía puede ser expresado brevemente bajo cuatro aspectos: a) los poderes intelectuales de pensamiento, inferencia y juicio; b) los dos *poderes morales*, es decir, la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de formarse una concepción de bien; c) ser capaz de revisar y criticar dicha concepción del bien y d) ser un miembro cooperador de la sociedad. Sobre el tema de la libertad existen tres formas en que los ciudadanos se conciben como libres: primero, son libres puesto que tienen la capacidad moral para formarse una concepción del bien; segundo, son libres porque son *fuentes autoautenticantes* de reclamaciones válidas, es decir, se ven a sí mismos con pleno derecho a promover dicha concepción del bien — dentro de lo permitido por la concepción pública de la justicia—; y tercero, puesto que se asumen como responsables de sus acciones.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Cfr. *Political Liberalism*, I, §3, p. 19; [p. 42.] y *Justice as fairness: a restatement*, §7. The Idea of Free and Equal Persons, p. 18 y 19; [p. 43.]

<sup>60</sup> Cfr. *Political Liberalism*, I, §5 y *Justice as fairness: a restatement*, §7, 7.5. En esta última sólo se refiere a los dos primeros aspectos.

Consideremos algunas ideas derivadas de estas tres formas. Que las personas posean la capacidad moral de formarse una concepción del bien, no significa que estén necesariamente atados a ella; en tanto ciudadanos también se conciben a sí mismos como capaces de revisar y cambiar dicha concepción sobre la base de elementos racionales y razonables. E incluso, como personas libres, tienen el derecho a concebir su persona y acciones con total independencia de una doctrina comprensiva. Como miembros de una comunidad es posible que dicho cambio no les sea fácil de concebir, pero como ciudadanos activos de la sociedad son capaces de cambiar dicha concepción si así lo desearan, otorgándoles un sentido pleno de libertad y de igualdad frente y junto a los demás pues todos poseen esta misma capacidad —en el tercer capítulo ahondaré en la idea de que si bien es cierto que él mismo señala que de lo moral a lo político no hay cambio en la identidad de una persona, privilegiar el aspecto político de la identidad nos deja ante el reto de tener que equilibrar este aspecto de su identidad con los compromisos morales que sustentan su comprensión de sí y del mundo social que le rodea.

Toda vez que un ciudadano acepta y practica una doctrina comprensiva razonable, puede concebirse como una persona libre al hacer valer su pleno derecho reclamar y exigir a las instituciones permitir sus concepciones del bien, siempre que no se excedan de lo permitido por la concepción pública de la justicia. Esta forma de concebir el ejercicio de la libertad se entiende como respuesta a la crítica comunitaria de distanciamiento del orden social; pues si la persona tiene derecho a hacer valer las exigencias que surgen de su concepción del bien, entonces tanto los reclamos que se derivan de la concepción política de la justicia, como los que surgen de sus particulares concepciones del bien, son igualmente válidos como elementos justificables en sí mismos y con un peso específico propio. La única restricción que Rawls propone es que dichos reclamos se expresen en términos de derechos y libertades concernientes a la justicia básica —en el tercer capítulo veremos cómo este último requisito puede convertirse en un obstáculo considerable para el objetivo de alcanzar el acuerdo sobre la concepción de la justicia. Pero para redondear la idea, más que un distanciamiento de los vínculos morales, la abstracción de la concepción del bien es el vehículo con el que las personas pueden expresar sus demandas de libertad e igualdad, derivadas de sus doctrinas comprensivas, bajo los términos establecidos por la concepción política de la justicia.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Rawls aborda de manera más profunda esta relación entre las doctrinas comprensivas razonables de las personas y la concepción política de la justicia en *The Idea of a Public Reason Revisited*, capítulos 2 y 6.

La tercera forma en que las personas se asumen como libres está dada por el hecho de que, al formar parte de un marco de instituciones con principios determinados, los ciudadanos asumen la responsabilidad de ajustar sus fines y aspiraciones a los derechos y obligaciones que les corresponden. Esto significa que si existe un marco de instituciones justas, entonces los ciudadanos ajustarán sus metas y sus aspiraciones con base en lo que razonablemente puedan esperar para sus acciones dentro de una sociedad bien ordenada.<sup>62</sup> Si concebimos a los ciudadanos como personas que pueden ser miembros cooperantes de la sociedad durante toda su vida, afirma Rawls, entonces “pueden ajustar sus fines de tal manera que puedan perseguirse por los medios que puedan razonablemente recibir en recompensa por lo que puedan esperar razonablemente contribuir.”<sup>63</sup>

Rawls confía en que ésta concepción de la libertad e igualdad, bases para la autonomía política, pueda ganarse la aceptación de diferentes doctrinas comprensivas, pues tan solo abstraer los rasgos de una idea de ciudadanía ya conocida y porque nos proporcionaría una forma para lidiar con los diferentes aspectos que constituyen nuestra identidad. Como última característica de la persona, veámos en qué consiste esta identidad.

### **3. Identidad pública, identidad moral**

Otro aspecto que surge de esta concepción política de la persona, es la distinción entre *identidad pública* e *identidad moral* que le va servir a Rawls para enfatizar la capacidad que toda persona tiene, como ciudadano y no como miembro de una determinada comunidad, de acordar los términos de la cooperación social bajo un procedimiento de decisión que los representa como libres e iguales, es decir, como autónomos. En este sentido, la principal conclusión que se deriva de su igual condición de libertad es que la *identidad pública* de las personas no se ve afectada por

---

<sup>62</sup> A grandes rasgos, se dice que una persona es racional cuando, como poseedor de la capacidad de juicio y deliberación, establece y persigue fines en beneficio propio, les asigna determinada prioridad y adopta los medios más eficaces para alcanzarlos. Y aunque los agentes racionales no siempre se benefician únicamente a sí mismos al perseguirlos, Rawls señala que carecen de la forma peculiar de sensibilidad moral para comprometerse en la cooperación justa. Por otro lado, una persona es razonable cuando está dispuesta a proponer y respetar principios justos para la cooperación, esperando que los demás también los respeten; es razonable cuando reconoce el alcance de los principios de la cooperación que garantizan el beneficio de los demás integrantes; es razonable cuando posee aquella “sensibilidad moral” que lo lleva actuar bajo los términos de la cooperación social y cuando toma en consideración las consecuencias de sus acciones en los demás. Por oposición, una persona es irrazonable cuando, al haberse comprometido a respetar los principios de la cooperación, quebranta tales términos para beneficiar sus propios intereses. En relación a las doctrinas comprensivas razonables, los ciudadanos razonables son capaces de escuchar, evaluar y aceptar las diferentes perspectivas que puedan existir sobre un tema y saben que no pueden imponer de manera violenta su propia concepción a otros.

<sup>63</sup> *Political Liberalism*, §5, p. 34; [p. 55].

los cambios que puedan ocurrir en la *identidad moral*. Una persona puede cambiar su religión y no por ello pierde, en el ámbito político los derechos y deberes que como ciudadano le corresponden. El cambio de doctrina comprensiva razonable no representa ninguna pérdida o alteración de su “identidad pública o institucional” pues, más allá de los cambios en las creencias individuales, lo que define a una persona como libre e igual ante los demás es su capacidad de reconocer una concepción política de la justicia y adecuar sus acciones conforme a los derechos y obligaciones que adquiere como ciudadano. Con independencia de nuestras ideas sobre el bien, hemos de ser capaces de respetar los términos justos de la cooperación social que nos proporcionan la base de la mutua ventaja racional.

La concepción política de la justicia define una identidad pública en los ciudadanos, es decir, determina los derechos y deberes básicos acordes a su igual estatus como libres e iguales. Sin embargo, Rawls reconoce que existe otro sentido de la identidad que se define más en relación a los objetivos y compromisos “más profundos” de los ciudadanos. Esta es una “identidad no legal o moral”. Esta *identidad moral* está ligada a valores de la comunidad o de las asociaciones a las que los ciudadanos pertenecen. Dichos objetivos, compromisos y lealtades les otorgan una comprensión del mundo moral de la cual no podrían ni deberían desligarse sin temor a perder dicha identidad. Puede darse el caso que, en el ámbito privado, una persona considere que sus objetivos y compromisos sean muy diferentes u opuestos a los de la concepción política. Esta aparente contradicción entre ambas identidades exige ajustar y reconciliar ambos tipos de valores. A pesar del esfuerzo que ello pueda implicar, ambos sentidos de la identidad tienen un peso específico: “Estas dos clases de compromisos y vinculaciones —tanto políticos, como no políticos— especifican la identidad moral y dan forma al modo de vida de la persona; lo que uno se ve haciendo y tratando de lograr en el mundo social. Si perdemos de pronto estos vínculos y estos compromisos, estaremos desorientados y no sabremos qué hacer. De hecho, podríamos pensar que no tiene ningún objeto seguir.”<sup>64</sup>

Los valores que definen nuestra identidad moral pueden llegar a representar un cambio muy profundo en la forma en que concebimos nuestra vida, sus compromisos y fines. Este cambio, paulatino o súbito, incluso puede hacernos pensar que ya no somos la misma persona que antes. Sin embargo, sabemos que esta forma de hablar se refiere únicamente a nuestra identidad moral; pues por muy profunda y radical que dicha transformación haya sido no afecta

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, §5, p. 31; [p. 53].

ni implica un cambio en la *identidad política*, esto es, la forma en la que nos concebimos como ciudadanos libres e iguales y dotados de las facultades morales que nos permiten ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad. Rawls, recurre al siguiente ejemplo para ilustrar su posición: “En el camino a Damasco, Saúl de Tarso se convierte en Pablo el Apóstol. Sin embargo, tal conversión no implica ningún cambio en nuestra identidad pública o institucional”.<sup>65</sup>

Lo que estas dos identidades nos muestran es que podemos hacer una distinción entre nuestros intereses, fines y compromisos derivados de una doctrina comprensiva razonable y los intereses, fines y compromisos que adquirimos como miembros cooperantes de una sociedad democrática. No supone que seamos dos personas a la vez, por el contrario, gracias a las capacidades de deliberación y pensamiento, a los dos *poderes morales* y a que nos concebimos como libres e iguales; los ciudadanos tenemos la capacidad de distinguir claramente entre el tipo de razones que hemos de esgrimir en la discusión pública que versa sobre cuestiones políticas fundamentales, y aquellas del ámbito de nuestras doctrinas comprensivas que versan sobre valores sustantivos del bien y la vida buena. Como lo expresa Burton Dreben, el mismo ser humano es una *persona moral* dentro de una doctrina comprensiva y un *ciudadano* en el ámbito público y, todavía más: “Para Rawls, sólo podemos esperar alcanzar una democracia constitucional liberal si logramos distinguir entre una esfera privada y una esfera pública o, como él lo dice, entre la cultura compartida (*background culture*) y el ámbito público (*public fórum*).”<sup>66</sup>

En la medida en que la justicia como equidad parte de los ciudadanos para allanar el camino al objetivo que se plantea, esto es, encontrar los términos equitativos de la cooperación para sociedades democráticas, en casos de conflicto o desacuerdo sobre cuestiones de justicia básica, el ciudadano necesita reconocer que la identidad política es prioritaria sobre la identidad moral. El hecho del pluralismo razonable nos obliga a privilegiar la *identidad política* pues en la medida en que no podemos alcanzar un acuerdo sobre alguna base o jerarquía moral —e incluso aunque podamos hacerlo nos traería consecuencias indeseables—, necesitamos privilegiar nuestros fines y compromisos políticos para encontrar ese punto de acuerdo aceptado por todos.

---

<sup>65</sup> *Idem.* y *Justice as fairness: a restatement*, §7, 7.4, p. 22; [p. 48] Seguramente un cambio de sexo no implica ninguna pérdida de derechos y libertades políticos pero, ¿afecta a la comprensión de lo público un cambio de ese tipo? Puede que esto no sea de la incumbencia de la teoría rawlsiana pero, si como lo va a señalar Taylor, lo privado tiene una mayor injerencia de lo que creemos sobre nuestras concepciones de lo público; será necesario que pensemos una vía para incluir de forma más adecuada el pluralismo moral democrático pues un transexual puede llegar a vivir una fuerte discriminación política.

<sup>66</sup> Dreben, B., *op. cit.*, p. 325.

Ahora bien, el ciudadano tiene buenas razones para priorizar su identidad política, ya que al encontrar un punto de acuerdo con los demás, sobre cuestiones fundamentales para la sociedad; se asegura que sus libertades y derechos no son obstaculizados y puede practicar su concepción del bien. Sin embargo, es oportuno apuntar que la predilección por la identidad política al momento de abordar cuestiones de justicia básica parece tener como consecuencia la creación de una identidad basada en igualdad de intereses que no requiere de la negociación o el diálogo político, pues desde el principio, ya saben a dónde quieren llegar. Ya habrá oportunidad de desarrollar con cierto detalle esta idea, pero ahora es preciso reconocer que, tratar de acordar con los demás sobre bases inconmensurables e irreconciliables como las de una doctrina comprensiva, haría imposible alcanzar acuerdo alguno e incluso podría forzarnos a abandonar esas bases a cambio de conservar mi vida (recuérdese el ejemplo de las guerras de religión europeas). Esta prioridad me asegura, en el plano moral, la inviolabilidad completa de mi persona en detrimento de algún supuesto bienestar y, al mismo tiempo, me asegura que mis ideas del bien y la vida buena merecen la misma consideración y respeto que la de cualquier otro y, en el plano político, me asegura la inviolabilidad de mis elecciones enmarcadas por los principios de cooperación social y la ventaja racional que una conducta razonable puede esperar. Esta doble condición bien puede ser resumida de la siguiente manera:

El ciudadano preserva así su facultad de autolegislación y su valor moral, pero se ve obligado a construir dos ámbitos de moralidad: un ámbito privado, donde posee una idea de felicidad y un ámbito público de principios de justicia compartidos. Sabe que su idea de bien está a salvo; pero a cambio no es generalizable; sabe que los principios de justicia son compartidos; pero acepta que no pueden coincidir con su idea de felicidad.<sup>67</sup>

Una concepción política de la persona es necesaria puesto que las concepciones morales no pueden servir de justificación para cuestiones de política básica.<sup>68</sup> Esto no significa que los ciudadanos abandonen toda doctrina comprensiva en la búsqueda de dichos términos; la prioridad plantea que se mantengan al margen del consenso político pues, precisamente, una de las cosas que buscan los principios de justicia rawlsiana, y sobre todo el primero de ellos, es que se garantice que todo ciudadano habrá de suscribir la doctrina comprensiva que mejor le parezca y

---

<sup>67</sup> Pérez Cortés, Sergio, “Un ideal de ciudadano liberal” en revista *Sociológica*. “Actores, clases y movimientos sociales II”, número 28, mayo-agosto 1995, p. 204. Más que “obligado a construir” creo que la expresión correcta sería “obligado a diferenciar”.

<sup>68</sup> “Rawls propone que, cada vez que discutamos acerca de cuestiones constitucionales esenciales, pongamos entre paréntesis nuestros ideales personales: en tales ocasiones –sostiene Rawls– deberemos guiarnos por (lo que denominaremos) ‘razones públicas’, y no por meras ‘razones privadas’.” Gargarella, Roberto, “John Rawls, el liberalismo político y las virtudes del razonamiento judicial” en revista *Isegoría*, número 20, 1999, p. 151.

que el ordenamiento social le ha de garantizar un esquema tal de libertades y derechos para que pueda desarrollarla sin ningún obstáculo que no pueda vencer. Distinguir el campo de influencia de ambas identidades, es una estrategia que nos ayuda a mantener, desarrollar y defender nuestros intereses particulares, al mismo tiempo que nos coloca como ciudadanos respetuosos de los términos equitativos de la cooperación social. Por ello Rawls advierte que articular ambas identidades es una de las principales tareas de los ciudadanos pues, hacerlo de la manera adecuada, facilitaría y ampliaría el ejercicio de nuestras libertades, derechos y obligaciones ciudadanos; y lo justifica recordándonos el tipo de concepción que es la suya, a saber:

Quiero subrayar que la concepción de la persona como libre e igual es una concepción normativa: es construida por el pensamiento y la práctica –morales y políticos–, y estudiada por la filosofía moral y política y por la filosofía del derecho [...] Al especificar la idea organizadora central de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, usamos la idea colateral de las personas libres e iguales como personas que pueden desempeñar el papel de miembros plenamente cooperativos. Como corresponde a una concepción política de la justicia que entiende a la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, un ciudadano es aquel que puede ser un participante libre e igual durante toda una vida.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> *Justice as fairness: a restatement*, §7, p. 24; [p. 49.]

## CAPÍTULO DOS

### Una concepción dialógica de la persona

La modernidad se caracteriza por su *grandeur* tanto como por su *misère*. Sólo una visión que abarque ambos puede proporcionarnos la penetración no deformada que necesitamos para elevarnos a la altura de su desafío.

*La ética de la autenticidad*, Charles Taylor.

El proyecto filosófico de Charles Taylor consiste en rescatar la riqueza moral y cultural en la que se ha formado nuestra concepción moderna de la persona. Para él, las teorías epistemológicas y políticas de la Modernidad han omitido la dimensión moral en que se forma la persona, por ello a través de su crítica nos mostrará que una concepción de la persona que quisiera comprenderla en toda su complejidad, significa emprender la labor de reconstruir los vínculos morales que permitan desplegar en toda su extensión las notas distintivas de la identidad moderna. Desarrollar esta concepción de la persona significa recorrer un proyecto de largo alcance, a saber: realizar una crítica profunda a la epistemología y al liberalismo moderno y contemporáneo denunciando el hecho de que ambas disciplinas han creado la noción de un sujeto desvinculado de su entorno y de una sociedad fragmentada carente de un bien común al ignorar las cuestiones ontológicas de la comunidad y la identidad en su concepción de la sociedad y el sujeto. Para enfrentar los retos políticos de esta omisión, propondrá una noción dialógica y auto-interpretativa de la persona que sustenta en la soberanía del bien y la política del reconocimiento como programas políticos que contribuyan a subsanar las injusticias de una sociedad basada en el modelo liberal. Si bien es cierto que el canadiense ha sido catalogado como un filósofo adscrito a la corriente comunitarista, en lo que sigue veremos que su proyecto rebasa la simple crítica de aquellos al modelo liberal para ofrecernos una propuesta ontológica y política alternativa al dominio liberal y de la que se puede aprender lecciones valiosas.

Como pretendo exponer, el concepto de persona basado en el ideal de autenticidad propio de la Modernidad es central en este proyecto pues con él obtendremos una concepción de la misma íntimamente vinculada con su entorno moral, lo que permitiría reconocer la importancia vital que esta moral tiene en la determinación de las concepciones del bien y la justicia de cada persona. Para superar los desafíos que las sociedades contemporáneas nos presentan, Taylor nos ofrecerá una concepción de la persona encargada de reconstruir los vínculos morales que permitan a la sociedad reflejar nuestras concepciones del bien.

Para desplegar estas ideas, primero expondré el diagnóstico que realiza de nuestras sociedades democráticas; en seguida desarrollo su propuesta política y, por último, destaco el papel y la concepción de la persona en este proyecto como una propuesta alternativa a la concepción política de Rawls.

## I. Un diagnóstico sobre las sociedades democráticas contemporáneas

Comenzaremos nuestro recorrido por el pensamiento de Taylor enunciando el problema que su teoría intenta resolver y exponiendo los argumentos que explican el origen del problema y, con base en estos dos elementos, en el siguiente apartado reconstruiré su propuesta política encaminada a enfrentar los retos que a continuación describo.

### 1. Fragmentación social

Si para Rawls desde hace dos siglos carecemos de un acuerdo sobre una concepción de la justicia, para Taylor en ese mismo tiempo hemos experimentado la pérdida de los puntos de referencia que le otorgaban a las personas un objetivo por el cual valía la pena vivir. Este “desencantamiento del mundo”<sup>1</sup> se refleja en la sensación de que los seres humanos han sido divididos por la filosofía en tres partes: dentro sí mismos, entre sí mismos y frente a la naturaleza. Estas tres dimensiones, *el giro reflexivo*, *el atomismo* y *la primacía de la razón instrumental* son los componentes que han dado origen a un estado de cosas que él llama: *la fragmentación*, es decir, “un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo.”<sup>2</sup> La fragmentación es entonces un estado social en el cual las personas no sienten, ni tienen la

---

<sup>1</sup> Taylor retomará la idea de Max Weber, pero en el filósofo alemán el concepto de «desencantamiento del mundo» [*Entzauberung der Welt*– traducible también por “pérdida de la magia”] permite un doble planteamiento. Por una parte constata el agotamiento del poder que antes poseyeron las religiones para determinar de manera significativa las prácticas sociales y para dotar de sentido la experiencia global del mundo. Pero además ofrece un criterio para evaluar si el movimiento de la Ilustración ha fracasado al no poder ofrecer una esperanza al mundo. El desencantamiento del mundo, suscitado por el actual pluralismo de valores, no es imputable a la “racionalización” como tal sino a la forma racionalista de concebir la racionalización, que Weber denomina «intelectualización». Ambos sentidos no están separados, pero Taylor hará mayor énfasis en el primero de ellos y concordará con el análisis de Weber sobre la pérdida de importancia de la religión en el mundo contemporáneo. Weber conserva como concepto fundamental de la religión de los primitivos la idea de carisma como lo que está fuera de lo cotidiano. Se adhiere a los seres, los animales, las plantas, las cosas. El mundo de lo primitivo implica la distinción entre lo banal y lo excepcional. Por consiguiente, el punto de partida de la religiosidad sería un mundo poblado por lo sacro. En contraste, nuestra época presenta lo que Weber denomina el desencanto del mundo como una condición histórica donde lo sacro o lo excepcional ha sido expulsado. Nuestro mundo está formado de una materia a disposición de la «intelectualización» para ser utilizados, transformados, consumidos al perder los encantos del carisma. En este sentido, Weber escribe: “Así pues, el progreso de la intelectualización y racionalización no representa un ascendente conocimiento global de las condiciones generales de nuestra vida. El significado es otro: representa el entendimiento o la creencia de que, en un momento dado, en el momento que se quiera, es posible llegar a saber, por consiguiente, que no existen poderes ocultos e imprevisibles alrededor de nuestra existencia; antes bien, de un modo opuesto, que todo está sujeto a ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Con eso queda al descubierto, sencillamente, que lo mágico del mundo está excluido [*Entzauberung der Welt*]. A la inversa del salvaje, el cual aún cree que tales poderes existen, nosotros no tenemos que valernos de medios que obren efectos mágicos para controlar a los espíritus o incitarlos a la piedad. Esto es algo que se puede lograr por medio de la técnica y la previsión. He ahí, en esencia, el significado de la ‘intelectualización’.” (*El político y el científico*, México, UACM, 2008, p. 46.)

<sup>2</sup> Taylor, C., *The ethics of authenticity*, Harvard, Harvard University Press, 1992, p. 112, [*La ética de la autenticidad*, España, Paidós Ibérica, 1994, p. 138.]

intención de ligarse a objetivos comunes, a lealtades compartidas. La vinculación social sólo aspira a unirse bajo objetivos parciales, por ejemplo: una comunidad local que requiere de servicios públicos, los fieles de una religión que exigen la práctica de su culto en libertad o aquellos que están unidos por una causa específica como la protección a los animales, el ahorro de energía, etcétera; pero de lo que carecemos como sociedad en conjunto son programas y políticas entendidas de modo común que redunden en un beneficio colectivo. A pesar de que constantemente veamos protestas, iniciativas independientes y desafíos a la autoridad, estas asociaciones son parciales y reflejan que los intentos por luchar contra las injusticias aún están divididos en pequeños grupos, impidiendo la movilización ciudadana entorno a programas comunes.<sup>3</sup>

Para Taylor, la debilitación de los “lazos de simpatía” y la percepción del fracaso de las iniciativas democráticas, generaliza la idea de que la construcción y alcance de un proyecto común es algo completamente ingenuo y utópico, haciendo aún más débil la ya escasa simpatía hacia otros y el desencanto del mundo se fortalece creando una sensación de pérdida de tiempo al intentar tales proyectos y, en consecuencia, el círculo vicioso de la fragmentación se cierra. Para el canadiense, en lo filosófico, la fragmentación se gesta en el modelo liberal basado en el ideal de autonomía y, en lo práctico, se alimenta de tres malestares que abrevan del mismo ideal.

## **2. Los malestares de la modernidad**

Comencemos nuestro acercamiento a ellos preguntando: ¿qué es un malestar? Todo aquello que nos aleja de nuestras prácticas intersubjetivas en la vida cotidiana y de los marcos valorativos que nos proporcionan una identidad y una orientación hacia el bien. Esto significa que nuestra moral ha quedado des-articulada, es decir, se han perdido los criterios de valor que nos permitían decir bajo qué condiciones nuestras vidas son dignas o bajo cuáles están llenas de frustración. Un malestar es una situación en la que somos incapaces de resolver conjuntamente los problemas que nos aquejan, los malestares de la modernidad son “aquellos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporánea que la gente experimenta como pérdida o declive, aun a medida que se ‘desarrolla’ nuestra civilización.”<sup>4</sup> Veamos en qué consisten estos malestares.

---

<sup>3</sup> Más adelante en II. Hacia una teoría del bien común, explicaré con mayor detalle lo que Taylor entenderá por “programas comunes”, es decir, aquellas ideas del bien que son capaces de congregarse a las personas en acciones y objetivos que les son constitutivos de su persona y sin los cuales no podrían actuar de forma conjunta.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1, [p. 37.]

a) *El individualismo*. Como consecuencia de la gran influencia del ideal moral de autonomía, el individualismo moderno puede ser considerado como uno de los mayores logros de la humanidad en tanto que se define como “un derecho [que las personas tienen] a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir en conciencia qué convicciones desean adoptar, a determinar la configuración de sus vidas”.<sup>5</sup> Pero en la modernidad muestran el individualismo tiene un lado oscuro, es decir, una actitud denominada *individualismo de la realización* que, como ideal de ser fiel a uno mismo y sus objetivos, opta por un relativismo moral donde cada quien desarrolla su concepción de la vida buena sin importar los lazos que se han mantenido en la relación con otros. Y aunque no estaríamos dispuestos a renunciar a este ideal, Taylor quiere hacer hincapié en que la concepción de la autonomía se ha construido en detrimento de órdenes mayores que asignaban a las personas un lugar y una función en la escala ontológica y les permitían llenar sus vidas de sentido otorgándoles un lugar en *la gran cadena del ser*.

Esta práctica cotidiana tiene su fundamento filosófico en el *atomismo*, termino que designa aquellas doctrinas del contrato social modernas (Hobbes, Locke) y contemporáneas (Rawls, Nozick) cuya tesis principal se basa en la idea de que el individuo y su derechos tienen prioridad sobre los objetivos de la sociedad, en tanto que pueden determinar por sí solos una idea del bien y concebir a la sociedad como un instrumento para la satisfacción de sus intereses. Taylor advierte que las teorías atomistas han sido una parte importante en la formación de nuestra conciencia política, pues sin ellas la explicación y defensa de los derechos individuales se hace “sospechosa y virtualmente insostenible”. Sin embargo, la atribución de derechos a los individuos previos a la constitución de la sociedad política, hace que se niegue la misma jerarquía a un principio de obligación relacionada con la comunidad y los valores morales que ésta le ha proporcionado al individuo, por lo que su enfoque “apunta a que se recupere el tipo específico de capacidad humana [que] exige respeto y que ayuda a determinar la forma de los derechos o a qué dan derecho los derechos. De este modo, descubrimos que lo que subyace a la defensa de los derechos son las capacidades fuertemente valoradas y evaluadas.”<sup>6</sup> Afirmar un derecho debe estar ligado a alguna noción del valor moral de las capacidades de las personas. Tener un “derecho” necesariamente significa que, tanto la capacidad de ejercerlo como la concepción en la que se basa, son un bien valorado y fomentado y no sólo concebido instrumentalmente. La dignidad de

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 2, [p. 38.]

<sup>6</sup> Gracia Clandin, J., “Posibilidad de un individualismo holista” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, número 42, enero-junio 2010, p. 206.

las personas no es un bien en abstracto, en todo caso, está ligada a un valor moral que le otorga a las personas esa dignidad que nos permite hablar de atribución de derechos. El punto de vista tayloriano busca rescatar ese valor que le da sentido al derecho. Cada idea de ser humano creada para defender derechos y obligaciones, está sustentada en un juicio de valor que legitima esos derechos y obligaciones en una tradición moral que les da sentido. El error liberal consiste en no advertir que su concepto de ser humano no es “neutral”, sino que está sustentado por un trasfondo moral asociado en su caso al valor de la autonomía. Error que lo lleva a centrar los propósitos de la sociedad en los intereses de los individuos, sin advertir que

Decir que ciertas capacidades exigen respeto o tiene valía a nuestros ojos es decir que reconocemos el principio de promoverlas y fomentarlas. No reconocemos únicamente el derecho de la gente (y/o de los animales) a ellas, y por lo tanto el mandato negativo a no invadir o afectar el ejercicio de esas capacidades en otros. También afirmamos que es bueno que estas se desarrollen, que en ciertas circunstancias deberíamos fomentar ese desarrollo y contribuir a él, y que deberíamos realizar dichas capacidades en nosotros.<sup>7</sup>

El atomismo es entonces al mismo tiempo una tesis filosófica y una práctica social. En este último sentido significa la separación de las personas y de la sociedad en “átomos” de interés personal y, como tesis filosófica, denuncia la separación epistemológica y moral del sujeto de su entorno comunitario y de las prácticas de validez intersubjetiva.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Taylor, C., “Atomism” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 194, [“Atomismo” en *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 234-235.]

<sup>8</sup> La crítica al Liberalismo ha buscado fortalecerse evaluando sus propuestas. Ejemplo de ello es que para Michale Walzer la crítica comunitaria ha de verse como una extensión culturalista del liberalismo, un *liberalismo comunitario* que corrija los yerros liberales, y no como un *comunitarismo liberal*, es decir, como un punto de vista exterior a él. Walzer apoya su postura argumentando que la crítica comunitaria a la concepción liberal falla al contener una fuerte tensión en su interior pues, por un lado, afirma que la sociedad liberal está fragmentada al máximo pero, por otro lado, afirma que esa misma sociedad está sostenida por una idea básica del bien que vincula a las personas en relaciones comunitarias; para Walzer estas dos tesis no pueden ser al mismo tiempo verdaderas: si la sociedad está atomizada, ¿por qué no pensar que la justicia tiene prioridad como vínculo público? Por el contrario, si la comunidad tiene una gran fuerza vinculante, ¿por qué hablar de fragmentación y atomización social? Por lo tanto, “El problema con la crítica comunitaria [...] es que sugiere dos argumentos diferentes contra el liberalismo, que son profundamente contradictorios entre sí. Uno de estos argumentos tiene por objetivo la práctica liberal, el otro primariamente la teoría liberal, pero ambos no pueden estar en lo cierto.” (Walzer, M., “The communitarian critique of liberalism” en *Political Theory*, número 18, 1990, pp. 10.) Se puede argumentar, como lo hace Lazo Briones (*Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, p. 281) que esta crítica sólo es efectiva si se olvida que Taylor sostiene una concepción de la comunidad abierta a la transformación; sin embargo considero que el sentido de la crítica es más amplio y apunta al problema sobre cómo integrar el discurso de la comunidad —que contiene juicios de valor incuestionables— en un contexto donde esos mismos juicios son plurales e incluso incompatibles entre sí. Efectivamente, no podemos pensar que al mismo tiempo la sociedad está fragmentada y unificada, en todo caso, es la relación entre ambos enfoques la que tiene que ser problematizada. Para estas polémicas y sus respuestas: Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 512 pp. [*Filosofía Política Contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995, 352 pp.]

b) *La primacía de la razón instrumental*. La marginación del discurso sobre el bien y el ideal de autonomía, generan el segundo tipo de malestar: la primacía de la razón instrumental, es decir, “la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado.”<sup>9</sup> La razón instrumental adquiere éxito como regla para la conducta humana toda vez que el “desplazamiento a la subjetividad” moderna deja atrás “la estructura sagrada” de la sociedad sustentada en una disposición mayor, haciendo que el mundo esté al alcance de cualquiera. Este malestar tiene su origen en lo que Taylor llama *el giro reflexivo*, a saber: la tesis de que la certeza es algo que podemos generar por nosotros mismos al ordenar correctamente nuestros pensamientos, dotándole al sujeto la capacidad para definir su identidad sin referencia a quienes le rodean o al mundo en el que está situado.<sup>10</sup> Esta concepción del sujeto, creada por la epistemología que inicia con Descartes y extendida hasta nuestros días como trasfondo moral para teorías éticas y políticas como la ética kantiana o el neocontractualismo, desdeña las ideas pre-modernas del yo debido a que significaban una “auto-indulgencia” para sus capacidades al otorgarle al hombre únicamente el papel de *interpretar* un orden trascendente. De ahí que construyeran una noción del yo cuya diferencia principal con las nociones pre-modernas es que “mientras que en las visiones previas el sujeto se definía respecto a un orden cósmico [la *moderna noción del yo* es] una identidad que yo puedo definir por mí mismo sin referencia a aquello que me rodea y al mundo en el cual estoy situado.”<sup>11</sup>

Desde esta interpretación, las personas no tienen que ver a la sociedad y a otros bajo la óptica de una estructura jerárquica que respetar, la única medida de sus acciones y sus objetivos es estipulado por el individuo mismo y el criterio del máximo rendimiento. Como certeza autorreferente el *giro reflexivo* no es sólo un ideal epistemológico, es también moral y político. Si la libertad es el punto de partida desde el cual el sujeto re-construye al mundo, entonces este ideal “está también estrechamente conectado con el moderno ideal de libertad como *autonomía* [...] Ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo.”<sup>12</sup> De esta manera, la primacía de la razón instrumental se sustenta en un agente autónomo que no requiere lazos morales para su acción.

---

<sup>9</sup> *The ethics of authenticity*, p. 5, [p. 40.]

<sup>10</sup> Cfr. Taylor, C., “Overcoming Epistemology” en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 1-19, [“La superación de la epistemología” en *Argumentos Filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-42.]

<sup>11</sup> Taylor, C., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 6, [*Hegel*, Barcelona/México, Anthropos/UI/UAM, 2010, p. 5 y 6.]

<sup>12</sup> “Overcoming Epistemology”, p. 7, [p. 26]. Las cursivas son mías.

c) *Las consecuencias de ambas en la vida política.* La primera de ellas es que las instituciones y estructuras de la sociedad limitan rigurosamente nuestra libertad, pues las personas se perciben como incapaces para hacerles frente a las “amenazas vitales” que rodean nuestra existencia en una sociedad cada vez más estructurada en función del estándar “costo-beneficio” como criterio de evaluación. La segunda consecuencia, que retoma de Tocqueville, es el hecho de que en una sociedad dominada por la razón instrumental, los individuos terminan “encerrados en sus corazones” prefiriendo quedarse en casa, sin participar activamente en los asuntos públicos. Los ciudadanos preocupados sólo por su bien individual impiden la creación de acciones comunes que pueden servir de contrapeso al gobierno, dejando que éste fortalezca sus medios de control. Pero este malestar, como último componente que contribuye a la fragmentación, se fortalece no sólo con el abandono de la actividad política por parte de los ciudadanos, también lo hace con base en el criterio de justicia que guía al Estado. Veamos.

En el ensayo “La naturaleza y el alcance de la justicia distributiva”, denuncia que las teorías de la justicia han pasado por alto el hecho de que todo concepto sobre la justicia está relacionado con una noción del bien y que, al mismo tiempo, una concepción de la justicia distributiva que tenga un efecto de transformación social debe ser pensada más allá de la visión atomista a la que está ligada. La apuesta de Taylor es que, transformando nuestra concepción de la justicia, podremos dejar de estar “encerrados en nuestros corazones”.<sup>13</sup>

Para desarrollar su argumento, Taylor nos ofrece su propia versión de la *posición original*, —una versión que no iría en contra de nuestras intuiciones morales al solicitarnos la abstracción de las mismas, sino que responde a ellas en la determinación de la justicia—, a saber: si dos tribus nómadas se encuentran en el desierto, “intuiciones muy antiguas y duraderas” nos dicen que está mal que una le robe a la otra. Y si una de ellas se está muriendo de hambre, “de acuerdo

---

<sup>13</sup> Taylor retoma la idea del “lado oscuro del individualismo”, este encerrarse en los corazones, de Tocqueville: “El individualismo es un sentimiento pacífico y reflexivo que predispone a cada ciudadano a separarse de la masa de sus semejantes, a retirarse a un paraje aislado, con su familia y sus amigos; de suerte que después de haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona con gusto la grande [...] El individualismo es de origen democrático, y amenaza desarrollarse a medida que las condiciones se igualan. [...] A medida que las condiciones se igualan, se encuentra un mayor número de individuos que, no siendo bastante ricos ni poderosos para ejercer una gran influencia en la suerte de sus semejantes, han adquirido, sin embargo, o han conservado, bastantes luces y bienes para satisfacerse a ellos mismos. No deben nada a nadie; no esperan, por decirlo así, nada de nadie; se habitúan a considerarse siempre aisladamente y se figuran que su destino está en sus manos. Así, la democracia no solamente hace olvidar a cada hombre a sus abuelos; además, le oculta sus descendientes y lo separa de sus contemporáneos. Lo conduce sin cesar hacia sí mismo y amenaza con encerrarlo en la soledad de su propio corazón.” Tocqueville, A. de, “Volumen II. Segunda parte. Capítulo II. El individualismo en los países democráticos” en *La democracia en América*, México, FCE, 1978, pp. 466-467.

con una tradición moral difundida”, la otra tiene la obligación de socorrerla y, de no hacerlo, la tribu famélica podría robar legítimamente. Si estas tribus pueden ser vistas como siendo parte de la construcción de una sociedad política, al buscar el consenso estarían actuando bajo las “exigencia del deber natural” que les serviría como un marco moral previo a cualquier acuerdo social sobre los criterios de justicia distributiva. No elegirían sus principios de justicia sin referencia a lo que los constituye como una comunidad y a lo que les permite realizar sus exigencias de justicia, antes bien lo harían con base en lo que para ellos ya es la justicia.

Para Taylor si las personas pueden acordar un principio de justicia es porque “Argumentar o razonar acerca de la justicia distributiva implica dar formulaciones claras a fuertes y originales intuiciones incipientes; e intentar establecer un orden coherente entre estas formulaciones.”<sup>14</sup> Para Taylor, estas formulaciones no se hacen desde cero o desde la “mecánica del procedimiento” –como la posición original o el principio de utilidad– al contrario, la justicia también está ligada a “nuestras intuiciones morales básicas”. Bajo esta perspectiva, la autonomía no es una noción abstracta o neutral, está ligada a un valor sobre la persona que le atribuye esa característica. Aquel valor puede resultar problemático si intentamos que otras morales lo acepten como universal pues cada una de ellas lo afirmará o rechazará de forma diferente. Para entender qué hace valiosa a una persona debemos situarnos, como escribe Lazo Briones, “dentro del marco que contempla la noción de algún tipo de bien como ligada necesariamente a ella y, en consecuencia, a la noción de cierto tipo de sociedad en que son realizados los bienes de determinada forma, y que siendo satisfechos conducen asimismo a la realización de lo que consideramos ser humano.”<sup>15</sup> Nuestra concepción de la autonomía o de cualquier otro concepto moral, se enlaza con la respuesta a la pregunta sobre qué es el bien para el ser humano. Y esta pregunta es parte del contenido de la justicia distributiva pues nos muestra

que diferentes principios de justicia distributiva están relacionados con diferentes concepciones del bien humano, y en particular con diferentes nociones de la dependencia del hombre a la sociedad para realizar el bien. Por eso profundos desacuerdos acerca de la justicia sólo pueden ser clarificados si formulamos y confrontamos las nociones subyacentes del hombre y la sociedad [las cuestiones ontológicas].<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Taylor, C., “The nature and scope of distributive justice” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 290.

<sup>15</sup> Lazo Briones, P., *op. cit.*, p. 286.

<sup>16</sup> “The nature and scope of distributive justice”, p. 291.

El error del liberalismo procedimental fue no haberse percatado que la naturaleza y el alcance de la justicia distributiva está en función del marco moral valorativo que pertenece a cada sociedad y que permite al ser humano “orientarse” hacia ese bien. Si esto es cierto, entonces la “naturaleza de nuestra asociación” determinará los criterios de distribución; los principios de justicia distributiva variarían entre diferentes sociedades y momentos históricos. No existe un criterio de justicia distributiva unívoco para una sociedad ni pueden aplicarse como si fueran un conjunto *a priori* a cualquier tipo de sociedad. Taylor no pretende negar la posibilidad de establecer principios de justicia distributiva pero sí considera imposible establecer *un* criterio definitivo — como los dos principios de justicia de Rawls—; su apuesta es que: “Tratar de hacer una sociedad distributivamente más justa es tratar de hacerla más conforme a los acuerdos constitutivos compartidos en su membresía. Tratar de hacer a una sociedad absolutamente justa, o acercarla a la justicia absoluta, o a otro bien, es subvertir o destruir los acuerdos constitutivos.”<sup>17</sup>

Para Taylor el liberalismo es visto como una moral procedimental separada de su contexto social e incapaz de comprender la estrecha relación entre la justicia y el bien, es decir, las cuestiones ontológicas que determinan las teorías normativas, por lo que su proyecto político consiste en recuperar una noción de bien común que combata la fragmentación. Dar los elementos para llevar a cabo esta acción común, es el objetivo del siguiente apartado que nos servirá para enmarcar la concepción y el papel de la persona.

## **II. Hacia una teoría del bien común**

¿Cómo luchar contra la fragmentación? Es cierto que una sociedad puede estar profundamente dividida en propósitos comunes, pero no por ello debemos abandonar la idea de que aún puede ser una sociedad democrática que lucha contra las injusticias. Luchar contra la fragmentación implica recuperar una identidad personal ligada a la comunidad y devolverle el sentido de pertenencia que ha sido olvidado. Implica fortalecer una identidad moral que permita la

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 302. En este punto Taylor sigue una crítica, ya avanzada por Walzer, según la cual los criterios de justicia distributiva no pueden aplicarse de forma unívoca en diferentes contextos culturales y, mucho menos, en distintos tiempos históricos; antes bien aquellos han de adaptarse a las condiciones de tiempo y espacio de cada cultura. De ahí que Walzer escriba: “En torno de la justicia distributiva, la historia exhibe una gran variedad de disposiciones e ideologías. Sin embargo, el primer impulso del filósofo es resistir a la exhibición de la historia, al mundo de las apariencias, y buscar una unidad subyacente: una breve lista de artículos básicos rápidamente abstraídos en un bien único, un criterio distributivo único o uno interrelacionado; el filósofo se ubica, el menos de manera simbólica, en un único punto decisivo. He de sostener que la búsqueda de tal unidad revela el hecho de no comprender la material de la justicia distributiva.” Walzer, M., *Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality*, USA, Basic Books, 1983, p. 4, [*Esfemas de la justicia*, México, FCE, 1993, p. 18.]

movilización eficaz y mine la sensación de desamparo generada por la atomización. Para luchar contra la fragmentación no hay recetas universales, dependerá de cada caso, pero lo cierto es que sólo la acción común puede proporcionarnos la sensación de haber recobrado el poder. Para ello debemos abandonar la concepción individualista que perdura en la sociedad y “ampliar el horizonte de comprensión del conocimiento y la acción humana; para lo cual [Taylor] propondrá una noción de acción encarnada, vinculada y comprometida”.<sup>18</sup> Por ello a pesar de la diversidad de su filosofía, si se puede englobar la totalidad de su proyecto en una sola meta decir que es un intento por rescatar *la soberanía del bien* no es erróneo.<sup>19</sup> ¿En qué consiste dicho rescate? En traer a la discusión académica y política una concepción acerca del *bien común* que sirva como fundamento para la explicación y organización de una sociedad democrática.<sup>20</sup> En lo que sigue nos acercaremos a su propuesta política y a su concepción el bien como marco conceptual para la actividad moral de la persona.

### 1. La soberanía del bien

El atractivo de la filosofía moral contemporánea, que él llama las teorías de la unidad —pues reducen a una fórmula las exigencias morales, como podría ser el imperativo categórico kantiano— se debe a que aportan un criterio claro de decisión en la vida moral al ligar una amplia gama de obligaciones e intuiciones morales a un principio único. Pero su problema es que, al ganar claridad explicativa y normativa, estas teorías han colocado a la justicia por encima del bien, a lo correcto por encima de lo bueno, relegando ciertos dominios importantes del pensamiento ético. Por ello Ruth Abbey escribe que Taylor “nos ha animado a responder la

---

<sup>18</sup> Fierro Valbuena, A., “Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor” en revista *Pensamiento y cultura*, volumen 11-2, 2008, p. 288.

<sup>19</sup> La idea de la *soberanía del bien* está retomada de: Murdoch, I., *The sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970. Taylor lo toma como referencia filosófica pero le dará su propio significado.

