

## ***Taylor, espacio público para la democracia: acercamientos a la política desde la ontología moral.***

### **Sumario**

Recuperación de la Ontología Moral: de Heidegger a Taylor. La identidad y la Diferencia desde el diálogo en la vida pública.

### **Resumen**

*El presente ensayo se ocupa de la idea de que el espacio público en las sociedades democráticas es posibilitado por un rasgo ontológico de los seres humanos. Para ello, desarrolla, en primera instancia, un análisis ontológico de la vida pública en la que todo ser humano se encuentra inmerso. Busca así enriquecer la lectura de Charles Taylor desde una perspectiva heideggeriana. En segunda instancia, muestra que el diálogo, posibilitado en la esfera pública, es un aspecto característico de la eticidad en la democracia, ampliando la idea de una ética de la autenticidad de Taylor.*

**Palabras clave:** Identidad, diferencia, autenticidad, Uno, reconocimiento, ontología moral, ser-ahí, espacio público.

### **Abstrac**

*This essay deals with the idea that public sphere in democratic societies is possible due to an ontological aspect of human beings. Firstly, the essay develops an ontological analysis of public life in which every human being dwells in. Hence, it tries to enrich a reading of Charles Taylor from a heideggerian perspective. Secondly, the essay shows the dialog as a characteristic aspect of the eticity in democracy, enhancing the idea of an ethics of authenticity of Talyor.*

**Key Words:** Identity, difereence, authenticity, one, cecognition, ontology, moral, be - there, public space.

**Artículo:** recibido, octubre 3 de 2003; aprobado, octubre 29 de 2003

**Jorge Francisco Maldonado Serrano:** Licenciado en Filosofía, Universidad Santo Tomás de Aquino - Bogotá; Master en Filosofía - Pontificia Universidad Javeriana; Candidato a Doctor en Filosofía - Pontificia Universidad Javeriana.

**Correo electrónico:** [jorgefcomaldonado@hotmail.com](mailto:jorgefcomaldonado@hotmail.com)



# Taylor, espacio público para la democracia: acercamientos a la política desde la ontología moral.

**Jorge Francisco Maldonado Serrano**

Queremos pensar la ética y lo público en la filosofía de Charles Taylor<sup>1</sup>. Nos dejaremos guiar por la idea de que el espacio público en las sociedades democráticas es base para la constitución de la privacidad, porque la eticidad resulta ser un plano anterior a cualquier constitución individual y posibilita la identidad y la diferencia comunes. Este es un solo rasgo de la explicación de lo que significa cierta forma de eticidad en las sociedades democráticas, según el autor. Lo que estamos arriesgando aquí es una comprensión de la sociedad liberal como resultado de un espacio común, donde éste se presenta como ontológicamente originario puesto que a partir de él la identidad y la diferencia de los individuos emergen; propiamente ese espacio común ontológicamente originario toma la forma de esfera pública en la sociedad democrática. Se trata, pues, de una relectura de la propuesta tayloriana de una ética de la autenticidad para la filosofía política.

Para asegurar el rigor requerido en este rastreo, mostraremos que ciertos supuestos del filósofo pueden ser comprendidos a la luz del concepto heideggeriano de *Uno (das Man)*, con lo que ganaremos la claridad necesaria para presentar el mencionado rasgo de la ontología moral de Taylor.

La primera sección describirá las bases ontológicas de la esfera pública según éste, desde Heidegger; se mostrará que la forma en que Taylor entiende la esfera pública puede ser vista como una concreción del concepto de Uno del filósofo alemán. Así, se da pie para ampliar la explicación del papel de la esfera pública en la consolidación de una forma ética en las sociedades democráticas. La segunda sección elaborará las consecuencias que trae dicha explicación ontológica para la ética de la autenticidad; reelaboraremos el papel del diálogo en la aparición de la identidad y la diferencia, diálogo que, posibilitado por la esfera pública, resulta la forma propia de la democracia que permite tanto la igualdad como la diferencia.

