

**La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls**  
**In the search of telos in the liberal-communitarian debate: Taylor, MacIntyre and Rawls**

Alberto Díaz Rivero  
Universidad de Santiago de Chile  
a.diaz.r@hotmail.com



**Recepción:** 27-10-2017 **Aceptación:** 10-12-2017

**Resumen:** La concepción que experimenta el individuo moderno en torno a la libertad, tiene su específica correspondencia dentro de los márgenes liberales. El debate entre comunitaristas y liberales es el lugar donde se ponen en juego las piezas para ordenar esa concepción. Rawls propone una libertad *media*, entre la negación de la coacción y la ciudadanía participativa; y, por otro lado, Taylor, como MacIntyre, defiende una libertad afincada en términos históricos, *narrativos*. Desde este manejo del concepto, sale a la luz el problema del *sentido* de la vida, como problema filosófico, puesto que podría tener su origen, en una falta de *telos*, propio del actuar humano.

**Palabras clave:** libertad – comunitarismo – liberalismo – teleología – moral

**Abstract:** The liberty conception that experience the modern agent, has its specific correspondence inside some liberal limits. The liberal – communitarian debate, is the place where the pieces are ordered to make that conception functional. Rawls proposes, a *middle* kind of liberty, between the coercion denial and the participatory citizenship; and by the other way, Taylor and MacIntyre, defend a historical, in

---

Magíster en Filosofía Política (USACH, 2016), Profesor de Filosofía (Universidad Arcis, 2009).

*narrative* terms, kind of liberty. From this conceptual use, the *meaning of life* problem comes to light, as a philosophical problem, since, it may have its very origin on a lack of *telos*, that belongs to the human action itself.

**Keywords:** liberty – communitarianism – liberalism – teleology – moral

## **1. Introducción: presentación del debate entre comunitaristas y liberales**

Dentro del (clásico) enfrentamiento contemporáneo, que existe entre teorías liberales y comunitarias, en lo que a Filosofía Política y Moral se refiere, podemos encontrar ciertos puntos de concordia, que permiten articular propuestas significativas, referidas a la vida en la ciudad (*res-publica*).

Dentro de este contexto, se presenta el hecho de que, aunque las críticas actuales a los puntos de vista comunitarios, están focalizadas en ambigüedades teóricas acerca de los tratados filosóficos que expone cada uno de sus representantes, los comentarios dejan de lado, las más de las veces, un análisis respecto del *espíritu* que lleva a cada uno a plantear su tesis, como si se existiera en estas, una división entre la forma y el fondo. No obstante, es aquel espíritu el que le otorga al comunitarismo una impronta, que lo distingue de lo meramente formal, por lo que, no es de extrañar que muchos lo identifiquen con la posteridad del pensamiento de Hegel. El presente trabajo, concuerda con los planteamientos que proponen cierta pulcritud, adecuada al modelo de escritura filosófica, para la corriente comunitarista, pero también, y de modo mucho más explícito, reconoce a aquello que mueve cada una de sus propuestas, es decir, su causa y su legitimidad: la intuición acerca de la falta de sentido en la vida de los individuos modernos.

Pongo el ejemplo de Alasdair MacIntyre, filósofo (comunitario “no declarado”) escocés, ante el cual podemos encontrar, un cúmulo de críticas a sus postulados, basadas en aquellos sinsentidos que se

## La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

manifiestan en algunos puntos discordantes dentro de su narrativa, como lo que sucede cuando recurre a cierto afán racionalizador-histórico acerca de los desacuerdos morales, en momentos que declaraba explícitamente su reproche a la modernidad en general; otras críticas, más extensas y numerosas, relacionadas con la última página del libro *After Virtue*, donde por fin realiza una propuesta ante su escenario (más bien pesimista) acerca de la moral y las virtudes, que consiste en ensayar un posible horizonte social constituido por pequeñas comunidades que reestablezcan el sentido histórico de nuestras vidas por medio de la virtud. Sin embargo, una crítica más sutil, previa a las anteriores, la podemos encontrar en Charles Taylor, quien, más que buscar los desbarajustes de las contradicciones dentro de la teoría del escocés, propone un ajuste acerca de su crítica al liberalismo (ambos lo critican), desde una perspectiva más unificadora, es decir, permitiendo el procedimentalismo propio, no solo del liberalismo sino también de ciertas teorías éticas contemporáneas, incluyendo, además, el componente moral, olvidado por ellas (Taylor, 1990).

Si bien, cuando nos referimos a este contexto, estamos ante un escenario propiamente anglosajón, no deja de ser cierto que sus bases (liberales y comunitarias) son el sustento de las prácticas en las que se ven envueltas, la mayor parte de las naciones occidentales. A pesar de no expresarlo de modo evidente, podemos inferir, sin realizar cálculos avanzados, que las propuestas políticas que conocemos en la actualidad, con todas las sutilezas que cada una implica de acuerdo a cada una de las realidades de cada región, se sitúa entre dos alternativas imperantes: una asignación de protocolos de importancia (con todo el mecanismo legal y legitimador que ello implica) a la vida de los individuos particulares, según sus propias preferencias respecto de sus vidas privadas; o, en otros Estados, la sumisión (irrestricada o no, también según lo indique cada circunscripción según su realidad) de los individuos, a los propósitos de la comunidad. Pareciera, a primera vista, que se trata de la diferencia entre lo antiguo y lo moderno; que ya no es momento de discutirlo, puesto que esa sujeción

a leyes extrínsecas y a está superada, y que hoy es el tiempo de la libertad. Mas, la teoría política, en este sentido, juega nuevamente un papel vanguardista, ya que, tanto desde John Rawls, que instauró unas nuevas bases para apreciar el régimen político del liberalismo, como desde el comunitarismo, se ha intentado realizar una vuelta a ciertos aspectos olvidados, o mal interpretados, de lo moral. Siendo esto así, una *recuperación* forma parte de horizontes dentro de los cuales, se juega la libertad moderna de los individuos.