<sup>20</sup> Taylor ha estado forjando este proyecto desde finales de los años cincuenta del siglo XX. En el artículo “Can political philosophy be neutral?” (*Universities and left review*, 1957, pp. 68-70), Taylor ataca las pretensiones de neutralidad de la ciencia política, tomando partido en el debate sostenido por los científicos sociales de corte positivista y los defensores de una filosofía política abierta a las configuraciones culturales en las que se construye la sociedad. Taylor buscará rebatir la tesis según la cual al estudiar eventos sociales y políticos, podemos hacer a un lado todo juicio de valor haciendo que las teorías morales y políticas se vean a sí mismas como “neutrales” en relación a los acontecimientos que analizan, esto es “que no son para nada intervenciones en el debate entre moralidades y creencias políticas diferentes, sino que, al contrario, uno puede aceptarlos como verdaderos sin tomar partido en el debate.” (*Ibid.*, p. 68) Taylor buscará demostrar que ni la filosofía política ni la ciencia política pueden ser neutrales porque cualquier marco de explicación está asociado a una posición valorativa y que ésta produce sus propios criterios para la evaluación de la política y de las políticas a seguir en sociedad. (Mejores argumentos de esta tesis se encuentran en: “Neutrality in political science” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 59 y ss.)

pregunta sobre qué tan creíbles son las auto-interpretaciones del liberalismo contemporáneo y, a partir de ahí, ha instado a sus partidarios a buscar una explicación más adecuada de los valores y las prácticas liberales.”<sup>21</sup>

En *Fuentes del yo* Taylor insiste en que la filosofía moral contemporánea se ha centrado tanto en lo que es *correcto* hacer en vez de lo que es *bueno* ser y en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena, que las conexiones entre la identidad personal y el bien, como un objeto de nuestro amor o fidelidad, le resultan incomprensibles. La *soberanía del bien* intenta demostrar que aquella conexión es una parte decisiva en las elecciones de las personas; por lo que rescatar una noción del *bien común* digno de nuestro apego significaría abandonar al liberalismo procedimental como modelo político para las sociedades contemporáneas y optar por un programa político que lo fortalezca.

El primer paso para alcanzar este objetivo es cambiar el significado de lo que entendemos por “bien”. Para la filosofía moderna, “lo bueno es un bien sólo porque beneficia a individuos, [pese a que hay] beneficios que pueden abarcar a todos los miembros de una colectividad [o en otros casos puede no ser posible decir exactamente a quién beneficia al final, la medida o estado de cosas sólo es buena porque proporciona satisfacción a individuos.”<sup>22</sup> Esto significa, por un lado, que los bienes sociales pueden *descomponerse*, reducirse a lo que los individuos consideran lo que es mejor para ellos y, por otro lado, que su validez proviene exclusivamente del sujeto, cualquier referencia a la comunidad como agente decidor de un bien representa “invocar alguna extraña y mística entidad”. Frente a este sentido amplio del bien que significa cualquier cosa que consideremos valiosa, Taylor opone un sentido estrecho del mismo que se refiere a la reivindicación de modos de vida valiosos. El liberalismo sólo puede sostener una visión amplia del bien al atomizar a la sociedad e ignorar que éstas se conforman por un “puñado de organismos humanos interactuando” con “un trasfondo de significados disponibles” en el marco de una red de interlocución que permite determinar un bien social y dentro de la cual se entienden los objetivos de sus acciones.

Al hablar de *soberanía del bien*, Taylor busca recuperar una noción del bien que nos permita decir que nuestra vida es valiosa o digna de vivirse. La filosofía moral, como la de Kant

---

<sup>21</sup> Abbey, R., “Introduction. Timely Meditations in an Untimely Mode – The Thought of Charles Taylor” en Abbey, R. (ed.), *Charles Taylor: Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 13.

<sup>22</sup> Taylor, C., “Irreducibly Social Goods” en *Philosophical Arguments*, p. 129, [“La irreducibilidad de los bienes sociales” en *Argumentos Filosóficos*, p. 177.]

o Rawls, trata de mantenerse a distancia de estos dominios al marginar del discurso público la reflexión sobre el bien, preponderando la creación de un método de decisión para la ética y la política. Pero su error fundamental es que “dan a la justicia o el respeto por los semejantes una posición preponderante y relegan todo lo demás a un rango inferior. Parece curioso que se crean capaces de establecer esa prioridad en la estructura misma de su teoría, sin siquiera formularla como una proposición acerca de su importancia, y menos aún demostrarla.”<sup>23</sup>

Esta prioridad de lo justo sobre lo bueno, común en las “actuales teorías morales derivadas de Kant”, sirve para justificar la exclusión de una *teoría sustantiva del bien*, es decir, aquello que se distingue como incomparablemente superior, ya sea una acción, un motivo o un estilo de vida que, en un sentido general, designa cualquier cosa que se considere valiosa, digna o admirable. Rawls mismo efectúa esta exclusión en su *Teoría de la justicia* al justificar la elección de los principios de justicia con base en una “teoría débil del bien”, es decir, sobre la consideración de un bien que es valorado sólo en función del discurso político. Y aunque Rawls logra derivar de esta teoría débil sus dos principios de justicia, Taylor piensa que aun él tendría que estar de acuerdo en que, para explicar por qué esos principios encajan en nuestras intuiciones, tendríamos que desarrollar una teoría “muy densa” del bien. La prioridad de lo justo sobre lo bueno no es justificable bajo las aspiraciones de un proyecto como el de Taylor ya que:

cuando hablamos de ‘bueno’ en el sentido que se le adjudica en esta argumentación, donde significa cualquier cosa que una distinción cualitativa señale como superior, entonces puede decirse que lo contrario es lo correcto, que, en este sentido, lo bueno siempre es fundamental para lo justo. No porque ofrezca una razón más básica [...] sino porque lo bueno es lo que, en su articulación, otorga significado a las reglas que definen lo justo.<sup>24</sup>

Ya desde este punto podemos comenzar a preguntarnos si Taylor no está reduciendo el campo de lo político a lo moral, es decir: lo que una teoría sustantiva del bien parece decirnos es que, en realidad, el discurso político puede llegar a ser baladí dado que una concepción del bien nos proporcionaría de inicio todos los criterios necesarios para el ordenamiento social. Volveré sobre este cuestionamiento más adelante, por ahora es preciso recordar que si la filosofía moral moderna es radicalmente subjetivista y antropocéntrica y no admite criterios de validez moral

---

<sup>23</sup> Taylor, C., “Leading a life” en Chang, R. (ed.), *Incommensurability, incomparability and practical reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 174, [“La conducción de una vida y el momento del bien” en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 289.] Taylor estaría pensando en la *posición original* como ejemplo concreto de aquella priorización por medio de una fórmula de decisión moral que permite sintetizar y refinar nuestras intuiciones morales.

<sup>24</sup> Taylor, C., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 89, [*Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, España, Paidós, 2006, p. 135.]

fuera de nosotros mismos, la *soberanía del bien* implica reconocer los lazos que nuestra concepción del mismo comparte con la moral a la que pertenecemos. En sus propias palabras, requerimos explicar las “fuentes morales *fuera* del sujeto a través de los lenguajes que resuenan *dentro* de él, la captación de un orden que va inseparablemente catalogado con la visión personal.”<sup>25</sup>

La importancia de la reflexión sobre el bien radica en que sólo ella podría devolvernos una comprensión más abierta de la forma en que la diversidad de bienes constituye nuestra vida. En un nivel inmediato, como nos dice Fergus Kerr, Taylor nos está narrando “la forma en que la sociedad occidental entiende que es ser un agente moral, una persona, un yo. Pero en otro nivel, al mismo tiempo nos está tratando de persuadir que no estamos completamente seguros de lo que somos o de lo que nuestras vidas representan como un todo, a menos que tengamos una concepción global la vida buena, aún si es incipiente y poco sofisticada.”<sup>26</sup>

Los bienes constitutivos no únicamente nos ayudan a definir el contenido de la teoría moral, nos facultan para ser bueno, es decir, no sólo nos da los mandatos morales para actuar de cierta forma, al mismo tiempo nos faculta para amar lo que es bueno y para argumentar en materia de justicia. La apuesta de Taylor es mostrarnos que se pueden hacer reclamaciones válidas desde distintos tipos de bienes, sin vernos en la necesidad de fijarles límites políticos y que, en realidad, todo depende de que se recupere una noción del bien que nos faculte para la acción común.

Si la tesis de los bienes constitutivos puede mantenerse no hay razón de que el agente moral debe siempre sacrificar su bien moral por tener que dar prioridad a la justicia. Solo una aplicación mecánica como método de decisión moral y político puede priorizar la justicia sobre el bien. Pero lo cierto es que no podemos exponer claramente lo que nos induce a tomar una decisión u otra, esto se ve afectado por innumerables circunstancias. Sólo si podemos articular una idea coherente de nuestras fuentes morales, será posible entonces relacionar nuestros bienes constitutivos con la idea de justicia que requiere una sociedad fragmentada. Articular aquellas fuentes morales es tarea de la persona para rescatar la *soberanía del bien* y para ello

tenemos a nuestra disposición recursos potencialmente ricos para ayudarnos en esas decisiones [sobre la diversidad de bienes], aunque la filosofía moral moderna ha tendido a ignorarlos [...] la vida ética real se vive entre la unidad y la pluralidad. No podemos eliminar la diversidad de bienes (o al menos ese es mi argumento contra la teoría moral

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 510, [p. 688.]

<sup>26</sup> Kerr, F., “The Self and the Good. Taylor’s Moral Ontology” en Abbey, R. (ed.), *op. cit.*, p. 90.

moderna) ni la aspiración a la unicidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida. Sostengo que Aristóteles lo sabía, y esa es otra de sus intuiciones fundamentales que nosotros, los modernos, olvidamos durante demasiado tiempo.<sup>27</sup>

## 2. El humanismo cívico

Es importante señalar que Taylor hace eco de las críticas comunitarias a la teoría de Rawls y a su concepto de persona expuestas en el capítulo anterior; sin embargo, Taylor se dio cuenta de que el mejor camino era elaborar una propuesta democrática que se presente como una alternativa viable al liberalismo rawlsiano. De tal suerte que su contribución al debate consistirá en ofrecer una teoría del humanismo cívico que nos permita luchar contra la fragmentación social surgida del liberalismo procedimental. Para ello intentará reconciliar la universalidad de los derechos y el reconocimiento de la libertad individual con la afirmación de la vida ordinaria y los valores románticos basados en la autenticidad y la pertenencia a una comunidad moral particular. En otras palabras, el humanismo cívico intenta proponer un liberalismo no individualista que reconozca el papel de la comunidad y a la autenticidad personal como ideal moral.<sup>28</sup>

Este proyecto partirá de tres supuestos, a saber: a) admitir el discurso de los derechos individuales pero abandonando la metafísica caracterización de la persona al enmarcarlos con un carácter social; b) en consecuencia, renunciar a la universalidad de aquel discurso al demostrar que su pretendido paradigma de supremacía no es constante a lo largo de la cultura occidental y que tampoco es reconocido por otros discursos morales; y c) recalcar que las constantes deficiencias en las sociedades democráticas para alcanzar su realización se deben a que, al fundamentarse en una concepción radicalmente atomista del ser humano, i) renuncian a la búsqueda de un *bien común* y ii) subestiman los *derechos colectivos* al subordinarlos a los

---

<sup>27</sup> “Leading a life”, p. 184, [pp. 301 y 302.]

<sup>28</sup> La propuesta política de Taylor escapa a una adjetivación específica. Esto genera que entre sus comentaristas haya poco acuerdo sobre el nombre que merece. Hay quien la identifica con un “comunitarismo liberal”, otros prefieren llamarlo “liberalismo holista” y otros siguen identificándolo con el “comunitarismo”. Estas diferencias, si bien con un “aire de familia”, se deben a que él mismo es bastante reacio a identificar su propuesta con una corriente particular. Por mi parte, prefiero llamarle “humanismo cívico” pues creo que es la propuesta política a la que más cercano se siente. Por ejemplo, para remitir a esta tradición siempre menciona a Tocqueville para quien, a pesar de las bondades de la “democracia en América”, los peligros de la fragmentación social eran mayores, de ahí que su propuesta consistía en buscar mecanismos de participación ciudadana que fortalecieran a la sociedad. Como veremos, será esta propuesta una de las que Taylor intentará recuperar en su agenda política. De cualquier forma la relación de Taylor con el liberalismo no deja de ser problemática dado que no va a abandonar, por ejemplo, los “logros” de los derechos individuales, lo que justificaría el adjetivo “liberal” al momento de nombrar su teoría.

derechos individuales.<sup>29</sup> Es pertinente señalar que estas tres características comparten un elemento común: poner el énfasis en el aspecto moral de la persona y la sociedad. En la segunda parte, desarrollaré un argumento que señala esta preponderancia en la teoría tayloriana como una deficiencia que parece olvidar *otras* fuentes de conflicto al interior de una sociedad democrática. Pero por ahora es necesario dejar claro que bajo esta perspectiva, Taylor busca desarrollar una teoría alternativa al liberalismo, pues su versión procedimental atomista

distorsiona y empobrece nuestra comprensión de nosotros mismos a través de una visión demasiado estrecha. Adoptar una teoría acultural nos impide comprender toda la gama de modernidades alternativas en diferentes partes del mundo [por ello, es mejor una teoría que] supone el punto de vista en el que vemos nuestra propia cultura como una entre otras<sup>30</sup>.

Para desarrollar este proyecto de buscar una mejor comprensión de la sociedad y de nosotros mismos a través del vínculo entre nuestra identidad y la moral a la que pertenecemos, Taylor va apostar por un gobierno democrático de resonancias republicanas que se haga cargo de las diferencias surgidas en una sociedad multicultural. De ahí que proponga una relectura de las instituciones sociales que permita la creación de una sociedad con fuertes vínculos sustantivos. Como uno de los peligros del liberalismo procedimental es que puede llevarnos a la fragmentación, la sociedad por la que apuesta el humanismo cívico posee una idea compartida de lo que es el *bien común* a través de la participación social y no únicamente, como cree el liberal,

---

<sup>29</sup> Estas características están englobadas en lo que Michael Walzer ha llamado el “Liberalismo 2”, esto es, un tipo de liberalismo que “permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o donde un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absolutos, estén protegidos.” Walzer, M., “Comment” en Taylor, C., *et. al.*, *Multiculturalism. Examining the Politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. X, [“Comentario” en Taylor, C., *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, México, FCE, 2009, p.147.] Puede encontrarse un buen debate crítico y documentado sobre estas premisas en: Ruiz Miguel, A., “Derechos Humanos y Comunitarismo. Aproximación a un debate” en *Doxa*, número 12, 1992, pp. 95-114; O’Niell, O., *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Peña, J., *La ciudadanía hoy. Problemas y perspectivas*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000 y Santiago Juárez, R., “El concepto de ciudadanía en el comunitarismo” en *Cuestiones Constitucionales*. Revista Mexicana de Derecho Constitucional, número 23, julio-diciembre 2010, pp. 155-174.

<sup>30</sup> Taylor, C., “Inwardness and the culture of modernity” en Honneth, A. (ed.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, MIT Press, 1992, pp. 93 y 91. Como mencioné en la nota 28, nombrar de una forma determinada esta propuesta puede ser problemático, pues incluso algunas características de su proyecto político encuentran puntos de convergencia con la filosofía de Jürgen Habermas. Ambos van a coincidir en rechazar la creación de un derecho positivo independiente de toda moral (Cfr. Habermas, J., “Cómo es posible la legalidad por vía de la legitimidad?” en *Escritos sobre moralidad y ética*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 131-172). En la segunda parte veremos que esta indeterminación puede operar en contra del proyecto global del canadiense, sin embargo por ahora basta con destacar que, en ambos autores, hay una preocupación por resaltar el hecho de que detrás de la defensa de una idea de lo justo, está un concepto de lo bueno de orden ético que le sirve de cimiento para su aplicación. Para una revisión de las teorías que radicalizan ya sea el procedimentalismo o la vida ética, véase: Benhabib, S., “In the shadow of Aristotle and Hegel: communicative ethics and the current controversies in practical philosophy” en *The Philosophical Forum*, volumen XXI, números 1-2, otoño-invierno, 1990, pp. 1-31.

sobre la base de supuestos principios éticos universales. La tradición del humanismo cívico enfatiza la identificación individual con las metas de la sociedad para que “las instituciones políticas en las que viven [las personas] sean expresiones de su voluntad, para que sus leyes reflejen y aseguren su dignidad como ciudadanos [y para que expresen] un bien verdaderamente común que es el objetivo de toda empresa particular del bien y que constituye una base solidaria con mis conciudadanos entendidos como compañeros en dicha empresa.”<sup>31</sup>

La idea de la “acción común” requiere, y aquí otro elemento del humanismo cívico, dejar a un lado la concepción negativa de la libertad, propia de la tradición liberal, y recuperar una noción de libertad como participación activa en los asuntos públicos. Esta concepción como “libertad auto-determinada”, que afirma y refuerza la idea del bien común consiste en la confluencia de una noción del bien individual con el social. La libertad auto-determinada evita que los ciudadanos hagan de la sociedad un mero instrumento de los intereses individuales ya que, esta *libertad situada* concibe a la persona como un ciudadano libre partícipe de una “acción común” y no sólo un medio para ser libre, sino el modo de ser libre en sociedad.<sup>32</sup>

Pero, ¿qué tipo de bien es sobre el que se construye una sociedad basada en el humanismo cívico? Para Taylor hay tres tipos de bienes, a saber: 1) los *bienes ‘mediatamente’ comunes*, aquellos que compartimos con otros pero sin necesidad de su presencia; 2) los *bienes ‘inmediatamente’ comunes*, aquellos que compartimos en presencia de otros, como la amistad o la diversidad cultural; y 3) los *bienes convergentes*, es decir, la suma de bienes individuales comunes que son satisfechos socialmente. Según esta tipología, una sociedad basada en el

---

<sup>31</sup> Mulhall, S., “Articulating the Horizons of Liberalism. Taylor’s Political Philosophy” en Abbey, R. (ed.), *op. cit.*, p. 115.

<sup>32</sup> Con la idea de la libertad situada Taylor busca alejarse de toda caricaturización de la libertad política. Partiendo de las ya clásicas definiciones de Berlin de la libertad negativa como defensa de toda interferencia a la libertad individual en el ámbito público y de la libertad positiva como autodominio o autonomía de realización de deseos y acciones; Taylor busca describir en qué situaciones ambos sentidos pueden solaparse y en qué momentos requieren una frontera clara dado el pluralismo moral de las democracias modernas. Para el canadiense dos reducciones han operado en contra de un mejor entendimiento de estas libertades: primera, pensar que en la libertad negativa sólo tiene sentido hablar de obstáculos exteriores (físicos o legales) y no prestar atención a posibles obstáculos interiores (represión, “mala fe”); mientras que en la libertad positiva se simplifica su sentido al presentarla como el ejercicio del control colectivo sobre la vida de los individuos, es decir, que se puede llegar al extremo de afirmar que se puede forzar a las personas a ser libres. Por su parte, él prefiere ver a la libertad positiva como un “concepto de ejercicio” de determinación de la propia vida y a la libertad negativa como un “concepto de oportunidad” sobre lo que podemos hacer sin ningún tipo de interferencia. Esta comprensión de ambos tipos de libertad nos ofrecen un concepto de *libertad situada* que nos permite ir de una práctica automática de la libertad, como hacer simplemente lo que uno quiere, a una práctica donde se ha hecho una elección motivada por una idea del bien común que le otorga sentido a mi querer en el marco de una sociedad que me permite ser libre en ambos sentidos. Para esta argumentación véase: Taylor, C., “What’s wrong with negative liberty?” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1985, pp. 211-229, [“¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, pp. 257-281.]

humanismo cívico se debe construir sobre la idea de *un bien común inmediatamente común* donde el ciudadano reconoce que la sociedad es una empresa colectiva que persigue un bien estimado como valioso por todos los demás pues, como lo expresa Calandín, en un *bien inmediatamente compartido* el “elemento del valor moral tal y como lo entienden los propios agentes pasa a primer plano sustanciándose no sólo en un horizonte de sentido, sino más explícitamente en un horizonte de significatividad común.”<sup>33</sup> No se trata únicamente de procurarnos bienes convergentes, como puede ser el mercado o la seguridad social; se trata de crear un vínculo de solidaridad que “está basado en un sentido de destino compartido, donde el mismo compartir es algo valioso. Esto es lo que concede a este vínculo su especial importancia, lo que convierte mis lazos con esa gente y con este proyecto particularmente vinculantes”.<sup>34</sup>

Para Taylor, la idea republicana del bien común es mucho más fuerte para cimentar una sociedad que el liberalismo procedimental atomista pues no basta el entendimiento compartido sobre la justicia o las razones que nos gan converger en una concepción de la misma. Esto es lo que hace Rawls en *Liberalismo Político* pero esta forma de liberalismo procedimental es incapaz de reconstruir el lazo social que supere la fragmentación ya que evita incluir la identificación personal basada en una concepción del bien común en la construcción del orden social. Taylor busca restablecer el vínculo entre la identidad personal y el bien moral afirmando una *ontología republicana* que, como escriben Cristi y Tranjan,

exige una concepción del ser humano que reivindique un contexto social como condición para el desarrollo pleno de sus capacidades esenciales [lo que define] ‘la tesis social’, que afirma que la sociedad es ‘condición esencial’ para el desarrollo de la racionalidad, la autonomía y la responsabilidad [...] si se aceptara la primacía atomista de los derechos, la idea de que estamos obligados a pertenecer a la sociedad no podría sustentarse.<sup>35</sup>

Dados los retos de una sociedad democrática, la tarea más difícil para las personas es crear una forma de identidad colectiva que les permita reconocerse como perteneciendo a un mismo grupo con un objetivo común. Por lo que la pregunta interesante, y que abordaré como crítica en el tercer capítulo, es por los criterios que me permitirían reconocer esa pertenencia, es decir, la teoría de la persona tayloriana deberá proveernos de criterios para poder determinar qué lazos son

---

<sup>33</sup> Gracia Calandín, J., “Posibilidad de un individualismo holista” en *op. cit.*, p. 207.

<sup>34</sup> Taylor, C., “Cross-Purposes” en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 192, [“Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en *Argumentos Filosóficos*, p. 252.]

<sup>35</sup> Cristi, R. y Tranjan, J. R., “Charles Taylor y la democracia republicana” en *Revista de Ciencia Política*, volumen 30, número 3, 2010, p. 604.

los que favorecen el bien común. Sostendré que Taylor no los tiene y que habrá que reconstruirlos; pero por ahora para él es claro que la “tesis republicana”, esto es, la relación entre una identificación moral y una libertad participativa es la única que puede crear un régimen democrático auténticamente libre y remediar los malestares de la modernidad. Porque

El puro autointerés ilustrado jamás moverá a la gente con suficiente fuerza para constituir una verdadera amenaza para los potenciales déspotas y golpistas. Tampoco habrá un número suficiente de gente que sea movida por el principio universal, sin mezcla de identificaciones particulares, ciudadanos morales de la cosmópolis, estoica o kantiana, para detener a los bellacos en su camino. Del mismo modo, quienes apoyan una sociedad por la prosperidad y seguridad que genera resultan ser amigos sólo para los buenos tiempos y nos abandonan cuando los necesitamos. En otras palabras, quiero afirmar que la tesis republicana es tan relevante y verdadera hoy como lo fue en la primera edad moderna, cuando se articulan los paradigmas del humanismo cívico.<sup>36</sup>

### 3. La política del reconocimiento

El discurso de la Modernidad que, como ya hemos visto comienza con Descartes y llega a su cúspide en la Ilustración, nos permite concebir a la identidad moderna como siendo asumida de manera autónoma por el individuo para convertirse, sin ataduras externas o internas, en aquello que tuviera la capacidad de ser. Esta forma de concebir el discurso de la identidad es llamada por Taylor la “revolución igualitarista”, pero la identidad moderna no es sólo resultado de este discurso, el Romanticismo y su *giro expresivista* también contribuyeron a abrir una nueva dimensión de la identidad que tenía que ver con la forma en que cada individuo reconoce su propio modo de ser y que, por tanto, requiere expresar en toda su originalidad. Esta “revolución expresivista” implica la necesidad de que cada persona busque el reconocimiento de su identidad entre los demás. Si bien es cierto que ambas revoluciones le otorgan un amplio poder al individuo para significar su propia identidad

Se podría decir que [la persona] negocia con su entorno, pero no dispone de su plena voluntad. No es por casualidad que la época de la revolución expresivista vea el nacimiento de otro discurso, el del reconocimiento. Hablo del tema del reconocimiento por otro como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para ser él mismo, de ser reconocido [...] No podríamos definirnos por nosotros mismos. Tenemos la necesidad del concurso de los “otros significativos”.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> “Cross-Purposes”, p. 197, [p. 258.]

<sup>37</sup> Taylor, C., “Identidad y reconocimiento” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNED/UAM-I, número 7, 1996, p. 13. Texto original de una conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de CerisyLa Salle (Francia) en junio de 1995 cedido por el autor para su publicación en dicho número.

Esta necesidad implica que una elección sólo adquiere sentido para mí y para los demás en referencia a una *acción dialógica* en la que entablo una relación co-implicativa con otros. Como veremos más adelante, la identidad en clave tayloriana es un entramado complejo que remite a dos dimensiones, por un lado, el plano individual (mi identidad); y por otro lado, el plano del grupo (la identificación) al que se adscribe la persona. Al ponernos en relación con el segundo plano, nuestra identidad sabe lo que resulta verdaderamente importante al re-conocer el mundo moral auténtico. Sin embargo, este transcurso dista de ser sosegado pues en el momento en que pretendemos conectar la forma original de mi identidad con el entorno moral, surge una escisión entre lo que pretendemos que nos sea reconocido y lo que los demás están dispuestos a otorgarnos —recuérdese la Dialéctica del Amo y el Esclavo como ejemplo de este problema en que dos Autoconciencias luchan por el reconocimiento de la otra.<sup>38</sup> Esta escisión es el espacio del reconocimiento exigido, que al ser susceptible de rechazo da lugar al discurso y las teorías del reconocimiento; pues como él mismo lo expresa: “el desarrollo de un ideal de identidad generada internamente concede una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende decisivamente de mis relaciones dialógicas con los demás.”<sup>39</sup> En este sentido, el discurso del reconocimiento se mueve en dos niveles, el íntimo donde la identidad se forma en diálogo con los demás y el de la esfera pública donde ha de definirse una política del reconocimiento para las identidades grupales. A continuación hablaré de esta última dimensión, el nivel íntimo será desarrollado en el último apartado; sin embargo, quiero apuntar un argumento que desarrollaré en el siguiente capítulo: esta relación de ida y vuelta con la identidad grupal que define y confirma la identidad individual tendría una consecuencia ignorada por Taylor, esto es, que el trabajo decisivo en la conformación identitaria no es el diálogo sino el monólogo, es decir, el trabajo

---

<sup>38</sup> En el encuentro entre las Autoconciencias: “Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad solo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como un objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio ser y, as su vez, con el hacer del otro.” Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2002, p. 115. Como sabemos, una de las tesis subyacentes de la lucha por el reconocimiento en Hegel es que, en los conflictos materiales, también se juega una dimensión moral de superioridad entre las autoconciencias. Interesantes estudios sobre la relación entre Taylor y Hegel son; Lazo Briones, P., “Reactualización hermenéutica de la noción de *Sittlichkeit*: la crítica de Hegel a Kant vista a través de un contemporáneo” en revista *La lámpara de Diógenes*, año/volumen 6, numero 10-11, 2005, pp. 23-37 y Gracia Calandin, J., “Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?” en *Διαίμων*. Revista Internacional de Filosofía, número 46, 2009, pp. 171-187.

<sup>39</sup> “The Politics of Recognition” p. 34, [p. 65.]

individual de acoplamiento de la identidad grupal al mundo interior individual de tal manera que pueda ser expresado de forma adecuada para ser reconocido por los demás como parte del grupo.

Volviendo al problema entre identidades grupales,<sup>40</sup> para el filósofo canadiense, el tema del reconocimiento en el plano de la esfera pública está relacionado con dos tipos de “política de reconocimiento igualitario”. Por un lado, se identificó con una *política de la igualdad de dignidad* basada en la idea de que todos los seres humanos son dignos de respeto. Por otro lado, la identidad como expresión de algo auténtico ha favorecido una *política de la diferencia* que se basa en la idea de que debemos respetar la identidad de una persona o un grupo sobre la base de que ella los diferencia de los demás. La política de la diferencia pone el acento en esta identidad diferenciada que es ignorada por la política de la igual dignidad al querer asimilar la diferencia a una identidad mayoritaria.

Ambas políticas entran en conflicto pues, a pesar de estar basadas en una noción de igual respeto tanto para individuos como para grupos, mientras para la primera opción se requiere que tratemos a la gente “de un modo ciego a las diferencias”, para la otra debemos de reconocer e incluso fomentar la particularidad. Así, lo que “los primeros reprochan a los segundos es que éstos violan el principio de no discriminación. Los segundos reprochan a los primeros que éstos niegan la identidad al someter a todo el mundo a un molde homogéneo que no les pertenece de suyo.”<sup>41</sup> Para Taylor es necesario encontrar una mediación entre estas dos formas de lidiar con el tema del reconocimiento entre identidades grupales.

El referente contra el cual luchar en esta búsqueda es el discurso liberal que pone por delante los derechos individuales y la neutralidad estatal por encima de los objetivos colectivos y de las opciones sustantivas de las identidades grupales. Para una política del reconocimiento de la autenticidad de las morales, el modelo liberal no es una opción viable porque este modelo sólo puede limitarse a preservar, por ejemplo, la supervivencia de una lengua o de ciertas costumbres, pero no es capaz de ver en la diversidad un bien común y fomentar esa lengua como

---

<sup>40</sup> Recordemos que el *giro expresivista* concebía a los pueblos como teniendo una diferencia propia expresada en su cultura particular; en la actualidad, esto es lo que llamaríamos nacionalismo pero Taylor concibe esta idea bajo la influencia de Herder sobre el carácter único de cada pueblo. Pero Taylor irá más allá de esta identificación grupal pues para él, en la medida en que las personas se identifican con sus relaciones de grupo, es común que se adhieran a una comunidad histórica que se presenta como un horizonte con base en el cual ciertas cosas tienen importancia. Si la identidad moderna se define por lo que me relaciona de forma dialógica con otros, la identificación con un grupo histórico particular conlleva la aceptación de una identidad grupal conformada por los elementos necesarios para la identidad individual y, al mismo tiempo, cuando hay suficientes individuos que se identifican de modo muy sólido con un grupo éste adquiere una identidad colectiva a la que subyace una acción común en la historia. Sobre los tópicos que Taylor retoma de Herder, véase: Taylor, C., “The Importance of Herder” en *Philosophical Arguments*.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 43, [p. 77.]

parte de un programa político que luche contra la fragmentación. Una auténtica política del reconocimiento, no trata de “facilitar” el acceso a las lengua o tradiciones; al contrario si alguna de ellas carece del reconocimiento apropiado de su autenticidad al tratar de ser asimilada a una moral o tradición ajena a ella, de lo que se trata es de defender y reproducir sus elementos como un componente moral y fundamental de una comunidad y de las personas que la componen. La política del reconocimiento busca fomentar aquella dimensión del bien común discriminada por el discurso político por tratar de encerrarlo en un lenguaje normativo que costrañe la posibilidad de la acción común.

Sabemos que vivimos en una sociedad *fragmentada* de ahí que la identidad grupal, en este discurso del reconocimiento tayloriano, requiere que las personas que la componemos deliberemos juntas y no únicamente escogamos juntas —como al votar. Para Taylor, un Estado democrático siempre está en constante debate sobre cuestiones a resolverse de manera urgente; las opiniones diversas de sus ciudadanos no reflejan una forma de conciliar las diferentes opciones de solución hasta que la opinión de cada uno se forme con base en la discusión con los demás. Para satisfacer esta condición se requiere que, “en cierta medida, los miembros deben conocerse, escucharse y comprenderse, pues si se ignoran mutuamente, o si no pueden comprenderse verdaderamente, ¿cómo pueden llegar a una deliberación común? [...] En la práctica, un pueblo no puede asegurarse una estabilidad en su legitimidad más que si sus miembros se sienten fuertemente comprometidos los unos hacia los otros [...] un Estado democrático moderno exige un ‘pueblo’ que tenga una fuerte identidad colectiva.”<sup>42</sup>

Creo que en este punto Taylor está dejando deslizar inadvertidamente una reflexión normativa sobre el carácter de las identidades grupales. Pues si partimos de una sociedad fragmentada y regida por un liberalismo ciego a las diferencias, no basta con recuperar las fuentes morales ignoradas por ese discurso, antes bien una propuesta que busque recuperar los temas olvidados requiere de una teoría sobre lo que se necesita y sobre lo que se *debe* hacer para salir de ese problema. Y todo parece indicar que Taylor tiene demasiada confianza en las fuentes morales y en su efecto benefactor, sin darse cuenta de que al describirlas también nos está prescribiendo *una* forma de ser, *una* identidad, *un* bien. De ahí mi reiteración en la centralidad de la actividad y la concepción de la persona pues, si las fuentes morales tienen este efecto

---

<sup>42</sup> “Identidad y reconocimiento”, p. 16.

regenerador, entonces el primer paso es lo más importante: que la persona las reconozca, las haga suya y las comparta con los demás.

El tema del reconocimiento de las identidades grupales, como uno de los ejes principales del discurso multicultural, también está relacionado con la denuncia de la imposición y pretendida superioridad de *una* cultura dominante sobre otras, de ahí que el tema urgente de la política del reconocimiento es “la exigencia suplementaria [de] que todos *reconozcamos* el valor igual de culturas diferentes, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*.”<sup>43</sup> No puedo dejar pasar este punto crucial en el tema del reconocimiento, sin advertir la fuerte ambigüedad que hay en él. Desarrollaré la argumentación al respecto en el tercer capítulo pero, dado que es un punto que salta a la vista, no podemos dejar de hacernos la siguiente pregunta: ¿qué significa reconocer “el igual valor de culturas diferentes”? Significa que todas están en el mismo estatus moral, es decir, que ninguna tiene una autoridad superior a otra ya sea histórica o políticamente hablando o, como pretendo desarrollar, el igual valor significa respetar ciertos valores y tradiciones de una cultura que parecen ir en contra los derechos humanos. Por ahora sólo apunto la idea de que pensar la posibilidad de reconocer el igual valor de las culturas, requiere de un criterio para distinguir aquello que es un valor permisible y aquello que no lo es.

El tema del reconocimiento es un intento por recuperar las cuestiones ontológicas de la comunidad pero con un acento político que incluye la inserción de las fuentes morales que configuran el bien y que permiten luchar contra la fragmentación.<sup>44</sup> En esta sección nos acercamos brevemente a la forma en que dicha propuesta se construye y, para cerrar este segundo capítulo, destacaré el papel que la persona tiene dentro de proyecto tayloriano de la recuperación de la identidad moral como otro elemento en la lucha contra la fragmentación.

### **III. Una concepción dialógica de la persona**

Si la crítica a la filosofía moderna consiste en denunciar que sus concepciones de la persona y la sociedad han omitido el trasfondo de la identidad y la comunidad, entonces la filosofía de Taylor es un intento por “develar” ese trasfondo para construir una mejor comprensión de nuestras

---

<sup>43</sup> “The Politics of Recognition”, p. 64, [p. 104.]

<sup>44</sup> Para la propuesta de Honneth sobre el tema del reconocimiento: Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, Cambridge, Polity Press, 1995 y Fraser, N. y Honneth, A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2005. Una evaluación crítica de la política del reconocimiento en relación a la propuesta de Honneth sobre el mismo tema lo encontramos en: Cooke, M., “Beyond Dignity and Difference: Revisiting the Politics of Recognition” en *European Journal of Political Theory*, volumen 8, número 76, 2009, pp. 76-95.

intuiciones morales y ofrecernos un punto de vista acorde con la naturaleza “contextual” de la persona. La tarea de la razón contemporánea –en oposición a la razón moderna– consiste en “articular” el trasfondo que subyace a las teorías modernas del yo y ofrecernos una concepción de la persona cuya tarea principal es la articulación de las fuentes morales para enlazar una noción del bien común que supere la fragmentación social. Veamos pues cómo lograr este objetivo.<sup>45</sup>

## 1. El concepto de persona y la narrativa de la identidad moderna

Taylor apuesta por una perspectiva dialógica de la persona cuya tesis central puede ser enunciada de la siguiente manera: la identidad que nos constituye es producto de un proceso de reconstrucción histórico-narrativo que incluye nuestras tradiciones, historia, lenguaje y comunidad como una *ontología moral* sin la cual somos incapaces de darle un *sentido* a nuestra vida y *orientarnos* hacia lo bueno y lo justo. De ahí que, al referirse a la relación entre la ontología moral y la persona, Taylor escriba:

Mi tesis subyacente [...] se podría expresar de la siguiente manera: puesto que no cabe más que orientarnos en el bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestras vidas de forma narrativa, como una ‘búsqueda’ [...] Desde cualquier dirección observo como esas condiciones son facetas que conectan con la misma realidad, los ineludibles requisitos estructurales del hacer humano.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Taylor entiende esta empresa de articulación del trasfondo moral de la identidad humana como una necesidad vital en el campo de la filosofía. Otras disciplinas humanas ya han adelantado el camino y la filosofía no puede quedarse atrás. En la literatura escritores como Thomas Mann, Marcel Proust, poetas como Pound, Eliot, Rilke, los movimientos surrealistas, dadístas y futuristas e, incluso, Freud en su propia disciplina, han consolidado un intento por recuperar lo que ha quedado oprimido por la explicación mecanicista de la agencia humana y encontrar un lenguaje que sea “parte de la batalla por la supervivencia espiritual” (*Ibid.*, p. 508). Así, Taylor bien podría hacer suyas las siguientes palabras del Segundo Manifiesto Surrealista: “El surrealismo se ocupa y se ocupará constantemente, ante todo, de reproducir artificialmente este momento ideal en que el hombre, presa de una emoción particular, queda súbitamente a la merced de algo «más fuerte que él» que le lanza, pese a las protestas de su realidad física, hacia los ámbitos de lo inmortal.” Breton, A., “Segundo Manifiesto del Surrealismo” en Ramoneda, A., *Antología de la Literatura Española del siglo XX*, SGEL, Madrid, 1988. Una interesante aproximación al arte desde la ontología tayloriana la encontramos en: Algarabel, M., “Imágenes transgresoras: apuntes sobre arte, orden moral y valores desde la perspectiva de Charles Taylor” en revista *Ágora*, año 4, número 8, 2010, pp. 13-22.

<sup>46</sup> *Sources of the Self*, p. 68, [*Fuentes del yo*, p. 108.] Dos obras son referidas por Taylor como emparentadas con su proyecto: *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre y *Tiempo y Narración* de Paul Ricoeur (Cfr. *Ibid.*, p. 548, nota 24). De MacIntyre tomará la idea de búsqueda o relato dentro de una narrativa histórica y, en relación a Ricoeur, aunque sus propias referencias no son explícitas puede decirse que el pensamiento de ambos se entrecruza en tres aspectos fundamentales: ambos tomarán como un punto serio de partida y con el cual hay que debatir la tradición analítica de la filosofía continental; ambos combatirán lo que Ricoeur llamó la degradación del ser por parte de aquella disciplina y, finalmente, ambos se preguntan sobre la identidad en el marco de la reflexión sobre la acción humana. Para un estudio más detallado sobre la relación entre Taylor y Ricoeur véase: Dauenhauer, B. P., “Taylor and Ricoeur on the self” en *Man and World*, número 25, 1992, pp. 211-225 y Steele, M., “Ricoeur versus Taylor on Language and Narrative” en revista *Metaphilosophy*, número 34, 2003, pp. 425-446.

Para explicar nuestra vida como una búsqueda de sentido en términos narrativos, será necesario decir algo sobre la forma en que el marco valorativo de la comunidad determina y orienta hacia el bien a las personas y de qué manera se evita que dicho marco nos deje sin la libertad necesaria para distanciarnos. Para solventar dicha pregunta, por un lado, Taylor partirá de la afirmación de que la razón humana opera siempre dentro de concepciones determinadas del bien y, por otro lado, debe demostrar que no por ello la razón está atrapada en cada contexto y que es posible el diálogo con otras fuentes morales. Frente al giro reflexivo y el ideal de autonomía que suponen un sujeto desvinculado, necesitamos un criterio contextual que nos permita hacer valoraciones y comparaciones entre diferentes formas de concebir al mundo.

El camino comienza con la hipótesis de que nuestra identidad no es algo fijo, sino que es parte de un proceso de reconstrucción histórico-narrativo que está en constante marcha. *Fuentes del yo* muestra que en ese proceso confluyen una serie de factores culturales, las prácticas de la vida cotidiana, el arte, la política y la filosofía que, como movimientos culturales de la Modernidad, gestaron una forma nueva de concebir a la persona cuyos efectos aún están presentes en nuestros días y sin los cuales no podríamos entendernos. Al respecto, Carlos Thiebaut ha dicho que esta obra consiste en una lectura fenomenológica de los “elementos valorativos que operan en el ámbito motivacional de los individuos y actores históricos concretos, que los llevan a modificar sus comportamientos, sus valores, su moralidad, en suma, su identidad.”<sup>47</sup> Al tratarse de un análisis de los valores presentes en las prácticas sociales y privadas, *Fuentes* es una “historización de dimensiones éticas” cuyo objetivo es descubrir, bajo el velo de una “secreta historia de la moral”, los fundamentos valorativos y normativos que subyacen al proyecto de la Modernidad o como escribe Valbuena, la obra busca mostrar “que las ideas dejan una huella profunda en el estilo de vida de las personas y que, de la filosofía depende el modo en el que el hombre de la calle se comprende a sí mismo y a los demás.”<sup>48</sup> Excede los fines de esta investigación reconstruir esta narrativa, pero un breve recuento de los elementos que le permiten a la persona hacer suyas las fuentes morales, nos servirá como introducción para describir esta *ontología del ser humano*. Veamos.

La narrativa de las fuentes morales de la identidad moderna se hilvana a través de la “fuerza cultural que ha tenido y tiene el antónimo ‘dentro-fuera’, fuerza que se advierte [...] en la

---

<sup>47</sup> Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 79-80.

<sup>48</sup> Fierro Valbuena, A., “Epistemología moderna y ciencias sociales” en *op. cit.*, p. 282.

recurrente localización de las potencialidades, ideas y sentimientos como ‘dentro’ de nosotros (y los objetos de referencia de éstas en el mundo como un ‘fuera’ de nosotros)”.<sup>49</sup> El punto crucial de esta narrativa está representado por Descartes quien lleva a sus últimas consecuencias la idea de la interioridad –el *giro reflexivo*, recordemos– como una fuente moral de conocimiento. Este sujeto epistemológico tiene una conexión política con el “yo puntual” propuesto por John Locke ya que ambos coinciden que la libertad permite al sujeto, sin alguna traba exterior, constituirse como tal únicamente por su capacidad de objetivar al mundo y darse a sí mismo las reglas de actuar. Este concepto del yo “neutraliza” al mundo y a su acción al despojarlo de toda “fuerza normativa”; es un yo que actúa sólo con fines determinados por sí mismo y que incluso puede verse como no siendo parte del mundo que le rodea.<sup>50</sup> Este yo, que se extiende hasta nuestros días, es llevado a su máxima expresión durante la Ilustración cuando se radicalizan las ideas de control racional sobre la naturaleza, autorresponsabilidad y autonomía de las personas y la justicia como ideales sociales y formas de ser.

Pero esta narración no es homogénea. En la construcción de la identidad moderna también confluyen los movimientos de resistencia hacia este ideal ilustrado. Entre los primeros que se le opusieron encontramos a Montaigne y Pascal que, abriendo una dimensión humana no de *auto-control* sino de *auto-exploración*, hicieron una crítica del ideal ilustrado centrándose en lo propio u original de cada persona.<sup>51</sup> En esta nueva forma de comprensión de lo humano se agrupará en lo que Taylor llama “la afirmación de la vida corriente [es decir] los aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y reproducción de la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia.”<sup>52</sup> Esta corriente crítica va a completar la identidad moderna con el *giro expresivista* romántico. Sus representantes como Herder, Blake, Hölderlin o Rilke pondrán el énfasis en una noción de interioridad en la que se encuentra la verdad y la vida emocional de la persona. También abogarán por una “vuelta a la naturaleza” tanto como una fuerza que proviene del individuo como de un “orden mayor” en el que nos encontramos situados y del cual el ser humano es su *expresión*. Este movimiento reivindica entonces una

---

<sup>49</sup> Lazo Briones, P., *op. cit.*, p. 262.

<sup>50</sup> El *giro reflexivo* y del *yo puntual* que también es llamado el individualismo racional no comprometido se encuentra en *Fuentes del yo* capítulos “VIII. Descartes: la razón desvinculada” y “IX. Locke: el yo puntual.”

<sup>51</sup> Una aproximación a la constitución de esta “otra” subjetividad, en el marco de la crítica a la modernidad y que presenta el contrapunto entre Descartes y Montaigne como debate sobre la subjetividad, se encuentra en Cattaneo, R. y Tizziani, M., “De Descartes a Montaigne. La constitución de otra subjetividad ante la crisis de la racionalidad moderna” en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, número 3, enero-junio, 2010, pp. 3-21.

<sup>52</sup> *Sources of self*, p. 227, [p. 310.]