## **1. Recuperación de la Ontología Moral: De Heidegger a Taylor**

Dentro de los análisis hechos por Heidegger en *Ser y Tiempo*, hay uno que interesa particularmente a este estudio. Se trata del elaborado en el

---

<sup>1</sup> Seguiremos principalmente lo planteado en los artículos *Políticas del reconocimiento* (PR) y en *La política liberal y la esfera pública*, (PLEP) que se encuentran en el texto *Argumentos filosóficos*. El libro *Ética de la autenticidad* (EA) es más como contextualizador, y para ciertas aclaraciones seguiremos *Las fuentes del yo* (FY). Hay que mantener en mente que no se trata de una síntesis del pensamiento del autor, aunque el problema ético es fundamental en todo su pensamiento, sino que más bien se trata de reflexionar alrededor de lo ético y lo público desde las claridades que ofrece su pensar.

capítulo 4 de la obra. Si bien es cierto que dicho estudio pertenece a un análisis existencial del ser del ser-ahí (Dasein), y lo presentado en ese capítulo se funda sobre la estructura propia del mismo, es desde allí que podemos mostrar sobre qué se funda o cómo es posible en general lo público. Este recorrido ontológico no será vano toda vez que, para entender, en primer lugar, con propiedad el problema ético como un modo de acontecer de la existencia humana y, en segundo lugar, para entender porqué se puede hablar de “esfera pública” para todos los seres que “ahí son” (los hombres) se necesitan ciertas aclaraciones ontológicas sobre la existencia.

A la vez, este análisis abrirá un camino seguro para comprender las tesis éticas de Charles Taylor. Con esto no se dice que Taylor desarrolle una ética heideggeriana, pues no es fácil construir un discurso ético sobre un pensamiento que pretende rechazar la modernidad. Sin embargo, sí se puede comprender mejor la *ética de la autenticidad* de Taylor, si entendemos mejor parte de sus fuentes.<sup>2</sup>

Empecemos, pues, por examinar los puntos de convergencia de ambos autores frente a la comprensión de lo público. Primero, Taylor concibe la esfera pública como un espacio en el que *uno se encuentra con los otros*; espacio donde hay una necesaria fusión y constante recurrencia de un punto a otro sin poder determinar claramente ningún punto inicial de cualquier pensamiento o habla:

“Digo [que la esfera pública es] <un espacio común> porque, a pesar de que los medios sean múltiples, así como también los intercambios que en ellos tienen lugar, se consideran, en principio, intercomunicables. El debate sobre la televisión que ahora podamos sostener toma en cuenta lo dicho en el periódico de esta mañana, el cual, a su vez, informa del debate radiofónico de ayer y así sucesivamente. Por esta razón habitualmente hablamos de la esfera pública en singular.” (PLEP, pp. 337).

Heidegger, por su parte, formula de un modo más ontológico, el problema:

“Gozamos y nos divertimos como *se goza*; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se ve y se juzga*; pero también nos

apartamos del “montón” como *se debe hacer*; encontramos “irritante” lo que *se debe encontrar* irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.” (SyTb<sup>3</sup>, pp. 151)

La primera convergencia entre los dos radica en que la idea de *espacio común* se puede leer como un despliegue de la idea de que *hacemos, vivimos y pensamos las cosas como se hacen, viven y piensan*, puesto que verse inmerso en esa indiferencia de acción vivencia y pensamiento implica la posibilidad de estar en un espacio en el que todo aquello resulta común. Ahora, Heidegger también entiende esa medianía en la acción, la vivencia y el pensamiento como publicidad como señala el siguiente pasaje:

“Distancialidad, medianía y nivelación constituyen como modos de ser del uno, lo que conocemos como “la publicidad” [“die Öffentlichkeit”]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein y tiene en todo razón. Y esto ocurre por una particular y primaria relación de ser con las “cosas”,... porque no va “al fondo de las cosas”, porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera.” (SyTb, pp. 151-152).