De esta forma, el debate entre comunitarios y liberales, es uno en el que, lo que se negocia no es la importancia individual de la libertad (ambos la comparten); tampoco se trata de ver cuál de las dos posturas promueve un desarrollo estatal de los recursos o de los bienes públicos, de modo que el contendor fuera deslegitimado por limitar los poderes del Estado (ambas posturas comparten la necesidad de una participación potente del Estado, en los asuntos de la ciudad); y menos, se refiere a un debate en el que se pone en juego la idea de la participación política (ambos consideran necesaria la identificación de los individuos con una ciudadanía). El debate comunitario-liberal tiene como punto fundamental, el *cómo* de esa ciudadanía, o sea, es una negociación acerca de cuál de los dos puntos en conflicto permite *efectivamente* a los individuos, formar parte de una sociedad, y no sólo eso, sino que además *sentir* que lo hacen.

Para presentar el problema, nos centraremos en la división que hace Rawls, entre moralidad y política. Según este tipo particular de liberalismo, la moral debe situarse en los confines de nuestra libertad cultural, es decir, *dentro* del límite de lo político, lo que resulta criticable para comunitaristas como MacIntyre, puesto que, esa separación de ámbitos (y consecuentemente de decisiones), permite la reproducción, fundamentalmente, de una crisis moral *en* la sociedad. Ante esto, Taylor agrega que, esa crisis moral, es la causante de un creciente *malestar* en el individuo.

## La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

A primera vista no parece algo que merezca atención de forma urgente, es decir, ¿a quién podría afectar el hecho de que se escindiera el ámbito donde se encontraban juntas, política y moral, en un mundo que busca cada vez más la libertad individual, fuera de todo tipo de coacción? Si se lo piensa de modo correcto, la incorporación de la moral en los asuntos culturales, lejos de la política, una moral privada como un bien, que debe ser respetada dentro de la pluralidad intrínseca a toda sociedad humana, a toda *condición humana* tal como fue pensada por Hannah Arendt (1958, 22), gracias a la cual nos definimos como *los hombres* y no como *El Hombre*, y que permitiría despreciar todo tipo de implantación forzosa de cualquier tipo de totalitarismo ideológico en cualquier sociedad, congenia de modo exclusivo con la concepción de la libertad en el mundo moderno, y es algo que se busca en todo tipo de sociedad moderna occidental. El Estado, es una herramienta que funciona para garantizar esas diferencias individuales, dentro de las cuales, se encuentran nuestras concepciones personales acerca de la vida buena; y siendo así, el escenario que se constituye es el de la libertad. ¿Quién podría negarse? Sólo quien estuviera en contra de la libertad y la pluralidad. Al menos desde un primer punto de vista.

A este Estado, así pensado, le corresponde, una postura teórica determinada (acerca del modo en que opera esta correspondencia, es decir, si la teoría está detrás de la práctica o ésta detrás de aquella, forma parte de otro estudio más extenso, aunque no por eso deja de tener importancia para la complementación del punto de vista del presente artículo). Ya había sido destacado, por Norberto Bobbio en algunos de sus escritos<sup>1</sup>, que gran parte de la Filosofía política, al menos desde Hobbes en adelante, se encuentra marcada por la “gran dicotomía” que existe, entre el atomismo y el organicismo. Y aquella concepción del Estado, que aísla lo político de lo moral, es el resultado

---

<sup>1</sup> La referencia textual corresponde al capítulo “El Individualismo y el Organicismo” en Bobbio (1985); pero ya podemos encontrar una caracterización más acabada en su conferencia *Organicismo e Individualismo* (Bobbio, 1983) donde remarca que ya Popper, fue quien se refirió a los términos “sociedad abierta” y “sociedad cerrada”, referidas a la misma dicotomía.

de las distintas corrientes que han privilegiado al individuo por sobre la comunidad, es decir, de las que proponen un Estado liberal, claramente adaptado a la realidad actual, pero manteniendo firme la base de esa auto-limitación estatal, en pos de las libertades individuales. Taylor subraya ciertas consecuencias que tiene vivir de este modo (y específico “este” modo, ya que nos encontramos ante la posibilidad de afirmar que el mundo de la libertad vista de ese modo, es este, en el que vivimos actualmente), relacionadas específicamente con la libertad y la diversidad de acción.

La libertad moderna (conocida también como libertad “negativa”), para Taylor, no es *per se* contraproducente a un modelo de sociedad estructurado para la vida feliz de sus individuos. Pero, en tanto ha sido el espacio seguro desde donde se ha edificado la teoría (y el Estado) liberal, que ha permitido la existencia de aquella escisión referida arriba (política sin moral), es responsable, según el canadiense, de un modo de vida que hemos comenzado a despreciar. Nos molestamos por esta libertad de opinión en la que encontramos un exceso de visiones del bien, porque acarrea vivir lo que ha denominado, una “vida plana” (Taylor, 1994, 40). La modernidad conjugada con una moral estrictamente cultural, permite que se nos escape entre los dedos. Vivimos *el malestar de la modernidad*, porque en realidad, dentro de todas estas libertades individuales, no encontramos, cada uno individualmente, algo por lo que vivir (y morir).

No obstante, esto no quiere decir que nos encontremos ante un modelo de vida *implantado*, como lo postulan algunas teorías “pesimistas”, a las que Taylor critica, y que ven en la realidad, una *weberiana jaula de hierro*, sino que forma parte de una aceptación. El peligro ante el cual nos hemos visto enfrentados como humanidad, gracias al presente modo de vivir, es la falta de libertad para poder salir de esa aceptación. Al no haber un *para qué* común, relacionado con nuestras acciones, puesto que la moral es particular e individual, el mundo en su conjunto se nos muestra como una estructura que *decide por sí misma*.