“individuación expresiva” que se vuelve a vincular con el mundo moral frente a un “yo puntual” que se desvincula de cualquier consideración ontológica superior.

Así, Ilustración y Romanticismo forman las *fuentes morales* que nos permiten definir quiénes somos, en la estela de esos dos grandes acontecimientos se desarrollaron las concepciones que tenemos de nosotros mismos y nuestras perspectivas morales. *Fuentes* denuncia el hecho de que la filosofía moral moderna y contemporánea se ha centrado en el ideal ilustrado y considera las fuentes románticas como “meras vicisitudes de la época” sin darles la importancia como trasfondo moral que permite a las personas ponerse en contacto con una idea del bien. En este sentido, al ideal de autonomía Taylor opone el ideal de autenticidad como un modo de ser de lo humano que recupera las fuentes morales. Veamos en qué consiste.

## **2. Autenticidad y ontología moral**

Como veíamos en la exposición de Rawls, la noción de autonomía es la piedra angular para caracterizar a la persona y su papel dentro de la sociedad. Por su parte, Taylor pondrá el acento en la noción de autenticidad como el concepto clave que permite a la persona expresar su identidad vinculada a una vida ética concreta. De tal suerte que, mientras la autonomía pone el acento en la dimensión moral en términos universalistas; la autenticidad incorpora un interés específico por el contexto en el que se desenvuelve la vida ética de las personas. Y, en tanto que esta vida ética es entendida como una narración histórica, Taylor puede argumentar que la autonomía pertenece a un momento histórico por superar pues, dadas las críticas al proyecto ilustrado por parte de, por ejemplo, el giro lingüístico o el mismo comunitarismo, la capacidad de autodeterminación requiere, como lo señala Thiebaut, “de claras articulaciones con las estructuras intersubjetivas de significación [ya que] la perspectiva autolesgisladora que aparecía en la propuesta kantiana sería una perspectiva demasiado monológica, estaría demasiado centrada en el sujeto y en su conciencia, como para permitir aquellas claras articulaciones.”<sup>53</sup> Por lo que la idea de Taylor es desarrollar una concepción de la persona que de cuenta de estas articulaciones.

Para llevarnos a la definición de la autenticidad, Taylor desarrolla sus ideas a contraluz de la tradición a la que se enfrenta y primero nos habla de la “mala autenticidad”, es decir, aquellos rasgos de autodeterminación, propios del ideal de autonomía, como el atomismo político, la prioridad del sujeto con respecto a sus fines, el ideal de autorrealización, la primacía de la razón

---

<sup>53</sup> Thiebaut, C., *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 84.

instrumental que contribuyen a la fragmentación. Por su parte, la “buena autenticidad” tiene su origen en el giro hacia la interioridad que busca expresar los lenguajes externos que resuenan en el interior del sujeto y en la configuración dialógica de la identidad, es decir, la buena autenticidad es aquella actividad humana que conforma su identidad con base en el conjunto de valores compartidos a partir de los cuales las personas pueden pensarse como un sujeto moral.

Este ideal de la autenticidad, como lo vimos con el humanismo cívico, reconoce los logros de la Ilustración y la defensa de los derechos propios de la tradición liberal por lo que, para conjugar esta tradición con el ideal de autenticidad, Taylor recurre a un “realismo apelativo” en el cual el sujeto, para entender cabalmente el lugar en el que se sitúa y la identidad que le es constitutiva, se ve a sí mismo como aspirando a una moral que lo trasciende y a la que se remite para darse un significado moral. Expresar este significado es lo que nos revela su autenticidad, es decir, lo que nos permite identificarlo como un persona portadora de una tradición y una herencia que no la reduce a la condición de un solitario constructor de la moral, la política. Esta idea de la autenticidad reconoce al sujeto como punto de partida, pero implica que éste acepte una *relación de reconocimiento* de los fines constitutivos de la identidad moderna que se encuentran encarnados en una *ontología moral* desplegada en tres elementos:

a) *Marcos referenciales*. Taylor ha insistido en que, por ejemplo, el concepto de autonomía es asociado a un individuo con base en las capacidades de razón y elección pero, y he aquí el error, la filosofía moderna cree que este concepto puede separarse de un contenido moral y ser aplicado a cualquier persona en cualquier sociedad. ¿Por qué no es así? Porque el concepto de autonomía sólo adquiere un sentido moral o político si es asociado a un conjunto de valores reconocidos como valiosos —no válidos— por una comunidad. Como veíamos con el ejemplo de las tribus en el desierto, determinar cómo y en qué medida tienen la obligación o no de ayudarse, estaba en relación directa con sus bases morales de comportamiento y de lo que consideren un bien digno de compartir. Lo que es reconocido como valioso por una comunidad, está determinado por un conjunto de prácticas que le otorgan un sentido a nuestras vidas, acciones y decisiones, es decir, un *marco referencial*. Veamos cuál es su relación con la persona.

Si la filosofía moral contemporánea se ha empeñado en centrarse en lo que *debo* hacer y se ha olvidado de lo que es *bueno* ser, entonces recuperar el bien requiere volver a los lenguajes de trasfondo que permiten sentar las bases de las obligaciones morales. De lo que se trata es hablar de “esas intuiciones morales que son particularmente profundas, intensas y universales”

que conciernen a lo que hace que valga la pena vivir y que se revelan con una *evaluación fuerte*, es decir, “las discriminaciones de lo correcto y lo errado, de lo mejor o lo peor, de lo más alto o lo más bajo, que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino que, por el contrario, se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios para juzgarlos.”<sup>54</sup>

Los *marcos referenciales* tienen esa función: ayudarnos a determinar qué es lo que hace que nuestras vidas valgan la pena vivirse. Un *marco referencial* determina mi posición acerca de lo que es el bien, lo valioso; si perdiéramos esta relación quedaríamos a la deriva sin saber cuál es el significado de las cosas pues, como el elemento constitutivo de la ontología moral de mi persona, sin ellos me encontraría en una “tremenda crisis de identidad.” El objetivo de articular esta *ontología moral* es recordarnos que no somos sujetos desvinculados ni libres de toda determinación; antes bien, si somos capaces de hacer *discriminaciones cualitativas*, es decir, poder elegir el modo de vida que sea digno de vivir, es porque nos movemos dentro de los *marcos referenciales* que nos proporcionan un trasfondo para nuestros juicios morales.<sup>55</sup>

Considero pertinente señalar una dificultad importante sobre los marcos referenciales, misma que desarrollo en el siguiente capítulo; por ahora basta con apuntar lo siguiente: si la validez de los marcos referenciales es cierta y tienen la fuerza normativa que Taylor les atribuye, ello sólo es posible en la medida en que estén asociados a *una* moral, pues sus normas y tradiciones serían la forma más válida y segura de determinar cuáles son las fuentes morales que le dan origen y sentido a nuestra identidad. ¿Pero qué puede significar esta asociación? Si el

---

<sup>54</sup> *Sources of self*, p. 4, [p. 20.] Estos dos tipos de intuiciones también son identificados por Taylor como deseos de primer orden en los que se despliega una inclinación inmediata; y deseos de segundo orden que implican una capacidad de autoevaluación. A su vez, los deseos de primer orden están ligados a una evaluación débil en la que algo es bueno sólo por el hecho de que es deseado y los deseos de segundo orden a una evaluación fuerte en la que se despliega un lenguaje de distinciones de evaluación que tiene que ver con la calidad de lo deseado. Las evaluaciones fuertes no son metadeseos, son las que nos permiten interpretar y apropiarnos de las diferentes opciones morales que están dentro de los marcos referenciales. Cfr. Taylor, C., “What is Human Agency?” en *Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 15.

<sup>55</sup> En el capítulo anterior ya había mencionado la amplia coincidencia entre esta idea de *los marcos referenciales* y las *doctrinas comprensivas* en Rawls como componentes fundamentales de las personas en las sociedades democráticas, por ello en un pasaje en el que Rawls parece tener en mente al canadiense podemos leer: “En general, los ciudadanos tienen objetivos y compromisos, tanto políticos, como no políticos. Suscriben los valores de la justicia política y desean verlos incorporados en instituciones políticas y en políticas sociales [...] Estas dos clases de compromisos y vinculaciones –tanto políticos, como no políticos– especifican la identidad moral y dan forma al modo de vida de la persona; lo que uno se ve haciendo y tratando de lograr en el mundo social. Si perdemos de pronto esos vínculos y estos compromisos, estaremos desorientados y no sabremos qué hacer. De hecho podríamos pensar que no tiene ningún objeto seguir.” (*Political Liberalism*, p. 31, [pp. 52-53]. Por supuesto ya sabemos a cuál de ambos compromisos debemos darle mayor importancia en su propuesta pero además, mostrándose reacio a referir las críticas y propuestas comunitarias, al final de la parte que cito refiere la obra de Bernard Williams *Moral Luck* como su referencia para hablar de estos compromisos y como justificación de haberlos introducido en su filosofía. Bernard Williams sin duda fue un gran filósofo muy alejado del comunitarismo.

objetivo es articular una diversidad de fuentes, igualar un marco referencial a *una* moral, ¿no nos deja con un horizonte de acción muy estrecho? ¿No cierra rápidamente el círculo de aquello que nos constituye?

b) *Los hiperbienes*. Los *marcos referenciales* le dan sentido a nuestras vidas al ponernos en contacto con un trasfondo de comprensión que, sin embargo, está impregnado de una multiplicidad de bienes considerados importantes. Pero ahora la pregunta es: ¿qué se requiere para poder explicarnos nuestra vida en función de esa multiplicidad de bienes? Sólo es posible responder a través de un contraste de orden superior, es decir, elaborar una jerarquía entre bienes hasta alcanzar uno de “apabullante importancia” que, dado su carácter significativo, desviarnos de él representaría una vida carente de sentido. Tan crucial es su importancia en la vida moral de las personas que Taylor lo llama *hiperbien*, es decir, “bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que nos proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos.”<sup>56</sup>

¿Pero qué es lo que pasa con los *hiperbienes* de otros marcos? Taylor parece concebir este conflicto intra-hiperbienes muy sencillo de resolver en la medida en que ninguno de ellos está expresado en otro lenguaje que no sea el que conoce la persona que se mueve en ellos. Sin embargo, no parece haber una consideración sobre lo que implica el conflicto entre *hiperbienes* de marcos disímbolos. Volveré a esto en el siguiente capítulo, por ahora recordemos que, de acuerdo con Taylor, los *hiperbienes* son necesariamente conflictivos ya que la propia noción de *hiperbien* incluye una concepción de superación o progreso con relación a otro *hiperbien* no escogido, es decir, que en la jerarquización que hacemos de los mismos suponemos que el colocado en la cúspide es de un tipo de moral superior que los demás. En consecuencia, los *hiperbienes* se encuentran en un proceso de reemplazo, por ejemplo, el advenimiento del platonismo reemplazó a la ética homérica del honor o, en relación a la filosofía moral moderna, el proceso de superación de los hiperbienes, “explica el modo en que la cultura moderna pretendió deshacerse de otras éticas más tempranas a través de un largo proceso de lucha que la condujo a la entronización de la justicia universal y la benevolencia práctica como hiperbienes.”<sup>57</sup>

c) *La comunidad de significado*. En la *ontología moral*, la identidad y la actividad humana adquieren significado a partir de la pre-comprensión de esta *ontología moral* que se presenta

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 63, [p. 101.]

<sup>57</sup> Cincunegui, J. M., *Taylor y la identidad moderna*, Barcelona, Universidad Ramón Llull, 2010, p. 205. Obra consultada en el sitio web <http://hdl.handle.net/10803/9226> el 8 de marzo de 2011.

como el “horizonte” sobre el cual nuestros actos, pensamientos y sentimientos adquieren sentido.<sup>58</sup> Todos los que comparten un mismo “trasfondo” participan de la misma pre-comprensión y, por lo tanto, de la misma identidad. Por lo tanto dicho trasfondo queda identificado a una *comunidad de significado* a la que pertenece el sujeto y que, como *comunidad moral*, le ofrece a la persona las distinciones cualitativas que le permiten desplegar su identidad y orientarse hacia el bien; la comunidad les provee de una “forma de vida”, es decir, del “conjunto de condiciones socio-culturales que desde el entorno comunitario delimita no sólo el modelo de lenguaje expresivo, sino también el modelo de racionalidad propio del sujeto en tanto que miembro de una determinada comunidad cultural.”<sup>59</sup> Como lo apunté en el comentario sobre los *marcos referenciales*, Taylor está encarnando las diferentes fuentes morales en un tipo de comunidad que se encuentra identificada con un conjunto determinado de valores, ideas y costumbre que, si bien pueden ir variando de tiempo en tiempo, requieren la plena identificación de sus miembros para su reproducción y conservación.

Pero volviendo a Taylor, esta concepción de la comunidad, tiene como objetivo mostrar que el reconocimiento de una obligación moral se asienta sobre la riqueza de los lenguajes con los que se construye dicha obligación, el sentido del bien y de la justicia. Y también representa el intento de Taylor por esquivar las más frecuentes críticas al concepto de comunidad como un espacio cerrado y homogéneo que impide el pluralismo en sus diversos sentidos;<sup>60</sup> su estrategia consiste en proponer una concepción unitaria, pero no cerrada de la comunidad que reconozca la necesidad de partir de una situación concreta para la actividad de las personas pero que no signifique caer en una visión instrumental como la del liberalismo y, por otro lado, también busca evitar una explicación sustancialista de lo que constituye a la comunidad.

La comunidad que Taylor plantea reconoce los “logros” de la modernidad como la autonomía, la libertad o la justicia y entiende que su labor es conciliar aquellos ideales universalistas con las formas peculiares de vida de cada fuente moral. En el caso de la justicia

---

<sup>58</sup> La elección del término “horizonte” es acertada en este contexto de la comunidad. La primera acepción del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* dice: “Límite visual de la superficie terrestre, donde parecen juntarse el cielo y la tierra.” Precisamente, la comunidad representa el límite moral donde se juntarían el marco referencial (cielo), con la práctica individual (tierra) en la que está inserta una persona.

<sup>59</sup> Suárez Llanos, M. L., *La “Teoría comunitarista” y la filosofía política*, Madrid, Dykinson/Universidad de Oviedo, 2001, p. 235.

<sup>60</sup> Para dichas críticas puede consultarse: Farrell, Martin D., “¿Hay derechos comunitarios?” en revista *Doxa*, número 17-18, 1995, pp. 69-94; Rivera López, Eduardo, *Ensayos sobre liberalismo y comunitarismo*, Fontamara, México, 1999, 162 pp. y Fondevila, G., “Política de derechos-política de ‘bien común’. Tres críticas posibles al comunitarismo” en *Revista de Filosofía Diánoia*, volumen XLVIII, número 50, mayo 2003, pp. 85-109.

recordemos que para cada sociedad puede haber un tipo de justicia particular, por lo que el reto sería conciliar el “beneficio” moderno con cada conflicto contextual. Para abonar a este objetivo, la concepción de la comunidad tiene un doble matiz: por un lado, es lo suficientemente estructurada para servir como *marco de referencia* y trasfondo de nuestras explicaciones morales y de nuestra identidad y, por otro lado, también es lo suficientemente abierta como para que esos mismos marcos nos abran la posibilidad de incluir los ideales modernos y para comprender las explicaciones morales y la identidad de otras comunidades; pues como escribe Lazo Briones: “A partir de la lectura hermenéutico-ética de este ‘mundo material de la comunidad moral’ es desde donde afirmamos que la *comunidad tiene unidad pero es permeable* a otras formas de vida culturales, a otras interpretaciones que no pueden sino transformarla, enriqueciéndola o empobreciéndola, pero siempre transformándola.”<sup>61</sup>

La *ontología moral* de una persona le permite definir su identidad, su orientación hacia el bien y sus relaciones con los demás; por ello siguiendo a Valbuena, la pregunta más interesante que surge del humanismo tayloriano es: “¿qué compone específicamente ese *locus* de comprensión común que el autor sitúa en el ámbito de las prácticas sociales? La clave de la respuesta es la condición corpórea, o el ser humano encarnado [...] dentro de la propia cultura.”<sup>62</sup> En este sentido, resulta crucial reconstruir la forma en que la persona se constituye como ese *locus* de comprensión social.

### **3. La persona como un yo dialógico**

Taylor ha centrado su atención en devolver a la discusión de la filosofía los temas ontológicos de la identidad y la comunidad, pero el punto crucial de su pensamiento, sobre todo al momento de abordar los problemas políticos, consistiría en que su teoría articule una respuesta satisfactoria a la pregunta por la forma en que un sujeto situado puede valorar positivamente una moral que le es ajena a su autenticidad. Aunque “ocultas” las fuentes morales del yo siguieron ahí, su redescubrimiento nos puede ofrecer una concepción más contextual de la persona y de la sociedad; pero su incursión en el ámbito político aumenta los problemas. Si son las personas quienes descubren aquellas fuentes que le otorgan sentido al mundo, entonces todo depende de que éstas puedan —y quizá sea mejor decir “deban”— ser capaces de articular *su* comprensión del bien no ya con la de otros, pues habría quienes ya la comparten sino, y esto es lo crucial, con las

---

<sup>61</sup> Lazo Briones, P., *Interpretación y acción*, p. 71.

<sup>62</sup> Fierro Valbuena, A., “Epistemología moderna y ciencias sociales” en *op. cit.*, p. 298.

diferentes fuentes morales que habitan en una sociedad democrática contemporánea.<sup>63</sup> El concepto de persona es el criterio que da paso a esta articulación. Averiguemos cómo concebirla para enfrentar este reto.

El concepto de persona aparece en el lenguaje legal y moral como un ser con un estatus moral determinado o como un portador de derechos. Pero como ya hemos visto, a estas concepciones les subyace alguna noción que les da sentido, es decir, no han sido definidas con independencia de lo que hacen o desean las personas en el mundo moral. En particular, a este concepto le subyacen ciertas capacidades que permiten a una persona verse a sí misma como un yo que toma decisiones y como una persona con su propio punto de vista sobre las cosas, permitiéndonos definirla de la siguiente manera: “Una persona es un ser que puede ser interpelado y que puede replicar. Llamemos a un ser de este tipo un ‘replicador’.”<sup>64</sup> Cualquier filosofía que aborde el concepto de persona deberá caracterizar de alguna manera esta propiedad y distinguir lo que hace a la persona especial con relación a otros agentes. Con base en lo que se ha visto hasta ahora, Taylor advierte dos formas en que se entiende “nuestra (quizá implícita) noción de qué es ser una persona determinada por dos tipos de preguntas: las científicas —que se preguntan cómo vamos a explicar el compartimiento humano— y las práctico-morales —que se preguntan por lo qué es una buena/aceptable/decente forma de vida.”<sup>65</sup>

En la primera acepción, que surgió con el *giro reflexivo*, la característica principal de una persona es poseer una conciencia que le permite crear representaciones mentales de las cosas —o como se expresaría con tono crítico: la capacidad de separar su pensamiento del mundo. La conciencia le otorga al agente un estatus moral particular que lo hace persona y que lo distingue, por ejemplo, de los animales; pues son esas mismas representaciones de las cosas las que les permiten crearse un punto de vista acerca de ellas, otorgándole el estatus de “replicador”.

Esta noción de la persona, bajo la caracterización del *giro reflexivo*, concibe al yo como desvinculado del mundo pues se basta a sí mismo para darse las leyes de su actuar o escoger los principios que regirán su mundo natural y moral. Esto hace que las personas sean principalmente

---

<sup>63</sup> Soy consciente de que al acentuar en estos términos el papel de la persona, se me puede acusar de estar haciendo una lectura individualista, como la que él critica, de la obra de Taylor. Sin apartarme de dicha acusación, quiero apuntar que mi principal objetivo consiste en llamar la atención sobre el hecho de que el papel de la persona va más allá de ser un mero “descubridor” de sus fuentes morales. La persona tiene el reto de reconciliarlas en un entorno conflictivo y apremiante pues la fragmentación que tanto denuncia el filósofo canadiense está por todas partes. Creo que Taylor ha visto este problema y por ahora me centraré en la forma en que lo abordó. Ya habrá oportunidad para hacer su evaluación.

<sup>64</sup> Taylor, C., “The concept of a person” en *Philosophical Papers I*, p. 97.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 98.

agentes de representaciones, es decir, que primero se forman una “imagen” del mundo y sólo después fines, deseos o temores. El yo es así un *yo monológico* pues, aunque está en contacto con otras personas y objetos, este contacto sólo se da a través de las representaciones que tiene “dentro de sí”, es decir, que el origen y validez de toda representación es una conciencia que se vale sólo de lo que hay en ella para definirse, definir al mundo y construir las reglas de su actividad moral. Para Taylor el ideal del yo monológico ha tomado fuerza en la filosofía contemporánea y en las ciencias sociales a través de nuevas formas del individualismo metodológico y de la teoría de la elección racional; sin embargo, al igual que los teóricos modernos, estas nuevas corrientes de pensamiento han olvidado que las personas actúan dentro de un marco valorativo que les permite distinguir lo que es bueno o digno para sus vidas. Así que, para evitar las consecuencias negativas de este tipo de yo, tanto a nivel epistemológico como a nivel político, es necesario trazar la figura de un *yo dialógico*, caracterizado por un sujeto situado que no sólo *describe* al mundo sino que, al mismo tiempo que *articula* sus experiencias, lo *interpreta* al dotarlo de un significado. Consideremos sus notas distintivas.

Centrar el concepto de persona en la conciencia hace que, en última instancia, la única diferencia entre ella y las computadoras sea el grado de complejidad “mental” para elaborar las representaciones. Ya que al centrarse en la conciencia como criterio fundamental para definir a la persona, esta concepción deja fuera el tema de actividad humana (*human agency*), es decir, la forma en que las personas hacen las discriminaciones cualitativas sobre el bien, los objetos y otras personas que les rodean, permitiéndoles expresar su autenticidad en la relación con estos elementos a través de un *marco referencial*.

Por ello, la posición que Taylor defiende se centra en el aspecto de la actividad humana que determina lo que es importante para las personas y, que haya cosas importantes para las personas, significa que podemos atribuirles propósitos, deseos y miedos de manera original y en un sentido fuerte. Una máquina también puede tener un propósito, calcular el grado de contaminación ambiental; pero lo que hace que estos propósitos sean especialmente importantes para las personas es que fueron diseñados por ellas para guiar sus vidas y son usados con esa finalidad. Fuera de la persona que eligió dicho propósito, el mismo no tiene ningún significado. Lo que identifica a una acción humana es que el propósito de la acción es relativo a quien lo elige. Las personas sí hacemos representaciones de las cosas que hay en el mundo, pero nuestras representaciones están determinadas por un contexto de significado y cada contexto de

significado deriva en un propósito diferente. El criterio de representación no puede ser aceptado porque convierte a las personas en máquinas calculadoras y generadoras de datos; la opción interpretativa toma en serio el paso valorativo que hay entre el agente y el mundo y, a la pregunta de qué es ser una persona que puede replicar, no responde diciendo que lo es dado que tiene representaciones, por el contrario nos dice que un agente es un replicante pues puede defender las cosas que le importan y que le otorgan significado a su vida.

Lo que esta noción de la actividad humana nos está recordando es que no es posible hacer esas representaciones o decisiones a partir de una posición neutral en el mundo, antes bien, al mismo tiempo que conocemos también valoramos y nuestras decisiones y elecciones están determinados por este acto de comprensión/valoración con el que configuramos nuestro mundo moral. Las personas no partimos de un velo de la ignorancia o bajo la “mecánica de un procedimiento” para elegir lo que es mejor/bueno/justo para nuestras vidas o sociedades, pues

La argumentación y la exploración morales sólo se dan en un mundo configurado por nuestras respuestas morales más profundas [...] de la misma manera que la ciencia natural supone que nos centremos en un mundo en el que todas nuestras respuestas han quedado neutralizadas [pero] Ningún argumento puede mover a alguien desde una postura neutral hacia el mundo, se haya adoptado ésta por exigencias de la ‘ciencia’ o sea consecuencia de una patología.<sup>66</sup>

Ahora bien, lo que hace a la persona un agente especial es que, a pesar de que los animales también pueden actuar siguiendo reglas de conducta, esto no significa que les podamos atribuir un acción moral. Lo que realmente las distingue es un reconocimiento implícito o explícito del orden de importancia de las reglas de conducta o de un determinado tipo de bien o de una causa por la cual entregar la vida. La moralidad implica el reconocimiento de que hay una distinción cualitativa entre los diferentes bienes que podemos elegir. Para hacer estas distinciones no basta con pensar en las personas como teniendo una conciencia representacional, antes bien se requiere de una conciencia reflexiva sobre lo que es valioso/bueno/digno para nuestra vida.

El que las personas seamos seres para quienes las cosas importan significa que poseemos una *capacidad de reflexión* sobre aquello que consideramos valioso. Esta capacidad no sólo se refiere a mis metas o mis preocupaciones —ser rico o tener una buena salud—, está enfocada en mi experiencia y, en ese sentido, las personas también nos *auto-interpretamos* por lo que, si la reflexión nos pone en contacto con aquello que es importante, entonces las auto-descripciones

---

<sup>66</sup> *Sources of self*, p. 8, [p. 26.]

morales nos permiten identificarnos con los valores que se encuentran en los marcos referenciales. Las personas creamos representaciones del mundo de lo que nos importa, de lo que nos gusta, de lo que hacemos, de nuestras metas y de nuestros deberes. Nuestras representaciones adquieren sentido dentro del trasfondo en el cual se desarrollan, por lo que Taylor concluye:

La importancia de la acción dialógica en la vida muestra la contradicción del yo monológico que surge de la tradición epistemológica. No podemos entender la vida únicamente en términos de sujetos individuales que tienen representaciones acerca de otros, porque lo verdaderamente importante de la acción humana sólo ocurre cuando el agente se entiende y constituye como parte integrante de un 'nosotros'. Gran parte de nuestra comprensión del yo, de la sociedad y del mundo se da en prácticas que consisten en acciones dialógicas [...] Lo que significa que nuestra identidad nunca se define simplemente en términos de propiedades individuales. También lo hace dentro de un espacio social.<sup>67</sup>

Si nuestro yo se relaciona con los marcos referenciales, entonces podemos decir que las personas existimos en un espacio de cuestiones éticas a las que no podemos escapar. Elegir un principio de justicia significa "apropiarse interpretativamente" de las diferentes opciones que nos presenta la pluralidad y no es una elección que hagamos al margen de lo que ésta significa para quienes la practican o para quienes la reclaman; las elecciones se hacen dentro del espacio común con el cual podemos compartir y defender nuestra orientación. Y ese espacio común es un espacio ético, es decir, el lugar de dónde provengo. La identidad de una persona está definida entonces por el trasfondo sobre el cual sabe cuáles son las cosas que importan y que le dan significado a su vida. Taylor sintetiza sus ideas del siguiente modo: "Las personas siempre tienen un sentido del yo en la medida en que se sitúan a sí mismos dentro de un espacio ético. Su identidad es definida por aquello que identifican como temas, bienes o reclamos verdaderamente importantes y, aunado a esto, cierto sentido de dónde se encuentran situados con respecto a estas cuestiones."<sup>68</sup>

Este espacio ético, que refleja la forma de ser auténtica de un persona, la convierte en el criterio que se requiere para la articulación de las fuentes morales. Si es posible articular fuentes muy diversas, no es por medio de un procedimiento; por el contrario, Taylor tiene la confianza en que ellas mismas dotan a las personas de los recursos necesarios para entablar el diálogo con otros marcos. Gracias a que podemos reconocer nuestra conexión con un orden que nos trasciende y da sentido a nuestras vidas, es que se nos facilita ponernos en contacto con otras

---

<sup>67</sup> Taylor, C., "The Dialogical Self" en Goodman, R. y Fisher, W. (eds.), *Rethinking Knowledge. Reflections across the disciplines*, New York, State University of New York Press, 1995, p. 63.

<sup>68</sup> *Idem.*

dimensiones de nuestro yo, como el ser un “yo dialógico”, permitiéndonos la inter-evaluación de las fuentes morales en una sociedad democrática. La importancia de la persona como un “dialogante” estriba en que sólo a través de un cambio en la forma en que nos vemos e interpretamos será posible luchar contra la fragmentación. No importa a qué *marco referencial* pertenezcamos, si insistimos en el yo puntual-autónomo, para Taylor es claro que ninguna acción común será posible, que luchar contra las injusticias y los abusos será en vano. Sólo una concepción del yo que refleje lo auténtico que hay en la persona, puede ser capaz de concentrarnos alrededor de un *bien común* que permita reconocer el igual valor de todas las fuentes morales y su articulación en un proyecto radical democrático.

La noción monológica del yo no advierte que hay acciones realizadas por personas integradas. Esta *acción dialógica* se lleva a cabo entre quienes comparten el objetivo y el lenguaje que les permite coordinar su acción. Para aquellos que están envueltos en una *acción dialógica*, su identidad depende de que la actividad sea compartida. Las personas nos constituimos en las conversaciones con los demás y en la comprensión compartida de lo que es importante, pues nos definimos en términos de lo que aceptamos como nuestra posición relevante en las acciones dialógicas. Por lo que la persona sólo existe en una “urdimbre de interlocución” que le da respuesta a las preguntas: ¿quién soy yo? o ¿qué es bueno ser? Así que, si la actividad humana ha de entenderse como una empresa de construcción de sentido, sólo es posible dentro de un marco compartido de significados bajo el cual establecemos relaciones constitutivas de nuestra identidad. Esta concepción dialógica de la persona es fundamental pues como sentencia Taylor: “Los significados que tendrán para mí las palabras clave serán primero los significados que ellas tengan para *nosotros*, es decir, para mí y mis compañeros de conversación. [...] La definición que hago de mí mismo se comprende como respuesta a la pregunta: ‘¿Quién soy yo?’. Y esta pregunta encuentra su sentido original en el intercambio entre hablantes.”<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> *Sources of self*, p. 35, [p. 63.]

## CAPÍTULO TRES

# La disyuntiva de la filosofía política: autonomía o autenticidad

El lenguaje ve por todas partes actores y acciones: así se origina la creencia de que la voluntad es la causa por excelencia; de que el “yo” es ser y es sustancia [...] Hoy sabemos que es una palabra.

*El ocaso de los ídolos*, Friedrich Nietzsche.

En la primera parte de esta investigación he explorado las características de la persona en los proyectos de Rawls y Taylor. En ambos autores dicho concepto se presenta como una idea modelada de acuerdo al objetivo de su teoría. Como fundamento de aquel concepto encontramos en Rawls la autonomía y en Taylor la autenticidad; ambos mantienen una distancia crítica en relación al sentido que cada quien le otorga, en su caso Taylor critica a la autonomía concebida como la independencia absoluta de la persona en relación a su entorno, definición que asocia a Rawls quien, por su parte, intenta alejarse de una concepción de la autenticidad ligada a la idea de que las fuentes morales de la identidad validan el acuerdo sobre la concepción política de la justicia —tomando distancia con el Humanismo cívico de Taylor.<sup>1</sup> Ambos filósofos escogen un valor como punto de partida para definir a la persona y si bien es cierto es coherente con su discurso e intenciones, en este capítulo veremos que escoger o bien la autonomía o bien la autenticidad como el principal capital político o moral para las personas propiciará un distanciamiento entre las exigencias políticas sobre derechos y libertades y las reivindicaciones de reconocimiento de las fuentes morales. Las personas en las sociedades democráticas exigen reivindicaciones y padecen injusticias en diversas escalas de su vida y su acción, una filosofía que no logre incorporarlas en un discurso unificado dejaría un estrecho campo de acción para reflexionar los retos de la justicia social y el pluralismo cultural. El que cada autor escoja uno de los polos de la identidad personal como ciudadano nos conduce a la disyuntiva autonomía o autenticidad que a su vez define mi objetivo: dar respuesta a la pregunta sobre cómo concebir a las personas que presentan sus demandas políticas o morales en una sociedad donde el pluralismo es acrecentado y las formas de pertenencia diversas sin tener que abonar a la tensión entre la identidad de adscripción moral (Taylor) y la de representación política (Rawls). Mi propuesta consistiría en desarrollar una *concepción compleja de la persona* que permita la inclusión de las demandas políticas y de reconocimiento desde ambos lenguajes, es decir, que no implique escoger la autonomía en detrimento de la autenticidad y viceversa.

Previo a la confección de este objetivo, en este capítulo explicaré de qué manera ambos autores nos llevan a la disyuntiva autonomía o autenticidad, analizando las

---

<sup>1</sup> Cfr. Rawls, J., *Political Liberalism*, Segunda Parte, Conferencia V, §7 y Taylor, C., “The nature and scope of distributive justice” y “Atomism” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*.

problemáticas surgidas de ambos proyectos y exponiendo algunas críticas. Primero presentaré los problemas que surgen de la propuesta rawlsiana; después expongo algunas críticas a Taylor y, finalmente, sintetizaré los retos derivados de la disyuntiva como marco general para configurar una *concepción compleja de la persona* que la enfrente.

Cabe mencionar que Nancy Fraser planteó la idea de la disyuntiva al analizar los tipos de reivindicaciones derivadas de las propuestas de Rawls y Taylor. Desde su punto de vista, tanto la justicia como equidad como el humanismo cívico representan dos tendencias en cuanto al foco de atención de las teorías de la justicia: las demandas de redistribución y las demandas de reconocimiento, respectivamente. La primera se pregunta por la forma adecuada de distribuir libertades y derechos entre las personas consideradas como ciudadanos de una sociedad democrática, mientras que la segunda se pregunta por la mejor forma de garantizar el reconocimiento de la especificidad cultural de cada persona y comunidad en el mismo marco social. Sin embargo, Fraser destacó el hecho de que ambas demandas de justicia se encuentran desligadas una de la otra, pues mientras algunos movimientos insisten en centrarse en una política social del reconocimiento de las diferencias culturales que fortalezca a grupos desfavorecidos del capital político, su contraparte insiste en que mejorar la política de la igualdad con una distribución más justa de los derechos y los recursos es el paso más importante en el abatimiento de las desigualdades sociales. Sin acuerdos básicos, estos “antagonistas presentan la redistribución y el reconocimiento como alternativas mutuamente excluyentes. Así, parece que nos presentan la disyuntiva: o esto o lo otro. ¿Debemos optar por una política de redistribución que pretenda abolir las diferencias de clase o debemos abrazar una política de reconocimiento que trate de celebrar o deconstruir las diferencias de grupo? Por lo visto, no podemos apoyar ambas.”<sup>2</sup>

Para salir de esta disyuntiva, Fraser propone reintegrar ambas demandas en una *teoría tridimensional de la justicia* que reflexione sobre la *distribución*, el *reconocimiento* y la *representación*. Las dos primeras son cuestiones de primer orden que los teóricos de la

---

<sup>2</sup> Fraser, N., “Social Justice in Age of Identity Politics” en Fraser, N. y Honneth, A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003, p. 16. En este texto se encuentra la primera enunciación de la disyuntiva que Fraser intentó superar elaborando una Teoría Bidimensional de la Justicia. Su replanteamiento como una Teoría Tridimensional de la Justicia (y que explico a continuación) puede consultarse en su versión más reciente en Fraser, N., *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York, Columbia University Press, 2010, [*Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008].

justicia han separado al focalizar su atención en intentar responder o bien qué principios se requieren para una distribución justa o qué tipo de diferencias deben ser reconocidas; pero existe un segundo orden de temas que se refieren al marco adecuado para definir los problemas de primer orden y para determinar quiénes son los sujetos con derecho a la justicia, esta segunda dimensión es la *representación*. Desde su perspectiva, las teorías de la justicia se han centrado en el ‘qué’ (distribución o reconocimiento), pero no han explorado lo suficiente ‘quién’ debe contar como miembro de la sociedad democrática. Lo que ambas teorías han hecho suponer que el ‘quién’ de la justicia son los ciudadanos del Estado-Nación pero sin reflexionar sobre este mismo supuesto y sin incluir sus dinámicas de transformación social. En este sentido, lo que tenemos son dos “teorías monológicas de la justicia social” que definen de antemano a los sujetos de aquellas reivindicaciones pero sin “dialogar” con ellos en su determinación; la *representación* se incluye al darnos cuenta que al “instituir de un solo golpe a miembros y no miembros, esta decisión excluye efectivamente a estos últimos del universo de los que tienen derecho a ser tenidos en cuenta en el interior de una comunidad [...] El resultado puede constituir una grave injusticia [...] que niega a estos mismos la oportunidad de presionar con reivindicaciones de justicia de primer orden en una determinada comunidad política.”<sup>3</sup>

Para dar cauce a estos problemas, Fraser propone una *teoría tridimensional de la justicia* y una *teoría crítica del enmarque* que superen los errores derivados de la polarización de las reivindicaciones. Con relación a este proyecto, mi pretensión es más modesta al centrarse en la cuestión del ‘quién’ y preguntar por la forma en cómo concebir a las personas que son portadoras de aquellas reivindicaciones, ya sea que se expresen en términos de redistribución o de reconocimiento, para que no queden excluidas de la justicia social. Sin embargo, este marco más amplio me servirá para desarrollar las críticas a ambas teorías de la justicia y para definir los problemas que se derivan de la disyuntiva en relación al concepto de persona. Comienzo entonces con la exposición de dichas críticas.

## **I. Los límites de lo político en John Rawls**

La crítica que desarrollo a la propuesta rawlsiana afirma que existe una discontinuidad entre la identidad pública y la identidad moral y, en razón de esa discontinuidad, la

---

<sup>3</sup> Fraser, N., *Scales of Justice* p. 19, [p. 45].

concepción política de la justicia se convierte en una doctrina comprensiva. Aunque la estrategia rawlsiana de construir una concepción política de la justicia acierta en delimitar los temas políticos que son relevantes para una sociedad democrática, corre el riesgo de hacer a un lado reivindicaciones que afectan la libertad y la igualdad al ceñir los márgenes de su propuesta a lo político y exigir tanto a las personas como a las doctrinas comprensivas situar el valor de la autonomía por encima de cualquier otro, revelando así su carácter comprensivo. Si es cierto que necesitamos criterios políticos para encauzar la discusión sobre asuntos de justicia básica, no es menos cierto que para una mejor comprensión sobre las exigencias de las personas, necesitamos plantear esos mismos asuntos desde un lenguaje político que permita la inclusión de las diversas fuentes morales que las sustentan.

Rawls tiene razón al hacer de la libertad y la igualdad el principal capital político de la persona y basarlas en la autonomía individual —entendida como la capacidad de formular, perseguir y revisar una concepción del bien sin ningún tipo de obstáculos materiales, sociales o culturales— porque les permite concebirse como pares al momento de la deliberación sobre los principios de la cooperación social y exigir el trato correspondiente en su dignidad como personas. El mismo Taylor ha reconocido a la autonomía como un valor político irrenunciable, a pesar de que haya implicado una ceguera selectiva por parte de sus defensores.<sup>4</sup> Sin embargo, es preciso advertir que esas mismas personas están inmersas en una red social y cultural que influye en sus decisiones y en la forma en cómo se conciben a sí mismas. De ahí que sea necesario cuestionar al liberalismo político sobre la factibilidad de su estrategia para reflexionar sobre ese contexto.

## **1. Discontinuidad entre identidades**

John Rawls se percató de la necesidad de reparar una vertiente del pensamiento liberal que implica la sistemática separación entre las nociones de igualdad y propiedad. Algunos autores como Locke o Kant, consideraron que el tema de la igualdad estaba únicamente ligado a la esfera de los derechos políticos y sociales y que ésta misma podía encargarse de

---

<sup>4</sup> El problema con el ideal de autonomía es que el liberalismo procedimental ha pretendido que su justificación es válida para cualquier *marco referencial*. En sí mismo es un ideal importante por ser “un derecho [que las personas tienen] a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir en conciencia qué convicciones desean adoptar, a determinar la configuración de sus vidas” (Taylor, C., *The ethics of authenticity*, p. 2, [p. 38.]); siempre y cuando la autonomía sea parte de un conjunto de bienes que le dan sentido moral a nuestra vida.

los problemas derivados de la inequidad material.<sup>5</sup> Sin embargo, en las democracias contemporáneas toda revisión y crítica a esta ortodoxia liberal implica reflexionar sobre el tema de la relación entre igualdad y propiedad. En este sentido, una de las principales innovaciones del discurso rawlsiano es la inclusión de las demandas de nivelación económica pero sin renunciar a los principios de la libertad individual. Por lo que, teniendo como punto de partida desde *Teoría* los conflictos de intereses en un contexto de cooperación y a partir de *Liberalismo* el pluralismo de doctrinas comprensivas razonables; su objetivo consistió en construir una teoría del contrato cuya “versión moral y política busca capturar la idea de que, en materia de justicia, las diferencias de riqueza, de clase, de ideas de felicidad, etc., deben ser *irrelevantes* y que, por tanto, los hombres pueden y deben ser concebidos como libres e iguales.”<sup>6</sup> Desde esta perspectiva, asegurar la libertad y la igualdad requiere abstraerse de las ideas particulares del bien con la finalidad de mostrar que, al alejarnos de ellas, lo racional y razonable sería adoptar un principio que las proteja y garantice su práctica. Y, de la misma manera, si las personas desconocen su posición social o económica, entonces aceptarían un principio que les garantice el igual acceso a los beneficios aunque provinieran de una situación de desventaja. Así, aunque Rawls no renuncia a la tradición liberal de privilegiar la libertad sobre cualquier otro principio moral y político —primer principio de justicia—, este requisito se ve completado con el compromiso de hacerse cargo de la desigualdad material a partir de la aplicación de los

---

<sup>5</sup> En el caso de Locke, la separación entre los derechos de igualdad y los de propiedad puede verse ilustrado en el Capítulo V del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (Argentina, Losada, 2004, pp. 24-39). Ahí encontramos que, al introducir una teoría del dinero, la igualdad como derecho natural consiste únicamente en el trato equitativo en las relaciones políticas pero sin la garantía de la nivelación económica a partir de las desigualdades que se pudieran crear en el estado de naturaleza. Por su parte, en *Teoría y Práctica* (Madrid, Técnos, 2006, pp. 26 y ss.) Kant deja claro que la igualdad entendida como el derecho a un trato equitativo dentro de un Estado constitucional de derecho es perfectamente compatible con la desigualdad de posesiones y de riquezas; ello en función de que para el alemán aquel Estado tiene por objetivo central preservar la libertad individual y las nivelaciones económicas carecen de justificación moral en la medida en que éste no puede definir o promover una idea de felicidad entre las personas (en este caso, la idea de que la igualdad material es un bien irrestricto para cualquiera). Para una caracterización del Liberalismo clásico, sus problemas como el apuntado al inicio de esta sección y las reformulaciones que se han preocupado por atender la cuestión social dentro de la misma tradición política: Rodríguez, R., “La tradición liberal” en Quesada, F. (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 7-30. Para el tema de la desigualdad en Locke, véase: de la Fuente Lora, G., “John Locke” en Di Castro, E. (coord.), *Justicia, desigualdad y exclusión. De Platón a John Stuart Mill*, México, UNAM, 2009, pp. 131-152 y en el caso de Kant, véase: Contreras Peláez, F. J., *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*, España, Editorial Mad, 2005, 190 pp. en particular el Capítulo II. Kant y la igualdad.

<sup>6</sup> Rodríguez Zepeda, J., “Identidades, demandas de igualdad y Estado de Derecho” en Colom, F. (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para le multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos-UAM/I, 2001, p. 104. Las cursivas son mías.

principios de justicia —en particular el llamado principio de diferencia— consensuados por las personas en su calidad de ciudadanos.

Ahora bien, desde la óptica tayloriana nos damos cuenta que preponderar la importancia de los temas ontológicos nos obliga a reflexionar seriamente si considerar irrelevantes las cuestiones morales es la mejor opción para la creación de una concepción de la justicia adecuada para una sociedad plural.<sup>7</sup> Considero que Rawls logra enfrentar con éxito el reproche de sostener una concepción metafísica de la persona al poner el acento en su carácter normativo con el que, al mismo tiempo, logra esquivar la crítica de universalismo abstracto al fundar dicha concepción normativa de la persona en una cultura política democrática.<sup>8</sup> Empero, si los agentes políticos no son independientes de las concepciones del bien constitutivas de su identidad y sólo a partir de ellas podrían construir los principios de justicia acordes a cada sociedad, la concepción política de la persona no sólo sería errónea, sino que por su alejamiento de sus vínculos sociales sería insuficiente como requisito indispensable para los fundamentos del orden social y como justificación de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Por lo que el problema central que la propuesta de Rawls no parece eludir es que, como consecuencia del alejamiento de los vínculos sociales, surge una discontinuidad entre los objetivos de la identidad moral y la política en la persona, provocando que el liberalismo político revele su carácter comprensivo, es decir, se muestra como una concepción moral sobre la que se ordenan y entienden diferentes fines y objetivos a partir de *una* idea central que debe ser aceptada por otras concepciones morales. Veamos.

Para dar salida a críticas como la de Taylor, Rawls reformuló su propuesta desde la estrategia de construir una concepción política de la justicia que, en cuanto al tema de la persona, delimitara sus rasgos pertinentes y los temas relevantes para debatir y consensuar sobre los desacuerdos en cuestiones de justicia básica. En esta interpretación las capacidades morales de la persona como ciudadano se aplican únicamente al momento de

---

<sup>7</sup> Las cuestiones de clase y riqueza quedarán fuera de la reflexión explícita en este trabajo, pero un acercamiento al papel que tiene el mercado en el pensamiento liberal igualitario y las dificultades que éste plantea para vincularse con una teoría ideal de la justicia y su aplicación en los mercados laborales y de bienes se encuentra en: Phillips, A., “Egalitarians and the Market Dangerous Ideal” en *Social Theory and Practice*, volumen 34, número 3, julio, 2008, pp. 1-26.