Por último, como tercer aspecto de convergencia, resulta claro que lo común del *espacio común* tayloriano, se encuentra también como un modo propio del ser del *Dasein*, ya que en su forma de ser *Uno*, se manifiesta un ser-con los otros, que para Heidegger resulta ontológicamente originario. El modo de ser del *Uno* puede ser, entonces, leído como aquello por lo que se da lo público, y puede ser entendido como espacio común<sup>4</sup> en virtud del ser con los otros<sup>5</sup> que todo hombre es. Se puede apreciar la concordancia de ambos pensadores respecto del ser-con a la luz de la siguiente idea presentada en *Ser y Tiempo*:

“El mundo del “ser ahí” es un “mundo del con”. El “ser en” es “ser con” otros. El “ser en sí” intramundano de éstos es “ser ahí con”. (SyTa, pp.137).

Ahora bien, preguntemos por qué hablar de lo *Uno*, ¿de qué se quiere distinguir y qué se

<sup>2</sup> Queda pendiente un análisis más general de cómo Taylor desterritorializa y reterritorializa el pensar heideggeriano.

<sup>3</sup> Existen en español dos traducciones de la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger. Hacemos referencia a ello con el “a” y el “b” luego de la sigla SyT. Se usará, sobre todo, la más reciente, la “b” que es la de Jorge Eduardo Rivera, pero en ciertas circunstancias, también indicaremos la traducción de José Gaos. Esto para dejar pensar al lector por sí mismo y salvar en algo las dificultades propias de la traducción de un texto complicado.

<sup>4</sup> “El mundo del Dasein es un *mundo en común* [Mitwelt]. El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* [Mitdasein].” SyTb, pp.144

<sup>5</sup> “Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no se distingue*, entre los cuales también se está.” SyTb, pp. 143



quiere asegurar?, ¿qué es lo *Uno*? La explicativa heideggeriana se autopositiona como una ontología fundamental. Lo cual no es para nada desechado por Taylor a la hora de enfrentar los problemas morales. En este sentido, puede ser comprendida la siguiente afirmación de Taylor:

“Mi pretensión aquí será la de afirmar que si la ontología moral ha sido tan tajantemente omitida entre nuestros contemporáneos, se debe en parte al hecho de que la naturaleza pluralista de la sociedad moderna facilita el vivir de esa manera; pero, por otra parte, también se debe al peso de la epistemología moderna y, tras ello, a la perspectiva espiritual que va asociada a dicha epistemología. Así hasta cierto punto la tarea en que me embarco se podría calificar en gran medida como un ensayo de recuperación de la ontología moral.” (FY, pp. .24).

Podemos, entonces, encontrar una clara aspiración tayloriana a dar explicaciones de tipo ontológico. Aspiración que incluye un distanciamiento de lo que podemos llamar un enemigo conceptual de Taylor, la visión epistemológica o visión ilustrada, que explicaremos a continuación.

¿Es este planteamiento válido? Por lo menos es la postura de Taylor y lo que tratamos de mostrar en este artículo es que las posibilidades de comprender lo público se abren cuando se leen ontológicamente. Otra será la oportunidad en que discutamos los problemas de las formulaciones ontológicas. Por ahora reconozcamos la radicalidad de Taylor en este aspecto:

“Lo que me propongo hacer aquí sólo se puede abordar mostrando que, de hecho, la ontología es la única base adecuada para nuestras respuestas morales, independientemente de que la reconozcamos o no.” (FY, pp. 24).

En este contexto, es legítimo recurrir a la ontología del ser-ahí en el análisis del *Uno*, toda vez que no sólo asegura una comprensión de lo público, sino también, como se verá, un justo acercamiento para la comprensión de lo ético en relación con lo público, pues el problema moral de Taylor es ontológico.

Hay que tener presente que, para Heidegger, cuando se habla de lo *Uno* supone tomar distancia de una concepción epistemológica del hombre. Distancia que, como vimos, Taylor también toma cuando habla de ontología moral.