## La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

A pesar de aquello, tal como indico más arriba, eso es sólo desde un primer punto de vista, puesto que, bajo un análisis más acabado podemos darnos cuenta de que forma parte de una decisión que sí tiene un telos. Veremos más adelante, que Rawls también destaca el carácter moral y teleológico que tiene la sociedad que plantea, aunque sea sólo en el momento de su ordenación primera (para luego, dejarlo a un lado, como ya dijimos, dentro de la cultura, fuera de la política). Taylor plantea que, ante esta aparente falta de todo tipo de moral, nos esclavizamos (voluntariamente, puesto que es decisión) con la instauración de la razón instrumental.

Entonces, si esto es lo que genera el modo de vida de la libertad moderna, ¿podemos pensar en un modo de vida “organicista” en la actualidad, teniendo en cuenta que la sociedad moderna descansa en gran parte en la idea de una democracia participativa “atomista”? La visión organicista de la sociedad corresponde a la que se vivió en las ciudades-estado griegas, y que fueron desarrolladas bajo un contexto determinado por sus escritos como por su oralidad. La cultura mítica, tal como la destaca MacIntyre en *After Virtue*, es parte de la narración histórica que fundamenta y origina la concepción política perteneciente a la *polis*. Nuestra realidad histórica ha mutado de tal forma que no resulta sencillo pensar en un cambio desde ese punto de vista. Después de todo, el cambio que ha habido, desde el organicismo hacia el atomismo, es uno que funda las bases de todo lo que hoy conocemos como *estado de bienestar*, dentro del cual vemos, por ejemplo, la democracia representativa.

Lo que intentaré probar, apoyando un resultado de las tesis de Taylor (la unión de libertad individual y comunitarismo), es que, tanto la pluralidad, como la teleología encaminada a la idea de un bien común, lejos de ser incongruentes, tienen una relación de dependencia, en la que, ese *telos* permite la existencia y reproducción de la vida plural, entendida como diversidad de acción en la sociedad. De esta forma, a la política se le asigna un *deber*, que consiste en focalizarse en aquella visión moral del bien, y por lo tanto, urge la necesidad de volver a

situarla dentro de la discusión propiamente política, al mismo nivel (al menos).

## **2. Liberalismo no-individualista en John Rawls**

El debate entre comunitaristas y liberales ha comenzado a tornarse complejo, no sólo desde que sus comentaristas lo hayan interpretado y re-interpretado, sino aún más, desde que los mismos protagonistas de la disputa, han optado por mutar algunas especificaciones de sus posturas ante algunas de sus críticas, como es el caso de Rawls, quien, desde su introducción, en *Political Liberalism*, se ha lanzado a la tarea de aclarar muchas de sus afirmaciones hechas en *A Theory of Justice*. Esto, ha hecho de la labor hermenéutica referida al debate, un nicho importante para numerosos trabajos de investigación, como el que presento en estos momentos.

Las especificidades referidas señalan diferencias teóricas relacionadas, en algunos casos, con el carácter individualista que manifiesta Rawls en el debate, expuestas, por ejemplo, por MacIntyre en *After Virtue*. Para este último, toda postura liberal representa un intento de ordenar la sociedad, que divide lo indivisible, partiendo por la escisión entre Estado e individuo, donde aquel es una herramienta de este. En el caso específico de la teoría rawlsiana, la crítica de MacIntyre se centra en que Rawls, al focalizarse tan sólo en el cumplimiento de las reglas (MacIntyre, 1984, 53) estipuladas por el velo de la ignorancia, es decir, por el marco político de la justicia, produce un Estado neutral, garante de la libertad e igualdad individuales. Así, deja de lado su función principal, que es la de educar a los ciudadanos en la búsqueda de la virtud, y lo desliga de toda finalidad hacia alguna concepción de bien, o moral.

En este momento, no está de más recalcar que, en la teoría de Rawls, la justicia no forma parte de los poderes del Estado junto con el legislativo y el judicial, como estamos acostumbrados los modernos a encontrarla, sino que, es el respaldo público y cultural que da origen al Estado. Es desde la justicia como noción pública y aceptada por

## La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

todos, que se constituye la sociedad. Su finalidad es dotar a la sociedad de una estructura básica.

Rawls postula que sólo una visión pública de lo justo, puede permitir la vida de los individuos en una sociedad ordenada. Esa visión de lo justo es la consecuencia del momento del contrato social, es decir, de un momento “cero”, donde quienes establecen las normas políticas para la vida en sociedad, eliminan todas sus diferencias culturales, en pos del orden social. A su vez, este orden social se encuentra conformado por ciudadanos que se sienten cooperadores de él, para lo cual, la política, debe, dictar los términos justos de esa cooperación. El objetivo, es el de delimitar el marco en el que se llevará a cabo la vida de las personas en esta sociedad, y más importante aún, conservarla. Ese momento en el que se debe decidir el modo para la conservación de una sociedad como tal, está estipulado en una

pregunta fundamental, en cuanto a cómo los ciudadanos –que siguen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales- pueden, no obstante, conservar una sociedad democrática justa y estable. Para este fin, es normalmente deseable que los puntos de vista comprensivos en lo filosófico y en lo moral, que nos hallamos habituados a utilizar en los debates sobre cuestiones políticas fundamentales, se dejen a un lado en la vida pública. (Rawls, 1993: 35)

La pluralidad humana lleva a los individuos a vivir en un constante desacuerdo respecto de sus puntos de vista acerca de la religión, la vida buena, y también respecto de lo filosófico. Sin embargo, cuando se trata de la función política de la justicia, como marco regulatorio, el deber es no entrar en esos *pormenores*. ¿Por qué?