<sup>8</sup> Escribe Rawls: “la concepción de la persona se desprende del modo en que la cultura política pública de una sociedad democrática concibe a los ciudadanos, algo que se plasma en sus textos políticos fundamentales (constituciones y declaraciones de los derechos humanos) y en la tradición histórica de interpretación de esos textos.” Rawls, J., *Justice as fairness: a restatement*, p. 19, [p. 44].

diseñar las instituciones políticas de una sociedad democrática pues, la distinción entre *identidad pública e identidad moral*, implica que no en todos los ámbitos de nuestra vida hemos de ser tratados como personas “políticas”, es decir, como personas capaces de seguir y respetar una concepción política de la justicia. En este sentido, como lo explica Luis Villavicencio, Rawls asumió el reto de intentar “conciliar, al interior de cada ciudadano y ciudadana, la aceptación de una concepción normativa de la persona referida al ámbito público, afirmando el valor de la autonomía en este dominio, sin que se vean comprometidos los fines y objetivos que esos mismos ciudadanos y ciudadanas suscriben de conformidad con las doctrinas comprensivas que adhieren en el ámbito no público.”<sup>9</sup> Sin embargo, si como apunta Taylor las fuentes morales son constitutivas de nuestra identidad e inseparables al momento de elegir el bien que sustenta una idea la justicia; la propuesta de Rawls implica que si la concepción política de la persona debe abstraer las nociones del bien que dan forma a los fines, entonces dicha concepción deja de ser neutral con relación a ellos al exigirles un distanciamiento total o parcial de sus doctrinas comprensivas. Al insistir en una separación tajante entre las identidades, obtenemos una discontinuidad entre ambas y un injustificado privilegio de la justicia sobre el bien. Como señaló Fraser, la justicia como equidad al escoger uno de los extremos del binomio redistribución/reconocimiento subordinó el ámbito moral a lo político olvidando que las exigencias políticas son siempre interpretadas y reivindicadas desde posiciones y tradiciones específicas que reflejan asimetrías e injusticias más allá del lenguaje de los derechos y las libertades y que renunciar a ese punto de partida para integrarse al capital político no necesariamente implica su inclusión efectiva al ser expresadas en un lenguaje ajeno al del liberalismo político, de ahí que escriba: “Es injusto que el precio de la integración social sea el abandono de prácticas constitutivas de la propia identidad.”<sup>10</sup> Para evitar este déficit habría que partir del hecho que ninguna reivindicación de justicia está desvinculada del ámbito de exclusión del reconocimiento.

En los términos del lenguaje político el tema de la abstracción de lo moral a favor de lo político puede quedar claro; pero lo interesante son las cuestiones abiertas a debatir.

---

<sup>9</sup> Villavicencio, L., “La concepción política de la persona y las visiones constitutivas del bien” en revista *Ideas y Valores*, número 135, diciembre de 2007, Bogotá, Colombia, p. 34.

<sup>10</sup> Arribas, S. y Castillo, R. del, “La justicia en tres dimensiones. Entrevista con Nancy Fraser” en Revista *Minerva*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, número 6, 2007, p. 26.

En este sentido, para Mulhall y Swift la importancia crucial de críticas como la de Taylor es que obligó al proyecto liberal a replantearse su relación con la comunidad moral. Dicha relación plantea dos problemas sobre la viabilidad de distanciarse de los objetivos morales para favorecer lo político. El primero de ellos es el siguiente:

[la crítica comunitaria] pone en duda la exclusiva preocupación liberal por el valor de la autonomía —que en Rawls significa la capacidad de formular, perseguir y revisar una concepción del bien— al señalar la importancia de otros aspectos de nuestra vida moral. Incluso, cuando liberales como Rawls, señalan que su teoría puede contemplar compromisos constitutivos de varios tipos en un nivel sub-político; no dejan de hacer énfasis en la prioridad de la autonomía sobre dichos compromisos cuando estos entran en conflicto.<sup>11</sup>

La distinción entre *identidad pública* y *moral* le permite a Rawls plantear la idea de que, en su calidad de ciudadanos, las personas pueden cambiar sus fines y objetivos privados sin variar su identidad pública, permitiéndoles dialogar con otros cuyos fines y objetivos son diferentes e incluso irreconciliables dentro de un marco político a partir de su igual condición de libres e iguales. Pero la pregunta que debe enfrentar esta distinción es por qué razón las personas que consideran sus fines y objetivos públicos a la luz de sus concepciones del bien, tendrían que aceptar ponerlos entre paréntesis en el plano político y adoptar una identidad estrictamente pública, política. Aunque la identidad pública les proporciona un lenguaje común, la necesidad de plantear sus demandas de libertad e igualdad en términos políticos puede no ser suficiente para describir sus necesidades en materia de justicia y reconocimiento. O, planteado en otros términos, de qué manera una persona que asocia sus concepciones de la justicia a una doctrina comprensiva puede traducir sus reclamos de justicia bajo el parámetro de una identidad restringida a lo político. Esta discontinuidad identitaria abre la pregunta sobre cómo incluir los intereses y las necesidades de las personas bajo parámetros que no contemplan sus perspectivas morales. Rawls ha acertado en concebir a la autonomía como un principio político fundamental, en una persona la autonomía puede coexistir con adhesiones antagónicas de los parámetros políticos, para alcanzar un acuerdo sobre lo justo habría que encontrar la forma de integrar esas adhesiones al discurso de los derechos y las libertades.

---

<sup>11</sup> Mulhall, S., y Swift, A., “Rawls and Communitarianism” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 476.

Este conflicto se torna aún más complejo cuando advertimos que, al asumir una sociedad políticamente homogénea, la justicia como equidad no considera los problemas que en materia de pluralidad cultural pueden plantearse al nivel de la estructura básica. De ahí que el “giro comunitario” tenga un argumento a favor al plantear la necesidad de una reestructuración del lenguaje político para solucionar problemas de reconocimiento no contemplados por el liberalismo igualitario. Los conflictos que surgen de las diversas concepciones del bien estarían reflejando la falta de una guía compartida sobre cómo canalizar este tipo de exigencias.

El segundo punto como tópico problemático tiene que ver con la petición de que, para fines políticos, se le pide a los ciudadanos poner entre paréntesis los compromisos con sus concepciones del bien abriendo un espacio para una conducta que “parece implicar cierto grado problemático de esquizofrenia.”<sup>12</sup> ¿Es la autonomía un valor tan importante como para pedirle a las personas que ignoren otros compromisos morales al momento de decidir sobre asuntos concernientes a la sociedad que habitan? Y como un asunto práctico, hasta dónde es pertinente defender y suscribir una concepción de la acción política que prioriza y refuerza una discontinuidad entre la forma en que las personas se entienden a sí mismas tanto en la vida pública como en la privada pues, en el límite, esta discontinuidad significaría que ningún reclamo en el ámbito del reconocimiento y la autenticidad puede ser abordado por el lenguaje político ya que, en la medida en que este lenguaje se constriñe al ámbito de los derechos y libertades, los estrechos márgenes de lo político no pueden traducir aquel tipo de demandas de exclusión. Que el fundamento de las libertades básicas sea una concepción de la autonomía que separa la identidad de las personas, convierte al liberalismo político en un obstáculo para la reflexión de los problemas sobre justicia.

A partir de la teoría rawlsiana se podrían sugerir dos posibles argumentos al problema de la discontinuidad de identidades que plantea la pregunta por los motivos que una persona puede tener para asumir una identidad pública por encima de sus compromisos morales. El primero puede enunciarse con el siguiente ejemplo: únicamente la garantía irrestricta de la libertad de conciencia puede proteger a las personas o a los grupos minoritarios de la intolerancia de aquellos que les quieran imponer una concepción determinada del bien. Así, las doctrinas comprensivas pueden coincidir en un *consenso*

---

<sup>12</sup> Mulhall, S., y Swift, A., “Rawls and Communitarianism”, en *op. cit.*, p. 479.

*traslapado* que muestra a la libertad de conciencia, ejemplo de la autonomía, como el mejor camino para proteger y reproducir sus fines y objetivos. En el segundo argumento recordamos que la concepción liberal de la libertad individual no interfiere con las concepciones del bien si comprendemos que su alcance es estrictamente político y no debe ser concebida como una idea general entre la persona y sus fines en todos los ámbitos de su vida. Aceptar la autonomía liberal en el ámbito público, no requiere que abandonemos nuestras concepciones constitutivas del bien; las personas podrían ser comunitaristas en sus vidas privadas y liberales en la esfera pública.<sup>13</sup>

A pesar de estas posibles salidas no olvidemos que, como bien lo ha planteado Taylor, la identidad confiere a las personas pertenencia a un grupo y los elementos necesarios para construir su concepción del bien y la justicia; de ahí que en los conflictos por el reconocimiento las identidades se presentan como no-negociables, es decir, se conciben de forma tal que si una de ellas tuviera que renunciar a sus bienes constitutivos no podría seguir entendiéndose de la misma manera ni reivindicando los mismos derechos. Sobre este conflicto, la concepción liberal en su versión rawlsiana y sus fundamentos como el concepto de persona, tiene poco que decir en tanto que la identidad política se presenta como una identidad negociable, es decir, aquella que es capaz de la unanimidad al construirse sobre intereses y necesidades centradas en el terreno de lo político. El punto clave de esta insuficiencia estaría en el hecho de que, en el marco de una democracia plural, el liberalismo rawlsiano olvida que las personas y los grupos conciben sus identidades como no negociables, es decir, como un componente de su concepción de sí y del mundo al que no están dispuestos a renunciar.

Si la ciudadanía se define exclusivamente con la posesión de los derechos y libertades básicos fundados en la autonomía, cómo incluir a quienes que se presentan bajo la figura de identidades no-negociables, es decir, aquellos que no pueden presentar sus reclamos de justicia sin referencia a las fuentes morales que sustentan su autenticidad. La concepción de la ciudadanía en Rawls es ejemplo de este equívoco. Si bien es cierto que asegura que cada persona, sin importar sus condiciones materiales o capacidades naturales, participe y se beneficie como igual de los términos equitativos de la cooperación; al mismo

---

<sup>13</sup>Cfr. Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 236 y Debren, B, "On Rawls and Political Liberalism" en *op. cit.*, p. 325.

tiempo Rawls restringe la ciudadanía a aquellas personas que ya cuentan con los derechos y las libertades completas, es decir, que no tienen ningún obstáculo para cooperar y beneficiarse de las ventajas que se le ofrecen; y cierra toda posibilidad de cooperación y beneficio del capital político a quienes (migrantes, por ejemplo) no pueden participar plenamente en dicha cooperación por no tener un acceso real a los derechos políticos.<sup>14</sup>

Esta concepción de la ciudadanía aparece como una exclusión injustificada al percatarnos que existen grupos sociales en los que se intersectan ambas dimensiones al verse afectados tanto en una mala distribución de los bienes por no poder participar legalmente en la cooperación social, como de un reconocimiento erróneo al no tener en cuenta su especificidad cultural al momento de determinar sus necesidades. Los migrantes son un “grupo bidimensional” que demandaría un cambio en las estructuras políticas y económicas que les permitan participar como pares con los ciudadanos del país al que llegan y también requerirían cambiar actitudes culturales de desprecio y subordinación por ser personas con características físicas y culturales diferentes. Lo que este tipo de grupos plantea es la necesidad de una mirada más amplia a su condición de desigualdad y exclusión política y cultural para determinar las políticas adecuadas en su beneficio. Fraser ha desarrollado este problema referido a la cuestión de género, a los problemas derivados del racismo y de la homofobia por lo que, en un balance general, escribe que: “A efectos prácticos, por tanto, casi todos los ejes de subordinación del mundo real pueden tratarse como bidimensionales. Prácticamente todos suponen tanto una mala distribución como un reconocimiento erróneo, de manera que cada una de estas injusticias tenga cierto peso independiente, sean cuales fueren sus raíces últimas.”<sup>15</sup> Al plantear una concepción de la ciudadanía restringida a la posesión y ejercicio de derechos y deberes, se genera una exclusión injustificada al dejar fuera del proceso de decisión que determina los principios democráticos de la cooperación a todos aquellos que quedan fuera de dicho “marco” de la justicia. La concepción política de la persona ejecuta una exclusión tanto política como de reconocimiento al partir de una sociedad políticamente homogénea en sus intereses.

---

<sup>14</sup> Otra interesante crítica sobre las imposibilidad de participar plenamente en la cooperación ha sido planteada desde aquellas personas con alguna discapacidad física o intelectual que requieren de otros u otros medios para comunicar sus intereses, necesidades o derechos. *Cfr.* Pickering Francis, L. y Silvers, A., “Liberalsim and Individually Scripted Ideas of the God: Meeting the Challenge of Dependt Agent” en *Social Theory and Practice*, volumen 33, numero 2, abril 2007, pp. 311-334.

<sup>15</sup> Fraser, N., “Social Justice in Age of Identity Politics”, p. 25.

Lo anterior nos deja el reto político de incluir a esas identidades no negociables vía el reconocimiento de su identidad y de sus reivindicaciones de justicia a través de una *concepción compleja de la persona* que les permita no tener que escoger entre exigir reivindicación de autonomía o exigir el reconocimiento de su autenticidad.

Rawls supone que la *identidad pública* puede actuar, como ciudadano, sin referencia valorativa a la *identidad moral*. Pero no parece advertir que la *identidad moral* le permite a las personas expresar sus demandas de justicia en el lenguaje que hace visible el grado de marginación o exclusión al que han estado sometidos. A la luz de estas consideraciones sobre la ciudadanía y las identidades no negociables, es inevitable que la *identidad moral* de la persona tenga repercusiones en la *identidad pública*. Una persona puede concebirse como desligada de una concepción comunitaria, religiosa o filosófica del bien y plantear sus reclamos sociales en términos políticos; sin embargo, para aquellos que dicha concepción es fundamental para comprender el origen y sentido de su exclusión el lenguaje político no parece ser el medio adecuado para plantear sus exigencias, porque este lenguaje sólo le puede responder en los mismos términos en los que la exclusión ha operado. Restringir las identidades al lenguaje de los derechos y las libertades bien puede hacer intraducibles sus demandas de justicia social. Pues como escribe Iván Teimil: “los derechos y procedimientos formalmente establecidos en los cauces democráticos, tienen sólo pleno sentido si los grupos oprimidos poseen la capacidad de expresar en el ámbito público sus intereses y experiencias.”<sup>16</sup> El caso de la discriminación y exclusión de la población indígena es sintomático en tanto que ambas han sido solapadas por el lenguaje político de los derechos y las libertades garantizadas en abstracto. El tema de esta crítica a la postura rawlsiana es que la exclusión no encontraría cauce de salida si el reclamo fuera sólo en lo político en tanto que dicho lenguaje contempla el alcance de sus beneficios a todas las personas por igual —incluyendo a los indígenas—, pero no la exclusión efectiva de las prácticas cotidianas que deforman la concepción que de sí tienen los sujetos.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Teimil García I., “Justicia como imparcialidad dialógica. Una perspectiva de la justicia imparcial compatible con las demandas de los grupos desfavorecidos” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, número 47, julio-diciembre, 2012, p. 590.

<sup>17</sup> Una perspectiva más amplia sobre los errores del lenguaje del liberalismo en relación a grupos excluidos puede verse en: Young, I. M., *Justice and Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, [*La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000].

El lenguaje del liberalismo político tendría que ser ampliado para enlazar la forma en que estos grupos expresan sus demandas de justicia con base en el ideal de autenticidad que ponen como fundamento de dichas demandas —por supuesto, sin que ello implique la subordinación de las normas morales sobre las políticas—, para abrir el espacio político a formas no restrictivas de afrontar los problemas y las demandas de libertad e igualdad y para no convertirse en una propuesta que pierda su carácter de imparcialidad.

## **2. Un liberalismo político comprensivo**

Recordemos que la apuesta en *Liberalismo Político* consiste en construir una concepción política de la justicia que, al no depender u obtenerse de una doctrina comprensiva razonable, sea aceptada por otras doctrinas y por los ciudadanos en un *consenso traslapado* que garantiza la estabilidad del orden social. Una de las claves para llevar a cabo esta estrategia es una concepción política de la persona cuyas características, extraídas de la cultura política pública de una democracia contemporánea, están modeladas para servir de guía en la búsqueda de acuerdos sobre cuestiones de justicia básica. Sin embargo, si como vimos en el apartado anterior Rawls cae en una discontinuidad entre la *identidad pública* y la *identidad moral*, entonces su liberalismo político se convierte en una doctrina comprensiva al organizar ideas y valores entorno a la preponderancia de la autonomía.

Rawls parte de la idea de que toda doctrina comprensiva tendría el derecho de presentar sus demandas en el ámbito político siempre y cuando respete las reglas de lo razonable. Estas reglas, por ejemplo, exigen descartar cualquier idea irrazonable —como la doctrina: “fuera de la Iglesia no hay salvación”— que pretenda imponer su concepción del bien por medio del uso coactivo del poder público atentando contra las libertades y los derechos básicos de las personas. Ahora bien, para el ámbito político esta exclusión no implica afirmar la falsedad de dicha doctrina, es decir, el liberalismo político no pretende decir algo acerca de la verdad o falsedad de las concepciones del bien de las personas, lo único que quiere es mostrar la irrazonabilidad de usar el poder político para imponer los fines y objetivos de las doctrinas comprensivas. Lo que significa, como dice Rawls, dejar a la filosofía como está.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Cfr. Rawls, J., *Political Liberalism*, pp. xvi-xx, [pp. 11-15].

Pero a la luz de la discontinuidad identitaria y de lo aprendido con la denuncia hecha por la propuesta tayloriana, es necesario determinar si Rawls cumple su pretensión de desligar al liberalismo político de toda doctrina comprensiva. Luis Villavicencio ha resumido así la crítica que a continuación presento:

El gran cuestionamiento que subyace a esta objeción es que la exclusión de las consideraciones morales sustentadas en las diferentes doctrinas comprensivas, cuando se discuten cuestiones que tienen que ver con el diseño de la estructura básica de la sociedad, supone necesariamente tomar partido, en parte al menos, por la visión comprensiva de corte liberal que defiende la separación entre lo político y lo no político.<sup>19</sup>

Consideremos esta crítica desde la distinción tayloriana entre las *tesis de defensa* y las *tesis ontológicas*.<sup>20</sup> Esta distinción sugiere que a toda tesis de defensa sobre los derechos, las libertades o la justicia, le corresponde una tesis ontológica que la sustenta. Ello significa que no existe la “defensa pura” de ningún principio en el campo de lo político, todo principio está sustentado en una cierta concepción de lo ontológico, es decir, de lo que se escoge como punto de partida para la explicación de la realidad social y, por lo tanto, ninguna tesis de defensa puede ser considerada como válida para toda persona o comunidad puesto que, en el límite, escoger una cuestión ontológica depende del *marco referencial* del que partimos. Para nuestro tema, desde la perspectiva del filósofo canadiense, el error cometido por Rawls es creer que la concepción política de la persona, como tesis de defensa, no está necesariamente ligada a ninguna cuestión ontológica derivada de alguna doctrina comprensiva; pero no estarlo significaría que dicha concepción no es más que una ilusión, una idea vaga sin poder vinculante. De acuerdo con esta interpretación, Rawls prefirió corregir al interior de su liberalismo los significados problemáticos, en lugar de comprometerse con la defensa de la vinculación entre el compromiso ontológico derivado de las doctrinas comprensivas y su propuesta normativa.

Rawls replicaría que dicha concepción sí tiene un sustento sino ontológico sí el suficiente como para ser vinculante: la cultura política pública que la expresa en sus leyes y Constitución y el hecho de que las personas pueden considerarse a sí mismas bajo los

---

<sup>19</sup> Villavicencio Miranda, L., “La relevancia moral de la identidad cultural” en *Polis*. Revista de la Universidad Bolivariana, volumen 9, número 26, 2010, p. 406.

<sup>20</sup> Cfr. Taylor, C., “Cross-Purposes” en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 181-203, [“Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en *Argumentos Filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 239-268.]

parámetros de esta concepción política. Con esta estrategia, el liberalismo político busca situarse por encima de los divergentes puntos de vista sobre el bien y concentrarse en el ámbito de lo político como base para el *consenso traslapado*. Pero este proyecto de ninguna manera es imparcial en relación a las doctrinas morales ya que la distancia tomada en relación al pluralismo está comprometida con la pretensión de reivindicar el carácter universal del liberalismo de los derechos. Su tesis de defensa se sustenta en una tesis ontológica que busca ser reconocida como válida para toda doctrina comprensiva. Así, la pretensión de “dejar a la filosofía como está” es totalmente falsa porque Rawls ha asumido un compromiso implícito con el valor de la autonomía que exige a las demás doctrinas comprensivas modificar la forma en que se conciben en el ámbito público. De tal suerte que “en la medida en que la concepción política neutral surge a partir del hecho del pluralismo y de las ideas intuitivas imperantes en la vida política pública, Rawls parece presuponer desde el comienzo que el *liberalismo* es la única doctrina política razonable, y define en función suya los parámetros de razonabilidad a los que debería ajustarse toda otra doctrina comprensiva.”<sup>21</sup> Pero al partir de esta suposición y reducir el tema de decisión a la configuración del procedimiento, Rawls reafirma el carácter monológico de su teoría al dejar fuera el diálogo con reivindicaciones sobre los problemas culturales del reconocimiento que no se expresan en los términos exigidos por el liberalismo político. Una vez más la concepción política de la persona no parece estar acorde con los retos de las democracias contemporáneas en la medida en que no permite establecer un puente entre los diferentes leguajes en que se expresan las reivindicaciones de las diversas doctrinas comprensivas razonables, además de que revela su carácter comprensivo al exigir que aquellas se ajusten a los parámetros que la autonomía exige. Así las cosas, el problema no es el compromiso liberal que asume Rawls, sino su pretensión de que dicho compromiso sea asumido como no conflictivo por otras doctrinas comprensivas. Para el tema de la persona y la identidad que nos ocupa, las palabras de Carlos Peña precisan la crítica:

el “hecho del pluralismo” que Rawls identifica parece suponer identidades previamente constituidas que, nada más, se disputan la verdad de sus pretensiones y no el reconocimiento de los mundos que reivindican. En el “mundo de la vida”, cabría insistir, no es la verdad sino el reconocimiento lo que se reclama. La idea de lo

---

<sup>21</sup> Mizrahi. E., “Liberalismo político e identidad política” en *Revista de Filosofía*, volumen 35, número 103, 2002, p. 104.

público en Rawls –más vinculado al significado que a la identidad– sigue relegando al espacio de lo privado el problema de las identidades.<sup>22</sup>

La estrategia política basada en la autonomía, sólo elude el problema del reconocimiento al no demostrar cabalmente que su liberalismo es estrictamente político; la defensa de la libertad y la autonomía liberales le otorga a su concepción de la política un fuerte compromiso ontológico que, por un lado, no logra dejar a la filosofía como está y, por otro lado, mantiene una concepción de la política que desconoce la dimensión constitutiva de la identidad. Esta tensión entre las identidades no negociables propias de una sociedad y las restricciones de la identidad política, abren una brecha entre las diferentes formas de plantear las exigencias de justicia social. Veamos de qué manera.

La distinción entre las dos identidades, como han señalado Mulhall y Swift,<sup>23</sup> se apoya en la determinación implícita de quién va a contar como miembro de la comunidad política con base en la distinción entre las identidades. Pero al decantarse por el ámbito político de la persona para determinar quién va a contar como miembro de la comunidad política, el liberalismo de Rawls no deja espacio para incluir demandas sobre justicia que tengan el sustento de una fuente moral. Esta situación es lo que Fraser llama la “injusta delimitación del marco”<sup>24</sup> y consiste en excluir amplios sectores de la población por no considerárseles como sujetos políticos e impedirles participar en igualdad de circunstancias para hacer valer sus reivindicaciones de justicia, a pesar de que las decisiones que se toman dentro la sociedad les afecten. Al preferir la identidad política sustentada en el valor de la autonomía como requisito para establecer el diálogo, únicamente las personas idénticas en capacidades e interés podrían establecer consensos, convirtiendo al diálogo político en algo innecesario entre personas que parten de las mismas ideas y que eventualmente llegarían a los mismos resultados. La concepción política de la persona en Rawls, al separar las dos identidades, se convierte en una concepción excluyente de los lenguajes y las prácticas que avalan otras formas de reivindicaciones de justicia.

---

<sup>22</sup> Peña, C., “La tesis del ‘consenso superpuesto’ y el debate liberal-comunitario” en revista *Estudios Públicos*, número 82, otoño 2001, p. 186.

<sup>23</sup> Cfr. Mulhall, S., y Swift, A., “Rawls and Communitarianism” en *op. cit.*, p. 477 y ss.

<sup>24</sup> Cfr. Fraser, N., *Scales of Justice*, Capítulo 2.

Mucho se ha criticado al liberalismo político de Rawls por ser “ciego a las diferencias”,<sup>25</sup> pero yo considero que esta crítica no es del todo cierta y que incluso mal interpreta sus intenciones. Sí hay una abstracción de las condiciones materiales y culturales de las personas que, en comunidades de todo tipo, habitan en una sociedad democrática. Esta abstracción efectivamente implica una diferenciación tajante entre lo que es parte de la teoría y lo que no, pero no asume como negativas o irrelevantes las diferencias abstraídas. En todo caso, dicha abstracción implica tomar en serio los problemas morales y políticos que surgen del hecho del pluralismo y partir de la idea de que los seres humanos siempre encontrarán formas para diferir en sus fines y busca el mejor camino para el acomodo de dichas divergencias. Lo que su propuesta hace es partir del conflicto entre fuentes morales como un dato básico de las relaciones sociales, no por el hecho de que las diferentes concepciones del bien no puedan llegar a acuerdos entre sí; sino porque la diferencia requiere encontrar un cauce para su desarrollo y protección. Lo relevante de la propuesta rawlsiana es, por un lado, asumir el reto de no caer en la ingenuidad de creer que las culturas, las concepciones del bien o los grupos tienen por sí mismos la solución a sus problemas intra y extra-culturales y, por otro lado, reconocer que las diferencias irreconciliables en ellas se nos presentan en tan amplio espectro que se hace necesario el trabajo de abstracción. La crítica que ahora desarrollo, toma en serio la propuesta rawlsiana de que una sociedad razonablemente justa es posible a partir de tales diferencias; pero señala el hecho de que el lenguaje político sobre la que se construye requiere ser ampliado debido al espectro de problemas que el reconocimiento abre en materia de justicia social.

Esta disyuntiva autonomía o autenticidad hace que parezca imposible eludir la tensión que surge entre la defensa de los derechos y las libertades en términos políticos y las reivindicaciones formulados en términos del reconocimiento. Pues, ¿cómo plantear las demandas de libertad, igualdad o de derechos a partir de una doctrina comprensiva que, sin ser irrazonable, choca con el ideario liberal? Michael Walzer ha propuesto el siguiente ejemplo: si el pan fuera considerado un alimento sagrado por ciertas culturas, ¿de qué manera podríamos comprender o incluso evitar que una persona prefiera morir de hambre

---

<sup>25</sup> Cfr. Por supuesto desde Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 y pasando por Bermudo, J. M., “El ‘pluralismo razonable’ de J. Rawls” en revista *Convivium*, Universitat de Barcelona, número 19, 2006, pp. 117-144; Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2007, 224 pp. hasta Villoro, L., *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia. Democracia. Pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009, p. 54.

antes que comer el pan que considera sagrado?<sup>26</sup> El ejemplo podría no afectar directamente a la doctrina liberal argumentando que dicha decisión estaría basada en la autonomía propia de cada sujeto y su acción de comer o no el pan; pero sí es una situación significativa porque destaca el hecho de que los marcos comunes de referencia que suministra una doctrina comprensiva a una persona no pueden ser considerados como irrelevantes al momento de plantear las demandas de libertad, igualdad o derechos ya que, precisamente, el ámbito del reconocimiento y la autenticidad determinan la forma en que dichas demandas se plantean y, al no contar con un lenguaje político amplio, caemos en la disyuntiva autonomía o autenticidad.

En resumen, si la premisa subyacente es que sólo a partir de la diferenciación de identidades (*pública-moral*) podemos considerarnos como miembros de la comunidad política, entonces la distinción entre liberalismo político y liberalismo comprensivo es precaria pues aquél estaría fuertemente comprometido con la idea de la autonomía y la defensa de las libertades básicas en detrimento de los compromisos morales de las personas. En consecuencia, estas ideas ya no son elementos estrictamente políticos sino parte de una doctrina política comprensiva que requiere la separación de la *identidad pública* y la *moral*. El liberalismo político, para desligarse de la doctrina metafísica de la persona que se le atribuyó, creó una concepción política de la misma que, al restringirse tanto al lenguaje de los derechos y las libertades, terminó por convertirse en una doctrina comprensiva que ordena todo a favor de la autonomía dejando de ser el foco de atención del consenso entre ellas para crear exclusiones al momento de determinar ‘quién’ cuenta en el diálogo y abrir una disyuntiva entre la autonomía y la autenticidad al decidirse por la primera como el único medio por el cual se garantiza la libertad y se corrigen las desigualdades. Para evitarlo, debemos contar con una *concepción compleja de la persona* para que funcione como criterio de legitimidad entre diferentes reivindicaciones de libertad e igualdad.

---

<sup>26</sup> Cfr. Walzer, M., *Spheres of justice : A defence of pluralism and equality*, Oxford, Oxford University Press, 1983, [*Las esferas de la justicia*, México, FCE, 2001, p. 22 y ss.]

## II. La búsqueda de criterios en Charles Taylor

En el capítulo dos vimos que por su compleja elaboración la ética de la autenticidad y el humanismo cívico se sitúan más allá del comunitarismo. El proyecto ético-político de Taylor plantea la necesidad de develar las fuentes constitutivas de la moral para determinar qué puede ser considerado bueno o justo a partir de la comunidad y luchar contra la fragmentación. A cada moral, una justicia. A cada justicia, una justificación.

A partir de ahí Taylor ha puesto el énfasis en la autenticidad como una dimensión ética que nos distingue de otros, pero también que nos permite reconocernos como iguales a partir de una identidad co-construida en un entramado de interlocución que le otorga un significado único a las costumbres o tradiciones que la constituyen. Sin embargo, la crítica que quiero desarrollar a la propuesta tayloriana parte de la idea de que, en función de una esencialización de la identidad al igualar los marcos referenciales a *una* comunidad cultural, el humanismo cívico se autolimita en sus alcances para la creación de un bien común en tanto omite que nuestra identidad y ese entramado de interlocución se encuentran en conflicto intra y extra-cultural para el cual es necesario recurrir a un criterio que nos permita evaluar la pertinencia de la inclusión de toda dimensión moral en los temas de justicia. Si Taylor no tiene dicho criterio discriminador, entonces su propuesta no permite salir de la disyuntiva al enfatizar el papel de la autenticidad como el único medio por el cual es posible exigir reconocimiento y superar la fragmentación.

### 1. Identidades esenciales

Si hay algo que podemos identificar como una constante en el pensamiento de Taylor son las múltiples conexiones que su pensamiento hilvana a través de las diversas áreas de la filosofía. Marcado por un pluralismo abierto a la multiplicidad de significados, su concepción de la filosofía le permite pensar hechos aparentemente disímbolos, pero conectados en su interior. Ejemplo de ello es el *giro reflexivo*; Taylor demostró que esta categoría de raíz epistemológica también posee un matiz ético-político vía la concepción puntual que ambas disciplinas comparten sobre la definición y acción de la persona. El análisis del *giro reflexivo* muestra claramente una de las características principales de su pensamiento que, como escribe Javier Higuero, al optar “por el amplio reconocimiento del valor inherente a una vida examinada desde variadas perspectivas mutuamente

enriquecedoras, *propensas* a entablar entre sí abundantes interacciones dialógicas [...] no cae en la tentación de reducir la compleja riqueza de la actividad filosófica a simples principios que ofrecerían soluciones prefabricadas.”<sup>27</sup> Por el contrario, este diálogo está encaminado a la posibilidad de establecer puentes dialógicos de reconocimiento y comprensión entre diferentes conjuntos de creencias que le permiten seleccionar los bienes de la comunidad para la configuración de su identidad y la reproducción de su cultura.

El papel ético de esta empresa consiste en enfrentar la *fragmentación* social derivada de la falta de referentes morales sobre los cuales construir el *bien común*. Para Taylor la mejor forma de solucionar esa falta de referentes es recuperando una adscripción originaria de la identidad con base en parámetros de interpretación y representación definitorias de las relaciones con los demás y del lugar que ocupa dicha identidad en el espacio moral. Sin embargo, para sustentarla asume una adscripción no problemática de las identidades que, al estar ligada a la comunidad de origen, cae en el error de crear una concepción de la persona previamente conformada por los valores de la comunidad y con un objetivo final inapelable que se presenta como la forma auténtica de ser y orientarse en el mundo moral. La absoluta preeminencia de la cultura originaria sobre la persona la deja sin los criterios necesarios para llevar a cabo el diálogo entre culturas diferentes. A continuación desarrollo esta concepción esencialista de la identidad en Taylor y, en la siguiente sección, sus consecuencias políticas.

*Fuentes del yo* defiende la idea de la existencia de dos horizontes de sentido proyectados sobre la identidad personal: un primer horizonte referido al individuo en sus aspiraciones, sus capacidades expresivas y la articulación de éstas con un segundo horizonte más amplio que dota de autenticidad a sus aspiraciones y capacidades y le orienta moralmente en el mundo. Pensemos en una tradición moral como el catolicismo, dentro de ella las personas tienen alguna meta de vida que solo adquiere sentido en la medida en que es aprobada por los valores y principios de dicha religión. Si uno de esos valores no estuviera dentro de los parámetros esperados, se podría decir que la persona se ha alejado de su fuente moral principal y que, en el límite, podría llegar a perder su identidad —en este caso mediante un decreto de excomunión. La indisoluble imbricación de ambos

---

<sup>27</sup> Higuero, F. J., “La contextualización del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor” en revista *Convivium*, número 19, 2006, p. 102. Cursivas mías.

horizontes significa que la búsqueda de sentido, la configuración de la identidad y la determinación de las normas morales se hallan insertas dentro de un contexto cultural vital para determinar quién es una persona. Ahora bien, pese a la importancia ontológico-constitutiva del segundo horizonte, lo relevante son los problemas derivados al advertir que la autenticidad de una identidad está determinada por su coincidencia con éste, es decir, una identidad auténtica es sólo aquella que logra hacer co-existir sus fines y objetivos con los que ese segundo horizonte de sentido —*marco referencial*— le ha proporcionado como punto de partida.

La prioridad normativa de los temas ontológicos de la identidad y la comunidad significa restringir la actividad de la persona a descubrir y articular, pero no a construir o adscribir diversas identidades, en tanto que la acción y la identidad de la persona se ven restringidas a *un marco referencial* que esté necesariamente ligado a la comunidad como legitimadora de objetivos. Si un *marco referencial* no estuviera ligado a *una* comunidad, no habría forma de que nos otorgara un lugar en el mundo moral. En tanto que el *marco referencial* se “encarna” en las prácticas y valores de *una* comunidad, su propuesta reduce el ámbito de lo relevante para una persona a la esfera de aquello que su tradición le pide que considere como tal.<sup>28</sup> Si tengo razón en ello, los *marcos referenciales* nos impedirían integrar nuestros fines y objetivos con una doctrina científica, filosófica o política que no es parte del núcleo central de nuestra identidad. Por ejemplo, de acuerdo a sus creencias los creacionistas rechazan la Teoría de la evolución darwiniana por motivos morales, no científicos.

---

<sup>28</sup> En el lenguaje de las fuentes morales, el etnocentrismo —nombre que se le puede atribuir a esta crítica—, es decir, la incapacidad para comprender otras culturas o tratar de hacerlo desde los conceptos de la propia; se evita por medio de un lenguaje de contraste agudo (Cfr. Taylor, C., “Understanding and Ethnocentricity” en *Philosophical Papers II*, p. 125) que es capaz de reflexionar sobre los aspectos problemáticos de la relación cultural ya que este lenguaje permite criticar o enriquecer tanto mis valores como los ajenos. Este lenguaje es posible gracias a una distinción entre una noción “débil” y otra “fuerte” de comunidad (Cfr. Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad*, p. 55 y ss. y Lazo Briones, P., *Interpretación y acción*, p. 69 y ss.), la primera se identifica con el atrincheramiento cultural y el desprecio por lo diferente. En la segunda es posible superar esos problemas porque se postula la idea de una comunidad que intenta conciliar ideales de corte universalista como la libertad o la igualdad con la defensa de formas particulares de vida. No niego que se puedan afirmar ambos de sentidos de comunidad; pero mi crítica va en el sentido de que aún aceptando la idea de una comunidad abierta y permeable a otras culturas, se requerirán de criterios ajenos al marco referencial del agente moral para poder conciliar valores diversos. Sin importar cuan “abierto” o “fuerte” pueda ser una comunidad, el hecho de que esté arraigada en una cultura específica limita las posibilidades de conciliación a menos que el agente moral sea capaz de tomar ese lenguaje de contraste agudo de otro contexto.

Es indicador de que la identidad de la persona deba coincidir con el marco de origen, el hecho de que no hay una clara exploración de los conflictos surgidos entre la interpretación personal y el horizonte de sentido moral, Taylor aborda esta problemática desde el conflicto entre *hiperbienes* y lo plantea así: cuando un horizonte de sentido o marco referencial nos presenta dos o más bienes iguales en jerarquía, sólo una *evaluación fuerte* de los mismos puede hacernos decidir sobre el más pertinente para nuestros fines y objetivos. Dicha evaluación implica la existencia de bienes que no son indiferentes al momento de guiar nuestra acción y, sin los cuales, estaríamos perdiendo nuestro lugar en el mundo. Sin embargo, la elección de los *hiperbienes* por medio de una evaluación fuerte implica, al menos, dos problemas: por un lado, que el bien o los bienes escogidos presuponen subordinación incondicional del sujeto a ellos, es decir, su elección está mediada por la consideración de que sólo ese bien dota de significado y, por otro lado, el mismo acto de la evaluación fuerte puede expresar un conflicto entre la persona y el bien cuando aquella decide optar por una respuesta fuera de sus *marcos referenciales*.

El primer problema se deriva de haber igualado el *marco referencial* con la comunidad moral. Si bien es cierto que nadie construye su identidad fuera de la relación y en referencia con los demás, ello no implica necesariamente que el contenido compartido de esa relación deba legitimar la construcción identitaria. Si los *marcos referenciales* son los únicos legitimadores de una acción o una decisión, significa que estos mismos marcos contienen unos cuantos principios axiológicamente superiores que organizan y dan sentido a las prácticas de una comunidad y de sus miembros. Fuera de esas prácticas, sólo habría anomalía. ¿De qué manera pueden llegar a traducirse dos contenidos diferentes para interpretar o juzgar una práctica? Si para ser auténtico y develar el contenido del bien común el sujeto debe apegarse a sus *marcos referenciales*, entonces éstos no nos proporcionan un criterio que permita evaluar y discriminar otros lenguajes constitutivos porque representa al mismo tiempo el punto de partida y llegada para la aprobación de una conducta y la validación de una identidad. Desde esta perspectiva, es imposible justificar otras formas de ordenar al mundo moral ya que implicarían validar un sistema axiológico que no consideramos digno o bueno por no coincidir con el nuestro.

Surge así una fuerte tensión al interior de la propuesta: si articular las fuentes morales significa reconocer y proteger lo que nos hace diferentes, es necesario admitir que

identificar implica al mismo tiempo excluir y que al momento de establecer el contenido de nuestro horizonte, la articulación de la identidad construye un límite que deja fuera todo aquello que no cae en ese horizonte moral. Este atrincheramiento cultural fue llamado por Nancy Fraser el problema de reificación<sup>29</sup> y se refiere al hecho de que, en el marco de una amplia interacción nacional y global entre culturas, las políticas de la identidad —como ella llama a la propuesta de Taylor— pueden llegar a fomentar el separatismo, la intolerancia y el chovinismo. Este riesgo está latente en tanto se insista en que una identidad auténtica es aquella que se ajusta a un colectivo que, a su vez, ejerce una amplia presión sobre los individuos para que ajusten su identidad particular a su *marco referencial* de origen, reduciendo la posibilidad de optar por otros marcos, otras adhesiones que una persona práctica en un contexto de pluralismo acrecentado. De tal suerte que si una persona manifiesta una adhesión o preferencia por algún valor o práctica fuera de su *marco referencial* auténtico, es juzgado como una persona desleal a su raíces y sólo le quedaría como única opción el abandono de su intereses individuales para no verse excluido.

Que los horizontes de sentido son constitutivos de nuestra identidad es cierto, pero plantear su prioridad normativa es una tesis injustificable, particularmente cuando la fractura de interpretación se puede dar al interior del horizonte. Un conflicto de interpretación intra-cultural se da cuando hay un choque entre la interpretación personal de dicha cultura y la interpretación que en la comunidad de sentido predomina. La comunidad va a plantear una serie de principios constitutivos —la religión, el ordenamiento social de la comunidad, su relación con otras comunidades, su relación con la naturaleza— y demandará a las personas que son parte de ella asumir dichos valores para garantizar la protección y reproducción de la misma; pero qué pasa cuando un miembro de la propia comunidad tiene una buena razón para disentir de alguno de aquellos valores, qué criterio ha de prevalecer en este conflicto. Taylor podría responder que la labor de la fusión de horizontes de sentido sortearía este tipo de problemas porque o bien no van a lo profundo de la cuestión identitaria o bien es el individuo quien malinterpreta el sedimento común al que pertenece. Pero soslayar este problema focalizando el conflicto en el sujeto implica igualar dos categorías que si bien van unidas en la persona, también son dimensiones diferentes: identificación e identidad. La primera se refiere a la estructura psíquica de una

---

<sup>29</sup> Cfr. Fraser, N., “Rethinking Recognition” en *New Left Review*, 3, may-jun 2000, pp. 107-120.

persona. Tiene que ver con su personalidad, es decir, con las motivaciones y las experiencias que originan dichas motivaciones y revela la forma en que se asume a sí mismo como alguien diferente. Por su parte, la identidad se refiere al movimiento dinámico entre las personas. Alude a las marcas y los significados que provienen del colectivo de adscripción original. De tal manera que, si para Taylor no hay un conflicto de interpretación tan profundo que rompa el vínculo con la comunidad, es porque la identificación siempre debería coincidir con la identidad pues ésta es la única que proporciona las “motivaciones válidas” para la conformación del yo.

Desde esa perspectiva el filósofo canadiense subsume la identificación a la identidad, es decir, reduce la capacidad de diferenciación y de auto-determinación a los principios y valores de la comunidad moral. Pero es justamente cuando la persona asume esta capacidad de diferenciación que el conflicto de interpretaciones no puede soslayarse afirmando una falta de claridad y comprensión del marco moral. Antes bien tomemos en serio el hecho de que, a partir de una profunda convicción personal, los valores y principios de la comunidad son contrarios a los de una persona. Por ejemplo, ¿qué ocurre con aquellas personas que no desean reproducir las costumbres o roles que la comunidad le ha asignado por su género o por haber sido la última persona en nacer o por presión moral? ¿Qué ocurre si para ellas lo que hace su vida digna de vivirse está fuera de la comunidad? Taylor no parece tener una respuesta clara a este dilema. Incluso si se trata de un conflicto entre *hiperbienes*, recurrir al criterio de la preeminencia normativa de la comunidad resulta problemático, porque por “más bueno” que sea el bien del que nos alejamos no se puede negar nuestra capacidad moral de fijar nuestros propios fines y objetivos.<sup>30</sup> Este problema de la fractura de interpretaciones intra-comunitaria revela la concepción esencialista de la identidad en Taylor al no tomar en cuenta el hecho de que no hay identidades fijas, éstas se

---

<sup>30</sup> Esto es algo que Locke ya sabía cuando, apuntando al tema de la neutralidad estatal y defendiendo la libertad de conciencia, escribió: “Por mucho que se presuma de la buena voluntad con los demás, por mucho que se trabaje en su salvación, al hombre no se le puede obligar a salvarse: hecho todo lo que se podía, hay que dejarle consigo y con su conciencia.” (*Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Mestas, 2001, pp. 47-48). Así como Rawls comete el error de centrarse en demasía en los efectos negativos del abuso que pueden cometer las doctrinas comprensivas si hacen uso del poder coercitivo del Estado, Taylor cae en el error de estigmatizar el papel de la autonomía individual únicamente como separación del sujeto con el mundo moral y no se percata que esa misma separación representa la posibilidad de encontrar puntos de acuerdo entre diferentes mundos morales.

mueven entre diferentes horizontes de significado otorgándoles formas diversas para justificar su actuar y sólo el individuo puede decidir cuál es la más valiosa.<sup>31</sup>

Abordemos este tema desde la dimensión dialógica y del reconocimiento. Taylor parte de la idea de que la autodefinición requiere lenguajes humanos, es decir, requerimos de los *otros significantes* para construir la identidad. Una vez construida la identidad a partir de la comunidad de significado, el diálogo con esos otros significantes va validando a la identidad en construcción en un continuo diálogo con los otros dentro de un marco referencial.<sup>32</sup> Sin embargo, esto significa que el trabajo importante es la labor de reconstrucción del marco moral en nuestro interior ya que es crucial que coincida con el *marco referencial* comunitario para obtener la “autenticación” de nuestra identidad. Ciertamente, la comunidad cultural dota de los valores y los principios que guían nuestros fines y objetivos, sin embargo, suponer que el punto de partida es el mismo que el de llegada implica asumir que la identidad debe tener un cierre, es decir, debe dejar de articular para comenzar a reproducir. Pero en el marco de las sociedades democráticas en el que nos encontramos, cómo hacer coincidir las diferentes formas identitarias que co-habitan en un espacio público donde cada una de ellas representa un marco referencial diferente. Cómo abarcar la multiplicidad de diálogos que se requieren para formar una identidad tal como la plantea Taylor. La única forma de hacer coincidir este múltiple de la identidad es creer que cada una de ellas se puede reducir a un sustrato común que las iguale. Lo que resulta paradójico pues, como escribe Fraser, “el modelo de la identidad tiende a negar sus propias premisas hegelianas. Aunque comienza asumiendo que la identidad es dialógica y construida por medio de la interacción con otro sujeto, acaba valorando el monolingüismo y dando por supuesto que las gentes que son inadecuadamente reconocidas pueden y deben construir su identidad por sí solas.”<sup>33</sup> Esto no es la intención del pensamiento tayloriano, pero es una consecuencia problemática.