En la visión epistemológica se entiende que lo dado, es decir, lo primero que aparece, es el sujeto. Taylor discute detenidamente esta visión y sus implicaciones ético-políticas en las *Fuentes del Yo*<sup>6</sup>, y de manera resumida en la *Ética de la Autenticidad*<sup>7</sup>. Aquí la describiremos muy brevemente haciendo de esta problemática una cuarta concordancia entre Heidegger y Taylor. Si el concepto *Uno* se opone al modo moderno de entender al hombre, que lo capta como sujeto, también la lucha tayloriana contra la visión ilustrada puede sin duda enriquecerse con la explicativa heideggeriana del *Dasein* que estamos teniendo en cuenta.

En primera instancia, para ambos resulta claro aunque decepcionante que superar dicha visión no es fácil. Inclusive podríamos considerar que sospechamos de cualquier explicativa ontológica porque ya nuestro modo de pensar está determinado por esa visión epistemológica del hombre. En la segunda sección de este artículo mostraremos las ganancias que el cambio de visión ofrece frente a los problemas de la ética y lo público en las sociedades democráticas.

En la medida que nos encontramos inmersos en dicha visión, nos resulta evidente que lo dado es mi *yo* en cuanto que soy sujeto pensante; lo decimos sin mayores reparos. La concepción heideggeriana intenta captar el hombre de otra manera, tal vez de una forma más inmediata: Soy mundo con los otros; siempre lo soy (lo he-sido); lo dado es ser-estar metido en mundo, es ser-estar con los demás. Para Heidegger el error de la primera concepción radica en que, en la medida que se confía sólo de una visión epistemológica, separa al hombre del mundo<sup>8</sup>, pues no capta el modo de ser del hombre sino que capta la manera en que se piensa, que es lógica solamente. Es decir, los ojos puestos en el Yo, más que en la existencia hacen aparecer al hombre primeramente como un ser pensante, como un sujeto aislado del mundo y de los otros. Mientras que, puestos los ojos en la existencia, el hombre se muestra como es en su mundo con los otros. Para hacerle justicia a la realidad existencial del hombre, Heidegger prefiere, entonces, entender al ser humano como ser-en-el-mundo, que es un modo de ser del ser-ahí (*Dasein*). *Uno* nunca es primariamente un ser pensante sino un ser en un mundo.

<sup>6</sup> Cnf. Cap.3, 8 y 9 FY.

<sup>7</sup> Cnf. EA

<sup>8</sup> “La dilucidación del “ser en el mundo” mostró que no “es” inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la poste tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros. Mas si “los otros” “son ahí con” en cada caso ya en el “ser en el mundo”, tampoco este hecho fenoménico debe llevar erróneamente a tener por comprensible de suyo y no menesterosa de investigación la estructura *ontológica* de lo así “dado”.” SyTa, pp. 134-135

En este orden de ideas, se puede indicar que la forma más común, o mejor, cotidiana del ser en el mundo es *ser como todos son*, tal y como están y como siempre han estado y como siempre han de estar. Este es el espacio del *Uno*, o del "Se". Todos podemos entender una afirmación que diga 'se dice que este gobierno anda mal y es muy corrupto'. Nadie se atribuye la autoría de tal afirmación y sin embargo circula. Circula porque somos primariamente una masa en la cual estamos y de la cual participamos sin mayor esfuerzo. Encontrarnos inmersos en una masa (el *Uno*), señala un rasgo existencial. Hecho que, cotidianamente visto, nos muestra como seres que no nos distinguimos y seres que somos en la medida en que primariamente nos referimos a otros, sin tener que asumir como propio algo que por el *Uno* se diga o haga<sup>9</sup>.