El riesgo que se corre, al mezclar los pormenores, consistentes en los puntos de vista personales, respecto de lo moral o lo filosófico, con lo político, es que caigamos en teorías con pretensiones de omnipresencia y de omnipotencia brutales, que están en contra de la idea del liberalismo político rawlsiano. La sociedad bien ordenada que

plantea Rawls, excluye a teorías que sean “comprendivas” y “generales”, es decir, que pretendan abarcar a toda la comunidad, o que intenten inmiscuirse en la vida privada de los individuos. Cada cual puede tener su propia visión acerca de lo que es bueno para sí, pero atenta contra la libertad el quererlo para los demás. Esa decisión es política, no social. Permitir que una doctrina de la sociedad civil adquiera el carácter de política, es transformar la sociedad en una “comunidad”, esto es, vivir bajo el yugo de alguna de estas doctrinas morales, religiosas o filosóficas, abarcando toda la realidad social, dentro de la cual veríamos limitadas nuestras libertades y al Estado tomar el poder de nuestras decisiones. Y como ello pone en riesgo la libertad individual, debe mantenerse *al margen*, es decir, dentro del margen dado por lo político.

Por otro lado, si vivimos, los individuos, buscando sólo una finalidad en nuestras vidas, formaríamos parte de una “asociación”, igualmente despreciada por Rawls, también por ir en contra de la dualidad libertad-igualdad constituyente del Estado democrático. Nuevamente se da la lógica de que, el querer que un aspecto individual (en este caso, una teleología, que para Rawls, se encuentra en los asuntos particulares), tome el poder de lo universal es anti democrático porque atenta contra todo tipo de acuerdo social. Recordemos que, ante la pluralidad, para Rawls, no hay acuerdos globales. El filósofo estadounidense reafirma la idea de que existe una inconmensurabilidad en las discusiones referidas a visiones particulares, que no puede ser resuelta *en sí*, pero que puede ser tomada en cuenta y deslizada al ámbito social, cultural, de trasfondo. Es común y aceptable, para Rawls, el hecho de que, en algún caso, un agente particular crea que es incorrecto practicar la eutanasia a ciertos pacientes que agonizan en un recinto hospitalario, puesto que los principios que rigen su actuar en el mundo así lo decretan; pero también es común y aceptable que otro agente particular crea lo contrario, es decir, que es inaceptable mantener a un ser humano en esas condiciones, aunque presente signos vitales. Así, el desacuerdo moral, según el ejemplo anterior, debe formar parte de toda nuestra vida pacífica, en una sociedad bien ordenada. Aquello no

## La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

presenta problemas de tipo políticos, sino morales, por lo que la sociedad tampoco corre peligros en cuanto a sus fundamentos primeros. La moral no configura al Estado; la política, sí.

Nombré solapadamente a la dualidad libertad-igualdad, que en Rawls es fundamental para entender si estamos ante una teoría individualista. Bástenos con nombrar las características formales de esta dualidad, que tiene muchos aspectos interesantes para indagar acerca de otras materias y enriquecer otras discusiones. A la libertad se corresponden los poderes morales y de la razón. Estos últimos son representados por el pensamiento, el cálculo y el juicio; en tanto que aquellos son los que permiten tener una idea de bien y un sentido de la justicia (Rawls 1993, 42). Por el otro lado, igualdad consiste en tener, todos los individuos, efectivamente y en la práctica, estos poderes al menos en un grado mínimo, para así lograr ser miembros cooperadores de la sociedad. De esta forma, la igualdad es la que asegura el marco político para el consenso traslapado, y da pie para que la libertad se realice. La libertad existe gracias a la igualdad, porque es gracias a que son parte de esta sociedad bien ordenada, que pueden vivir libres de profesar cualquier doctrina moral, filosófica, religiosa.

Es por eso que debe resguardarse el marco político para la sociedad bien ordenada, ya que sin esto los individuos carecerían de su libertad y su igualdad. No debe, como comenté más arriba, yuxtaponerse al orden político, lo social. La conservación de la sociedad debe hacer esa división, entre los aspectos delimitadores de los marcos sociales y la pluralidad misma inherente a la sociedad. Por eso Rawls la denomina, de modo aparte, esta manifestación de puntos de vista y pluralidad extensa de toda la humanidad, *background culture*, que “es la cultura de lo social; no de lo político.” (Rawls, 1993: 38). En la vida cotidiana, la de la cultura de trasfondo, podemos encontrar a la moral discutiendo con la moral (tal como comenté el ejemplo de la eutanasia), con la filosofía e incluso con la religión, pero si llega el momento de discernir acerca de la mejor forma de conservación de la sociedad, es necesario volver a ese *punto cero*, político, del velo de la

ignorancia. De esa forma, la política se caracteriza por ser inclusiva, y como tal, no hay igual. No solo porque no haya nada que se le parezca, sino porque se encuentra en un ámbito trascendente, regulador. Se entienden las doctrinas filosóficas, morales, etc... “dentro” de la concepción política de la justicia. Y, la sociedad no se muestra fundada desde una visión antropocéntrica, teológica, racional, sino desde una concepción política que es común a los ciudadanos, y que permite la diversidad de esas visiones.

La igualdad consiste entonces, en mantener intacta la libertad individual, de todos los actores sociales en la *background culture*. Así, estos valores políticos permanecen a través del tiempo y lo que cambia, es la cultura social, es decir, nuestras opciones en tanto que individuos libres. Estos dos ámbitos de nuestra identidad es lo que conforma la idea de individuo en la teoría de una sociedad liberal rawlsiana, o sea, somos políticos, pero también somos culturales. Teniendo en cuenta esta doble identidad, que podríamos caracterizar como individual (en tanto que libre en mi privacidad) y política (referida a un contrato en el que participan todas las doctrinas del pluralismo), las personas libres pueden, en tanto que conformadoras del contrato social, reclamar y exigir a la institucionalidad lo que estimen conveniente para que sus elecciones individuales, tengan justa cabida en ella. La libertad nunca puede exceder a la igualdad.