La concepción dialógica de la identidad, a pesar de que ha capturado muy bien una parte del proceso dinámico de construcción identitaria, ha caído en el error de esencializar a las identidades al reducir el proceso dialógico identitario únicamente a contextos morales.

---

<sup>31</sup> Para el tema identificación-identidad véase: Barrancos, D., “Identidad e identidades” en Carrió, E., y Naffía, D. (comps.) *Búsquedas de sentido para una nueva política*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 243-264.

<sup>32</sup> Cfr. Taylor, C., *Multiculturalism and “The politics of recognition”*, pp. 25 y ss.

<sup>33</sup> Fraser, N., “Rethinking Recognition”, p. 112.

Pero el reconocimiento de autenticidad puede ser exigido por cualquier grupo de personas que recibe un trato discriminatorio en relación a otros miembros de la sociedad. Un grupo o comunidad que exige reconocimiento de su especificidad o sus necesidades tiene como característica principal, no su número, lengua o tradición, sino su posición de subordinación social. Si bien un rasgo distintivo puede ser la pertenencia a una comunidad lingüística o étnica; el discurso del pluralismo cultural ha abierto la puerta para que movimientos homosexuales o feministas, por citar dos ejemplos, sean parte de las demandas de reconocimiento en principio asociadas a lo étnico o a los derechos indígenas. Así, el multiculturalismo que era una expresión referida a los problemas de los derechos de grupos minoritarios en el contexto del Estado-nación; ahora es un concepto que abarca también a los movimientos políticos de “minorías” que requieren plantear sus demandas de reconocimiento.<sup>34</sup> Como ya lo había mencionado páginas atrás, los grupos sociales que padecen algún tipo de injusticia deben ser pensados como “grupos bidimensionales” para que tanto la falta de una distribución adecuada como la falta de reconocimiento pueda ser explicada de acuerdo a cómo ambas se encuentran conectadas y reforzadas una con otra y no, como hace Taylor, caer en el error de reducir el tema del reconocimiento a lo moral esencializando la identidad individual y dejando muy limitado el espacio de la interacción social entre ellas.

Pensar en las identidades como esencias morales implica pensar que, en el límite, siempre estaremos sujetos a la validación del marco referencial que representa esa esencia originaria y entonces la identidad dialógica no es la mejor alternativa a la identidad puntal de la Modernidad pues, si todo depende de la forma en que encontramos el reconocimiento en los demás, la labor de re-construcción moral de la persona pierde su calidad de agente moral y se convierte en un mero repetidor de las formas culturales constitutivas que sólo encuentra validez en la identidad colectiva que las afirma. Al haber igualado el marco referencial con la comunidad moral, Taylor ha caído en el mismo reduccionismo que criticaba: la conceptualización moderna e ilustrada de la identidad como única e indivisible y por lo tanto fija e inamovible. Es al menos extraño que Taylor no se percatara que la construcción de la identidad es más compleja que su interacción con *un marco referencial*.

---

<sup>34</sup> Cfr. Fraser, N. *Ibid.*

La falta de un criterio que permita discriminar los problemas que surgen dentro de la propia comunidad entre la persona y el horizonte de sentido, lleva a Taylor a asumir la idea de la identidad como algo esencial soslayando su carácter dinámico que le permita orientarse en la multiplicidad conflictiva de la moral en las sociedades democráticas contemporáneas. Si asumimos en toda su dimensión, es decir, también en la dimensión conflictiva y no sólo constitutiva a la construcción dialógica de la identidad, entonces no se puede justificar la idea de una identidad originaria. Tal tipo de identidad sería más un mito que una realidad y no serviría para la construcción de un bien común, sino para aumentar las formas de exclusión basadas en los principios y valores de dicha identidad. La importancia de los *otros significantes* no es su capacidad de darle sentido a nuestra vida, sino en el reto de determinar una vía para el consenso entre ellos porque dentro de la misma comunidad hay fracturas de interpretación que impedirían el reconocimiento de esos otros significantes y, en una sociedad democrática, esa variedad es altamente divergente. Pero, si como Taylor supone, hay un deslizamiento “natural” de la identidad individual a la social,<sup>35</sup> entonces ese consenso es imposible pues la persona sólo puede limitarse a reproducir la forma *auténtica* de su comunidad. Pero así en realidad sólo hay dos posibilidades: o la identificación, es decir, esencializar mi identidad o bien asumir una identidad fallida, es decir, reducir mi persona a la anomalía.

## **2. Un humanismo cívico auto-limitante**

Que la identidad dialógica esté sustentada en la identificación del horizonte de sentido con la comunidad moral muestra la dificultad del diálogo entre identidades. La esencialización de la identidad tayloriana, lo mismo que la discontinuidad en Rawls, lejos de ser un elemento que permite superar la disyuntiva, ahonda en la separación entre los reclamos de justicia, basados en la autonomía, y los de reconocimiento, basados en la autenticidad al limitar la comprensión de la amplitud en la actividad de las personas en una sociedad democrática. En el siguiente capítulo plantearé los pasos para superar este problema, por el momento cierro este apartado considerando las consecuencias políticas que la esencialización de la identidad trae para el humanismo cívico.

---

<sup>35</sup> Cfr. Taylor, C., “Identidad y reconocimiento” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNED/UAM-I, número 7, 1996, pp. 10-19.

Recordemos que para Taylor el problema de la fragmentación social surge cuando las personas se han centrado en una ética de la realización, otorgando importancia especial a sus fines y objetivos personales, para dejar a un lado una ética de la autenticidad basada en la búsqueda y el logro de un bien común. Difícilmente podríamos desmentir el tema de la fragmentación; pero lo que sí le podemos cuestionar es la amplitud y los efectos de la misma. Sobre la amplitud es necesario advertir que hay un privilegio injustificado del marco comunitario de las fuentes del yo, al olvidar que el tema de la fragmentación social no es sólo por cuestiones morales. Antes bien, uno de los mayores retos de nuestro tiempo es el incremento de la fractura social y política debido a la cada vez más imparable desigualdad por motivos económicos.<sup>36</sup> Denunciar la ausencia de los temas de la identidad y la comunidad en la agenda política del liberalismo —y entonces plantear su reivindicación en el plano moral—, requiere también la preocupación por las formas en que una comunidad cultural puede estar fuertemente excluida de toda oportunidad de reivindicación precisamente por carecer de los medios materiales para su subsistencia. La fragmentación no es sólo un tema de valores culturales, también lo es de bienes e ingresos.

Si el liberalismo rawlsiano no justifica cabalmente sus restricciones a lo político; la propuesta de Taylor tampoco justifica la preeminencia de la óptica moral. Ante la angustia de lo inestable, el recurso de Taylor fue cimentar la construcción dialógica en la identidad moral, pero el pluralismo democrático requiere ser abordado desde una posición más amplia porque, si su reto es la pérdida de los referentes morales, recurrir a una identidad fija y esencial no es la mejor forma de articular las diferentes problemáticas. Cuando los conflictos pueden expresar un desacuerdo sobre expresiones culturales como la música, los

---

<sup>36</sup> En agosto del 2012 la UNICEF publicó un informe en el que afirmaba: “Las enormes asimetrías en la distribución del ingreso importan a la gente. Para empezar, son signos de injusticia social. Sin importar cuál sea la metodología empleada, vivimos en un planeta donde, en su conjunto, el quintil más rico de la población disfruta de más del 70 % del ingreso total en comparación con un exiguo 2% para el quintil más pobre (83 contra un 1% bajo tipo de cambio del mercado) [...] Pero la desigualdad también importa para el crecimiento económico. Los países con más desigualdad tienden a crecer más lentamente. La desigualdad es ineficiente y disfuncional económicamente: el consumo está concentrado en el 20 % más rico en la mayoría de los países en desarrollo, haciendo sus mercados más pequeños [...] Por último, la desigualdad importa para la estabilidad política. Las grandes desigualdades tienden a generar intensas tensiones sociales y conflictos violentos.” Ortíz, I. y Cummins, M., *Desigualdad global. La distribución del ingreso en 141 países*, UNICEF Políticas y Prácticas, Agosto del 2012, p. 49, consultado el día 24 de diciembre de 2013 en el sitio web: [http://www.unicef.org/socialpolicy/files/Desigualdad\\_Global.pdf](http://www.unicef.org/socialpolicy/files/Desigualdad_Global.pdf) Desde esta perspectiva, la propuesta de humanismo cívico se ve fácilmente rebasada por los problemas de la desigualdad global, no porque no tenga algo que decirnos sobre el origen de esos problemas; sino porque la estrategia para reflexionar sobre ellos nos deja encerrados en los contornos de la comunidad.

rituales religiosos o las celebraciones, la fusión de horizontes puede ser un buen criterio para dirimir culturas en disputa; pero qué sucede cuando la disputa implica el territorio, los ingresos, el acceso al agua, es decir, cuando las comunidades culturales entran en conflicto por “bienes políticos”. La predilección por el tema de lo comunitario lleva a la política del reconocimiento a desplazar el tema político de la distribución de los derechos, deberes y libertades. En tanto que la falta de reconocimiento se equipara a una ofensa cultural, el tema de la desigualdad política y económica a la que grupos sociales están sometidos queda totalmente fuera de su ámbito de reflexión. La política de la identidad oculta las conexiones entre la exclusión cultural y la exclusión política y económica y perpetúa injusticias de primer orden en el ámbito de las libertades y los derechos porque olvida que dimensiones sociales como el mercado o la acción política no se subordinan a las restricciones culturales; propuestas como el humanismo cívico de Taylor desplazan las reivindicaciones políticas al reducirlas a una cuestión de reconocimiento fallido, porque: “Al hipostasiar la cultura, simultáneamente abstraen la falta de reconocimiento de su matriz institucional y ocultan su entretrejimiento con la injusticia distributiva. No logran comprender, por ejemplo, los lazos [...] entre, por un lado, las normas androcéntricas que infravaloran las actividades codificadas como ‘femeninas’ y, por otro lado, los bajos salarios de las trabajadoras.”<sup>37</sup>

El actual proceso cultural-democrático que viven países como Bolivia y Ecuador es un buen ejemplo del problema del desplazamiento. Incluso quienes han defendido la inclusión del ámbito cultural de esos países en sus legislaciones, en este caso lo relacionado con los pueblos indígenas, tienen que reconocer que uno de los mayores obstáculos para alcanzar la inclusión de fuentes morales es la disputa por recursos económicos. Como lo señala Boaventura de Sousa Santos, en Bolivia el tema de la autonomía de los pueblos indígenas, como un derecho que les reconoce su autenticidad, “fue particularmente polémica porque, a través de ella, se discutió el control político y el control de los recursos naturales.”<sup>38</sup> Al esencializar las identidades para asegurar la justicia vía el reconocimiento moral, el humanismo cívico corre un doble riesgo: este que acabo de apuntar, olvidar la

---

<sup>37</sup> Fraser, N., *op. cit.*, p. 110.

<sup>38</sup> Sousa Santos, B. de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima, Instituto Internacional del Derecho/Programa de Democracia y Transformación Global, 2010, p. 79.

dimensión material de la injusticia y, al que ahora entramos, el peligro de justificar prácticas sociales excluyentes sobre la consideración del igual valor de toda cultura.

¿Qué pasaría si los criterios y valores de aquella identidad atentan contra algunos derechos fundamentales (expresión, conciencia, tránsito) de las personas? ¿De qué manera pueden los horizontes de significado “traducir” contenidos morales tan disímiles que en la práctica sostienen justificaciones distantes? Si es correcta la idea de la esencialización de las identidades en Taylor, entonces hay que asumir que la recuperación de los temas ontológicos significaría la aceptación del orden moral con todas sus virtudes y defectos. Pero en nuestro contexto plural y democrático es imperativo reconocer que la aceptación del pluralismo y la pérdida de horizontes morales nos plantean el reto de re-articular las fuentes morales sin asumir que una identidad esencial puede ser la base del orden político. Si afirmar la preeminencia normativa de las cuestiones ontológicas requiere identificar a la comunidad moral como quien legitima toda práctica en el contexto comunitario y social, entonces la propuesta política de Taylor corre el riesgo de aceptar culturas y tradiciones que amenazan con atentar contra valores que él mismo acepta como la libertad y la tolerancia. El reto del pluralismo democrático implica aceptar que el reconocimiento de la autenticidad de una comunidad no debería implicar la aceptación sin más de sus principios y valores.<sup>39</sup> El humanismo cívico de Taylor no parece tener los elementos necesarios para pensar ni el conflicto entre identidades ni el conflicto entre culturas, ya sean étnicas, políticas o económicas; al haber igualado la identidad a la comunidad moral la persona se queda sin criterios para integrar o traducir formas diferentes de organizar fines y objetivos. Colocar la autenticidad sobre la autonomía lo llevaría a justificar acciones que atentan contra los valores fundamentales de la persona aceptados por él. Las culturas, como las identidades, no son esencias, están en movimiento y requieren de un espacio amplio de diálogo. Si no hay un criterio que permita a *una* fuente moral traducir sus contenidos con *otras* morales, la apuesta política de Taylor es a favor de un enfoque organicista-holista del orden social basado en un trasfondo metafísico, la autenticidad, que implica la exclusión de las morales que quedan fuera de este círculo.

---

<sup>39</sup>Rodolfo Vázquez nos ofrece los siguientes ejemplos en Vázquez, R., “Derechos de las minorías y tolerancia” en Carbonell, M., Cruz Parceró, J. A. y Vázquez, R. (comps.), *Derechos Sociales y Derechos de las Minorías*, México, Porrúa-UNAM, 2004, pp. 333-348.

De tal manera que el humanismo cívico es así una teoría monológica de la justicia que no logra encontrar los caminos adecuados para la incorporación de la pluralidad democrática en el establecimiento de su legitimidad. Para que esta propuesta tenga un alcance más amplio es necesario ampliar su ámbito de reflexión y reconocer que la falta de reconocimiento está ligada a la subordinación social y que, por lo tanto, aunado a la lucha por el adecuado reconocimiento de su identidad —por medio de la erradicación de visiones discriminantes de sus rasgos físicos y culturales— la persona debe establecerse como miembros con pleno derecho a la participación pública con sus derechos y deberes.

Poner el acento en la comunidad cultural como la esencia de la identidad, puede derivar en un encapsulamiento social bajo el supuesto de que toda comunidad tiene el mismo derecho a proteger y reproducir su identidad sin verse amenazada. Pero es preciso insistir en que, desde un punto de vista político, no es posible afirmar que toda comunidad merece la misma consideración si es que atenta contra los derechos y las garantías individuales. De ahí que, como escribe Amy Gutmann, “Anteponer la identidad compartida a las consideraciones de justicia implica poner algo que no es moralmente primordial por encima de algo que lo es. La identidad de grupo no es moralmente primordial. Si lo fuera, los grupos podrían subordinar el trato justo a los individuos [...] a la identidad e intereses del grupo”.<sup>40</sup>

El humanismo cívico, vía la esencialización de las identidades y la imposibilidad del diálogo intra y extra-cultural, nos conduce a *la aporía del reconocimiento*: si la reivindicación del reconocimiento se requiere para evitar la imposición de una identidad falsa y como medio para la articulación de una identidad auténtica, entonces cuando el conflicto entre identidades y cultura es acrecentado y se mezclan no sólo cuestiones culturales sino también políticas, el reconocimiento tiene que entenderse como la perpetuación de la identidad, es decir, como la creación de una exclusión vía la afirmación del sustrato común que, sin embargo, esencializa a las identidades y cierra toda posibilidad de diálogo por carecer de criterios extra-culturales para la búsqueda del bien común. La falta de un criterio discriminador termina por ser paradójico, pues encierra a las identidades en los núcleos de su moral y dificulta su propio reconocimiento. Fraser sintetiza esta aporía en los siguientes términos:

---

<sup>40</sup> Gutmann, A., *Identity in democracy*, New Jersey, Princeton University Press, 2004, p. 16.

Irónicamente, por lo tanto, el modelo de la identidad se convierte en un vehículo de la falta de reconocimiento: al reificar la identidad de grupo acaba ocultando la política de la identificación cultural, las luchas dentro del grupos para alcanzar la autoridad y el poder para representarlo. Manteniendo dichas luchas fuera de la vista, este enfoque enmascara el poder de las fracciones dominantes y refuerza la dominación intergrupala.<sup>41</sup>

¿Cómo podemos entonces alcanzar una sociedad estable a partir de personas arraigadas en prácticas culturales diferentes si, como lo exige el pluralismo democrático, tomamos esas diferencias en toda su amplitud y alcance? La propuesta política de Taylor pierde fuerza, a pesar de la importancia de su denuncia, al poner un pie en el Liberalismo y defender la importancia de los derechos fundamentales y poner el otro pie en la reivindicación de un sustrato común-objetivo para la autenticidad de la identidad y colisionar la protección de aquellos deberes con la afirmación de ese sustrato. Taylor podría argumentar que las comunidades, al defender de los derechos fundamentales, protegen y reproducen su respectiva identidad; pero aun así el objeto de la protección queda fuera de la discusión pública debido a que la identidad requiere una identificación explícita con una moral. Como he apuntado páginas atrás, la definición de los rasgos sustantivos de una identidad implica al mismo tiempo la exclusión de todas aquellas identidades que no caen bajo el contenido sustantivo. Si el reconocimiento de la identidad implica reducir a anomalía lo que está afuera del círculo de la identidad y a las interpretaciones divergentes dentro de él, ¿qué criterio puede determinar qué identidades son dignas de reconocimiento y cuáles no?

El humanismo cívico de Taylor puede leerse como una propuesta por entender una sociedad cada vez más compleja a través de crear un vínculo común que haga posible la estabilidad social entre personas, grupos y comunidades dispares para quienes todo referente moral se ha venido abajo. Su propuesta, basada en el ideal de autenticidad y el reconocimiento de la identidad, destaca la importancia de la intersubjetividad dialógica que permite definir ese vínculo y que reivindica tanto mi identidad como la identidad del grupo al que pertenezco. Lo interesante de su propuesta es que el diálogo ya es al mismo tiempo un acto de interpretación y de evaluación que nos devuelve una imagen de nosotros mismos como personas multiculturales que buscarían el *bien común*.

---

<sup>41</sup> Fraser, N., *op. cit.*, p. 112.

Pero es justamente el tema del *bien común* lo que vuelve auto-limitante al humanismo cívico porque el yo dialógico no contempla la posibilidad de que las identidades estén en conflicto intra y extra-cultural; dejando sin responder a la pregunta de qué principios o normas han de ser defendidos o reivindicados cuando varios de ellos colisionan. A lo sumo, esta propuesta puede decirnos que cada comunidad tiene el mismo derecho a defender y reivindicar su identidad como las demás, pero deja intacto el problema de la fragmentación social al sostener una tesis que parece decir: fomentado la comunidad se excluye la diferencia. En este sentido, la insistencia liberal por la creación de mecanismos y procedimientos para dirimir estos conflictos cobra fuerza. De ahí la pretensión de Rawls de desligar su teoría de la justicia de una doctrina comprensiva —lo que Taylor llamaría un *marco referencial*—, pues con ello no sólo se evita la tentación de usar el poder coercitivo del Estado para la imposición de la misma; sino que además se evita la fragmentación social por motivos de “intraducibilidad moral”. Mientras el humanismo cívico vea en una comunidad el fundamento del orden social e identifique al *bien común* como siendo parte de una doctrina comprensiva que termina por fusionar bienes políticos y bienes culturales bajo el mismo plano de la exigencia de reconocimiento, dejará con poco espacio a la coparticipación política.

La propuesta de Taylor es oportuna pues permite ampliar las perspectivas de los reclamos de justicia social al ámbito del reconocimiento; sin embargo, su insistencia en la autenticidad como capital moral de la legitimidad democrática nos lleva directo a la disyuntiva autonomía o autenticidad ya que, por un lado, esencializa a las identidades a la comunidad cultural de origen fomentando el atrincheramiento moral y dando paso a la *aporía del reconocimiento* y, por otro lado, desplaza las reivindicaciones políticas y económicas al olvidar las conexiones entre las injusticias culturales y aquellas. Debido a estas dos deficiencias en su interior, el humanismo cívico carece de criterios para dialogar intra y extra-culturalmente dejando a las personas a medio camino en la definición de sus reclamos de justicia pues no contempla la redistribución como un vehículo para el reconocimiento y no proporciona a las identidades auténticas medios para la adquisición de lenguajes “artificiales” para el consenso político.

### **III. Los retos políticos de la disyuntiva autonomía o autenticidad**

Las tensiones descritas en las dos secciones anteriores alrededor del concepto de personas nos llevan a la disyuntiva de la filosofía política contemporánea, a saber: tener que escoger entre la autonomía o la autenticidad como punto de partida para concebir a las personas en el marco de sociedades plurales. Somos conducidos a dicha disyuntiva cuando advertimos que en el pensamiento de Rawls existe una discontinuidad identitaria entre las identidades privadas y públicas de las personas, además de la parcialidad comprensiva del liberalismo político derivada de aquella discontinuidad; en el caso de Taylor vimos que la esencialización de las identidades limitan los alcances del humanismo cívico como alternativa para superar la fragmentación social. Este panorama nos obliga a buscar una vía de definición para las personas y su acción que no implique concebirlas o bien como “dos” personas en lo público y lo privado o bien como “encerradas” en sus contornos morales. El siguiente ejemplo nos servirá como entrada a los retos políticos que esta disyuntiva nos presenta.

Recordemos el caso de los trabajadores latinos en los Estados Unidos con salarios por debajo del promedio por su condición de ilegales. Para este tipo de trabajadores mejorar sus condiciones laborales requiere mucho más que pensar en términos políticos o culturales; porque por un lado, existe contra ellos el estigma cultural de rechazo por ser diferentes en cuanto al aspecto físico, las costumbres y el idioma, es decir, de su identidad; y por otro lado, existe una injusticia política en tanto que no pueden disfrutar de los mismos derechos y libertades básicas que sus compatriotas legales o los ciudadanos nacionales pese a que contribuyen de igual forma en relación a aquellos. En ambos casos, estos trabajadores no pueden participar como iguales en la construcción de un marco legal y cultural que los saque de esta desventaja porque ambas dimensiones de su identidad se encuentran fuera del rango de las soluciones que requieren. No pueden apelar a su identidad cultural para exigir derechos y deberes, pero tampoco pueden exigirlos sin una igual condición de ciudadanía. Los trabajadores latinos ilegales no sacan una ventaja racional de los términos de la cooperación social porque no son equitativos para ellos y exigir el reconocimiento de su identidad cultural tampoco les garantiza un mejor trato social. Pues en el primer caso no participan en los mecanismos que los deciden y en el segundo la exigencia representaría su propia exclusión.

En este caso vemos que la concepción de la persona basada en la completa posesión de la capacidad de disfrutar derechos y deberes deja a algunos grupos con mayores posibilidades de acción política que otros. Y por su parte una concepción de la misma basada en su identidad de adscripción moral reduciría esta injusticia al plano de lo cultural reforzando el estigma social. De tal suerte que aquellos que son excluidos del marco de decisión, no pueden apelar a una identidad política que no poseen ni tampoco pueden apelar a su identidad moral para exigir su inclusión, dejándoles muy poco espacio para salir de la marginalización económica, política y cultural a la que están sometidos. Por supuesto que para reparar estas injusticias haría falta reflexionar sobre la forma de garantizar un cierto grado de igualdad económica, cultural y política que permita la paridad de participación;<sup>42</sup> pero lo que pretendo es señalar el hecho de que esta empresa es más difícil en tanto no contemos con una *concepción compleja de la persona* que evite caer en la disyuntiva autonomía o autenticidad. Porque ejemplos como este nos muestran que en el ámbito de la justicia lo político y moral se encuentran mezclados y que en la justificación del discurso que sustenta dicho ámbito, como un proceso construcción y negociación entre quienes se ven afectados, como lo expresa Carlos Thiebaut: “la pregunta por la validez remite a dos cuestiones cruciales: en primer lugar, a los sujetos para quienes y ante quienes la esfera pública es, precisamente, válida o carece de validez; en segundo lugar, al conjunto de razones [...] que expresan y que fundan la mencionada validez.”<sup>43</sup> Esta investigación apunta definir la primera de ellas pero antes terminaré este capítulo con una síntesis de la crítica a las propuestas de Rawls y Taylor para definir los retos que nos heredan.

Uno de los señalamientos hechos al primero fue que su propuesta dejaba de ser neutral al no justificar la irrelevancia de las cuestiones morales al momento de buscar el consenso entre doctrinas comprensivas borrando la distinción que había planteado entre el liberalismo político y el comprensivo por dar preferencia a la autonomía. La justicia como equidad tiene un amplio merito en tanto que nos ayuda a determinar los elementos relevantes para el consenso, pero su insistencia en la restricción al campo de lo político la convierte en un obstáculo para la reflexión sobre la justicia. Al haber asumido la idea de

---

<sup>42</sup> Un versión más extensa de este ejemplo que incluye una reflexión sobre estos tres ámbitos de la justicia y que se encuentra en diálogo con la propuesta de Fraser de la teoría tridimensional de la justicia puede verse en: Olson, K., “Participatory Party and Democratic Justice” en Fraser, N., *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*, London-New York, Verso, 2008, pp. 246-272.

<sup>43</sup> Thiebaut, C., *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 22.

una ciudadanía definida en función de sus derechos y libertades básicas no logra dar cuenta de los conflictos que pueden surgir, al nivel de lo que él llama la Estructura Básica, de los reclamos de quienes no pueden acceder a esos mismos derechos y libertades, como los trabajadores latinos ilegales con bajos salarios y estigma social, en iguales condiciones de ventaja y participación. Los migrantes saben que requieren libertades y derechos para participar como iguales, pero no tienen una argumentación válida en términos políticos por quedar fuera del esquema de la ciudadanía. En este sentido, el reto consistirá en recuperar una concepción de la autonomía que permita la inclusión de las fuentes morales sin tener que verse determinada por ellas.

En el caso de Taylor, nos encontramos con el reto de recuperar una concepción de la autenticidad que pueda entenderse en términos políticos y no únicamente como morales. Esta necesidad surge porque el filósofo canadiense ha igualado el marco referencial con la comunidad de origen como elemento que valida la identidad. Pero bajo esta lógica, siempre estaremos sujetos a la validación del marco referencial de los otros significantes que representan esa esencia originaria convirtiendo al agente moral en un mero repetidor de sus formas culturales constitutivas que sólo encuentra validez en la identidad colectiva que las afirma. Y a raíz de esta igualación, el humanismo cívico se convierte en una corriente política auto-limitante que no nos proporciona los elementos para el diálogo intra y extra-cultural. En el caso de los trabajadores latinos ilegales, recurrir a su identidad originaria no haría más que perpetuar la exclusión en tanto que aquella no les proporciona criterios de integración moral o política. Para lograr dicha inclusión recurren a dinámicas de transformación de su identidad que abre los espacios políticos necesarios para su inclusión y que no implican la pérdida de su referente moral; desafortunadamente el pensamiento de Taylor no explica esas dinámicas. El humanismo cívico acierta al insistir en el reconocimiento como parte del discurso de la justicia social, sin embargo ese reconocimiento debe incluir una dimensión política que permita no caer en el atrincheramiento cultural y ampliar el rango de los problemas conectados con lo moral.

La disyuntiva nos pone frente al reto político de ampliar el lenguaje de la autonomía y de la autenticidad para evitar que las reivindicaciones de justicia se cancelen una a otra. La primera debe permitirnos incluir el lenguaje del reconocimiento y la autenticidad debe conectarse con el lenguaje de los derechos y las libertades. Mientras la definición de la

persona y su acción esté en función de los objetivos generales de una teoría de la justicia, correremos el riesgo de parcializar esa definición por abstraer en un alto de grado sus características o bien correremos el riesgo de hipostasiar esas mismas características a una cultura en particular, cerrándole la puerta al diálogo intra y extra-cultural.

Por el contrario, esta investigación parte de la convicción de que es necesario contar con una *concepción compleja de la persona* que recurra la idea de *diversas identidades* como un concepto que permite dar cuenta de las diferentes adscripciones que una misma persona tiene en una sociedad plural y democrática. La inclusión de este concepto, más ciertas características que voy a recuperar tanto de Rawls como de Taylor, nos permitiría expresar las demandas de autonomía y autenticidad sin tener que caer en la disyuntiva.

# CAPÍTULO CUATRO

## Elementos para una concepción compleja de la persona

Estamos crecientemente vinculados no sólo por nuestras mutuas relaciones económicas, sociales y políticas, sino también por las preocupaciones compartidas, inciertas pero de largo alcance, por la injusticia y la inhumanidad que desafían nuestro mundo, y la violencia y el terrorismo que lo amenazan. Incluso nuestras frustraciones y meditaciones compartidas sobre el desamparo global pueden unir en lugar de separar.

*La idea de la justicia, Amartya Sen.*

El análisis crítico del concepto de persona en Rawls y en Taylor nos ha mostrado que la filosofía política prioriza un aspecto de la identidad de las personas porque o bien la autonomía es su principal capital político o bien la autenticidad es el foco de atención de las demandas de reconocimiento por parte de aquellos que han sido excluidos dicho capital político. Nos situamos en esta disyuntiva al advertir por un lado, que Rawls incurre en una discontinuidad entre las identidades personales y, en consecuencia, su liberalismo político adquiere un carácter comprensivo y, por su parte, Taylor esencializa la identidad personal encerrándola en los contornos de su comunidad de origen y, en consecuencia, limita el alcance del humanismo cívico para enfrentar los problemas del mundo contemporáneo. Esta disyuntiva nos deja con dos retos sobre los cuales construir una *concepción compleja* que no caiga en la disyuntiva autonomía o autenticidad: en el caso de Rawls, recuperar una concepción de la autonomía que permita la inclusión de las fuentes morales sin tener que verse determinada por ellas y, en el caso de Taylor, recuperar una concepción de la autenticidad que pueda entenderse en términos políticos y no únicamente como morales. Allonar estos retos requiere la construcción de una *concepción compleja de la persona* como un marco de referencia más cercano a la concepción que éstas tienen de sí mismas y que logre dar cuenta de los distintos niveles de compromiso y adhesión que las constituyen. Si bien esta concepción compleja no abandonará los ejes de la autonomía y la autenticidad, el objetivo consiste en comprenderlos de forma que permitan salir de la disyuntiva a partir de un significado más amplio.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Existen dos referencias filosóficas que bien podrían contar como recursos argumentativos para abordar la disyuntiva de la filosofía política. Uno de ellos recurre a las raíces griegas del pensamiento político y el otro se sitúa en los albores de la Modernidad recuperando su proyecto fundacional. Este último consiste en apelar a los alcances políticos y jurídicos del *Jus publicum europaeum* cuyo logro, entre otros, consistió otorgar a las personas un estatus legal, desligado de sus concepciones del bien, que los convertía en sujetos de derechos y deberes permitiéndoles la protección de sus libertades y la disminución de los conflictos morales entre particulares al establecerse un marco legal imparcial, el Estado moderno, que dirimía sus controversias. El segundo caso es la recuperación que se ha hecho del Republicanismo de raíces griegas y renacentistas. Este Republicanismo contemporáneo intenta superar las dicotomías heredadas por el debate Liberalismo/Multiculturalismo en el plano político vía la enunciación de una concepción de la libertad como no-dominación alejada de aquellas teorías. Esta idea de la libertad permite la promoción de ciertas virtudes cívicas en las personas, no encerradas en la dicotomía autonomía/autenticidad, que fundamentan una nueva forma de gobierno. No recorro a esta última opción pues considero que el Republicanismo contemporáneo desplaza el tema de cómo las personas podrían encontrar motivos para apoyar el tipo de gobierno que promueve y de sus características, por el tema de las condiciones estructurales que se requerirían para crear un Estado con base en la libertad como no-dominación. Y en el caso del *Jus publicum europaeum* es preciso reconocer que nos enfrentamos a problemas que rebasan los límites de ese lenguaje político heredado y es necesaria una reactualización del discurso moderno de la justicia al describir y analizar los problemas que no se logran resolver. Este distanciamiento filosófico no implica que pueda recuperar algunos elementos de ambas tradiciones, en su momento indicaré cuáles podrían ser integrados. Para el Republicanismo véase: Pettit, P., *Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, España, Paidós Ibérica, 1999 y *Una teoría de la libertad*, Losada, España, 2006. Y sobre el tema del *Jus publicum europaeum* véase: Schmitt, C., *El Nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes en el "Jus*

De ahí que el objetivo de esta investigación es aportar un punto de vista complejo sobre la definición de las personas, como portadoras de reivindicaciones de justicia, que parta de la *diversidad de identidades* desde las que plantean sus demandas y, al mismo tiempo, permita aproximar las dimensiones de la autonomía y la autenticidad bajo una comprensión más amplia de su significado. Una *concepción compleja de la persona* es necesaria al advertir que la disyuntiva nos impide justificar las exigencias de justicia surgidas de diferentes niveles por haber soslayado las múltiples adhesiones y compromisos que las personas expresan en una *diversidad de identidades*. A la enunciación de los elementos de una *concepción compleja de la persona* está dedicado este cuarto capítulo, estructurado de la siguiente manera: en un primer momento introduzco la idea de la *diversidad de identidades*, apoyándome en las reflexiones de Amartya Sen sobre el tema de la identidad; en seguida y ya bajo la estela de esta última idea, recupero de Rawls los *dos poderes morales* de la persona como elementos para la inclusión del discurso del reconocimiento y para terminar este capítulo desarrollo el concepto de la *experiencia ético-hermenéutica* en Taylor para la incorporar la dimensión política.

## **I. Un nuevo marco de reflexión: diversidad de identidades**

Crear una *concepción compleja de la persona* que permita superar la disyuntiva requiere un nuevo marco de reflexión para su definición y acción; éste será la idea de la *diversidad de identidades* como una herramienta que nos permitirá salir del confinamiento político o moral en que nos han dejado las concepciones heredadas de la persona. Para introducir esta idea me serviré de las reflexiones de Amartya Sen cuyo punto de vista sobre las personas nos permite abordarlas en toda su complejidad como agentes políticos y morales.<sup>2</sup> Previo a la exposición de la propuesta de Sen como marco de reflexión para la introducción de la idea de la *diversidad de identidades*; conviene justificar porque recurro al tema de la identidad para elaborar una *concepción compleja de la persona* que permita superar la disyuntiva de la filosofía política.

---

*publicum europaeum*”, España, Comares, 2003 y Valenzuela Shelley, M. A., “Notas sobre el Nomos de la Tierra. Carl Schmitt y la política internacional” en *Revista de Relaciones Internacionales*, México, UNAM, núm. 104, mayo-agosto de 2009, pp. 129-150.

<sup>2</sup> Aunque el aporte de Sen nos permitirá encontrar vías de superación de la disyuntiva faltará la explicación sobre cómo armonizar esa *diversidad de identidades*, por lo que será necesario regresar a las propuestas heredadas en busca de elementos que permitan su integración, de tal suerte que una *concepción compleja de la persona* tendrá que ser re-construída sobre algunos elementos valiosos de Rawls y Taylor pero completada con la reflexión sobre la idea de la *diversidad de identidades* inspirada en la propuesta de Sen.

El concepto de identidad ha tenido un desarrollo prolífico en las ciencias sociales y las humanidades al grado tal que a principios del siglo Bauman escribió que “la ‘identidad’ se ha convertido ahora en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea.”<sup>3</sup> Muchos factores habrán contribuido para convertirla en un concepto central, sin embargo Stuart Hall ha sintetizado estos factores en el ámbito de la filosofía al afirmar que la reflexión sobre la identidad ha ido al parejo de la crítica radical a la noción del sujeto moderno como centro de la metafísica occidental, postulado por Descartes, y como agente originario de la acción moral, en su enunciación kantiana; formulada por un amplio espectro de teorías que van desde el psicoanálisis hasta las teorías posmodernas, pasando por el feminismo, el posestructuralismo francés y la Escuela de Frankfurt, esta crítica lleva a cabo una “deconstrucción” de las capacidades cognoscitivas y morales del sujeto que supuestamente garantizaban la posibilidad de una sociedad mejor como parte del proyecto de la Ilustración.<sup>4</sup>

Al denunciar la imposibilidad de tal proyecto, la noción de una identidad integral, originaria y unificada heredera de las concepciones cartesianas y kantianas del yo fue reemplazada por una concepción de la identidad que se construye con los conceptos de provisionalidad, flexibilidad, adaptabilidad y cambio. Y es que en el marco del reconocimiento del *factum* del pluralismo no sólo como un hecho incontrovertible sino como un marco normativo de reflexión, la identidad deja de ser un concepto estable y originario para convertirse en un conjunto de referentes migratorios, inestables y eclécticos que expresan la pluralización propia del mundo contemporáneo. Al entrar en contacto con diversos ámbitos de significación y acción que los llevan a internalizar aquella pluralización y al verse en la necesidad de dotar de significado a su existencia a partir de la diversidad de opciones que le ofrece su ámbito, las personas dejan de verse a sí mismas como ancladas en tradiciones originarias y los rasgos clásicos de la identidad como la unidad, permanencia o continuidad dejan de ser constituyentes de la misma. Flexibilidad, adaptabilidad, movilidad, sincretismo e hibridación son las opciones por las que opta una persona en la construcción de su identidad, en un mundo en que los “valores

---

<sup>3</sup> Bauman, Z., *La sociedad individualizada*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p. 161.

<sup>4</sup> Cfr. Hall, S., “1. Introduction: Who Needs ‘Identity’?” en Hall, S. y Gay, P. Du (eds.), *Questions of Cultural Identity*, London, SAGE Publications, 2009, pp. 1-17. Cabe mencionar que Stuart Hall puede ser considerado como uno de los pioneros en la reflexión sobre la identidad dentro de los estudios culturales entendidos como un campo de investigación de carácter interdisciplinario que explora las formas de producción o creación de significados y su difusión en las sociedades actuales. Para una revisión del estado actual de esta disciplina puede consultarse: Grosberg, L., *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*, Valencia, Letra Capital, 2010.

tradicionales” han borrado sus fronteras.<sup>5</sup> La identidad contemporánea fluctúa dentro de una amplia gama de procesos sociales, económicos, políticos y culturales que convergen en las acciones de las personas y dentro de los cuales fijar una identidad estable y unificada luce más complicado que afirmar la *diversidad de identidades* como un eje transversal a esos contextos.

Todas las disciplinas que han abordado el tema de la complejidad de la identidad en el mundo contemporáneo, herederas de la crítica radical al sujeto moderno que puede rastrearse desde el Romanticismo y Nietzsche hasta las así llamadas teorías posmodernas abanderadas por Vattimo y Lyotard,<sup>6</sup> se han centrado en destacar que tanto la pluralidad externa como la interna en la que transcurre la vida de las personas les exigen un alto grado de movilidad y adaptación en la comprensión y construcción de la identidad. Sin negar la posibilidad de un referente originario, como una comunidad cultural o de uno de corte nacional, como la ciudadanía; lo importante es partir del hecho de que la identidad es un proceso de elección múltiple en continuo proceso y entre una amplia gama de posibilidades regularmente divergentes entre sí. La lectura política de este hecho nos permitiría interpretar el debate entre liberales y multiculturalistas menos como una lucha por privilegiar un aspecto de la identidad y más como un intento por integrar las diversas adhesiones y compromisos de las personas a partir del *paradigma pluralista de la identidad*.

Este paradigma incluiría la certeza de que la identidad no puede ser entendida como un centro o núcleo fijo y sustantivo, como en el caso de Taylor, pero tampoco dentro de uno solo de los aspectos que la conforman, como en el caso de Rawls; antes bien la idea de la identidad debe entenderse como una concepción dinámica y plural de la persona que define desde diferentes perspectivas sus adhesiones, preferencias y exigencias siempre en constante reconstrucción. De tal suerte que la identidad, como herramienta conceptual, se entiende como una construcción

---

<sup>5</sup> Para una reflexión más amplia sobre estas características de la identidad véase: Gergen, K. J., *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992; Featherstone, M., *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London, Sage, 1995; Maalouf, A., *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 1999; Shayeagan, D., *El horizonte de las mezclas*, Buenos Aires, Katz, 2006 y del mismo autor, *La luz viene de Occidente*, Barcelona, Tusquets, 2008.

<sup>6</sup> Un vista panorámica de esta crítica en el campo de la filosofía pues encontrarse en: Aramayo, R., Murgerza, J. y Valdecantos, A. (comps.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995. Y una aproximación reciente a esos mismos argumentos está en Molano Camargo, M., “Y al fin de cuentas, ¿qué entender por identidad? Reflexiones en torno a cinco posturas teóricas” en revista *Logos*, Bogotá, Colombia, número 21, enero-junio del 2012, pp. 125-149.

social dentro de diferentes y divergentes contextos que determinan la posición de los agentes sociales, así como su relación con otros agentes y los objetivos de su sociedad.<sup>7</sup>

A partir de este nuevo paradigma, como lo escribe Diego Bermejo: “El edificio de la identidad ha sido conmovido y afectado en sus cimientos más profundos [...] y su reconstrucción exige nuevos conceptos y nuevas metáforas, menos inspirados en imágenes arquitectónicas, sólidas, definitivas y estáticas, y más en imágenes proteicas, fluidas, flexibles y dinámicas.”<sup>8</sup> En sintonía con este paradigma considero a la *diversidad de identidades* como el mejor punto de partida para superar la disyuntiva porque abre el espacio necesario para pensar la complejidad de la construcción de las ideas del bien y la justicia que se forman entre las diferentes adhesiones y lealtades de una persona. Con el abandono de la identidad como un elemento originario y estable, es posible analizar sus procesos de conformación y afirmación social partiendo de sus contextos conflictivos y si la identidad se entiende como un concepto que abarca esa diversidad, entonces estamos la posibilidad del viaje de ida y vuelta entre la autonomía y la autenticidad. El *paradigma pluralista de la identidad* haría que la idea de la *diversidad de identidades* evite que caigamos en la discontinuidad y en la esencialización de la identidad.

## 1. El enfoque de las capacidades y la identidad

Las ideas de Amartya Sen en el terreno de la filosofía política cobraron importancia con el desarrollo del enfoque de las capacidades como una estrategia para corregir las deficiencias de la propuesta igualitaria de Rawls y de otras “teorías éticas de los arreglos sociales” —como él llama a los partidarios del utilitarismo clásico, los libertarios puros y los igualitarios. A partir de la pregunta: igualdad, *¿de qué?*, Sen critica a aquellas teorías porque no toman en cuenta la forma en cómo un mismo conjunto de bienes puede impactar de manera diferente en cada persona de acuerdo a sus circunstancias. Al centrarse en los medios —la idea de los bienes primarios en el caso de Rawls— para conseguir las libertades, se hace a un lado la reflexión sobre las desigualdades en los recursos para aprovechar esos medios. De ahí que su propuesta consista centrarse en la *capacidad* que tienen personas diferentes que viven en contextos diferentes para

---

<sup>7</sup> Para más sobre las características de este nuevo paradigma de la identidad véase: Burke, P., *The future of identity. Theory and Research*, USA, Bloomington, 2001 y Burke, P. y Stets, J., *Identity Theory*, New York, Oxford University Press, 2009.

<sup>8</sup> Bermejo, D., “Identidad, globalidad y pluralidad en la condición posmoderna” en Bermejo, D. (ed.), *La identidad en sociedades plurales*, Barcelona, Universidad de La Rioja-Anthropos, 2011, pp. 15-76.

convertir aquellos medios en libertades reales.<sup>9</sup> Para esta perspectiva, las teorías igualitaristas han pasado por alto “la diversidad real de los seres humanos” tanto en nuestras “características internas” como en las “circunstancias externas”, al suponer una “uniformidad originaria” han excluido la “ubicua diversidad humana” como un aspecto básico en la respuesta a la pregunta igualdad, *¿de qué?* Si como aquellas teorías pretenden las personas fueran tan parecidas entre sí, entonces se corre el riesgo de generar exclusiones al tratar como iguales a aquellos que se encuentran en posiciones desfavorables y para quienes la simple igualdad de bienes no es suficiente. Para el filósofo indio lo que subyace en las teorías de la justicia contemporáneas es un equivocado debate sobre el “modo en que son percibidos los seres humanos. ¿Acaso deberían ser categorías en términos de tradiciones heredadas [...] de la comunidad en la que nacieron, considerando que esa identidad no elegida tiene prioridad automática[...]? ¿O acaso deben entenderse como personas con muchas filiaciones y asociaciones sobre cuyas prioridades deben elegir ellas mismas [...]?”<sup>10</sup>

A partir del enfoque de las capacidades que se centra en las oportunidades reales de las personas desde el punto de vista de su diversidad, la filosofía política de Sen intenta crear una concepción no reduccionista de la persona que ofrezca un punto de arranque favorable para vincular de forma adecuada los problemas de justicia con una definición de la agencia humana entendida como aquella que “actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no también en función de algunos criterios externos.”<sup>11</sup> Al poner énfasis en las motivaciones y principios que guían al sujeto en su acción, la ventaja de su pensamiento estriba en que no encontramos una división teórica entre los principios fundados en la mera razón o los que surgen de la argumentación moral de las personas, pero tampoco encerrados en sistemas de valoración

---

<sup>9</sup> Las capacidades son “un conjunto de vectores de funcionamientos, que reflejan la libertad del individuo para llevar un tipo de vida u otro [...] el ‘conjunto de la capacidad’ en el ámbito de los funcionamientos refleja la libertad de la persona para elegir entre posibles modos de vida.” Sen, A., *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 40, [*Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1999, p. 54]. Del mismo Sen “Equality of What?” en McMurrin, S. M. (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980; así como “Capacidades y bien-estar” en Nussbaum, M. y Sen, A. (comps.), *La calidad de vida*, México, FCE, 2002. Para comprender la importancia de la incorporación del tema de las capacidades en los debates contemporáneos de justicia véase: Di Castro, E., “Justicia y libertad. Un acercamiento desde las capacidades” en Di Castro, E. (coord.), *Justicia, desigualdad y exclusión. Debates contemporáneos*, México, UNAM, 2009, pp. 85-104.

<sup>10</sup> Sen, A., *Identity and violence: The illusion of destiny*, New York, Norton & Company, 2006, p. 150, [*Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 202.]

<sup>11</sup> Sen, A., *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 19, [*Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000, p. 35.]

concretos que lo determinen social o históricamente. Lo que sí encontramos es una reciprocidad constitutiva entre libertades y derechos políticos fundamentales y su conexión con los contextos de acción concretos de una persona. Además de la posibilidad de un nuevo marco de reflexión para abordar la definición de la persona, a partir de esta definición de la agencia humana y el punto de vista de las capacidades, el objetivo de las teorías de la justicia también cambiaría: no se trataría ya de encontrar los principios ideales o las acciones contextuales para enfrentar los retos sociales, por el contrario como lo escribe Saldarriaga Madrigal: “La política de la justicia se ve entonces confrontada con la tarea de ofrecerle al individuo las condiciones materiales e instituciones necesarias para que pueda realizar las opciones que libremente ha escogido.”<sup>12</sup>

Este enfoque representa un nuevo marco de reflexión para el tema de la identidad porque nos permite plantear una perspectiva compleja sobre las personas como ciudadanos. Las dos teorías analizadas en esta investigación se centran en el ‘qué’, redistribución o reconocimiento, y con base en ello delinean una concepción de la persona que sirve para acordar los principios de justicia o superar la fragmentación; la propuesta de Sen pone el énfasis en “la diversidad real de los seres humanos” y parte de ella para “esclarecer cómo plantearnos la cuestión del mejoramiento de la justicia y la superación de la injusticia, en lugar de ofrecer respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta.”<sup>13</sup> En este sentido, su propuesta en relación a la persona nos permite abordarlas en toda su complejidad como agentes políticos y morales al optar por una idea de la identidad que no es susceptible de reducciones. La concepción heredada de la persona nos remite a una comprensión de ésta como un punto de normalidad asociada a características fijas y determinadas por el conjunto de capacidades morales o políticas que la definen y que le otorgan una posición en la sociedad. Pero como hemos visto, esta concepción nos lleva a la disyuntiva autonomía o autenticidad en la que no existe posibilidad de diálogo entre teorías ni entre las personas y las teorías. Salvar este escollo requiere incluir el tema de la *diversidad de identidades* como un contexto de construcción, validación y elección en el que se cruzan los diferentes compromisos y adhesiones de las personas para evitar el error fundamental de las teorías heredadas, esto es, hacer

una simplificación drástica y formalista de una tarea amplia y multifacética, la de combinar la operación de los principios de justicia con el comportamiento efectivo de la gente, que

---

<sup>12</sup> Saldarriaga Madrigal, A. E., “El sujeto activo: antropología política en Amartya Sen” en revista *Eidos*, número 13, 2010, p. 68.

<sup>13</sup> Sen, A., *The Idea of justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p. ix, [*La idea de la justicia*, México, Taurus, 2013, p. 13.]

resulta central para el razonamiento práctico sobre la justicia. Es lamentable que así sea, porque puede afirmarse que la relación entre instituciones sociales y el comportamiento real y no ideal de los individuos resulta críticamente importante para cualquier teoría de la justicia que pretenda orientar la elección social hacia la justicia social.<sup>14</sup>

En este marco de pensamiento, la labor de Sen en cuanto al tema de la identidad será criticar los planteamientos que la comprenden mediante una lógica reduccionista y proponer una alternativa situada “a medio camino” entre Rawls y Taylor, en la que por un lado, va a criticar la noción tayloriana de identidad como descubrimiento —lo que yo he llamado la esencialización de la identidad— por significar un descuido en la importancia de la pluralidad de la identidad y las relaciones sociales en las democracias y, por otro lado va a compartir la insistencia liberal de caracterizar a las personas con una capacidad de elección que le permite cierto grado de autonomía, aunque no va a estar de acuerdo en el lugar que ocupa dentro de la teoría de Rawls. De tal manera que el filósofo indio estaría planteando la idea de que previo a un *consenso traslapado* o a un *bien común*, requerimos una reflexión sobre el múltiple de la identidad que se cruza en nosotros y un solapamiento de esas identidades para una mejor comprensión de la agencia humana. Para ir apuntalando los elementos de una *concepción compleja de la persona*, el primer paso consiste en introducir lo que he llamado *diversidad de identidades* para la superación de la disyuntiva autonomía o autenticidad.

## 2. Diversidad de identidades

Con relación a la persona Taylor distingue dos dimensiones: la identidad entendida como un componente individual de diferenciación y auto-determinación por parte de la persona y la identificación como el plano grupal en que la identidad encuentra la garantía de su autenticidad. En el capítulo anterior critiqué esta distinción argumentando que para tener éxito en la reconstrucción del *bien común*, Taylor subsume la identidad a la identificación dejando a la persona encerrada en los contornos de su moral. Para integrar la idea de la *diversidad de identidades*, al igual que Sen debemos reconocer parcialmente aquella distinción tayloriana. Para el filósofo indio la identidad puede cumplir dos funciones: perceptiva y delimitadora. En el primer

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 69, [p. 98.] Aunque Sen se está refiriendo a Rawls en esta crítica, considero que su planteamiento puede extenderse a Taylor porque su concepción dialógica de la persona cae en la esencialización de la identidad permitiendo hablar de un “comportamiento ideal” de las personas. Aunque, no se si la *concepción compleja de la persona* logre describir su “comportamiento real”, sí estoy seguro que puede ser concebida como una herramienta que permite acercar los ideales de autonomía y autenticidad a ese “comportamiento real”.

caso, estamos ante al concepto de identidad que se refiere a la forma en que un miembro de la comunidad acepta las normas y discute sobre sus deberes; mientras que en la segunda función el concepto de identificación se entiende como el proceso por el cual se formula la idea del bien social del grupo al que pertenece. Pero aún aceptando que ambas funciones nos asignan un lugar y nos orientan en el mundo moral y político, lo que se tiene que poner en duda es el requisito de que la identificación determine a la identidad. Sen afirma que no existe una razón suficiente para centrarse en la filiación a *un* grupo en particular para afirmar y defender una idea del bien, considerar que ello es un procedimiento justificable para la determinación de objetivos comunes nos lleva directo a una concepción de la persona bajo el “enfoque singularista o filiación singular” de la identidad humana según la cual los seres humanos serían solamente miembros de *un* grupo social, político o cultural que los define y determina su acción: en Rawls como una identidad política y en Taylor como identidad dialógica.

Pero este enfoque olvida que en el curso de nuestras vidas las decisiones sobre el bien social, sobre nuestras adhesiones, lealtades y exigencias de justicia se crean dentro de contextos plurales y divergentes que reflejan una *diversidad de identidades* en cada uno de nosotros. Creer que existe un “enfoque” privilegiado para definir las tendrías el efecto de minimizar la capacidad crítica e integrativa de nuestro razonamiento moral y político en aquellos contextos plurales. De ahí que Sen afirme:

En nuestras vidas normales, nos consideramos miembros de una variedad de grupos; pertenecemos a todos ellos. La ciudadanía, la residencia, el origen geográfico, el género, la clase, la política, la profesión, el empleo, los hábitos alimentarios, los intereses deportivos, el gusto musical, los compromisos sociales, entre otros aspectos de una persona, la hacen miembro de una variedad de grupos. Cada uno de estas colectividades, a las que la persona pertenece de forma simultánea, le confiere una identidad particular. Ninguna de ellas puede ser considerada la única identidad o categoría de pertenencia de la persona.<sup>15</sup>

Partir de esta *diversidad de identidades* significa reconocer que existen diferentes ámbitos sociales desde los cuales definimos nuestras acciones, responsabilidades y filiaciones. Cada uno de los grupos a los que pertenecemos nos confiere una identidad en particular y no se puede decir que alguna de ellas tenga un preponderancia más importante de lo que nosotros mismos podamos otorgarle de acuerdo al contexto en el que nos encontremos. Dada esta pluralidad de referentes sociales, podemos decir que la *diversidad de identidades* es una idea que los cruza sin agotarlos.

---

<sup>15</sup> Sen, A., *Identity and violence*, pp. 4-5, [*Identidad y violencia*, p. 27.]

Es cierto que un identidad definida sobre un conjunto de características compartidas con otras personas puede contribuir a entablar una mejor relación con ellos como colegas, vecinos, ciudadanos o miembros de un movimiento social. La identidad puede ser un elemento positivo que nos ayuda a clarificar el papel y el sentido de nuestras acciones en sociedad. Sin embargo, también corre el riesgo de conformar una noción de la comunidad o de la nación que permite se arrojen “ladrillos a las ventanas de los inmigrantes que llegan al lugar. La desgracia de la exclusión puede ir de la mano del don de la inclusión.”<sup>16</sup> Y en gran medida tanto la idea de autenticidad tayloriana, como la idea de autonomía rawlsiana encierran a la persona en los contornos estrechos de la autonomía o la autenticidad al no partir de la *diversidad de identidades* propia de las personas en una sociedad democrática.

En el primer caso porque olvida que el hecho de nacer o criarse dentro de una moral particular no elimina la posibilidad de adoptar compromisos y adhesiones que pueden diferir de nuestra identidad originaria y que el hecho de “descubrir” una identidad auténtica no anula la posibilidad de elección de otra fuente moral. Y en el caso de Rawls porque al partir de una homogeneidad de intereses y necesidades considera que puede existir una separación radical entre las diferentes identidades que constituyen a una persona, mismas que anulan aquella pretendida homogeneidad. En este sentido, como lo vimos al profundizar en los efectos de la disyuntiva, al enfocarse en un aspecto de la identidad personal se deja poco espacio para el reconocimiento de lo político y lo moral como elementos articuladores de la actividad humana. Como consecuencia de ello, la noción de “igualdad” entre las personas propuesta por ambos autores resulta una categoría que fomenta el encapsulamiento identitario porque sólo se considerarían como iguales a quienes se definen en función de identidad política o moral; de ahí la importancia del reconocimiento de la *diversidad de identidades* como fundamento de aquella igualdad porque de esa manera la unidad se construye sobre lo que nos hace diferentes y no sobre lo que pretendidamente nos “igualan”. Una concepción de la identidad que permita superar la disyuntiva de la filosofía política debe partir, como escribe Sen, de “una mayor comprensión de las pluralidades de la identidad humana y el reconocimiento de que dichas identidades se superponen y actúan en contra de una separación estricta a lo largo de una única línea rígida de división impenetrable.”<sup>17</sup> Para hacer frente a la concepción heredada de la identidad, Sen insiste

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 2-3, [p. 25.]

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. xiv, [p. 12.]

en reconocer que la *elección* tiene un papel significativo. Y aunque para ello parte de algunos principios multiculturales y liberales como aceptar la influencia del contexto en el que crecemos y la autonomía como distancia del mismo; la elección no supone ninguna restricción o límite a la identidad, primero y en oposición a Taylor, porque es imposible ser privados de la posibilidad de considerar identificaciones alternativas a las que heredamos y segundo y en oposición a Rawls, porque esa elección oscila entre las prioridades que damos a nuestras diferentes filiaciones culturales o políticas. De ahí que sea enfático al afirmar que

Es perfectamente obvio que uno no puede razonar en un vacío. Pero esto no supone que, sean cuales fueran las previas asociaciones antecedentes de una persona, éstas deban ser inobjetables y permanentes. La alternativa a la concepción del “descubrimiento” no es la elección desde posiciones “incondicionadas” [...] sino las posibilidades de elegir que continúan existiendo en cualquier posición condicionada que uno ocupe. La elección no requiere que uno salte de ninguna parte a alguna parte.<sup>18</sup>

Una teoría de la justicia que afronte los retos de las sociedades democráticas contemporáneas debe ser capaz de resolver los conflictos de intereses y de valor en formas que podamos reconocer como válidas a través de los diversos puntos de vista políticos y morales que atraviesan las sociedades complejas. Por ello, esta investigación se ha propuesto como objetivo de largo alcance argumentar a favor de un cambio en el punto de arranque de las teorías de la justicia, esto es: comenzar por definir qué entendemos por la persona y a partir de ahí confeccionar los demás componentes de una teoría de la justicia. El primer paso para dicho entendimiento es dejar de pensar en términos de la discontinuidad y la esencialización, para hacerlo con base en la *diversidad de identidades* como un nuevo marco de reflexión que permitiría dar cuenta de las prácticas morales y las exigencias de justicia que se vinculan en la acción de las personas.

La idea de la *diversidad de identidades* enfrenta “el problema del conflicto, real o imaginado [entre nuestras identidades], y preguntar por las implicaciones de nuestra lealtad a prioridades divergentes y afinidades diferenciadas. [...] La importancia básica de las influencias dispares –historia, cultura, lengua, política, profesión, familia, camaradería, etc.– debe reconocerse en forma adecuada”.<sup>19</sup> Y al mismo tiempo permite crear un vínculo crítico con los diferentes compromisos y adhesiones que adquirimos en el marco de una democracia contemporánea, conservar la posibilidad de considerar opciones alternativas a las que nos ofrece

---

<sup>18</sup> Sen, A., *Reason before identity* en *Romanes Lecture*, Oxford, Oxford University, 2000, p. 23, [“La razón antes que la identidad” en revista *Letras libres*, número 14, 2000, p. 17.]

<sup>19</sup> Sen, A., *Identity and violence*, p. 38, [*Identidad y violencia*, p. 67.]

nuestra comunidad inmediata, comprender qué opciones acerca de la justicia están en juego en nuestras elecciones y permitirnos decidir qué podemos elegir una vez considerados estos dos aspectos. No encerrar a las personas en una identidad o bien política o bien moral nos invita a hacer de la *diversidad de identidades*, que definen los compromisos y adhesiones de las personas, el punto de arranque para la comprensión de sus actividad. Si embargo, aún falta enunciar los elementos con los que la persona, partiendo de la idea de la *diversidad de identidades*, puede hacer el tránsito de la autonomía a la autenticidad y viceversa sin menoscabo de una o la otra. Los siguientes dos apartados construyen esos elementos que nos permitirían superar la disyuntiva con base en una comprensión diferente de estos conceptos.

## **II. Una ciudadanía política incluyente**

En este apartado quiero recuperar los elementos de la concepción política de la persona que nos permitan ampliar la concepción de la autonomía para dar cabida al lenguaje del reconocimiento como parte fundamental de las demandas de justicia, pero conservando el requisito de que ese mismo lenguaje no comprometa la argumentación política. Un segundo paso para salir de la disyuntiva es mostrar que, además de la capacidad de formular, perseguir y revisar una concepción del bien, la autonomía puede ser también un elemento articulador de la *diversidad de identidades* para la definición de las demandas de justicia social y de reconocimiento. Para ello, comenzaré con una breve caracterización de la filosofía política en clave rawlsiana que me servirá como herramienta, en un segundo momento, para identificar los elementos de la concepción política de la persona que permite aquella ampliación.

Antes de dar a paso a la exposición de esta concepción amplia de la persona en Rawls, conviene recodar la aclaración que hice en la Introducción sobre el tratamiento que doy a la propuesta de Rawls: no es mi intención hacer una exégesis de su propuesta general ni mucho menos indicar que las críticas que he expuesto la invalidan como propuesta normativa. Rawls enfrentó problemas muy puntuales dentro de su contexto histórico y filosófico y para ello creó una concepción de la persona acorde con su estrategia y es a partir de la configuración de esta última que retomo su propuesta para problematizarla con temas contemporáneos como la identidad o el reconocimiento. Lo que trato de hacer partiendo de la exposición y análisis de su concepto de persona es, por un lado, plantear temas que no se encuentran en la órbita de su teoría pero que en el contexto contemporáneo no podemos soslayar y, por otro lado, recuperar la

autonomía y los *poderes morales* como elementos que permiten una reflexión más amplia sobre la forma en qué hemos de concebirnos como ciudadanos. De tal suerte que, sin pretender resolver los problemas abordados por la teoría de la justicia como equidad, lo que me interesa es rescatar los logros que nos ayuden a pensar nuestros propios conflictos. Retomo el hilo de la exposición.

## 1. Dos papeles para la filosofía política

Comprender la concepción de la persona en Rawls a la luz de la caracterización y los papeles que le asigna a la filosofía política, desde textos como “Constructivismo kantiano en teoría moral” hasta las *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* pasando por *Justicia como equidad: una reformulación*, nos dará las bases para ampliar su concepto de autonomía y superar la disyuntiva autonomía o autenticidad a través de una concepción de la persona como condición de posibilidad de una ciudadanía *realmente* libre e igual. Veamos.<sup>20</sup>

En la Introducción de las *Lecciones* podemos leer que la filosofía política ayuda a los ciudadanos a precisar sus ideas políticas sobre porque es una guía para la forma en que entendemos que una sociedad democrática debe ser gobernada o reformada, además de ser un criterio que les permite reflexionar sobre su propia definición y necesidades. Para Rawls, su mérito sería permitirnos elaborar concepciones más instructivas de ideas políticas básicas que nos ayuden a reflexionar sobre las instituciones y la forma en que las apoyamos o criticamos.

Ahora bien, no debemos olvidar que los ciudadanos ya han adquirido ciertos conceptos políticos y sociales —como el fundamento de la igualdad o el tipo de distribución de la riqueza— configurados con base en una cultura política o una doctrina comprensiva de forma tal que tienen buenas razones para llevarlos a la discusión pública; por lo que si estas ideas sólo son vistas por los ciudadanos como parte de sus propios intereses económicos o de clase o como expresiones de sus antagonismos, ninguna sociedad democrática será estable. En este sentido, Rawls estaría reconociendo la intraducibilidad de las fuentes morales, es decir, el hecho de que por sí mismas éstas no pueden aportarnos los criterios que necesitamos para determinar qué hace a una sociedad

---

<sup>20</sup> Sólo atenderé a los dos papeles que me permitirán argumentar a favor del objetivo particular de esata sección. Aún así no es baladí decir algo sobre los otros dos papeles asignados: el primero es un papel práctico que surge cuando la reflexión filosófica de la política tiene que hacer frente a un conflicto político divisivo y encontrar un principio que resuelva el problema de fondo. Rawls refiere el principio de tolerancia en la clásica formulación de Locke como ejemplo de este papel con el que la filosofía fija la atención en las profundas diferencias que dan paso al conflicto e intenta extraer alguna base compartida que facilite el acuerdo filosófico y moral. Y el papel de orientación nos ayuda a comprender nuestras ideas sobre las instituciones políticas y sociales de tal manera que podamos precisar los objetivos y propósitos comunes que, como nación, permiten hacer congruentes nuestros intereses y necesidades con aquellas instituciones. *Cfr. Justice as fairness: a restatement*, §1.

estable. De ahí que para responder esta pregunta, la filosofía política aporta a los ciudadanos argumentos para que sus ideas avalen y fortalezcan a las instituciones democráticas. A partir de este rol educativo, vía la discusión y el contacto que pueden tener con textos filosóficos y políticos, las personas pueden conformar sus ideas de la justicia política y del bien común para apoyar un régimen democrático constitucional que las avale. De ahí que Rawls concluya:

La filosofía política no tiene un papel menor, como parte de una cultura compartida, al ser una fuente de principios e ideales políticos. Su papel consiste en fortalecer las raíces del pensamiento y las actitudes democráticas. Esta función no influye tanto en la política del día a día como sí en la educación de los ciudadanos en ciertas concepciones ideales de la persona y la sociedad política, antes de que se incorporen a la política y en sus momentos de reflexión a lo largo de toda su vida.<sup>21</sup>

Para fortalecer las actitudes democráticas, la filosofía política cumple dos papeles. En *La justicia como equidad. Una reformulación*, Rawls escribe que el papel de *reconciliación* surge cuando la sociedad y la historia nos muestran su carácter poco estable, injusto o irracional y la filosofía política nos invita a no resignarnos sin más a los hechos; antes bien nos estimula a darles una explicación y tratar de reconciliar las diversas contradicciones que le dan su forma actual. En las sociedades democráticas contemporáneas, aunque el pluralismo de concepciones del bien se nos presente como un conflicto, para Rawls “la filosofía política puede tratar de reconciliarnos con él mostrándonos la razón y, en realidad, el bien y los beneficios políticos que de él derivan.”<sup>22</sup> Ligado al papel de *reconciliación*, la siguiente tarea de la filosofía política se concibe como *realísticamente utópica*, es decir, su labor es investigar sobre los límites de la política practicable. Aunque en las sociedades democráticas las creencias e intereses de los ciudadanos pueden ser divisivos, podemos partir de esos mismos conflictos para encontrar los componentes que nos permitan construir un sistema político que, si bien no es perfecto, si sea “razonablemente justo”.

Así pues, esta tarea de la filosofía es realista pues no pretende obviar las condiciones conflictivas de la sociedad pero, al mismo tiempo es utópica, porque no abandona el proyecto de encontrar los ideales y principios que permitan alcanzar la estabilidad. Cuando Rawls plantea que una de las metas que puede alcanzar la justicia como equidad es “proporcionar una base filosófica

---

<sup>21</sup> Rawls, J., *Lectures on History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Freeman, Cambridge-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p. 6-7, [*Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Madrid, Paidós, 2009, p. 34].

<sup>22</sup> *Justice as fairness: a restatement*, §1.3, p. 4; [*Justicia como equidad. Una reformulación*, §1.3, p. 26.] Por supuesto este papel es una referencia a la misma idea expresada por Hegel en su *Filosofía del derecho*. Cfr. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Digitale Bibliothek Sonderband, 2004, [*Filosofía del derecho*, Juan Pablos, México, 2004].

y moral aceptable para las instituciones democráticas y afrontar la cuestión de cómo han de entenderse las demandas de libertad e igualdad”,<sup>23</sup> en ella encontramos el papel de la *reconciliación*, pues su teoría es un intento de la razón por darle sentido a las diversas contradicciones y problemas de las sociedades democráticas y también su papel como *realísticamente utópica* ya que insiste en una base filosófica como medio para mejorar la situación actual sin desatender los obstáculos a los que se enfrenta.

La filosofía política cumple entonces un papel al mismo tiempo práctico y filosófico, a saber: por el lado práctico nos ayuda a delinear nuestras ideas políticas y morales para hacerlas compatibles con las diferentes formas de justificar el orden social; y por el lado filosófico puede reconciliarnos con la pluralidad conflictiva y determinar los límites de la política practicable. El ámbito práctico de la filosofía política, en tanto que nos ayuda a darle la forma necesaria a nuestras ideas sobre la política y la justicia para que sean compatibles con el orden democrático, permite un amplio espectro de justificaciones para que la persona pueda vincular los principios políticos que la sociedad la exige con los principios morales que le aportan un determinado entendimiento de aquellos. El rol educativo de la filosofía política le permitiría a la persona no únicamente fijar la forma en que debe defender o discrepar de los principios políticos, también podría enseñarle el camino por el cual sus principios morales le pueden ayudar a defenderlos. Si es cierto que no es posible plantear una separación tajante entre nuestras convicciones políticas y las morales, entonces esta disciplina nos ayudaría a encontrar los argumentos necesarios para no caer en la disyuntiva al ofrecernos las herramientas con las cuales ampliar el diálogo. La concepción de la persona es un concepto de la filosofía política tanto de *reconciliación* como *realísticamente utópica* porque nos ofrece un criterio para articular la conflictiva pluralidad moral y también nos dice de qué manera han de entenderse las actividades políticas de los ciudadanos para que propicien la creación de una sociedad justa y estable.<sup>24</sup> Veamos ahora qué elementos de la concepción política de la persona nos permiten dar el segundo paso.

---

<sup>23</sup> *Justice as fairness: a restatement*, p. 5, [p. 27.]

<sup>24</sup> Una reflexión más amplia sobre la pertinencia de la filosofía como discurso ideal que intenta reflexionar y proponer soluciones a contextos conflictivos y no ideales se encuentra en: Stemplowska, Z., “What’s Ideal About Ideal Theory?” y Swift, A., “The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances” ambos en *Social Theory and Practice*, volumen 34, número 3, julio 2008, pp. 319-340 y 363-387, respectivamente.

## 2. Un “ciudadano” *realmente* libre e igual<sup>25</sup>

Recordemos que la disyuntiva autonomía o autenticidad en el marco de la justicia como equidad nos ha heredado el reto de recuperar una concepción de la autonomía que, sin tener que verse determinada por ellas, permita la inclusión de las fuentes morales. Si es posible encontrar una forma amplia de entender la autonomía entonces evitaríamos separar la *diversidad de identidades* y el lenguaje político sería una herramienta que permite la inclusión de las demandas de reconocimiento en lo que Rawls llamó los asuntos de “justicia básica”. Para alcanzar este objetivo no me apartaré de algunos aspectos de la concepción política, normativa de la persona; sin embargo lo que quiero destacar es que vista a la luz de los papeles de la filosofía política, esta concepción puede entenderse como condición de posibilidad para abrir el camino a la inclusión de las demandas de reconocimiento que nos permita superar la disyuntiva autonomía o autenticidad en el marco de la propuesta de Rawls. Una concepción amplia de la autonomía consistirá en entenderla como parte del proyecto de la filosofía política como *realísticamente utópica* de determinar los límites de la política practicable pero ampliando el espectro de inclusión de los reclamos que hacen las personas a través de las posibilidades que ofrecen los dos *poderes morales* para la inclusión de las demandas de reconocimiento.

No debemos olvidar que la justicia como equidad es una teoría que está diseñada para la estructura básica de la sociedad, sustentada en una cultura política compartida y que no pretende ser parte de una doctrina moral comprensiva por ello, como escribe Rawls, “la idea de persona, cuando la especificamos hasta convertirla en una concepción de la persona, pertenece a una concepción política [...] La concepción de la persona se entiende a la vez como normativa y política, no como metafísica o psicológica.”<sup>26</sup> Ello significa que esta concepción de la persona esté modelada a partir de las metas que la teoría se propone y en función de ellas es que se concibe su definición como personas libres e iguales y su tarea de alcanzar el acuerdo sobre los principios de justicia. Aunque es verdad que se avanza en la comprensión de los problemas de justicia al delimitar el campo de diálogo, en el caso de Rawls a las cuestiones de justicia básica,

---

<sup>25</sup> Pongo entre comillas el término ciudadano pues, como lo veremos al hablar de los déficits sobre la reflexión de la identidad, en la actualidad dicho término está siendo seriamente cuestionado por el proceso de globalización que pone en tela de juicio al Estado-Nación y la ciudadanía liga a él como el marco adecuado para pensar los problemas de justicia. Aunque soy consciente de su importancia, lo cierto es que por ahora lo que me interesa es recuperar los elementos de ambos autores para la construcción de una mejor perspectiva sobre la persona, aunque implique asumir como válido el marco del Estado-Nación como ellos lo hacen. Además de que la crítica a este componente político vía el tema de la identidad y la globalización, excede los límites de esta investigación.

<sup>26</sup> *Justice as fairness: a restatement*, p. 19, [p. 44.]

también es cierto que en las sociedades contemporáneas además del reto político de conjunción de libertades y derechos, el pluralismo de las demandas de justicia social y política plantea el reto de la inclusión y del reconocimiento de diferentes reivindicaciones de justicia como expresiones de ese mismo pluralismo. La respuesta del liberalismo rawlsiano es insuficiente para abordarlas puesto que su concepción de la persona, la autonomía como la idea que la fundamenta y la ciudadanía como el concepto en el que encuentra su realización generan la exclusión de los discursos del reconocimiento y la autenticidad al desplazarlos de la argumentación sobre el consenso político; de ahí que nuestro reto sea buscar elementos para su inclusión y para ello, de acuerdo a la tarea de la filosofía política como la investigación de los límites de la política practicable (*realísticamente utópica*), veremos a esta concepción política de la persona como una guía para generar ideas compartidas sobre el fundamento de sus valores y acciones y también podría ayudarles a acoplar sus doctrinas comprensivas con una concepción política de la justicia que permita una sociedad estable.

En la teoría rawlsiana las características de la persona están diseñadas para alcanzar el consenso en cuestiones de justicia básica pero, desde la perspectiva del papel de la filosofía política como *realísticamente utópica*, la concepción de la persona deja de ser una herramienta al servicio de un propósito mayor y puede verse como una condición de posibilidad de una ciudadanía *realmente* libre e igual si la entendemos como una herramienta que nos ayuda a organizar nuestra experiencia política y concebimos sus características como elementos que están abiertos para el diálogo a partir de la *diversidad de identidades*. En este sentido más amplio de la persona, podemos decir que su labor consiste en crear las condiciones para que haya un cambio cualitativo en la forma en que se entienden como libres e iguales partiendo del marco amplio y conflictivo de sus identidades. Por ello, al preguntarse en qué sentido pueden ser libres los ciudadanos de una sociedad democrática —pues si no entran en ella voluntariamente algunos podrán percibir que carecen de dicha libertad— responde:

Podemos tratar de abordar esta cuestión entendiendo la sociedad política de un determinado modo, a saber, como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente, donde los que participan en la cooperación *se conciben* como ciudadanos libres e iguales y como miembros cooperativos normales de la sociedad durante toda su vida. Tratamos de formular a continuación los principios de la justicia política de tal modo que, si la estructura básica de la sociedad —las principales instituciones políticas y sociales y la manera en que encajan en un esquema de cooperación— satisface dichos

principios, entonces podemos decir sin disimulo ni falsedad que los ciudadanos *son realmente* libres e iguales.<sup>27</sup>

Para el filósofo norteamericano, sin principios de justicia que regulen la cooperación social esta libertad e igualdad se verá limitada por las contingencias naturales o por factores políticos cambiantes, pero también es necesario que esos principios se justifiquen desde una concepción amplia de la autonomía que permita la inclusión de la diversidad de fuentes morales que sustentan la actividad de la persona.

Con el giro político dado a partir de *Liberalismo*, el papel que cumplen las doctrinas comprensivas en la conformación de la identidad y de una idea del bien para las personas ha sido aceptado por Rawls con su debida importancia pero, y he aquí lo crucial, las ha mantenido al margen de la discusión sobre el *consenso traslapado*. Ya hemos visto las razones para operar de esta manera, pero como también he señalado, Rawls ha restringido tanto el campo de lo político que la distinción entre identidades implica una discontinuidad que revela el carácter comprensivo de su liberalismo. Esta tajante distinción entre los asuntos públicos, políticos —referidas a las cuestiones de justicia básica— y los privados, morales —concernientes a sus doctrinas comprensivas—, funciona dentro de los límites de la propia justicia como equidad, es decir, es un requisito razonable en función de sus objetivos; sin embargo, si hay algo de razón en el hecho de que esta propuesta deja fuera la reflexión sobre la *diversidad de identidades* en las personas como fundamento de las denuncias de exclusión e injusticia que también al nivel de la justicia básica se encuentran expresadas en el lenguaje del reconocimiento; entonces como escribe Sen: “En verdad, cualquier enfoque de la justicia, como el de Rawls, que propone prolongar la elección de los principios de justicia en rigidez de una única estructura institucional [...] y que procede a contarnos paso a paso una historia *como si* del despliegue de la justicia, no puede reconciliar con facilidad los principios rivales sobrevivientes que no hablan con una sola voz.”<sup>28</sup> Para evitarlo la concepción política de la persona y la autonomía como su fundamento deben permitir la inclusión de aquellas demandas.

Considero que el camino por el cual puede llegarse a la inclusión de las demandas de reconocimiento es la idea misma de los *poderes morales*: un poder moral para formar, revisar y perseguir una concepción del bien y otro poder moral de poseer un sentido de la justicia. En la

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 4, [p. 26.] Las cursivas son mías.

<sup>28</sup> Sen, A., *The idea of justice*, pp. 44-45, [*La idea de la justicia*, p. 75.]

medida en que esta concepción no materializa ninguno de los dos, es decir, no les asigna previamente *una* idea de la justicia ni los iguala con *una* comunidad determinada; los *poderes morales* se convierten en un punto de partida para debatir las diferentes demandas de justicia social que las personas llevan a la discusión pública sin importar cuál ha sido la fuente de legitimidad de las mismas. Si bien es cierto que debemos mantener una distinción entre los valores a los que apelamos para organizar nuestra vida y los necesarios para justificar la cooperación social —evitando así la imposición de un orden moral de manera injustificada—, los *poderes morales* permiten la reflexión y acomodo de nuestra *diversidad de identidades* al permitirnos comprender los argumentos que tenemos para apoyar cierto tipo de ordenamientos sociales y, al mismo tiempo, para comprender los argumentos que los defienden desde el ámbito de nuestras creencias. Las dos *poderes morales* permiten que sociedades políticas y comunidades morales nos vean como personas capaces tanto de hacer valer los acuerdos políticos, como de defender nuestra concepción del bien.

Al recuperar la idea de los *poderes morales* como un elemento para la inclusión de las demandas de reconocimiento, pero desligándome de su exclusivo sentido político, intento enfatizar mi interpretación de la propuesta rawlsiana de recuperar los elementos clave de su lenguaje dentro de la tradición filosófica del liberalismo, no para resolver los problemas que él enfrentó sino para encontrar una guía que nos permita abordar problemas contemporáneos. Los *poderes morales* rescatan la estrategia de la abstracción como método de análisis y punto de partida para construir un propuesta que nos permita ir determinando los elementos necesarios para enfrentar un problema político, pero situando esta abstracción en las personas como una estrategia para acoplar su calidad de ciudadanos libres e igual, es decir, autónomos con las doctrinas comprensivas que fundamentan esa autonomía y dan forma a sus exigencias de justicia.

De ahí que tomo como punto de partida la *diversidad de identidades* que permiten poner a debate las diversas formas con las que cuales una persona comprende y decide sobre sus compromisos políticos y adhesiones morales porque, como lo menciona Sen, las personas no vivimos nuestra identidad en función de una rígida línea divisoria que nos aleja de mundos políticos y morales diversos. Insistir en esa línea es querer imponer una identidad falsa y reduccionista a su actividad en las sociedades contemporáneas. Hacer de la autonomía el principal capital político no significa hacer que cada persona sea vista como un agente ajeno o separado de su comunidad o de su sociedad. De hecho, la autonomía puede implicar la elección

de una modo de vida muy acorde con alguna fuente moral que constituye nuestra identidad. Las fuentes morales no únicamente cumplen la función de proporcionarnos una concepción del bien, el entorno moral en el que nos desarrollamos puede ser expresión de nuestra autonomía al proveernos de las habilidades necesarias para fortalecer y defender nuestros valores —tarea que le correspondería a la concepción amplia de la persona en Taylor. El *poder moral* de formar una concepción del bien puede ser visto no únicamente como un poder vinculado al mundo privado de la identidad, sino como una capacidad que permite la justificación y defensa de las adhesiones que constituyen nuestra identidad. Una concepción amplia de la autonomía nos permite no quedar encerrados en lo político ni contribuye a la disyuntiva si hacemos de los *poderes morales* parte de la justificación de nuestras concepciones del bien y parte de nuestra capacidad de respetar la concepción de la justicia de una sociedad democrática a partir de aquellas concepciones permitiendo, a su vez, no perder nuestra calidad de sujetos de derechos y deberes<sup>29</sup> a pesar de nuestra adhesión al orden social no sea mediante un exclusivo apego a lo político. De tal suerte que una concepción amplia de la autonomía se construye si vemos a los *poderes morales* como una herramienta para ajustar nuestros compromisos y adhesiones a partir de las habilidades políticas y normativas que destaca el discurso liberal, pero sin menospreciar el papel de las habilidades morales y encarnadas que destaca el discurso de Taylor; la perspectiva de la *diversidad de identidades*, por un lado, nos obliga a reconocer que una concepción de la persona es más compleja de lo que teorías ideales de la misma suponían y que a partir de esa complejidad es necesario, por otro lado, como escribe Tietjens Meyers, enfatizar que:

Al destacar las habilidades que el agente obtiene como ser social [...], no trato de negar que las personas autónomas necesiten habilidades racionales [...]. Las personas autónomas a menudo acuden a la razón instrumental para encontrar la manera de lograr sus objetivos y usan sus habilidades de razonamiento abstracto para percatarse de y, en ocasiones, resolver los conflictos dentro de sus sistemas de valores. Lo que cuestiono es que estas habilidades sean suficientes para dar cuenta de la autonomía y que el ejercicio de estas competencias sea siempre necesario para alcanzarla.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Es justo en este punto donde podemos entroncar los logros del establecimiento del *Jus publicum europaeum* con la construcción de la *concepción compleja de la persona* que estoy tratando de desarrollar, porque conservar la idea de las personas como sujetos de derechos y deberes permite una diferenciación necesaria entre las concepciones de la vida buena y los principios políticos del orden social para que los conflictos no adquieran una dimensión de “guerra justa” en la que al otro se le considera un enemigo a aniquilar por poner en cuestionamiento mi justificación de la dignidad constitutiva de las personas o de lo que considero valioso (recordemos las guerras de religión europeas como ejemplo de este tipo de conflicto). Para esta idea de la guerra justa y la diferenciación entre las concepciones del bien y la política, véase: Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

<sup>30</sup> Tietjens Meyers, D., “Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood” en Christman, J. y Anderson, J. (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 40. En

La capacidad de tener un sentido de la justicia nos permite evaluar las políticas y las instituciones públicas y la capacidad para formar y revisar una concepción del bien nos permite evaluar doctrinas comprensivas en el ámbito de lo público y una *concepción compleja de la persona* nos permite integrar ambas dimensiones porque, por un lado, nos contempla como seres capaces de argumentar en términos imparciales sobre cuestiones de justicia básica y, por otro lado, nos faculta para determinar los rasgos de nuestras doctrinas comprensivas razonables que pueden ser parte de la concepción política de la justicia —integrando al importancia de la autenticidad como criterios de justificación moral y política para las demandas de reconocimiento no contempladas por el discurso liberal. Rawls se centró en demasía en el aspecto negativo de los argumentos morales en cuestiones públicas —la posibilidad del uso opresivo del poder estatal para su imposición—, y no se percató que los dos *poderes morales* permite el balance de una amplia diversidad de argumentos.

Desde la perspectiva de la *diversidad de identidades*, la autonomía significa un acercamiento reflexivo a las fuentes morales, precisamente porque aquellas modelan una parte de las razones que tenemos para defender nuestras adhesiones y compromisos. Rawls acertó al enmarcar la filosofía política en el reto del pluralismo, sin embargo se equivocó al reducir ese mismo pluralismo en la persona a la dimensión de la *identidad política*. La perspectiva de la *diversidad de identidades* y los dos *poderes morales*, abren la puerta para la inclusión de la autenticidad en tanto que vamos construyendo una *concepción compleja de la persona* como parte de la filosofía política como *realísticamente utópica* que determina los límites de la política practicable al ofrecernos un criterio con el cual podemos comprometernos con la construcción de una sociedad razonablemente justa vinculando nuestros compromisos morales con la mutua ventaja racional que esperamos de la sociedad.

Recordemos que en el capítulo anterior mencioné que algunos grupos sociales como los inmigrantes ilegales eres grupos bidimensionales, es decir, su exigencias de justicia no solo se debían entender en el ámbito de la redistribución, sino también en el ámbito del reconocimiento; pero de acuerdo con la crítica a la noción de la ciudadanía en Rawls ninguna de las dos podría ser parte de su discurso reivindicativo porque no se consideran miembros plenamente cooperantes de la sociedad y porque el reconocimiento de sus especificidad cultural no abona para corregir su

---

esta misma obra puede encontrarse una alegato más radical para separar las nociones de autonomía y autenticidad que sin embargo se queda en el nivel de la acción individual y no da el paso a la acción social como el tema que me ocupa en esta investigación. *Cfr.* Oshana, M., “Autonomy and Self-Identity”, pp. 77-97.

exclusión. Insistir en la abstracción de sus características, tanto para alcanzar el acuerdo como para corregir las injusticias políticas, nos lleva a plantear un abismo infranqueable entre el comportamiento “real” de las personas y sus motivaciones al suponer que actuarán siempre en concordancia con su identidad política; de ahí que Sen escriba: “Al presumir que el comportamiento real en el mundo posterior al contrato social incorporará las exigencias de la conducta razonable de conformidad con el contrato, Rawls simplifica mucho la elección de instituciones pues nos dice qué esperar del comportamiento de los individuos una vez establecidas las instituciones.”<sup>31</sup>

Una estrategia adecuada para abordar la problemática de aquel grupo puede comenzar con un cambio en cuanto a la concepción que se tiene de ellos como personas en la sociedad democrática. De tal suerte que el reto consiste en crear una *concepción compleja de la persona* en que la autonomía liberal, fundamento de sus reclamos de justicia, sirva como una concepción normativa que guía nuestras actividades pero que, al mismo tiempo, integre la autenticidad, fundamento de los reclamos de reconocimiento, como expresión de ese comportamiento “real” de las personas que encuentran en la autenticidad el lenguaje adecuado para expresar su exclusión y sus respectivas reivindicaciones.

Es cierto que la distinción entre nuestras convicciones morales y los principios de justicia es necesaria para la creación de una sociedad democrática estable, pero la abstracción liberal que se expresa en su concepción política de la persona no tiene que ser tan tajante pues la misma concepción tiene otro rasgo que nos lleva hacia el terreno del reconocimiento, a saber: en razón de su autonomía las personas se ven a sí mismas como *fuentes autoautenticantes* de reclamos válidos, es decir, saben que pueden presentar sus exigencias a las instituciones para promover sus concepciones del bien. Esto significa que las personas que se entienden como inseparables de las fuentes morales que les dan validez a sus concepciones del bien también pueden, como integrantes de un marco conflictivo en el que se busca el acuerdo, entender que es necesaria la garantía de un piso común que permita el diálogo y el consenso. En este sentido, sin plantear una clara distinción entre lo que las personas creen dentro de sus casas y fuera de ellas, los dos *poderes morales* les permitiría articular y sopesar los argumentos que, tanto en materia de justicia básica como de reconocimiento, son necesarios para la estabilidad social. Al reconocer que las personas son portadores de exigencias que parten de un trasfondo moral con el cual adquieren

---

<sup>31</sup> Sen, A., *The idea of justice*, p. 79, [p. 109.]

sentido, Rawls ha dejado la puerta abierta para que podamos pensar en la forma en que sus propios límites pueden ser replanteados. Sin importar que efectivamente seamos o no personas autónomas que revisan sus concepción del bien, lo que este segundo paso hacia una *concepción compleja de la persona* permite es que tratarnos como seres capaces de pensar nuestros compromisos morales a la luz de la cooperación social contribuye a la estabilidad social y posibilita la reflexión ida y vuelta entre el marco moral y las exigencias políticas.