Los humanos deberíamos, entonces, lograr vivir en una sociedad en la que se respete nuestra libertad y nuestra igualdad, puesto que esos supuestos, son los marcos en los que vivimos, y son *puros*, meros, es decir, están limpios de toda turbiedad cultural que pueda engeguercer nuestras decisiones, hacer tendenciosas nuestras opiniones o comportarnos de manera sesgada. De hecho, Rawls describe un conjunto de “principios de libertad”, que especifican los modos en los que se distribuyen nuestros deberes y derechos. Todo lo cual no puede existir sin ese momento de pureza contra-cultural.

Así, para que aquello se logre, se necesita de la Filosofía, y más específicamente, de la Filosofía Política. Para que esos principios de

## La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

libertad sean establecidos en pos del modelo de *sociedad bien ordenada*, es necesario que sean aprobados en una instancia de igualdad independiente y anterior a las diferencias descritas antes (metafísicas o religiosas), donde puedan efectivamente, ser dejadas de lado. Y a su vez, para llegar a esto, es necesario un ejercicio de abstracción teórica, que permita este acuerdo, llamado “consenso traslapado” (*overlapping consensus*), por los integrantes de esta sociedad con creencias y pensamientos distintos. Así, esta abstracción hipotética necesaria para dar cuenta del origen de la concepción política de la justicia, y por lo mismo de la sociedad, se da según Rawls, en condiciones ideales que permitan los “términos justos de la cooperación social” (p. 46), reformulación conocida, que Rawls hace, del contrato social. Para que nuestras concepciones morales, religiosas o filosóficas queden de lado, deben estar “detrás de un velo”.

Podríamos reconocer en todo esto, una finalidad individualista. Pero, no podríamos reconocer, sólo *una* finalidad. Para Rawls, la libertad (individual) es tan necesaria como la igualdad (de todos), incluso, ya vimos, ésta es la que permite aquella. No sería correcto interpretar la teoría rawlsiana como puramente individualista porque, siendo este aspecto, fundamental para el liberalismo político, su ingrediente de cooperación social resulta decisivo, también, para ello. Si la crítica que hace alguna visión específica del comunitarismo, se centra en el carácter atomista de la visión liberal de la política que tiene Rawls, tenderá necesariamente a su fracaso. La que quisiera exponer en esta ocasión, no obstante, no tiene sólo ese foco.

A pesar de la importancia que tiene el ámbito social para el individuo liberal, en la teoría política rawlsiana, una vez instaurada la sociedad bien ordenada, ésta no tiene injerencia en lo que los individuos puedan querer, mientras se trate de actividades de cooperación, es decir, mientras se sigan las reglas establecidas por la política. En este sentido, para Rawls el Estado debe mantenerse al margen de toda finalidad de vida particular de los individuos, lo que resulta en una falta de fin en común. Por esto, y para decirlo en su modo más simple, el Estado rawlsiano carece de telos. Se trata de una teoría que concibe

al Estado como neutral. La justicia es vista como imparcialidad, y siendo lo que forma y establece los marcos fundamentales de la sociedad, es esta en conjunto la que no tiene un bien en común (puesto que, si lo tuviera, como ya vimos, formaría parte de una asociación y no una sociedad). Este último (el bien común), sólo lo buscan los individuos en tanto que cooperadores de la sociedad bien ordenada para mantener la igualdad que permite su desarrollo libre, pero una vez alcanzado ese bien, la vida cotidiana sigue igual que antes. No hay un fin *final*, un sentido por lo cual realizar todas estas actividades de cooperación, más que la mera cooperación.

Ante eso se nos presenta la crítica comunitaria, que, si bien nació gracias a los desencuentros con Rawls, respecto de su atomismo e individualismo exacerbado<sup>2</sup>, se tornó más interesante mientras menos fueron sus diferencias y, a su vez, Rawls iba aclarando los malentendidos. Los remanentes de ello se focalizaron en la problemática teleológica<sup>3</sup> del Estado planteado por él, o más bien, su falta de teleología, es decir, al carácter “imparcial” de su doctrina de la visión pública de la justicia. Carácter que, libera al individuo en una independencia, que, para la crítica comunitaria, es irreal. Para ellos, los individuos no somos *sin* condición (resuena Arendt, nuevamente), o sin ataduras que nos ligan a una comunidad. No se nos debe pensar de modo aparte, con una comunidad que se presente como neutral, separada de lo individual. Este es, según la tesis que planteo, el punto de inflexión del debate liberal-comunitario.

---

<sup>2</sup> La literatura de comentaristas aficionados a la problemática comunitarista-liberal es enorme, incluso si hablamos sólo de la crítica individualista que se le hace a Rawls por parte de los comunitarios. Al respecto, véase: Cortes (1997), García (2007) y Benedicto (2010).