Por último, quiero señalar que esta concepción amplia de la persona en Rawls responde a la exigencia de Taylor de tener un sustento ontológico del cual partir para justificar y argumentar plenamente sus tesis de defensa. Este sustento ontológico proviene, por un lado, de la aceptación del carácter constitutivo de las concepciones del bien en la identidad de las personas —Rawls nunca ha tratado de negar estas concepciones del bien, pero al plantear su discontinuidad con la *identidad pública* ha dejado abierta la posibilidad de leer su liberalismo siendo más comprensivo que político— y por otro lado, a partir de la posibilidad de que los *poderes morales* sean el componente sobre el cual es posible la inclusión de las demandas de reconocimiento, al delinear una *concepción compleja de la persona*, que permite su discusión como cuestiones de justicia básica. Si es cierto que requerimos un sustento ontológico para defender principios sociales, también es cierto que no es necesario que aquel se refiera únicamente a lo moral; dicho sustento puede estar configurado tanto por la práctica política de la cooperación, como por la defensa de las concepciones del bien. Por lo que, para insistir en la valiosa aportación de las ideas de Rawls en la configuración de nuestro lenguaje político, recordemos su insistencia en que: “Sin las ideas de la sociedad y de la persona, las concepciones del bien y la rectitud no tienen lugar.”<sup>32</sup>

Este segundo paso para una *concepción compleja de la persona* es una herramienta para el balance de la argumentación política y moral. Bajo el paradigma de la *diversidad de identidades*, los dos *poderes morales* y las personas como *fuentes autoautenticantes* de reclamos válidos es posible la inclusión de las demandas de reconocimiento surgidas de lo moral, sin permitir que dicho ámbito determine lo político —esta es la tarea que le correspondería a la concepción dialógica de Taylor: cómo distinguir entre fuentes morales. Mientras tanto he querido reconocer las virtudes del discurso rawlsiano al definir el campo de la política practicable y sumarme al proyecto de crear una sociedad razonablemente justa a partir del pluralismo de doctrinas comprensivas, pero ampliando su concepto de autonomía vía una *concepción compleja de la*

---

<sup>32</sup> *Justice as fairness: a restatement*, p. 110; [p. 118.]

*persona* como ciudadano que no nos encierre en los contornos de la autonomía y contribuir a la creación de “una lectura realista de las normas de conducta [que] resulta importante para la elección de las instituciones y la búsqueda de la justicia. Exigir del comportamiento actual más de lo que cabría esperar no es una buena manera de promover la causa de la justicia.”<sup>33</sup>

### **III. Una ciudadanía cultural-política**

En este apartado quiero recuperar los elementos de la concepción dialógica de la persona que nos permitan ampliar la concepción de la autenticidad y dar cabida al lenguaje de lo político como un criterio articulador de las fuentes morales que fundamentan las exigencias de reconocimiento. El tercer paso para salir de la disyuntiva es mostrar que, además de ser parte importante en la definición de nuestra identidad, la autenticidad también puede ser concebida como una herramienta que permite el diálogo intra y extra-cultural entre la *diversidad de identidades* a las que nos adherimos para definir las demandas de justicia social y reconocimiento. Para lograr este objetivo, comienzo con una breve descripción de la *antropología filosófica* que me servirá como una herramienta, en un segundo apartado, para identificar los elementos de la concepción dialógica de la persona que permiten aquella ampliación.

Antes de dar paso a la exposición de esta concepción amplia de la persona en Taylor conviene recordar que, al igual que el caso de Rawls, en el canadiense tampoco pretendo resolver los problemas que él enfrentó. Taylor entendió que la única forma de salir del callejón sin salida al que nos llevaba el liberalismo basado en el atomismo y la primacía de lo justo sobre lo bueno, era demostrando que dicha teoría había preferido ignorar otras dimensiones constitutivas de la identidad humana presentes a lo largo de su configuración. Por ello optó por narrar las notas distintivas de la identidad a partir del entramado filosófico, artístico, moral y político que se fue tejiendo desde la Modernidad para mostrar que un entendimiento de la persona a partir de aquel entramado, permite la inclusión de los temas ontológicos de la comunidad y la identidad en la discusión política de la justicia. No es mi pretensión decir que este proyecto es erróneo o que sus tesis básicas sean insostenibles, lo que he pretendido hacer es tomar la valiosa lección que su pensamiento nos ofrece, esto es: tomar en serio las fuentes morales que le dan origen a nuestras ideas sobre el bien y la justicia para reflexionar sobre una concepción más compleja de la identidad a partir de problemas como la identidad o la distribución que, si bien no están en la

---

<sup>33</sup> Sen, A., *The idea of justice*, p.81, [p. 111.]

órbita de su pensamiento, son cuestiones que nos atañen en el contexto más amplio de los retos democráticos. Una *concepción compleja de la persona* seguiría incompleta sin la aceptación de que las fuentes morales son parte del consenso sobre la justicia, la tesis de Taylor, pero sin omitir el reto de que esas fuentes morales requieren del lenguaje de la política para llevar a cabo ese debate, la propuesta que quiero argumentar. Establecido lo anterior, retomo el hilo de la argumentación.

## 1. La antropología filosófica

Comprender la concepción de la persona en Taylor a la luz de su *antropología filosófica* como la motivación a partir de la cual desarrolló la historicidad y emprendió la caracterización de la identidad moderna, nos ayudará a encontrar una clave que permita ampliar su discurso y superar la disyuntiva autonomía o autenticidad.

En un texto titulado “What drove me to philosophy?”, Taylor nos dice que la filosofía entra a nuestra vida cuando aquellas ideas que nunca hemos cuestionado, nos sacuden de una manera importante e incluso sorprendente al percatarnos que no tenemos una comprensión suficiente de las mismas. Este repentino cuestionamiento, acompañado de la incertidumbre del camino a seguir, nos pone en contacto con algo que parece estar fuera del “espacio ordinario”, un “lugar más elevado” no advertido por nosotros o que no está en el mundo tal como es percibido pero que promete dar un significado nuevo a nuestras vidas. De tal suerte que, estas preguntas nos permiten percibir que la labor filosófica “tiene que ver con la articulación de lo que nunca ha sido dicho de manera apropiada.”<sup>34</sup> En su caso, esta sacudida lo llevó a reflexionar sobre la pregunta que animaría sus investigaciones filosóficas: ¿cómo entender a los seres humanos y a la vida misma de tal manera que pueda mostrar cuál es el sentido y significado de aquel “lugar más elevado”?

Sin embargo, en el ambiente filosófico de los años cincuenta dominaba la filosofía analítica alimentada por el pensamiento del Círculo de Viena, la epistemología tenía un interés exacerbado en los modelos de la lógica y las matemáticas y toda la atención estaba centrada en un concepto de racionalidad deudor de la metodología empirista, para el filósofo canadiense estos elementos representaban una comprensión que devaluaba y desestimaba las profundas e

---

<sup>34</sup> Taylor. C., “What drove me to philosophy?” en *The 2008 Kyoto Prize Commemorative Lectures: Arts and Philosophy*, Inamori Foundation, 2008, p. 1. Consultado el 16 de septiembre de 2009 en el sitio web: [http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k24\\_c\\_charles/lct\\_e.html](http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k24_c_charles/lct_e.html)

importantes cuestiones de la vida humana —lo que llamaría la *ontología moral*. Por lo que decidió dedicar su trabajo a combatir esta visión reduccionista de la vida humana. El punto de partida será la obra de Merleau-Ponty, quien le muestra la importancia del cuerpo como el elemento que inserta a la conciencia en el mundo y el lenguaje como el instrumento que lo permite. Con las nociones de cuerpo y lenguaje, Taylor inicia la crítica a la filosofía moderna para proponer una *antropología filosófica* que, como un punto de vista comprensivo y hermenéutico de la persona y su actividad, parte de la historicidad de la naturaleza humana.<sup>35</sup>

¿Cuál es la importancia de replantearnos el estatus de la definición de lo humano? Taylor se dio cuenta que una visión tan reducida de la actividad humana abona muy poco al objetivo práctico sobre cómo buscar solución a los problemas políticos de nuestro tiempo. Sobre una concepción reducida de lo humano, los rangos de la acción se encontraban muy estrechos y la filosofía se alejaba de las prácticas reales de las personas al partir de modelos idealizados. Lo que él estaba buscando era una mejor comprensión de los intereses subyacentes a las motivaciones de las personas, es decir, aquello que hacía que sus vidas valieran la pena vivirse.<sup>36</sup> Su concepción dialógica de la persona permite abrir el camino para la re-articulación de aquellas ideas ligadas a lo que nos hace auténticos, es decir, personas para quienes las cosas importan.

Este proyecto de la recuperación de una antropología contextual tiene sus orígenes en el pensamiento de Aristóteles y Hegel.<sup>37</sup> El filósofo griego representa la atención a lo concreto y una puerta de escape para el formalismo de las disciplinas humanas. La vuelta al pensamiento de Aristóteles permite la posibilidad de vincular el pensamiento “teórico” con ciertos problemas éticos o políticos que tiene que resolverse en lo “práctico”. Para el canadiense, si el estudio de la sociedad y de la historia no nos ayudan a resolver cuestiones importantes, entonces no parecen tener ningún beneficio. Por lo que se refiere al alemán, Taylor compartirá su exaltación de la

---

<sup>35</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, [*Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1984]. Para una revisión de su influencia véase: Taylor, C., “Merleau-Ponty and the Epistemological Picture” en Carman, T. y Hansen, M. (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 26-49.

<sup>36</sup> “En mi vida, la experiencia de la campaña política cuando me postulé al Parlamento, me aportó una comprensión del pensamiento y de las reacciones de los ciudadanos de mi ciudad que no puede ser remplazada por los resultados de ningún tipo de encuesta. Podría decir que la experiencia del intercambio directo con los ciudadanos, en reuniones o en sus casas, me ofreció el contexto mental y emocional del cual surgen los resultados de las encuestas [y que éstas no reflejan].” What drove me to philosophy?, p. 7.

<sup>37</sup> Un interesante revisión del debate entre liberales y comunitarios explorando estas raíces en Taylor y las raíces kantianas del pensamiento de Rawls se encuentra en: Villavicencio Miranda, L., “Comunitarismo versus Liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después” en revista *Nomos*, Universidad de Viña del Mar, número 4, 2009, pp. 31-52.

libertad humana, pero siempre ligada al contexto histórico en que aquella se sustenta. De ahí que ambos compartan un especial interés en el estudio de la estructura social y de las formas morales ya existentes a lo largo de la historia. Pero sobre todo, Taylor compartirá con Hegel, la crítica al formalismo de las éticas procedimentales por desvincular las cuestiones ontológicas en que se fundan las normas concretas a favor de una supuesta universalidad que pretende hacer del individuo el instaurador y legitimador del orden social.<sup>38</sup>

Con esta herencia a sus espaldas, las características de su *antropología filosófica* son: a) dar sentido a la condición del hombre moderno; b) mostrar su carácter *ineludible*, es decir, mostrar de qué manera una concepción de lo humano da validez a cualquier teoría filosófica; c) mostrar que puede ser una dimensión horizontal que se encuentra a lo largo de las diferentes disciplinas humanas; d) desarrollar el estudio de lo específicamente humano a partir de comprender la forma en que diferentes movimientos filosóficos, culturales y políticos han contribuido a forjar la subjetividad moderna y e) no ser simplemente una argumentación explicativa: su horizonte es práctico porque, como bien lo expresa Philippe de Lara: “Las ‘fuentes’ del sujeto moderno son otros tantos recursos morales que ‘permiten nuevas posibilidades’ frente a los dilemas y tormentos del individuo democrático.”<sup>39</sup> La labor filosófica que busca articular lo que nunca se ha dicho propiamente, comienza con una antropología que permite un mejor entendimiento de la persona, abriéndonos la puerta para ampliar el lenguaje de las fuentes morales.

La *antropología filosófica* de Taylor es entonces una herramienta que asume la transformación como un elemento constitutivo del ser humano y que, sólo a partir de una articulación comprensiva de las diversas formas en que se expresa la actividad humana, puede dar cuenta de los elementos que nos definen. La inclusión de la perspectiva histórica para abordar el problema de lo humano, le permite a Taylor revelar el carácter complejo de la existencia humana. La *antropología filosófica* permitiría una concepción más amplia de la persona que la comprensión dialógica que el mismo Taylor nos ofrece, pues si la labor filosófica consiste en

---

<sup>38</sup> Considero que Taylor, en su interpretación de la filosofía hegeliana, ha puesto demasiado énfasis en la dimensión intersubjetiva de la conciencia, si bien es cierto que en dicha dimensión el sujeto encuentra la “verdad” de su conciencia, también es cierto que previo al proceso intersubjetivo el sujeto ya ha recorrido un largo camino en el desarrollo de su propia conciencia, valdría decir: de su autonomía. Taylor parece haber olvidado que este proceso de diferenciación en relación al mundo natural y al mundo moral es necesario para que el sujeto pueda participar de la relación intersubjetiva en la creación de la “vida ética” de su pueblo.

<sup>39</sup> Lara, P. de, “Introducción. La antropología filosófica de Charles Taylor” en Taylor, C., *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005, p. 14.

“articular lo que no ha sido propiamente dicho”, ello significa que la identidad moderna aún puede ser pensada no sólo en su actividad de re-articulación de las fuentes morales, sino también como un puente de comparaciones entre ontologías que no se limitan a lo comunitario, es decir, la concepción de la persona aún puede ser re-articulada.

## 2. Una concepción *cultural* de la persona

Recordemos que el humanismo cívico nos ha heredado el reto de recuperar una concepción de la autenticidad que pueda entenderse en términos políticos para favorecer el diálogo intra y extra-cultural de las fuentes morales. Si es posible encontrar una forma amplia de entender la autenticidad, entonces evitaríamos encerrar la *diversidad de identidades* que se cruzan en una persona, los *poderes morales* nos ayudarían a sopesar las argumentaciones políticas y morales y la autenticidad superaría la *aporía del reconocimiento* al incluir las demandas de redistribución como parte del proyecto de superar la fragmentación social.

Para alcanzar este objetivo no me apartaré de algunos aspectos con los que la concepción dialógica, moral de la persona enfrenta el reto de la fragmentación; sin embargo, lo que quiero destacar es que bajo la óptica del paradigma pluralista de la identidad, es necesario que la persona se entienda como una concepción cultural que asuma el lenguaje de la política como una herramienta de articulación entre diferentes fuentes morales de tal manera que, al ampliar el entendimiento de la idea de autenticidad, se pueda superar la disyuntiva. Una concepción amplia de la persona en Taylor consistirá en entenderla sobre el proyecto inacabado de la *antropología filosófica* y sobre la actividad de la *experiencia hermenéutico-moral* como punto de partida para la actividad política y moral de las personas.

La pregunta fundamental que en el terreno de lo político ha intentado responder Taylor, es la siguiente: “¿qué concepciones de la libertad, la igualdad, la justicia y de las bases para la coexistencia social son, no correctas en abstracto, sino factibles para las sociedades democráticas modernas?”<sup>40</sup> Taylor ha enfrentado este reto a partir de la elaboración de una concepción narrativa de la identidad que, al recoger las diferentes fuentes morales de las que se alimenta, pretende dar cuenta de dicha factibilidad. Para ello, la deliberación conjunta entre ciudadanos debe estar basada en una lealtad compartida a la comunidad política y en un compromiso

---

<sup>40</sup> Taylor, C., “The dynamics of Democratic Exclusion” en *The Journal of Democracy*, octubre de 1998, volumen 9, número 4, p. 150, [“Democracia incluyente” en *Metapolítica*, diciembre de 2001, volumen 5, número 20, p. 33.]

compartido como base de una identidad colectiva fuerte. La lucha contra la fragmentación tiene su origen el reconocimiento de aquello que nos iguala en la diferencia, es decir, en la aceptación de los contenidos morales compartidos que nos convierten en una Nación.<sup>41</sup> Taylor considera que solo una noción dialógica de la persona puede ser el sustento para dar una respuesta adecuada.

La identificación con este espacio ético es lo que, por un lado, expresa su autenticidad al identificar su identidad con los componentes esenciales de su comunidad y, por otro lado, es lo que legitima la estabilidad social al basar su acción en una noción de bien común. Pero como bien lo señala Gracia Calandín, el proyecto tayloriano tiene que afrontar un reto importante, a saber: “El punto de vista holista de las culturas no debe soslayar el carácter dinámico y complejo de la identidad que hay que redefinir en intercambio con lo ‘otros significativos’ en los diferentes contextos particulares de dichas culturas.”<sup>42</sup> Yo he argumentado que la concepción dialógica de la persona no logra superar el reto debido a que la igualación de los *marcos referenciales* con la comunidad lleva a la esencialización de la identidad; además de que esta igualación aceptaría formas de discriminación y exclusión que atentan contra derechos fundamentales, convirtiendo al humanismo cívico en una propuesta auto-limitada al pasar por alto los problemas de carácter económico o de justicia global.<sup>43</sup> En este sentido, la búsqueda de una concepción amplia de la autenticidad como criterio de discriminación entre fuente morales, se justifica como un intento de evitar dicha esencialización permitiendo la inclusión de las reivindicaciones de justicia política y superar así la disyuntiva autonomía o autenticidad.

Si tengo razón en cuanto a la igualación de los *marcos referenciales* con la comunidad de origen, entonces se requiere que la concepción dialógica de la persona sea entendida como una concepción *cultural* que incluya el aspecto político de la identidad, esto es, el *poder moral* de poseer un sentido de la justicia como parte de la capacidad que tienen las personas para defender

---

<sup>41</sup> Como ya he indicado en el capítulo dos, Taylor no se cierra en el lenguaje de la política para su objetivo de luchar contra la fragmentación y recurrirá a la metodología hermenéutica para fundamentar ontológicamente su proyecto político, por supuesto su hermenéutica es retomada del diálogo crítico que establece con Gadamer. Para un revisión de sus vasos comunicantes en lo político: Cuchumbé Holguín, N. J., “El aporte filosófico de Gadamer y Taylor a la democracia: actitud de diálogo abierto y reconocimiento recíproco” en revista *Praxis Filosófica*, Nueva Serie, número 35, julio-diciembre 2012, pp. 131 – 149.

<sup>42</sup> Gracia Calandín, J., *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*, Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia, 2010, p. 349.

<sup>43</sup> Otra exploración sobre los propios límites del humanismo cívico y la necesidad del discurso político como articular de los dilemas propios de las fuentes morales se encuentra en Fondevila, G., “Comunitarismo cultural en sociedad posconvencionales” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 30, 2007, pp. 5-22. Para la crítica sobre la posibilidad de llevar este proyecto al plano global sobre la constatación de la falta de un concepto cosmopolita de solidaridad, véase: Gilabert, P., “Global Justice and Poverty Relief in Nonideal Circumstances” en revista *Social Theory and Practice*, volumen 34, numero 3, julio 2008, pp. 411-438.

y exigir sus derechos y libertades comunes, a partir de su adscripción comunitaria, pero como reflejo de la *diversidad de identidades* en la que encontramos compromisos y adhesiones en diferentes escalas del orden social. Si los *marcos referenciales* no son permeables a la *diversidad de identidades*, no habría ninguna posibilidad de luchar contra la fragmentación pues las personas quedarían encerradas en los límites de sus valores. Para evitarlo, los *marcos referenciales* que dan autenticidad a nuestra identidad deben ser concebidos también como parte del carácter artificial del mundo social, esto es, como modelos de construcción política, económica o jurídica que indican la forma en que las personas se ven a sí mismas y a sus ideas de lo bueno o lo justo. Esta concepción de los *marcos referenciales* permite hacer de las fuentes morales parte de la argumentación política para diseñar el orden social sin que se ésta se subordine a las fuentes. Porque a pesar de la importancia del discurso reivindicativo de las diferencias culturales, es necesario afirmar como lo hace Sen que: “A menos que se defina de una forma muy extraña, el multiculturalismo no puede anular el derecho de una persona a participar en la sociedad civil, a ser parte de la política nacional o a llevar una vida socialmente no conformista. Y además, no importa cuán importante sea el multiculturalismo, no puede llevar automáticamente a dar prioridad a los dictados de la cultura tradicional por encima de todos los demás.”<sup>44</sup>

En el análisis crítico de la persona en Taylor veíamos que querer dar prioridad la fuentes morales llevaba a los problemas de la reificación y el desplazamiento —en la terminología de Fraser— dando forma a la *aporía del reconocimiento*, esto es, que en virtud destacar la diferencia cultural, las políticas de la identidad obstaculizan el campo de acción de las reivindicaciones de reconocimiento por aquellas personas que eran objeto de exclusiones en este terreno. Como lo he intentado destacar con el ejemplo de los migrantes ilegales, insistir en su especificidad cultural sin incorporar las demandas de redistribución es el camino más corto para la afirmación de los estigmas sociales y las exclusiones políticas que ello implica.

En este sentido, una política de la identidad, además de denunciar los efectos negativos de la falta del reconocimiento adecuado, debe partir de la *diversidad de identidades*, de los complejos mecanismos para su construcción y coadyuvar a la creación de políticas de la identidad eficaces para integrar ambas formas de exclusión: la política y la moral. Mientras la

---

<sup>44</sup> Sen, A., *Identity and violence*, p. 158, [*Identidad y violencia*, p. 211.] Una revisión de la relación entre Sen, el discurso comunitario y Taylor sobre conceptos fundamentales como el de comunidad, sujeto vinculado y las capacidades se encuentra en: Reyes Morel, A., “Comunidades de significación como capacidades colectivas. Una revisión comunitaria de la teoría de Amartya Sen” en *Areté. Revista de Filosofía*, volumen XX, número 1, 2008, pp. 137-163.

concepción dialógica de la persona nos lleve a una esencialización de la identidad, ésta será el origen de discursos de exclusión porque, por un lado, todo discurso ajeno será supeditado a la comunidad de origen y, por otro lado, no habrá canales de comunicación entre fuentes morales inconmensurables. De lo anterior se desprende que “cuando la identidad se esencializa [...] se siguen consecuencias indeseables. Por el contrario, si la identidad se entiende como constructo político puede ser un elemento organizador de reivindicaciones justas”.<sup>45</sup> Cómo ampliar el concepto de autenticidad de tal manera que la identidad pueda entenderse como *cultural* y ser ese constructo político. Veamos.

Recordemos que Taylor denunció la unidimensionalidad de la persona en el discurso moral y político que la definía con referencia a los poderes de evaluación y elección que me permiten crear representaciones. Pero al partir de los agentes como el origen de la articulación de las fuentes morales, nos ha hecho ver que estas representaciones no son neutrales porque las hacemos con base en las discriminaciones cualitativas que nos permiten otorgarle un significado en nuestra vida. Para el canadiense aquellas discriminaciones sólo adquieren sentido y validez dentro de los *marcos referenciales*, pero una concepción de la autenticidad que no implique caer en la disyuntiva debe reconocer que la notable influencia de la moral en nuestra identidad, no significa que la determine. Identificarnos con una tradición cultural no implica perder nuestro *poder moral* de formar y revisar una concepción del bien que se adapte a la *diversidad de identidades* que nos constituyen. La moral nos otorga no sólo valores sino también habilidades que permiten afirmar como propia una idea o una actitud que puede ser diferente a la comunidad tradicional; las culturas aceptan variaciones en su interior que derivan en una amplia gama de compromisos y adhesiones.

Al ampliar el entendimiento de los *marcos referenciales* buscamos incluir el lenguaje de la política como un criterio discriminador entre las fuentes morales para evaluar y dialogar con diferentes justificaciones para reivindicaciones de justicia. De ahí que junto con Sen es preciso reconocer que: “Existen diversas influencias sobre nuestro razonamiento [pero] no necesariamente debemos perder nuestra capacidad de considerar otras formas de razonamiento sólo porque nos identificamos con un grupo en particular y fuimos influidos por pertenecer a él.

---

<sup>45</sup> Femenías, M. L., “Identidades esencializadas/violencias activadas” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, número 38, enero-junio, 2008, p. 16.

Influencia no es lo mismo que determinación total, y las elecciones siguen siendo posibles a pesar de la existencia –y la importancia– de las influencias culturales.”<sup>46</sup>

Frente a una concepción esencialista de la cultura y de la identidad como la que se deriva de la concepción dialógica de la persona, un tercer paso en la construcción de una *concepción compleja de la persona* es reconocer que la autenticidad no necesariamente está anclada en los lenguajes morales que “resuenan en nuestro interior”, antes bien la misma debe entenderse como un punto de partida interno que se conecta, cultural y políticamente, con aquellos lenguajes morales externos a la persona. La afirmación de nuestra *capacidad de reflexión* como un elemento de la concepción amplia de la autenticidad implica reconocer que nuestros criterios están mediados por una dimensión cultural, que no equivale a la comunidad de origen, construida por redes de significado que van más allá de los *marcos referenciales*.

Pensemos en el compromiso que podemos adquirir con ciertas causas sociales como el cuidado de la naturaleza, la protección a los animales o el fomento de la educación; ninguna de estas formas de vida sería posible sin una dimensión cultural de la persona que sirviera como criterio discriminador de fuentes morales; porque en una sociedad democrática elegir estas formas de vida sólo es posible si abrimos nuestra identidad a “otros” lenguajes de evaluación que pueden funcionar como una distancia crítica que supone tomar una postura evaluativa sobre el género de vida que se quiere vivir. Si este lenguaje de evaluación nos permite comprender las diferentes formas en que como agentes podemos orientarnos hacia cualquier tipo de bien, más la intervención de los *poderes morales* como capacidades que nos permiten considerar diferentes perspectivas, entonces podemos poner en práctica la posibilidad que tenemos para comprender la pluralidad del mundo moral y generar un fuerte compromiso de dialogo entre diferentes *marcos referenciales* que si bien pueden ser controvertidos entre sí, al mismo tiempo son parte de nuestra *diversidad de identidades*.

Si la autenticidad consiste en comprender la génesis y las transformaciones de nuestras fuentes morales, a través de su ampliación vía una concepción cultural de la persona esta tarea también incluiría su carácter de transformación, es decir, la autenticidad debe contemplar la inclusión de lenguajes artificiales en los que se expresa nuestra *diversidad de identidades* y que podemos afirmar a través de los *poderes morales*. Para enfrentar los retos de las democracias

---

<sup>46</sup> Sen, A., *Identity and violence*, p. 34, [p. 63.]

contemporáneas, la ética de la autenticidad debe ser capaz de proporcionarnos los criterios para el diálogo entre compromisos morales que no están expresados en lenguajes similares.<sup>47</sup>

Con ello busco afirmar que, como lo expresa Alessandro Ferrara, “la categoría de la autenticidad, entendida en un sentido amplio [...] está potencialmente en mejor condición de volver a relacionar los diversos aspectos y momentos de la ‘esfera práctica’ (incluida allí nuestra idea de justicia) y de aportar luz sobre sus intersecciones.”<sup>48</sup> Para luchar contra la fragmentación, no basta con reconocer el carácter constitutivo de las fuentes morales, también es preciso partir de su conflictividad y de la pluralidad de lenguajes como legitimadores de las ideas y las acciones de las personas. Hacerse cargo de esta pluralidad es el centro de gravedad de una ética no procedimental ni atomista, pero tampoco encerrada a lo moral. Si ello es factible, sólo a través de lo que Lazo Briones llama una *experiencia hermenéutico-moral* podríamos hablar de una concepción de la persona que re-articula sus fuentes morales tanto en lo político como en lo moral, porque en ella: “nuestras interpretaciones [...] como evaluaciones fuertes, constituyen una *experiencia* en la medida en que transforman la significatividad de nuestro mundo, amplían (o estrechan) nuestro horizonte, ya que en este tipo de articulaciones sostenemos qué es importante para nosotros [...] lo que equivale a decir en qué medida hemos hecho una comprensión de nuestro yo y de nuestro mundo de manera propia.”<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Es en este punto donde podríamos recuperar la propuesta de las virtudes cívicas republicanas. Si el republicanismo opta por un tipo de república entendida como una comunidad política de ciudadanos fundada en el derecho y el bien común, fundada en el respeto a las leyes y la igualdad de los derechos civiles y políticos, entonces la virtud cívica es el elemento que les permite a los ciudadanos evitar la corrupción política vía la comprensión de que sus intereses individuales son parte del bien común. La virtud cívica puede entenderse como una virtud para vivir como ciudadanos autónomos, es decir, capaces de definir su idea del bien y la justicia, pero también capaces de hacer que la satisfacción de sus necesidades e intereses sean un acto de solidaridad ciudadana que contribuya el bien común. Para la revisión de la caracterización y revisión del Republicanismo en relación al discurso liberal y multicultural, véase: Gargarella, Ovejero, Lucas, F. y Martí, J. L. (eds.), *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004; Hernández Quiñonez, A., “El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls y los debates sobre libertad, ciudadanía y democracia” en su libro *Rawls y contra Rawls*, Colombia, Universidad Nacional, 2005, pp. 1-16; Ovejero Lucas, F., “Republicanism: el lugar de la virtud” en *Isegoría*. Revista de Filosofía Moral y Política, número 33, julio-diciembre 2005, pp. 99-125; Dierterlen, P., “Libertad, igualdad y ciudadanía” y Di Castro, E., “Liberalismo y republicanismo” en Velasco Gómez, A., Di Castro, E. y Bertomeu, M. J., (coords.), *La vigencia del republicanismo*, México, FFyL/DGAPA/UNAM, 2006, pp. 315-328 y pp. 341-350, respectivamente; Dobuzinskis, L., “Defenders of Liberal Individualism, Republican Virtues and Solidarity. The Forgotten Intellectual Founding Fathers of the French Third Republic” en *European Journal of Political Theory*, número 7, 2008, 287-307 y Tena Sánchez, J., “El papel de la virtud cívica en el liberalismo igualitarista” en *Isegoría*. Revista de Filosofía Moral y Política, número 41, julio-diciembre 2009, pp. 163-180.

<sup>48</sup> Ferrara, A., *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002, p. 120. Aunque el objetivo del autor es construir una concepción de la autenticidad que logre resolver los problemas heredados de las éticas procedimentalistas basadas en la autonomía, coincido con el proyecto de buscar una concepción de la autenticidad que pueda entenderse de manera normativa y no sólo descriptiva.

<sup>49</sup> Lazo Briones, P., *Interpretación y acción*, p. 36.

La auto-interpretación es entonces una experiencia que transforma, que no nos deja estáticos o idénticos y que adquiere sentido cuando una *acción dialógica* me permite ponerme en contacto con otras fuentes morales que requieren no sólo mi identificación a ellas o su reproducción, sino también mi compromiso y participación en un terreno en el que no tenemos porque coincidir en un aspecto moral. Entender las razones que alguien tiene para prohibir o permitir un acto moral, no significa únicamente respetar su decisión o considerarla indiferente con relación a mi posición; entender la inconmensurabilidad del bien entre culturas significa asumir un rol de co-implicación en una *acción dialógica* que va más allá de mis compromisos morales y que reconoce la necesidad de un lenguaje común para encontrar una respuesta a los problemas que nos atañen como seres dialógicos y como portadores de libertades y derechos. En este sentido, los poderes morales cumplen el papel de permitirnos ese diálogo al asumirlos como *marcos referenciales* políticos, artificiales que coadyuvan a encontrar compromisos y lealtades políticas que permitan la inclusión del discurso de la distribución en el reconocimiento. El poder moral de poseer un sentido de la justicia es una capacidad artificial que actúa como criterio discriminador de fuentes morales en busca de acuerdos políticos.

Asumir la auto-interpretación del mundo como una *experiencia hermenéutico-moral* significa que no hay criterios, fórmulas o procedimientos absolutos que nos garanticen “la mejor” elección para “todos” los casos. Este sería el mejor sentido en que podemos entender el reconocimiento de la diferencia, pero con la necesidad de una constante revisión de esos rasgos diferenciales por medio de una actitud crítica; porque si la lógica del reconocimiento de la identidad implica una clara delimitación de lo que cae dentro de los marcos referenciales, entonces no hay garantía para que estas diferencias se conviertan en exclusiones al afirmar una visión singularista de la identidad. Si las personas somos “sujetos de significado”, si lo que nos distingue de otros agentes no es una alta especialización de planes y estrategias, sino la capacidad de darle un significado efectivo a nuestras vidas; es porque podemos estar abiertos a marcos referenciales que no se limitan al círculo de la tradición.

La *capacidad de reflexión* que se deriva de los dos *poderes morales*, nos permite concebir a las personas como agentes abiertos a diferentes culturas, opciones morales y lenguajes artificiales, como el de la política que permite el diálogo con otras identidades, otras culturas como parte del proyecto de buscar un bien común. Para que el humanismo cívico se abra a los problemas de la distribución económica o de justicia global es necesario que asumamos la

artificialidad de los marcos referenciales vía una concepción cultural de la persona que reconoce la necesidad del diálogo intra y extra-cultural para evitar la esencialización de nuestra identidad y superar la disyuntiva con el entrelazamiento de las reivindicaciones que surgen de la *diversidad de identidades*.

Porque la acción humana no se cierra a su entorno más inmediato, es mejor hablar de una *concepción cultural* de la persona en Taylor y no sólo del yo dialógico. Esta última concepción es suficiente cuando la persona encuentra “replicantes” con quienes comparte su identidad, su idea de bien, pero cuando ese mismo yo se encuentra con otros yo, también dialógicos, que no comparten el mismo *marco referencial*, tiene que echar mano de la cultura, no sólo entendida — como lo hace Taylor— como el lenguaje, las practicas, las concepciones de lo bueno y de lo malo, las virtudes y los vicios; sino también en un sentido artificial, es decir, como un lenguaje añadido a aquellos componentes que le permitirían entablar un diálogo con otros yo culturalmente distintos.

Y para ello se requiere de una *concepción compleja de la persona* construida sobre la idea de la *diversidad de identidades*, los dos *poderes morales* y la *experiencia ético-hermenéutica* que permita trazar la relación entre *ontologías morales* como parte de una concepción amplia de la autenticidad entendida como un componente de nuestra identidad que conecta nuestras argumentaciones morales con el discurso político como fuente articuladora de lo que nos hace diferentes y nos permite convivir.

Un concepto cultural de la persona que tome en toda su dimensión a la actividad humana, parte de la idea tayloriana de ser una conciencia encarnada en un mundo que nos ofrece un cúmulo de significados en los que nos encontramos inmensos y en cuya valoración nos estamos constituyendo como humanos;<sup>50</sup> pero añade una concepción de la misma comprometida al interpretar al mundo y a nosotros mismos con base en un lenguaje de lo político como una dimensión de su propia moral que le permite confeccionar una *experiencia hermenéutico-moral* que articule la pluralidad de fuentes morales de una sociedad democrática. Los “otros” no son meras representaciones conceptuales cada uno con su propia definición del mundo y de la moral; sino son parte fundamental de una dinámica que integra a las personas en un “nosotros” dentro de una *acción dialógica*. Si el yo se define en referencia a otros yo, entonces lo que se puede llamar

---

<sup>50</sup> Cfr. Taylor, C., “Self-interpreting Animals” en *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 75.

la actividad humana significativa se desarrolla sólo en un marco de prácticas intersubjetivas y artificiales.

La concepción cultural de la persona es entonces un intento por encontrar una forma de relacionar los diferentes marcos de prácticas que hacen referencia a la *diversidad de identidades*, de ahí que para recuperar una lección valiosa aprendida de la filosofía tayloriana, afirme junto con él que: “Gran parte de nuestra comprensión del yo, la sociedad y el mundo es portado en prácticas que consisten en acciones dialógicas [...] Esto significa que nuestra identidad no es simplemente definida en términos de nuestras propiedades individuales. También nos coloca en un espacio social.”<sup>51</sup>

Pero colocarnos en un espacio social, significa que tener a la mano lenguajes artificiales que confeccionan nuestra identidad y nos permiten el diálogo intra y extra-cultural; de ahí que la labor de la concepción cultural de la persona es articular los lazos de la *acción común* con las diferentes *fuentes morales* de una sociedad contemporánea en la búsqueda de un *bien compartido* que nos permita superar la *fragmentación* en el que se encuentran dichas sociedades.

En síntesis podemos decir que una concepción cultural de la persona debe tener dos características: la primera es ser inseparable de su contenido, es decir, que el mundo no es una mera representación sino que, por el contrario, es el punto desde el cual adquieren importancia sus representaciones, el yo es un yo situado; y segunda que, como los criterios de interpretación son cambiantes, las personas sólo son descriptibles a partir de la *diversidad de identidades* que se manifiestan en los compromisos y adhesiones que pueden justificar a través de los *poderes morales* y como aquellos pueden presentarse como irreconciliables al considerarlos desde la perspectiva unilateral de la comunidad de origen, entonces es necesario que la persona sea capaz de integrar sus marcos referenciales en el lenguaje artificial de la política a través de una *experiencia ético-hermenéutica* que permite articular de las diferencias intra y extra-culturales. Este añadido se presenta como el tercer paso en la construcción de una *concepción compleja de la persona* que parte del carácter pluridimensional de la identidad.

Para terminar esta investigación voy a enunciar de forma conjunta los tres pasos que han sido necesarios para delinear una concepción compleja de la persona a partir del paradigma pluralista de la identidad y los componentes valiosos extraídos de cada autor. Si bien es cierto que el acoplamiento de dichos componentes puede ser más “complejo” que la concepción de la

---

<sup>51</sup> “The Dialogical Self”, p. 63.

persona que intento proponer, tengo la esperanza de que posteriormente pueda ensamblarse en una teoría de la justicia que le de el lugar y significado apropiado mostrando su pertinencia dentro de una reflexión general sobre los problemas que enfrentamos actualmente; por ahora tan sólo he querido argumentar sobre su pertinencia como resultado de una crítica a las propuestas heredadas de la persona que nos llevan al callejón sin salida de la disyuntiva autonomía o autenticidad.

# Conclusiones

John Rawls y Charles Taylor han propuesto dos conceptos de persona que no parecen comparables entre sí porque el método de investigación y de exposición que cada uno utiliza se sitúa en la antípoda de la filosofía. Mientras Rawls opta por un método donde la abstracción especifica los principios de justicia que se aplican a una determinada concepción de la democracia constitucional, Taylor opta por rastrear las fuentes morales que determinan la concepción del bien y la justicia acorde a cada comunidad. Sin embargo, la exposición y crítica al concepto de persona construido por cada uno nos ha hecho ver que aquellas concepciones nos llevan a un problema de fondo que la reflexión filosófica de la política debe afrontar: la disyuntiva autonomía o autenticidad que impide un análisis adecuado de las diversas reivindicaciones y exigencias de justicia de las personas en sociedades democráticas plurales. La disyuntiva coloca en planos diferentes las demandas de redistribución, fundadas en la autonomía, y las demandas de reconocimiento, fundadas en la autenticidad, pero como he destacado en el tercer capítulo, partir de esta disyunción implica reproducir injusticias y excluir actores políticos incluso para los objetivos que cada autor se planteó. De ahí que esta investigación argumente a favor de una *concepción compleja de la persona* capaz de equilibrar ambas dimensiones y superar la disyuntiva haciendo coincidir, en una misma argumentación, aquellas reivindicaciones y exigencias que hoy se encuentran separadas.

La disyuntiva tiene su origen en el hecho de que Rawls dio prioridad a la identidad de representación política y el canadiense a la identidad de interpretación moral, olvidando que ambas confluyen al mismo tiempo en las personas y que en lugar de enfatizar la preferencia por alguna, lo que requerimos es una concepción de la persona que sea capaz de integrarlas como expresión de la *diversidad de identidades* que hay en sus reivindicaciones y exigencias. Es entonces esta disyuntiva la que define el objetivo de la investigación: dar respuesta a la pregunta sobre cómo concebir a las personas que presentan sus demandas, ya sea de redistribución o reconocimiento, en una sociedad donde el pluralismo es acrecentado y las formas de pertenencia diversas y plurales. Para dar respuesta a la pregunta he ido hilvanando una *concepción compleja de la persona* que permita superar la disyuntiva, a continuación enlisto sus elementos:

- El *paradigma pluralista de la identidad* y la idea de la *diversidad de identidades* (a), como nuevos marcos de interpretación para la reflexión sobre las personas, permiten plantear una idea de las mismas más cercana a la pluralidad de adhesiones y compromisos que las identifican; ambos elementos cambian

- la concepción política de la persona en Rawls, al dejar de verla como una idea que se define en función del objetivo mayor de acordar los principios de justicia para concebirla como un elemento para la delimitación de la política practicable (b), lo anterior gracias a una concepción amplia de la autonomía (c) que se construye con los dos *poderes morales* como herramienta para la inclusión de los argumentos del reconocimiento en los temas de justicia básica y que se expresa en la idea de las personas como *fuentes autoautenticantes* de reclamos válidos; y
- la concepción dialógica en Taylor, al utilizar su idea de una *antropología filosófica* que explora las posibilidades permanentes de su transformación del ser humano y de su cultura (d), nos lleva a una concepción amplia de la autenticidad que permite entender a los *marcos referenciales* como un lenguaje político de carácter artificial que también construyen la identidad y de los cuales nos apropiamos a través de una *experiencia hermenéutico-moral* (e) que sirve como acto dialógico intra y extra-cultural.

Podría parecer que el acomodo de estos elementos en una *concepción compleja de la persona* es una tarea ardua porque, como lo mencioné al inicio, las divergencias entre los autores son puntuales, sin embargo el intento se puede justificar si recordamos, primero, que ninguno de los dos niega la importancia de la autonomía o la autenticidad, pero al priorizar alguna de ellas nos llevan a exclusiones injustificadas; segundo, en su afán de justificar su elección de uno de los dos lados de la disyuntiva crearon una visión idealizada de la autonomía o la autenticidad y olvidaron que ambas se configuran en contextos no ideales y de conflictividad entre intereses y bienes y, en tercer lugar, dado que las exigencias y reivindicaciones de justicia política y de reconocimiento se llevan a cabo desde una “ontología social multidimensional”,<sup>1</sup> una *concepción compleja de la persona* debe partir esa multidimensionalidad y delinarse de tal manera que pueda ser una guía en el balance de los argumentos que cada ontología lleva a la discusión sobre lo que se requiere para la estabilidad de una sociedad democrática.

En términos generales, luego del examen de ambas teorías y de las consideraciones arriba descritas, para superar la disyuntiva autonomía o autenticidad que nos lleva a la discontinuidad y esencialización de la identidad, una *concepción compleja de la persona* cumpliría un doble papel, a saber: por un lado, partir de una concepción amplia de la autonomía que nos permita asumir las

---

<sup>1</sup> La frase es de Fraser, N., *Scales of justice*, p. 59, [*Escalas de justicia*, p. 113.]

fuentes morales como parte del ordenamiento social —sin que éste se subordine a aquellas— y, por otro lado, partir de una concepción amplia de la autenticidad que nos permita integrar el lenguaje de la política como articulador del diálogo intra y extra-cultural. Cumplir esta doble condición es posible desde el *paradigma pluralista de la identidad* que nos permite concebir a la autonomía, no como una distancia de las fuentes morales, sino como reflexión y argumentación para acoplarlas a las exigencias de una concepción política de la justicia y, en lo que se refiere a la autenticidad, entenderla como un componente de nuestra identidad que conecta el discurso moral con la política para entablar el diálogo con *otros yo* que parten de *otros marcos*. Partiendo de concepciones amplias de la autonomía y la autenticidad he argumentado que los dos *poderes morales* permiten la inclusión de las fuentes morales en el ámbito público, completadas con el sentido de la justicia, y que la *experiencia ético-hermenéutica* permite la distancia y reflexión necesaria entre la persona y sus fuentes morales para no quedarse encerrado en ellas e incluir el lenguaje de la política en el diálogo con otras fuentes. Ambos elementos permiten superar la disyuntiva al concebir a las personas en ambas dimensiones de identidad para ampliar el marco de los que tienen derecho a la justicia.

Lo que ganamos con una *concepción compleja* es, por un lado, que no tendríamos que escoger entre reivindicaciones de justicia política o de reconocimiento y, por otro lado, que podemos concebir a las personas de una forma más cercana a su propia experiencia como ciudadanos insertos en una dinámica social que les exige diversos compromisos y adhesiones en las diferentes escalas dentro de las que se mueve su actividad. Una *concepción compleja de la persona*, a través del *paradigma pluralista de la identidad*, nos permite encontrar los elementos que le permiten a la persona un viaje de ida y vuelta entre la autonomía y la autenticidad para definir y acoplar los compromisos y adhesiones que le exige una sociedad democrática. Al argumentar a favor de una *concepción compleja de la persona* he intentado abrir el caparazón de la autonomía y de la autenticidad para extraer los elementos que permitan la creación de una *concepción compleja de la persona* como guía para la comprensión que tenemos de nosotros como ciudadanos de un orden democrático y para la valoración y ponderación de los argumentos que fundamentan nuestros reclamos y reivindicaciones de justicia política y de reconocimiento.

Para finalizar esta investigación la última sección refuerza la exposición de los elementos de la *concepción compleja de la persona* recordando las críticas que las concepciones heredadas tenían que resolver e indicando de qué manera esos elementos las enfrentan.

## 1. Identidad política y moral

En su revisión de la autonomía y de la libertad política, Rainer Frost menciona que el problema con los discursos “individualistas” de la autonomía, como el de Rawls, es que han construido cierta concepción absoluta de la autonomía para justificar sus objetivos, pero que con ello no han hecho más que reducir los diferentes niveles en lo que puede entenderse y ejercerse la autonomía.<sup>2</sup> En el lado opuesto de nuestra disyuntiva, Amartya Sen criticó la concepción de la autenticidad en Taylor señalando que implicaba vernos privados de la posibilidad de escoger identidades alternativas a las de nuestro *marco referencial*, limitando la actividad de la persona al “descubrimiento” de su identidad dentro de los valores y normas que le proporciona su comunidad.<sup>3</sup> La elección de uno de los polos que nos definen como personas implica que dejemos fuera un amplio espectro de exigencias y reivindicaciones en materia de justicia, esta exclusión impide a las concepciones heredadas de la persona la posibilidad de resolver los problemas apuntados en el tercer capítulo de esta investigación. A continuación veremos cómo la *concepción compleja de la persona* podría resolverlos.