<sup>3</sup> Renato Cristi logró vislumbrar, de modo más preciso, la crítica comunitaria en torno a Rawls, que excede por mucho al puro planteamiento de la visión de individuo que tiene el liberalismo político contemporáneo. Ver: CRISTI, RENATO: «Comunitarismo y Liberalismo», en: *Revista Ciencia Política* Vol.12 - Nº1 y 2, 1990, pp.5-18

### **3. Crítica comunitarista: ¿pesimismo u optimismo?**

Si seguimos la visión de la política según los principios de la justicia como imparcialidad, postuladas por Rawls, no estamos, para los comunitaristas, como humanidad, ante una concepción de la vida en la que veamos a la sociedad como nuestro lugar para vivir. Taylor subraya que, lo negativo en ello no atañe sólo a la forma en la que llevamos a cabo nuestras actividades, sino más bien, a lo que ocurre cuando nuestras actividades están yendo en la dirección incorrecta; o, mejor dicho, en la falta-de-dirección. El problema, de hecho, que se genera cuando nos falta, en tanto que individuos sociales, una razón por la cual actuar, que se corresponda con la vida de cada uno, pero también con la de los demás, es el de la fragmentación:

El peligro no lo constituye el despotismo, sino la fragmentación, a saber, un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo (...) Desde luego pueden muy bien sentirse vinculados a proyectos comunes con otras personas, pero vienen a ser agrupamientos parciales en lugar de ser los propios del conjunto de la sociedad (Taylor, 1994: 138)

De forma paralela, se reconocen de forma distinguida, por parte de los interpretadores del debate comunitario-liberal, ciertas ideas-fuerza en él, en torno a las que, la mayor parte de las veces, concuerdan. Un ejemplo de ello, es la caracterización de ambas posturas, con una tradición filosófica específica, correspondiente a la representada en las teorías de Hegel por un lado, y de Kant por el otro (cf. Villavicencia, 2009): comunitaristas y liberales serían, según ello, entonces, los representantes del kantismo y del hegelianismo, discutiendo en el mundo contemporáneo, lo cual dota de fuerza, no sólo al debate, sino a toda la actividad filosófica, puesto que reafirma la actualidad que tiene y su importancia en las actuales teorías y prácticas políticas.

Gracias a Rawls, podemos decir que el pluralismo puede convivir de forma pacífica con cierto tipo de individualismo no-atomista. Si

pensamos una sociedad en la que los individuos sean cooperadores y fundadores de una igualdad garante de nuestra libertad, entonces es posible que egoísmo y diversidad (respecto de las distintas visiones del bien), puedan convivir pacíficamente en un trasfondo cultural. Y es este mismo resultado, consecuente con la teoría y la práctica propuestas por Rawls, la que ha sido, y es, fuertemente criticada por los comunitaristas, dado el nivel de *vacío* que genera en la vida de sus individuos. Existe la paz en la pluralidad aceptada gracias al contrato social, es cierto. Pero se trata de un pacifismo angustioso, que *no lleva a nada*.

No es tan cierto, o, mejor dicho, no terminamos de comprender y de interpretar ciertas visiones comunitarias, en sus críticas, cuando solo nos enfocamos en su enfado respecto de las visiones individualistas de las sociedades liberales. Tanto Taylor como MacIntyre (y justamente Michael Walzer, dentro de otro punto de vista, comunitario también) recriminan a estas últimas el verse involucradas en una red de relaciones individualistas que reproducen el atomismo entre los agentes particulares, pero según ellos, lo nefasto de esto no es el atomismo *en sí* aquello que molesta de cualquier teoría que se precie de ser “política”, (molestia que podría verse justificada por la falta de un necesario camino hacia un *bien común*, que como ya apunté, puede ser encontrado en una teoría como la de Rawls, donde bien común y egoísmo pueden convivir). El problema que encuentra el comunitarismo en este sentido es que ese bien común, conseguido mediante la sociedad liberal, que consiste en un marco de igualdad para que, a fin de cuentas, podamos desarrollarnos como mejor nos plazca, en libertad, no nos dota de sentido la vida que vivimos, los individuos sociales. Y es el carácter teleológico, tanto lo que falta en este tipo de sociedad, como lo que se necesita para que se manifieste el *sentido* de la vida.

El trabajo investigativo que debe hacerse para llegar a ese tipo de conclusiones se centra en el carácter de la visión del *yo*, que tiene nuestra época contemporánea, en comparación con todas las anteriores. Trabajo arduo y potente, al que se ven enfrentados los

## La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

comunitaristas, y que culmina con resultados benéficos para el presente debate. El objetivo de estos autores consiste en la elaboración de una Filosofía Moral, que permita reestablecer este ámbito dentro de los fundamentos de la política. En este sentido resulta consecuente explicitar que, son críticos permanentes del sistema político de Rawls, en tanto que este, como apuntamos arriba, mantiene la estricta división, de la política y la moral. Para el comunitarismo, la falta de sentido es una falta en la moral, por lo que una política efectiva, debe dotar de una *idea de bien*, que arregle aquel descalabro. Eso se logra por medio de una correcta comprensión y definición del yo, y consecuentemente, de la identidad personal, labor que es llevada a cabo, no por Taylor, no por MacIntyre, ni por ningún individuo particular, sino por el diálogo, es decir, por la comunidad a la que pertenecemos. El “quién somos” y el “de dónde venimos”, cobra sentido mediante el diálogo (Taylor, 1994, 70).

El descalabro resultante de lo dicho ha tenido lugar gracias a un malentendido en las visiones de la identidad personal, como de los horizontes del yo. Su carácter moral se fundamenta en ello. La “fragmentación” de la que habla Taylor corresponde a una visión errática de la autenticidad personal acontecida en la modernidad, que acarrea la sensación de “falta de horizonte”, es decir, de tener la impresión de que, los individuos sociales, estamos solos, “en un universo mudo” (Taylor, 1994, 101). La falta de sentido debe ser trabajada, según Taylor, mediante una reformulación de la ética de la autenticidad, que es un modo del actuar correcto, relativo a una cultura del yo que permite re-hacer la tabla de los valores humanos. Este trabajo monumental es desarrollado en *Sources of the Self*, sin embargo, respecto del tema que nos atañe en este artículo, es *La ética de la autenticidad*, el lugar que ocupa para su exposición específica del asunto. Recordemos que previo a ese título, el mismo texto fue nombrado *The malaise of modernity* refiriéndose a ese tipo de vida actual, plana y sin una visión de bien último.

“La gente de la cultura de la autenticidad” como presenta a quienes nos vemos imbuidos en esta visión del sin sentido moderno, se

corresponde con el liberalismo antes señalado, denominado por él mismo, “liberalismo de la neutralidad” (Taylor, 1994, 53). Desde ahí es que critica a este tipo de formulación social. Del mismo modo, lo hizo también MacIntyre, quien atacó directamente a Rawls, cuando recalcó el hecho de que sólo estaba preocupado de acatar las normas, más que de un actuar virtuoso (MacIntyre, 1984: 153, 286), en los individuos sociales.

Es cierto que para MacIntyre es más desastroso el punto de vista individualista del liberalismo de la neutralidad, que para Taylor. Este último puede aceptar la libertad individual, mientras que para MacIntyre, hay momentos en que, derechamente, no podemos actuar como nosotros queramos, teniendo en cuenta nuestros papeles en las sociedades que habitamos. La visión correcta que, para el escocés, debe tener un adecuado estudio del yo, para realizar una crítica moral ante las sociedades modernas atomistas, es la de una narrativa. Su definición de identidad personal debe hacerse dentro de un orden narrativo unificado. Es incorrecto pensar cualquier tipo de vida humana, aislada de sus historias. Desde ese punto de vista, a cada uno de nosotros nos corresponde un papel en nuestras vidas, que puede (y debe) ser manifestado a través de la narración. A su vez, la narración de cualquier historia no puede existir sin la “unidad narrativa” que contiene, constituyéndola, la identidad personal. Es el punto de inflexión de la narración de historias, es decir, que no existen historias *entendibles* sin una identidad personal a la que se unifican indisolublemente. Por tanto, se trata, en MacIntyre, de un rescate sin dudas, pero uno que está delimitado por una unidad sistémica que incluye tanto la visión del yo (o psicológica si se quiere), como la de la moral, de la política, y de la historia. El entramado que construye hace depender todo el sistema filosófico-político, del que se desprende toda vida científica e histórica, de la correcta interpretación de la identidad personal. La atomización del yo no es sólo nefasta. Si fuera así, sólo cabría encontrar el error y repararlo. Se trata de que esa visión del yo es *incorrecta*. No se corresponde con la realidad. El yo no es, sin su unidad narrativa: es incomprensible. De ahí que, para el escocés, la

## La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

inteligibilidad de las narraciones sea clave para todo esto. La identificación psicológica que hace del problema de la sociedad contemporánea es el de la falta de inteligibilidad. Si no entendemos nuestra identidad personal, no podemos ver nuestra propia historia, y ello desemboca en una falta de horizonte y de significado de la propia vida. Es lo que le ocurre a quien intenta suicidarse, por ejemplo (MacIntyre, 1984, 268).

Taylor está de acuerdo con que hay una visión errada del yo, y que también ha resultado nefasta para las sociedades modernas. Ese equívoco se centra en una visión de la autenticidad personal, errónea. La influencia de determinadas teorías filosóficas (que construyen la realidad política y social) en las determinaciones individuales y personales, han disociado nuestras propias capacidades, es decir, nos han hecho vivir en la ilusión de que *podemos hacerlo todo*. Para Taylor (1990), en ese sentido, el carácter imparcial del que hace uso el liberalismo en todas sus manifestaciones, tiene un origen en Hume, desde que se concibió la separación entre hechos y valores, idea que fue apropiada por cierta concepción teológica que permitió a Dios “llenar” de voluntad al cosmos “vacío”, porque imparcial, lo que da pie para justificar su libre albedrío, que se vio traslapado al ámbito humano, gradualmente, es decir, fuimos dueños de una libertad que nos permitió llenar nuestros cosmos vacíos por medio de la razón y no de horizontes paradigmáticos externos. Ahí es donde encuentra, el canadiense, el origen de la razón instrumental. El problema fue que aquel vacío, lo extrapolamos a lo social. Y la consecuencia de ello es un lenguaje antropocéntrico en muchas de nuestras especialidades (científicas, teóricas, etc...). Aquellas teorías que han alimentado ese sentimiento ilusorio de una voluntad sin límites son las de los llamados “postmodernos”, identificados por el canadiense, algunos de ellos, en las figuras de Nietzsche, Foucault, Derrida, Artaud. Estos, gracias a su visión “sin límite” de la voluntad humana, han pervertido los horizontes de acción del yo auténticos. Según el canadiense, es necesario luchar, no contra ellos, sino que aceptar la realidad que se ha desarrollado en torno a esas ideas (no cae Taylor, en el error de desconocer el influjo

tremendo que han tenido las teorías posmodernas en la identidad individual contemporánea), pero *resignificando* sus postulados, sobre todo en lo concerniente al yo, porque es erróneo considerar a los individuos desprovistos de su constitución dialógica. La autenticidad la debemos buscar en nuestro interior, es cierto, pero ese interior *está hecho* de diálogos con la cultura. En ese sentido es contrario a la idea de separar los ámbitos de la política con el de la cultura, tal como lo hiciera Rawls. Taylor manifiesta su cercanía con las teorías de Hegel, pero también de Heidegger, en cuanto es necesario rearticular los lenguajes de modos más sutiles, tomando como ejemplo a la poesía, tal cual lo hace el autor de *Sein und Zeit*.

Se han manifestado entonces, estas tendencias antropocéntricas, en la filosofía, la pintura, pero también en la política práctica, es decir, en los planes gubernamentales que apuntan a enfrentar el cambio climático actual, y en ese sentido, las repercusiones de una visión errada de la identidad personal engloban toda la realidad relacionada con ella.