Una de las críticas apuntadas a la propuesta rawlsiana preguntaba sobre (i) la pertinencia de considerar irrelevantes las cuestiones morales al momento de construir una concepción política de la justicia. Al no dejar claras las motivaciones para preferir la *identidad pública* por encima de la *moral*, la propuesta dejaba de ser neutral en relación a esta última y, en consecuencia, (ii) la distinción entre un liberalismo político y un liberalismo comprensivo se volvía precaria al exigir que las personas que consideran sus fines y objetivos a la luz de sus concepciones del bien, los pongan entre paréntesis en el plano político y adaptar su identidad a los términos rawlsianos.

La distinción entre ambos liberalismos se pierde por el hecho de que Rawls ordena los valores políticos alrededor de la autonomía y pide que las doctrinas comprensivas se ajusten a ella. Aunque esta estrategia nos ayuda a determinar los elementos relevantes para el consenso, su insistencia en la restricción a ese campo lo convierte en un obstáculo para el diálogo cuando

---

<sup>2</sup> Cfr. Frost, R., “Political Liberty. Integrating Five Conceptions of Autonomy” en Christman, J. y Anderson, J. (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, p. 229 y ss. En este texto el autor examina cinco diferentes formas en las que la autonomía individual puede ser entendida: moral, ética, legal, política y social. Cada una de ellas encaminada a construir un concepto de libertad política que pueda entenderse como los derechos y deberes que cada ciudadano se compromete a otorgar y garantizar uno al otro y de los cuales son mutuamente responsables.

<sup>3</sup> Por ello escribe Sen: “Es necesario distinguir, por un lado, la importancia de la libertad cultural y, por otro lado, la celebración de cualquier forma de herencia cultural, independientemente de si las personas involucradas elegirían esas prácticas particulares si tuvieran la posibilidad de realizar un examen crítico y pudieran conocer adecuadamente otras opciones.” *Identity and violence*, p. 61, [*Identidad y violencia*, p. 158.]

advertimos que la predilección por la autonomía sustenta (iii) una idea de la ciudadanía restringida a considerar como ciudadanos únicamente a aquellas personas que se encuentran insertas en el ámbito de la cooperación social pero que deja fuera aquellas demandas de reconocimiento de grupos excluidos del capital político defendido por Rawls. De tal manera que, en el límite, el liberalismo político supone que todo reclamo de justicia social debe ser expresado y resuelto desde sus conceptos normativos pero, como he apuntado a través de la crítica a su concepto de persona, éste no tiene cabida para las exclusiones que provienen del reconocimiento o la autenticidad; en consecuencia, los estrechos márgenes de lo político no tiene los medios para incluir aquel tipo de demandas de exclusión.

Por otro lado, la abstracción propia de la concepción política de la persona advierte sus limitaciones cuando recordamos (iv) la crítica según la cual el diálogo político se cierra al partir de personas iguales en identidad con los mismos intereses y necesidades, dejando fuera los argumentos igualmente válidos de quienes no cuentan con esa misma perspectiva de su identidad. De ahí que tengamos que cuestionar a la justicia como equidad sobre: ¿cómo pueden ser parte del consenso sobre la concepción política de la justicia aquellos que deben recurrir a sus fuentes morales para legitimar sus necesidades?

En el caso de Taylor, encontramos que no tenemos (v) un criterio de discriminación que permita dialogar con fuentes morales que no tienen el mismo referente comunitario que el nuestro. Esta ausencia surgía de la crítica desarrollada sobre la idea de que el filósofo canadiense había (vi) igualado el *marco referencial* con la comunidad de origen a la que se recurre para la conformación de la identidad, sin la posibilidad de criticar o transformar dicho *marco*. En consecuencia, a raíz de esta igualación, (vii) el humanismo cívico se convertía en una corriente política auto-limitante al no permitir el diálogo intra y extra-cultural entre fuentes morales y al no considerar los problemas de la fragmentación social derivados de los conflictos de bienes e ingresos.

Otro punto a considerar es la crítica según la cual el filósofo canadiense (viii) subsume la identificación a la identidad, es decir, reduce la capacidad de diferenciación y de auto-determinación a los principios y valores de la comunidad moral. Esta reducción implica pensar que, en el límite, siempre estaremos sujetos a la validación del marco referencial de los otros significantes que representan esa fuente moral y, si todo depende de la forma en que encontramos el reconocimiento en los demás, la persona pierde su calidad de agente moral y se convierte en un

mero repetidor de las formas morales constitutivas que sólo encuentran validez en la identidad colectiva que las afirma. Debido a la identificación del horizonte de sentido con la comunidad moral, entonces la persona sólo puede limitarse: o bien la identificación, es decir, esencializar su identidad; o bien asumir una identidad fallida, es decir, reducir su persona a la anomalía.

Finalmente esta igualación nos lleva al reto de afrontar (ix) *la aporía del reconocimiento*, misma que para terminar con estas problemáticas, conviene recordar: si la reivindicación del reconocimiento se requiere para evitar la imposición de una identidad falsa y como medio para la articulación de una identidad auténtica, entonces cuando el conflicto entre fuentes morales es acrecentado y en ella se mezclan no sólo cuestiones morales sino también políticas, el reconocimiento tiene que entenderse como la perpetuación de la identidad, es decir, como la creación de una exclusión vía la afirmación del sustrato común que esencializa a las identidades y cierra toda posibilidad de diálogo al dejarlas sin criterios extra-culturales para continuar con la búsqueda del bien común. La falta de un criterio discriminador termina por ser paradójico, pues al encerrar a las identidades en los núcleos de su moral dificulta su propio reconocimiento.

La disyuntiva autonomía o autenticidad surge al advertir que las concepciones heredadas de la persona no logran resolver satisfactoriamente cada una de las críticas arriba mencionadas. Por ello, para superar la disyuntiva e integrar ambas dimensiones de la identidad en una *concepción compleja de la persona* que permita abordar los reclamos y las reivindicaciones que de aquella se derivan, es necesario que la autonomía sea concebida como una concepción normativa que guía nuestras actividades y que nos permite una comunicación reflexiva con las fuentes morales y, además, que la autenticidad sea vista como una concepción normativa que permita el diálogo entre ontologías multidimensionales así como un componente de nuestra identidad que conecta el discurso moral con el lenguaje político. La pertinencia de asumir la disyuntiva por medio del *paradigma pluralista de la identidad* y la *diversidad de identidades* es dar cuenta de los diversos procesos de adhesión y de las diversas formas de pluralidad como un puente para proyectar dinámicas de convivencia que no impliquen encerrar o limitar los lenguajes de las identidades y amplié las posibilidades de vincularnos en acciones comunes. Esta conclusión cierra entonces con un esbozo de cómo superar estas críticas con los elementos de la *concepción compleja de la persona* que ya mencioné.

Comenzaré apuntando que la concepción estrecha de la ciudadanía (iii) que heredamos del liberalismo político de Rawls, se supera a partir de los papeles de la filosofía política que

permiten leer su concepción política de la persona como un elemento de los límites de la política practicable (b), ya que a partir de esos papeles podemos entenderla como una herramienta que nos ayuda a organizar y modelar nuestra experiencia política al concebir sus características como elementos abiertos al diálogo entre las diferentes concepciones políticas de la justicia y las fuentes morales que se expresan en la *diversidad de identidades*.

Si (a) el *paradigma pluralista de la identidad y la diversidad de identidades* nos ofrecen una concepción de la persona más cercana a la pluralidad de compromisos y adhesiones que configuran su identidad, podemos ir solventando (ii) las dificultades planteadas por la precaria distinción entre el liberalismo político y el liberalismo comprensivo surgido de la discontinuidad de identidades, porque (c) la concepción amplia de la autonomía, derivada de (a), no incurre en la discontinuidad al permitir la inclusión de las reivindicaciones de reconocimiento en el lenguaje del liberalismo político vía los dos *poderes morales*. Por otro lado, este paradigma también va resolviendo el haber subsumido la identificación a la identidad (viii) en tanto que la *antropología filosófica* como una disciplina que explora la permanente transformación de las personas desde su capacidad de reflexión (d), permite reconocer que ninguna fuente moral por amplia e influyente que sea impide el distanciamiento reflexivo con la tradición. Si la labor filosófica consiste en articular lo que nunca se ha dicho propiamente, como la concibe Taylor, entonces la *antropología filosófica* y el papel *realísticamente utópico* de la filosofía son una herramienta que nos permiten establecer las condiciones de posibilidad de un mejor entendimiento de la persona.

Ver la concepción de la persona heredada a la luz de los papeles de la filosofía política (b) y de la *antropología filosófica* (d) permite la introducción de un amplio espectro de justificaciones políticas y morales que sustentan los compromisos y las lealtades que constituyen nuestra identidad, lo que permite resolver la autolimitación del humanismo cívico (vii) en tanto que la *concepción compleja de la persona* deja abierta la posibilidad de que las fuentes morales sean parte de la argumentación política en cuestiones de justicia distributiva, además de que el distanciamiento que nos ofrece la concepción amplia de la autonomía permite la crítica de aquellas prácticas que pueden ir en contra de derechos y libertades políticos.

Este nuevo enfoque permite ver la misma concepción de la identidad moderna del canadiense como una *concepción cultural de la persona* que sirve como puente entre las diversas fuentes morales y los lenguajes que se refieren a lo político; esto último permite resolver la crítica (vi) de la igualación del marco referencial a la comunidad moral al entender la labor de

develamiento de las fuentes morales como un proceso insertado en la pluralidad de intereses y de concepciones del bien que se presentan en una democracia y que impide reducir los *marcos* a su carácter comunitario para evitar que la persona quede encerrada en sus contornos. Si nuestro compromiso es incidir en los asuntos prácticos, la posibilidad de contar con un criterio discriminador entre diversas y divergentes fuentes morales permitiría ponernos de acuerdo tanto en lo que nos hace iguales como en nuestras diferencias. Este criterio resolvería (v) la falta del mismo en el pensamiento de Taylor al entender la autenticidad como una capacidad de reflexión y distanciamiento que las personas ponen en practica a través de una *experiencia ético-hermenéutica* (e) que permite la apropiación de lenguajes artificiales para el diálogo intra y extra cultural.

Taylor ha acertado en la idea de que, entender las razones que alguien tiene para suscribir o rechazar una practica individual o social —como el aborto, la conservación de las costumbres religiosas, el apego a la legalidad o la defensa del libre mercado—, significa asumir la inconmensurabilidad de las concepciones del bien que las sustentan. Pero éstas también nos obligan a asumir una *acción dialógica* que reconozca la necesidad del lenguaje de la política para encontrar respuesta a los problemas que nos atañen como seres dialógicos y cooperantes en el contexto del pluralismo democrático. La *concepción compleja de la persona*, desde la perspectiva de los *poderes morales*, amplía las posibilidades de diálogo entre diversas identidades ya que, por un lado, permiten vernos como seres capaces de argumentar en términos imparciales sobre cuestiones de justicia básica y, al mismo tiempo, nos permiten determinar los rasgos de nuestras doctrinas comprensivas razonables que pueden ser parte de la concepción política de la justicia; resolviendo así la crítica según la cual (iv) el diálogo político se cierra al partir de personas similares en sus rasgos identitarios porque lo que ganamos al partir del *paradigma pluralista* es precisamente no encerrarlas en una identidad reduccionista de su actividad como ciudadanos.

He argumentado que la posibilidad de incluir el lenguaje del reconocimiento en el pensamiento rawlsiano queda abierta gracias a que los dos *poderes morales* no nos comprometen con una concepción de la justicia o del bien, además de que nos permiten concebirnos como *fuentes autoautenticantes* de reclamos válidos a las instituciones políticas y a las comunidades en las que nos podemos encontrar. Concebir a los dos *poderes morales* como parte de una *concepción compleja de la persona* que integra los discursos de la justicia política y del reconocimiento, permite perfilar una salida a la *aporía del reconocimiento* (ix) porque partimos

de una concepción amplia de la autenticidad que puede recurrir a *marcos referenciales* artificiales (e) que no esencializan su identidad ni obstaculizan su reconocimiento. Aquellos marcos artificiales le otorgarían criterios extra-culturales para continuar con la búsqueda del bien común sin tener que excluir del diálogo democrático a fuentes morales divergentes en valores ni excluirse a sí misma para reforzar los propios. La *concepción compleja de la persona* amplía la concepción de la autenticidad entendiéndola también como una categoría normativa, es decir, como el deber que tenemos de conectar nuestras fuentes morales con los marcos artificiales de la democracia en la búsqueda de aquellos principios que superen la fragmentación y nos permitan el acuerdo político en el marco de un acrecentado pluralismo.

Si esta concepción amplia de la autenticidad es posible, entonces (i) las cuestiones morales en los asuntos de justicia básica no son un obstáculo para el diálogo entre personas que entienden sus compromisos y adhesiones desde diferentes perspectivas morales o políticas. Antes bien, la aceptación de la importancia de las cuestiones morales para formular las exigencias de justicia social y de reconocimiento, permiten buscar una forma de integrarlas al lenguaje del liberalismo político. Gracias a la *experiencia ético-hermenéutica*, que sirve como acto dialógico intra y extra-cultural, y a los dos *poderes morales*, que permiten el balance de argumentos políticos y morales, no habría necesidad de poner entre paréntesis las concepciones morales o asumir la discontinuidad de la *diversidad de identidades*; con base en aquellos dos elementos las personas pueden verse como *fuentes autoautenticantes* de reclamos válidos a las instituciones y a sus comunidades permitiendo la continuidad entre sus fuentes morales y los principios políticos sin que ello implique una ruptura entre las identidades. Ver a los *marcos referenciales* como parte de un lenguaje artificial como el de la política, permite la inclusión de las cuestiones morales en el discurso político al no ceñirse a los estrechos márgenes de la comunidad.

Para salir de la disyuntiva debemos reconocer que la identidad se construye sobre los referentes que la conforman —ya sean de parentesco, vecindad, confesión religiosa, pertenencia étnica o lingüística—, creando por un lado, rasgos únicos e irrepetibles que nos permiten crear una subjetividad autónoma y, por otro lado, formas artificiales de identificación y diferenciación que completan nuestra identidad como personas capaces de reconocer y valorar nuestra herencia moral, pero también capaces de acordar principios objetivos del bien y la justicia. El reconocimiento de ambas dimensiones no tendría por qué ser opuesto.

Si la identidad de una persona se forja tanto en el eje de lo que es común, el *marco referencial*, como en el eje de lo artificial, el lenguaje de la política; la labor interesante no es la articulación de lo que nos puede unir entorno a compromisos comunes, la labor más importante es el reconocimiento de las diferencias; pues si la lógica del reconocimiento de la identidad implica una clara delimitación entre lo que es parte y lo que no de los *marcos referenciales*, entonces no hay garantía para que estas diferencias se conviertan en desigualdades. Muchas de las injusticias de las que somos testigos llevan la marca de un trasfondo moral que las justifica y que, como he argumentado, se convierte más en un obstáculo para la cooperación social que en un elemento articulador del bien común. Pero si como Taylor, señala somos “sujetos de significado” porque reconocemos un horizonte moral que aporta el sentido a nuestras acciones, también lo somos porque estamos abiertos a marcos morales que no se cierran al círculo de la tradición y que nos permiten entablar la acción dialógica con fuentes morales diversas y divergentes. La *concepción compleja de la persona* debe estar abierta a las diferentes opciones morales y a los lenguajes artificiales, como el de la política, ofreciéndole a la persona que actúa dentro de una comunidad concreta, por un lado, el material desde el cual orientarse hacia el bien y, por otro lado, dado que los criterios de acción son históricos y cambiantes como la identidad, la posibilidad de apropiarse de un lenguaje artificial para estar abierta al diálogo con otras identidades, otras culturas.

Las concepciones heredadas de la persona nos dejan ante dos retos: primero, aceptar que la prioridad de la *ontología moral* como constitutiva de la identidad y del bien, requiere una concepción de la persona que sea capaz de dar cuenta de la conflictiva relación que hay intra y extra-cultural y segundo, admitir que si los ciudadanos pueden concebirse como libres e iguales o como manteniendo fuertes compromisos políticos, no significa que se les exija definirse con exclusividad de dichos compromisos políticos. La disyuntiva nos coloca frente a una concepción de la persona y de su identidad en los extremos del binomio unión/separación que le caracteriza pues, por un lado, la unión puede convertirse en un factor que consolida la homogeneidad social apuntando a efectos negativos pero, por otro lado, la separación insistente entre sus identidades pública y privada puede conducirnos a la exclusión de reivindicaciones legítimas de justicia.

Los problemas que opusimos a las concepciones heredadas de la personas, nos sugieren que el reto al que debemos hacer frente es la disyuntiva entre las diferentes adscripciones de interpretación o representación de los individuos. Todo estudio de los retos democráticos

consistiría en conocer y estudiar los procesos en que se genera dicha disyuntiva. De ahí la importancia de problematizar las concepciones de la persona en Rawls y Taylor ya que, mientras el primero preconiza una adscripción de representación vinculada a la esfera pública, el segundo pugna porque la adscripción de interpretación sea mucho más determinante en el espacio público. Pero en ningún caso avanzamos en la comprensión de esa disyuntiva bajo el enfoque singularista de la identidad que hemos heredado de la filosofía política contemporánea.

Y mucho menos avanzaríamos en la comprensión de los retos que en materia de justicia se presentan desde otros frentes críticos para los conceptos de persona e identidad. Como lo mencioné al inicio del tercer capítulo, la *concepción compleja de la persona* que acabo de exponer apuesta por un cambio en cuanto al punto de partida de las teorías de la justicia señalando que, previo a la definición del ‘qué’: redistribución o reconocimiento, definamos primero al ‘quién’ desde el cual construiremos los mecanismos que consoliden el ‘qué’ de la justicia. Sin embargo, este cambio de perspectiva en la reflexión sobre la persona es sólo el comienzo en la construcción de una teoría de la justicia que permita tener una mirada amplia sobre los retos que la dinámica de las sociedades contemporáneas nos han heredado desde mediados del siglo XX.

Un ejemplo de esos retos que quedan por reflexionar sería el siguiente. Desde sus inicios la filosofía política moderna ha entendido la identidad ligada a la construcción de un concepto de ciudadanía basado en individuos que, caracterizados como libres e iguales, construyen un Estado-nación del que pasan a formar parte. Tanto la justicia como imparcialidad de Rawls como el humanismo cívico de Taylor tienen como conceptos centrales esta idea: que las personas se definen en función de ser ciudadanos de un Estado-nación. Sin embargo, el proceso de globalización está cambiando nuestra manera de hablar de justicia y de entender la ciudadanía. En la actualidad asistimos a un fenómeno en el cual los procesos sociales que configuran las agendas políticas de los países desbordan sus fronteras, abriendo un déficit en la comprensión de la ciudadanía en tanto las fronteras que define sus límites y sus características se han ido difuminando por factores económicos o sociales.

Pero esta dimensión problemática que ha abierto el proceso de globalización no ha ido aparejada con la resolución de cuestiones sustanciales de primer orden, por ejemplo, cuánta desigualdad puede permitir la justicia, en qué consiste la igualdad o qué diferencias merecen reconocimiento político; de tal suerte que la reflexión filosófica de la política aún tiene que dar

una repuesta a estas interrogantes pero, al mismo tiempo, también debe abordar otras cuestiones de segundo orden, de metanivel como las llama Fraser y que tienen que ver con preguntas sobre: “¿cuál es el marco adecuado dentro del cual han de tomarse en consideración los problemas de justicia de primer orden? ¿Quiénes son los sujetos apropiados con derecho a una justa distribución o al reconocimiento recíproco en un caso determinado?”<sup>4</sup> Las críticas aquí desarrolladas al enfoque singularista de la persona y de la identidad en Rawls y Taylor, apuntan a mostrar que sus concepciones son inadecuadas para enfrentar los retos ya descritos en el tercer capítulo y que tampoco nos dan claridad respecto a estas dos dimensiones sustanciales. Al partir de una concepción idealizada de la identidad de las personas como ciudadanos, las concepciones heredadas ya no resultan pertinentes para reflexionar sobre los procesos políticos y sociales que están mostrando que, tal como se han venido entendiendo, “el ciudadano y el Estado han dejado de ser pertinentes porque las condiciones de vida de los sujetos de la justicia no dependen solamente de la comunidad política de la que son ciudadanos [...] Por tanto, en nuestro mundo globalizado el problema no es sólo la *sustancia* de la justicia sino también su *marco*.”<sup>5</sup>

El paso que ahora he dado está dentro de la tradición heredada, al destacar sus deficiencias he pretendido ampliar sus márgenes para poder abordar este tipo de problemas pendientes, de ahí que la *concepción compleja de la persona* presentada en esta investigación pretende contribuir al debate sobre ese marco al presentarse, por un lado, como un criterio para articular las fuentes morales con el lenguaje de los derechos y libertades políticos y, por otro lado, al ofrecernos una guía conceptual para entender y modelar, en un contexto de cooperación y de pluralismo, nuestras actividades como ciudadanos. La disyuntiva autonomía o autenticidad impide determinar quién cuenta como sujeto apropiado de justicia porque excluye demandas legítimas de justicia, en el discurso rawlsiano, al abrir una discontinuidad en la identidad y, en el discurso de Taylor, por esencializarla. Ante estos dos problemas, la *concepción compleja de la persona* pretende ser un primer paso para la adecuada reflexión sobre los problemas heredados por la filosofía política y los que surgen de los procesos políticos y sociales contemporáneos.

Para poder determinar el “quién” de la justicia es necesario contar con una guía de comprensión adecuada de aquellos sujetos, la *concepción compleja de la persona* pretende ser esa guía en tanto que no encierra a las personas en una dimensión de su identidad y, en cambio,

---

<sup>4</sup> Fraser, N., *Scales of justice*, p. 15, [*Escalas de justicia*, p. 38.]

<sup>5</sup> Di Castro, E., “Identidades y justicia” en Di Castro, E. y Lucotti, C., *Construcción de identidades*, México, FFyL-UNAM-Juan Pablos Editor, 2012, p. 63.

hace de la diversidad de identidades el punto de partida para expresar reivindicaciones y exigir participación en el diálogo democrático. La disyuntiva autonomía o autenticidad, obliga a convenir entonces que la necesidad de reconocimiento es inseparable de la necesidad de autoafirmación y que la identidad de una persona caracteriza lo que es único a través del eje de lo que es común. No hay autonomía sin el reconocimiento de la autenticidad de cada uno y de sus reclamos, pero tampoco puede haber autenticidad sin la autonomía como parte de las reglas del juego democrático.

# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES PRINCIPALES

### John Rawls

- *A theory of justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005, [Teoría de la justicia, FCE, México, 2006.]
- *Collected Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- “Introduction to Paperback Edition” en *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996, pp. xxxv-lx, [“Guía de lectura de *El liberalismo político*” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNED-UAM, Madrid, número 23, 2004, pp. 93-112.]
- *Justice as Fairness: A Restatement*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005, [Justicia como equidad: una reformulación, Paidós, España, 2002.]
- “Justice as fairness: political not metaphysical” en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, no. 3, 1985, pp. 223-251.
- “Kantian Constructivism in Moral Theory” en *The Journal of Philosophy*, vol. 77, no. 9, 1980, pp. 515-572, [“Constructivismo kantiano en teoría moral” en *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 209-262.]
- *Lectures on History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Freeman, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London, 2008, [Lecciones sobre la historia de la filosofía política, Paidós, Madrid, 2009.]
- *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996, [Liberalismo Político, FCE, México, 2003.]
- “The basic liberties and their priority” en McMurrin, S. (comp.), *Liberty, Equality, and Law. Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 3, University of Utah Press and Cambridge University Press, Cambridge, 1987, [Sobre las libertades, Paidós-ICE-UAB, España, 1996.]
- *The law of peoples with “The idea of public reason revisited”*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, [El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”, Paidós, Barcelona, 2001.]
- “The priority of Right and Ideas of Good” en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, no. 17, 1988, pp. 251-276.

## **Charles Taylor**

- “Atomism” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1985, pp. 187-210, [“Atomismo” en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, pp. 225-255.]
- “Can political philosophy be neural?” en *Universities & Left Review*, vol. 1, núm. 1, 1957, p. 68-70.
- “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate” en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 181-203, [“Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós Básica, España, 1997, pp. 239-268.]
- *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, [*Hegel*, Barcelona/México, Anthropos/UI/UAM, 2010.]
- “Identidad y reconocimiento” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNED/UAM-I, número 7, 1996, pp. 10-19.
- “Irreducibly Social Goods” en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 127-145, [“La irreductibilidad de los bienes sociales” en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós Básica, España, 1997, pp. 175-198.]
- “Leading a life” en Chang, R. (ed.), *Incommensurability, incomparability and practical reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 170-183, [“La conducción de una vida y el momento del bien” en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 283-302.]
- “Overcoming Epistemology” en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 1-19, [“La superación de la epistemología” en *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 19-42].
- *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, [*Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, España, 2006.]

- “The concept of a person” en *Human Agency and Lenguage. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 97- 114.
- “The Dialogical Self” en Goodman, R. y Fisher, W. (eds.), *Rethinking Knowledge. Reflections across the disciplines*, New York, State University of New York Press, 1995, pp. 57-66.
- “The diversity of goods” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 230-247.
- “The dynamics of Democratic Exclusion” en *The Journal of Democracy*, octubre de 1998, volumen 9, número 4, pp. 143-156, [“Democracia incluyente” en *Metapolítica*, diciembre de 2001, volumen 5, número 20.]
- *The ethics of authenticity*, Harvard, Harvard University Press, 1992, [*La ética de la autenticidad*, Paidós Ibérica, España, 1994.]
- “The nature and scope of distributive justice” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 289-317.
- “The politics of Recognition” en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 225-256, [“La política del reconocimiento” en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós Básica, España, 1997, pp. 293-334.]
- “What drove me to philosophy?” en *The 2008 Kyoto Prize Commemorative Lectures: Arts and Philosophy*, Inamori Foundation, 2008. Consultado el 16 de septiembre de 2009 en el sitio web: [http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k24\\_c\\_charles/lct\\_e.html](http://www.inamori-f.or.jp/laureates/k24_c_charles/lct_e.html)
- “What is Human Agency?” en *Human Agency and Lenguage. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 15-44.
- “What’s wrong with negative liberty?” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1985, pp. 211-229. [“¿Cuál es el problema de la libertad negativa?” en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, pp. 257-281.]

## FUENTES COMPLEMENTARIAS

- Abbey, R., "Introduction. Timely Meditations in an Untimely Mode – The Thought of Charles Taylor" en Abbey, R. (ed.), *Charles Taylor: Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-28.
- Algarabel, M., "Imágenes transgresoras: apuntes sobre arte, orden moral y valores desde la perspectiva de Charles Taylor" en revista *Ágora*, año 4, número 8, 2010, pp. 13-22.
- Alútiz, J. C., "El problema de la estabilidad normativa en la filosofía política de John Rawls" en revista *Política y Sociedad*, vol. 44, no. 2, 2007, pp. 229-243.
- Aramayo, R., Murgerza, J. y Valdecantos, A. (comps.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Arribas, S. y Castillo, R. del, "La justicia en tres dimensiones. Entrevista con Nancy Fraser" en Revista *Minerva*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, número 6, 2007, pp. 25-29.
- Avineri, Sholmo y de-Shalit, A. (eds.), *Communitarianism and individualism*, Oxford, Oxford University, 1992.
- Barrancos, D., "Identidad e identidades" en Carrió, E., y Naffía, D. (comps.) *Búsquedas de sentido para una nueva política*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 243-264.
- Barry, B., *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 1995, [*Justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997.]
- -----, "John Rawls and the Search for Stability" en *Ethics*, no. 105, julio 1995, pp. 874-915.
- -----, *Theories of Justice. A treatise on Social Justice*, California, University of California Press, 1989.
- -----, *Why Social Justice Matters*, Cambridge, Polity Press, 2005.
- Bauman, Z., *La sociedad individualizada*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.
- Benhabib, S., "In the shadow of Aristotle and Hegel: communicative ethics and the current controversies in practical philosophy" en *The Philosophical Forum*, vol. XXI, números 1-2, otoño-invierno, 1990, pp. 1-31.

- Bello, E., “La teoría de J. Rawls, una respuesta a los problemas de su tiempo” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 28, enero-abril 2003, pp. 145-154.
- Benfeld, J. S., “El constructivismo ético en *Justice as fairness*” en *Revista de Derecho*, Universidad Católica del Norte, año 18, no. 2, 2012, pp. 83-117.
- Bermejo, D., “Identidad, globalidad y pluralidad en la condición posmoderna” en Bermejo, D. (ed.), *La identidad en sociedades plurales*, Barcelona, Universidad de La Rioja-Anthropos, 2011, pp. 15-76.
- Bermudo, J. M., “El ‘pluralismo razonable’ de J. Rawls” en revista *Convivium*, Universitat de Barcelona, número 19, 2006, pp. 117-144.
- Burke, P., *The future of identity. Theory and Research*, USA, Bloomington, 2001.
- Burke, P. y Stets, J., *Identity Theory*, New York, Oxford University Press, 2009.
- Catteneo, R. y Tizziani, M., “De Descartes a Montaigne. La constitución de otra subjetividad ante la crisis de la racionalidad moderna” en *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, no. 3, enero-junio, 2010, pp. 3-21.
- Cincunegui, J. M., *Taylor y la identidad moderna*, Tesis doctoral, Barcelona, Universidad Ramón Llull, 2010, 567 pp. Consultada en el sitio web <http://hdl.handle.net/10803/9226> el 8 de marzo de 2011.
- Contreras Peláez, F. J., *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*, España, Editorial Mad, 2005.
- Cooke, M., “Beyond Dignity and Difference: Revisiting the Politics of Recognition” en *European Journal of Political Theory*, vol. 8, no. 76, 2009, pp. 76-95.
- Cristi, R., y Tranjan, J. R., “Charles Taylor y la democracia republicana” en *Revista de Ciencia Política*, vol. 30, no. 3, 2010, pp. 599-617.
- Daniels, N. (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawl’s ‘A Theory of justice’*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Dauenhauer, B. P., “Taylor and Ricoeur on the self” en *Man and World*, número 25, 1992, pp. 211-225.
- Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2007.

- Di Castro, E., “Desigualdad, exclusión y justicia global” en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, número 43, julio-diciembre 2010, pp. 459-478.
- -----, “Identidades y justicia” en Di Castro, E. y Lucotti, C., *Construcción de identidades*, México, FFyL-UNAM-Juan Pablos Editor, 2012, pp. 53-67.
- -----, “Justicia y libertad. Un acercamiento desde las capacidades” en Di Castro, E. (coord.), *Justicia, desigualdad y exclusión. Debates contemporáneos*, México, UNAM, 2009, pp. 85-104.
- Dreben, Burton, “On Rawls and Political Liberalism” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 316-345.
- Esponda Contreras, K., “El derecho de gentes en John Rawls. Alcances de la teoría no ideal” en *Saga-Revista de Filosofía*, número 19, 2009 pp. 47-61.
- Farrell, Martin D., “¿Hay derechos comunitarios?” en revista *Doxa*, número 17-18, 1995, pp. 69-94.
- Featherstone, M., *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, London, Sage, 1995.
- Femenías, M. L., “Identidades esencializadas/violencias activadas” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, número 38, enero-junio, 2008, pp. 15-38.
- Ferrara, A., *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.
- Fierro Valbuena, Alejandra, “Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor” en revista *Pensamiento y Cultura*, Universidad de Navarra, volumen 11, diciembre de 2008, pp. 281-301.
- Fondevila, G., “Política de derechos-política de ‘bien común’. Tres críticas posibles al comunitarismo” en *Revista de Filosofía Diánoia*, volumen XLVIII, número 50, mayo 2003, pp. 85-109.
- Fraser, N., *Scales of Justice*, New York, Columbia University Press, 2010, [*Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008, 296.]
- Fraser, N. y Honneth, A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2005.

- Freeman, Samuel, “Congruence and the Good of Justice” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 277-315.
- Frost, R., “Political Liberty. Integrating Five Conceptions of Autonomy” en Christman, J. y Anderson, J. (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Fuente Lora, G. de la, “John Locke” en Di Castro, E. (coord.), *Justicia, desigualdad y exclusión. De Platón a John Stuart Mill*, México, UNAM, 2009, pp. 131-152.
- Gargarella, Roberto, “John Rawls, el liberalismo político y las virtudes del razonamiento judicial” en revista *Isegoría*, no. 20, 1999, pp. 151-157.
- -----, “John Rawls, *Political Liberalism*, y sus críticos” en revista *Doxa*, no. 20, 1997, pp. 391-410.
- Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Gergen, K. J., *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Gilibert, P., “Global Justice and Poverty Relief in Nonideal Circumstances” en revista *Social Theory and Practice*, vol. 34, no. 3, julio 2008, pp. 411-438.
- Glover, Robert W., “Eyes wide shut: The curious silence of *The law of peoples* on questions of immigration and citizenship” en revista *Eidos*, no. 14, 2011, pp. 10-49.
- González Ricoy, I., “La paradoja de las motivaciones en el liberalismo político de John Rawls” en revista *Diacrítica*, no. 21-2, 2007, pp. 251–271.
- Gracia Calandin, J., “Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche?” en *Δαίμων*. Revista Internacional de Filosofía, no. 46, 2009, pp. 171-187.
- -----, “Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 42, enero-junio 2010, pp. 199-213.

- -----, *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, consultado en <http://hdl.handle.net/10803/9867>
- Gray, J., *Two faces of Liberalism*, United Kingdom, Polity Press, 2000.
- Grosberg, L., *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*, Valencia, Letra Capital, 2010.
- Gutmann, A., *Identity in democracy*, New Jersey, Princeton University Press, 2004.
- Hall, S., “1. Introduction: Who Needs ‘Identity’?” en Hall, S. y Gay, P. Du (eds.), *Questions of Cultural Identity*, London, SAGE Publications, 2009, pp. 1-17.
- Habermas, J., “Cómo es posible la legalidad por vía de la legitimidad?” en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 131-172.
- Herrera Guevara, A., “El derecho de gentes frente a la globalización” en *Isegoria, Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 46, enero-junio 2012, pp. 265-277.
- Higuero, F. J., “La contextualización del sujeto en el pensamiento de Charles Taylor” en revista *Convivium*, no. 19, 2006, pp. 101-116.
- Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Kerr, F., “The Self and the Good. Taylor’s Moral Ontology” en Abbey, R. (ed.), *Charles Taylor: Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 84-104.
- Kukathas, Ch. y Pettit, P., *Rawls: A Theory of justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001, [*Filosofía Política Contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995.]
- Maalouf, A., *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 1999.
- McIntyre, A., *After virtue: a study in moral theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2011, [*Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004.]

- Lara, Phillipe de, “Introducción. La antropología filosófica de Charles Taylor” en Taylor, C., *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Lazo Briones, P., “Delimitación ética del problema de la identidad en un mundo multicultural. Reflexiones a partir de la filosofía de Charles Taylor” en *Colmena*, Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, no. 44, octubre-diciembre, 2004, consultado en el sitio web: <http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena%2044/Aguijon/Pablo.html>
- -----, *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México, Ediciones Coyoacán, 2007.
- -----, “Reactualización hermenéutica de la noción de *Sittlichkeit*: la crítica de Hegel a Kant vista a través de un contemporáneo” en revista *La lámpara de Diógenes*, vol. 6, no. 10-11, 2005, pp. 23-37.
- Llamas, E, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Pamplona, Edusa, 2001.
- Loewe, D., “Inmigración y El derecho de gentes de John Rawls. Argumentos a favor de un derecho a movimiento” en *Revista de Ciencia Política*, vol. 27, no. 2, 2007, pp. 23-48.
- Mizrahi, E., “Liberalismo político e identidad política” en *Revista de Filosofía*, vol. 35, no. 103, 2002, pp. 98-124.
- Molano Camargo, M, “Y al fin de cuentas, ¿qué entender por identidad? Reflexiones en torno a cinco posturas teóricas” en revista *Logos*, Bogotá, Colombia, no. 21, enero-junio del 2012, pp. 125-149.
- Mulhall, S., “Articulating the Horizons of Liberalism. Taylor’s Political Philosophy” en Abbey, R. (ed.), *Charles Taylor: Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 105-126.
- Mulhall, S., y Swift, A., *Liberals and communitarians*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.
- -----, “Rawls and Communitarianism” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 460-487.

- Muñoz Mickle, E., “La segunda posición original como fundamento del Derecho de Gentes en el pensamiento de J. Rawls” en *REVISTA PHILOSOPHICA*, no. 26, 2003, pp. 1-10.
- Nagel, Thomas, “La compasión rigurosa de John Rawls: una biografía intelectual” en *Revista Práxis Filosófica*, Universidad del Valle, Colombia, no. 16, 2003, pp. 30-31
- -----, “Rawls and Liberalism” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 62-85, [“Rawls y el liberalismo” en *Revista Estudios Públicos*, no. 97, verano 2005, pp. 219-243.]
- Olson, K., “Participatory Party and Democratic Justice” en Fraser, N., *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*, London-New York, Verso, 2008, pp. 246-272.
- O’Niell, O., *Bounds of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- -----, “Constructivism in Rawls and Kant” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 347-367.
- Ortíz, I. y Cummins, M., *Desigualdad global. La distribución del ingreso en 141 países*, UNICEF Políticas y Prácticas, Agosto del 2012, consultado el día 24 de diciembre de 2013 en el sitio web: [http://www.unicef.org/socialpolicy/files/Desigualdad\\_Global.pdf](http://www.unicef.org/socialpolicy/files/Desigualdad_Global.pdf)
- Parijs, P. van, “Difference Principles” en *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 200-240.
- Peña, C., “La tesis del ‘consenso superpuesto’ y el debate liberal-comunitario” en revista *Estudios Públicos*, no. 82, otoño 2001, pp. 169-187.
- Peña, J., *La ciudadanía hoy. Problemas y perspectivas*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.
- Pérez de la Fuente, O., *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Madrid, Dykinson, 2005.
- Pérez Cortés, Sergio, “Un ideal de ciudadano liberal” en revista *Sociológica*. “Actores, clases y movimientos sociales II”, número 28, mayo-agosto 1995, p. 201- 224.

- Phillips, A., "Egalitarians and the Market Dangerous Ideal" en *Social Theory and Practice*, vol. 34, no. 3, julio 2008, pp. 1-26.
- Pickering Francis, L. y Silvers, A., "Liberalism and Individually Scripted Ideas of the God: Meeting the Challenge of Dependt Agent" en *Social Theory and Practice*, vol. 33, no. 2, abril 2007, pp. 311-334.
- Pogge, T., *John Rawls: his life and theory of justice*, New York, Oxford University Press, 2007.
- Plata Pineda, O., "La ciudadanía y la razón pública en Rawls" en revista *Politecnica*, año 5, no. 8, 2009, pp. 47-52.
- Reyes Morel, A., "Comunidades de significación como capacidades colectivas. Una revisión comunitaria de la teoría de Amartya Sen" en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XX, no. 1, 2008, pp. 137-163.
- Rivera, F., "Rawls, filosofía y tolerancia" en *Isonomía. Revista de Filosofía y Teoría del Derecho*, no. 19, octubre 2003, pp. 19-45.
- Rivera López, E., *Ensayos sobre liberalismo y comunitarismo*, Fontamara, México, 1999.
- Rodríguez, R., "La tradición liberal" en Quesada, F. (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 7-30.
- Rodríguez Zepeda, J., *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la Teoría de la justicia*, México, UAM-Porrúa, 2010.
- -----, "El Rawls que faltaba". Reseña de Rawls, J., *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, 655 pp., en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UNED/UAM-I, no. 16, 2000, pp. 196-199.
- -----, "Identidades, demandas de igualdad y Estado de Derecho" en Colom, F. (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para le multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos-UAM/I, 2001, p. 97-115.
- -----, "La debilidad política del liberalismo de John Rawls" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 14, 1999, pp. 71-87.
- -----, *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Anthropos/UAM-I, Barcelona-México, 2003.

- Ruiz Miguel, A., “Derechos Humanos y Comunitarismo. Aproximación a un debate” en *Doxa*, no. 12, 1992, pp. 95-114.
- Saldarriaga Madrigal, A. E., “El sujeto activo: antropología política en Amartya Sen” en revista *Eidos*, no. 13, 2010, pp. 54-75.
- Sandel, M., *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University, 1982, [*El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, España, 2000.]
- -----, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self” en Avineri, S. y de-Shalit, A. (eds.), *op. cit.*, pp. 26-27.
- Santiago Juárez, R., “El concepto de ciudadanía en el comunitarismo” en *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, no. 23, julio-diciembre 2010, pp. 155-174.
- Schettino, H., “Rawls y la política” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 14, 1999, pp. 89-109.
- Seleme, Hugo, “El problema de la estabilidad” en *Doxa*, no. 24, 2001, pp. 297-318.
- Sen, A., “Capacidades y bien-estar” en Nussbaum, M. y Sen, A. (comps.), *La calidad de vida*, México, FCE, 2002.
- -----, *Development and Freedom*, New York, Anchor, 2000.
- -----, “Equality of Waht?” en McMurrin, S. M. (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980.
- -----, *Identity and violence: The ilusión of destiny*, New York, Norton & Company, 2006, [*Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007.]
- -----, *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press, 1992, [*Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1999.]
- -----, “Justicia: medios contra libertades” (en *Bienestar, Justicia y Mercado*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1997, pp. 109-12.
- -----, *Reason before identity* en *Romanes Lecture*, Oxford, Oxford University, 2000, [“La razón antes que la identidad” en revista *Letras libres*, no. 14, 2000.]

- -----, *The Idea of justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, [*La idea de la justicia*, México, Taurus, 2013.]
- Shayeagan, D., *El horizonte de las mezclas*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- -----, *La luz viene de Occidente*, Barcelona, Tusquets, 2008.
- Sousa Santos, B. de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima, Instituto Internacional del Derecho/Programa de Democracia y Transformación Global, 2010.
- Steele, M., “Ricoeur versus Taylor on Language and Narrative” en revista *Metaphilosophy*, no. 34, 2003, pp. 425–446.
- Stemplowska, Z., “What's Ideal About Ideal Theory?” en *Social Theory and Practice*, vol. 34, no. 3, julio 2008, pp. 319-340.
- Suárez Llanos, M. L., *La “Teoría comunitarista” y la filosofía política*, Madrid, Dykinson/Universidad de Oviedo, 2001.
- Swift, A., “The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances” en *Social Theory and Practice*, vol. 34, no. 3, julio 2008, pp. 363-387.
- Tampio, N., “Rawls and Kantian Ethos” en revista *Polity*, vol. 39, no. 1, 2007, pp. 79-102.
- Teimil García I., “Justicia como imparcialidad dialógica. Una perspectiva de la justicia imparcial compatible con las demandas de los grupos desfavorecidos” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 47, julio-diciembre 2012, pp. 587-600.
- Thiebaut, C., “Introducción. Recuperar la mora: la filosofía de Charles Taylor” en Taylor, C., *La ética de la autenticidad*, 11-36.
- -----, *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- -----, “Sujeto liberal y comunidad: Rawls y la unión social” en revista *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, Universitat Autònoma de Barcelona, no. 27, 1997, pp. 19-33.

- Tietjens Meyers, D., “Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood” en Christman, J. y Anderson, J. (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Vallespín, F., *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick y Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- Vázquez, R., “Derechos de las minorías y tolerancia” en Carbonell, M., Cruz Parceró, J. A. y Vázquez, R. (comps.), *Derechos Sociales y Derechos de las Minorías*, México, Porrúa-UNAM, 2004, pp. 333-348.
- Venizia, L., “¿Es ‘Justicia como equidad’ una concepción política de la justicia?” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 34, no. 2, primavera 2008, pp. 259-299.
- Villavicencio Miranda, L., “Comunitarismo *versus* Liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después” en revista *Nomos*, Universidad de Viña del Mar, no. 4, 2009, pp. 31-52.
- -----, “La relevancia moral de la identidad cultural” en *Polis. Revista de Universidad Bolivariana*, vol. 9, no. 26, 2010, pp. 399-420.
- Villoro, L., *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia. Democracia. Pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009.
- Vitale, E., “Rawls y el ‘Derecho de gentes’. Apuntes para una lectura” en *Isonomía*, no. 24, abril 2006, pp. 115-134.
- Walzer, M., “Comment” en Taylor, C., *et. al., Multiculturalism. Examining the Politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, [“Comentario” en Taylor, C., *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, México, FCE, 2009, p. 146-152.]
- -----, *Spheres of justice: A defence of pluralism and equality*, Oxford, Oxford University Press, 1983, [*Las esferas de la justicia*, México, FCE, 2001.]
- Weithman, P., *Why Political Liberalism?: On John Rawls's Political Turn*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Wellbank, J. H., Snook, D. y Mason D. T. (comps.), *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography*, London, Garland, 1984.