Esto nos permite identificar el problema, tanto para el canadiense como para el escocés: las sociedades liberales modernas carecen de una visión de *telos* referida a la vida de los individuos. Ambos difieren en el tipo de sociedad necesaria para revertir la situación. El escocés es desalentador, ya que plantea una idea de pequeñas comunidades en las que podamos formarnos teniendo siempre en cuenta nuestras historias. Se autodefine como aristotélico ya que las virtudes son el fundamento desde el cual podemos todavía, rescatar un lenguaje ya fragmentado. Sin embargo, el canadiense (y como dije, Walzer hace un intento también por esa dirección) es más optimista. Cree que es posible realizar un reconocimiento de que la lucha para la restitución de ese sentido de la vida es presente. No se ha perdido, ya que el despliegue de las sociedades atomizadas de individuos sin horizonte, manifiesta ese malestar. Mientras eso permanezca, entonces, tomando las palabras de Weber, “la lotta continúa”. Y eso puede lograrse perfectamente en el presente tipo de sociedades de mercado y de Estados burocráticos. La lucha permanente entre ambos tipos de

## La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

sociedades, es decir, la del mercado y la estatal-burocrática, forma parte de la naturaleza de la lucha, es decir, de su *dialéctica*. No debemos, para Taylor, luchar por abolir alguna de ellas, sino que de ir en dirección a su *superación*:

Sólo una visión que abarque ambas puede proporcionarnos la penetración no deformada que necesitamos para elevarnos a la altura de su mayor desafío (Taylor, 1994: 146)

Al parecer, las críticas que hacen del comunitarismo una férrea postura contra el individualismo atomista liberal, lo dotan de cierto carácter aporético, teniendo en cuenta que, por un lado, vivimos en un mundo, que se corresponde con un paradigma filosófico, fundamentado sobre los individuos libres, tal como lo presenta la libertad negativa moderna; y por otro lado, aunque el intento de Rawls sea el de estar a medio camino, entre esta libertad y la antigua, la posibilidad de pensar a la comunidad como el ámbito que nos da las reglas para actuar, que nos “rige”, en tanto seres humanos que no queremos cruzar miradas con la coacción, forma parte de algo que queremos olvidar.

Esa posibilidad de olvidar todo tipo de límites, dictados por cualquier tipo de moralidad, y que identifica de forma especial a nuestra sociedad de individuos libres, es, según estos autores del comunitarismo, una apariencia. Es cierto que, siguiendo a MacIntyre, tanto la vida como los modos de representarnos la vida han cambiado históricamente, debido a una decisión moral; pero eso no nos muestra que las *esencias* hayan cambiado, como, por ejemplo, la de la vida misma. MacIntyre no propone una *postura* frente a lo que pueda definirse como vida, según cada periodo histórico, sino que la *define*. La historia ha pasado por alto esa definición o se ha ajustado a ella, pero la vida, en cuanto lo que esta es, no ha cambiado en lo absoluto.

Por lo tanto, la propuesta comunitaria en este sentido es optimista, teniendo en cuenta que se trata de lograr un “ajuste de cuentas” con las *esencias* de la vida y del bien. No podemos pensar al ser humano tomando decisiones que dejen fuera a su comunidad, no porque esto

pueda desembocar en esto o aquello, sino porque es imposible hacerlo. El resultado de un intento de esas características sería perjudicial, porque, como lo planteó en su crítica a la filosofía dieciochesca de la Ilustración, está destinado al fracaso. Y ese fracaso conduce a una concepción errada, tanto de la vida como del bien, tal como lo muestra su imagen ficticia representada en el primer capítulo *Una sugerencia inquietante*.

#### 4. Conclusiones

La especificidad dentro de la cual se nos presenta este debate filosófico, permite resolver ciertas aporías en las que se encuentran algunas prácticas actuales, producto de este *malestar* en el que vivimos. Si nos adentramos en ello, nos enfrentaremos a algunas propuestas que pueden contribuir tanto a consideraciones acerca de la *psyché* del individuo contemporáneo, como a la *vida en la ciudad* moderna (que es la que vivimos). La falta de sentido actual ante el vivir cotidiano, no sólo menoscaba la individualidad de quien la “padece” (decide, según las consideraciones anteriores), sino que, además, contribuye a cierto tipo de vida en comunidad dentro de la cual nos encontramos con los otros “en la forma” del sin-sentido.

Una tesis que justifique la apropiación de nuestras propias historias, para lograr otorgarle sentido a la vida de quienes no la comprenden, conlleva un mérito que permite rescatar, dentro de aquellos rastros contradictorios que, si bien pudo haberlos cometido, no opacaron, aquel *espíritu*, aquella intención, expresada por MacIntyre. En este sentido, el presente trabajo defiende la proposición comunitaria (no declarada) puesto que considera que es un paso legítimo, real, que se inscribe dentro de las posibilidades actuales de toda sociedad occidental, para una re-educación en los ámbitos morales y políticos de las mismas.

## Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1958). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Benedicto R., Rubén (2010) “Liberalismo y Comunitarismo: Un debate inacabado”, en *STVDIVM. Revista de Humanidades*, 16 (2010) ISSN: 1137-8417, pp. 201-229
- Benjamin Constant. (1995). Selección de Textos Políticos de Benjamin Constant. En O. G. Arcaya, *Estudios Públicos* (Vol. 59). Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos.
- Bobbio, N. (1983). Organicismo e individualismo. *Este país* N°74, 1-9.
- Bobbio, N. (1985). *Liberalismo y Democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cortes R., Francisco (1997). “Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, núm. 15, pp. 93-106.
- García R., Mónica (2007). “Una introducción al comunitarismo desde la perspectiva del Derecho Político”, en *Aposta, revista de ciencias sociales*, núm. 34, 2007. En línea: <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/garciarubio.pdf>
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Madrid: Espasa.
- Rawls, J. (1971). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1993). *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1979). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1990). Lo justo y el bien. *Revista Ciencia Política* Vol. 12, 65-88.

- Taylor, C. (1992). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Villavicencia, Luis (2009). "Comunitarismo versus liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después", en *Nomos*, Universidad de Viña del Mar – N°4 (2009), pp. 31-52.