Esta realidad ontológica hace posible la democracia en la cual vivimos, ya que participamos en un diálogo abierto y constante sin reparar si nuestras opiniones vienen de allí o de allá. Pero este mismo hecho se oculta ante sí, es decir, no le es fácil al hombre inmerso en una masa verse así inmerso, sino que le queda más fácil creer que no lo es y que no lo está. Este error de autocomprensión es lo que posibilita la visión epistemológica y su triunfo hasta nuestros días. En ella el espacio público se presenta como un espacio trascendental al que todos los sujetos por derecho acceden. Por ello, la ética pública es vista como subsidiaria o como segunda respecto de una ética privada. Pero en la concepción de los filósofos en cuestión, el espacio público no es a lo que accede un sujeto sino el espacio existencial del que primero surgen.

Curiosamente, esta inversión en el modo de plantear el problema muestra como la democracia, en la medida en que aboga por un derecho a la opinión pública, resulta mejor defendida si se muestra que ella es una institucionalización de un acontecer ontológico anterior a ella. Como tal, la democracia es lo que más hace justicia a la forma en que el ser humano es.

El *Uno* es un rasgo existencial del ser-ahí (Dasein, hombre)<sup>10</sup>, éste en la medida en que es ontológicamente ser-con-los-otros es uno-con-los-otros, siempre se encuentra inmerso en su mundo con otros mundos y se funden en el

*Uno*; no hay posibilidad de que no sea así. En esto también yerra la concepción epistemológica, pues entiende al hombre como sujeto. A la par de entenderlo como separado del mundo, lo entiende como separado de los otros sujetos. Así, como no puede comprender que el ser-ahí se encuentre en un mundo, primaria y originalmente, tampoco puede comprender que siempre es/está con los otros.

Es en este modo de ser cotidiano donde la esfera pública tiene su asiento. Dicho de otro modo, ésta es una consolidación de tipo institucional sobre un modo de ser originario del ser del ser-ahí. Sin duda, se pueden plantear algunas cuestiones como: ¿Es el *uno* un modo de alienación? ¿Sería posible que lo público sea una forma de alienación? ¿Qué relación guarda lo público con la moda donde se busca cada vez hacer que se crea en la necesidad de ser o hacer de un modo particular? ¿Permite lo *uno* ser auténticamente a cada ser-ahí? A nosotros nos interesa la última pregunta cuya respuesta se mostrará como afirmativa, si se entiende correctamente lo planteado hasta ahora.

Hasta aquí podemos establecer una relación entre el *ser-con-los-otros* y *ser-en-el-reino-del-uno*. *Uno* necesariamente siempre está ubicado de alguna manera en la esfera pública, y la esfera pública sólo puede entenderse por la unicidad que todos somos, somos masa. Lo público hace mención a un modo de ser del hombre, y con esto a una manera de ser con los otros.

Ahora podemos empezar a entender por qué ubicándonos en lo público, nos situamos también de alguna manera en lo ético. El reino del *Uno* no es de cualquier forma o de forma azarosa. Podría decirse que hay una regulación interna en el espacio de lo *Uno* que no le pertenece ni es causada por nadie. Por ejemplo, cuando uno se viste como 'se viste' (bien se crea que es estar a la moda o estar en contra de ella), o inclusive si uno cree que está libre de toda determinación, la acción de vestirse como 'se viste' sigue unas regulaciones implícitas. Estas regulaciones implícitas en todos los aspectos del reino del *Uno*, son la eticidad.

Si dichas regulaciones se contradicen, refuerzan u operan más o menos intermitentemente, es un asunto que no podemos resolver en este artículo. No estamos diciendo que estas

<sup>9</sup> "El uno puede, por así decirlo, darse el lujo de que constantemente "se" recurra a él. Con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo. Siempre "ha sido" el uno y sin embargo, se puede decir que no ha sido "nadie". En la cotidianidad del Dasein la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie." SyTb, pp. 152

<sup>10</sup> "El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein. También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del Dasein. La fuerza y explicitud de su dominio pueden variar históricamente." SyTb, pp. 153



regulaciones sean la ética pública ni que deban serlo; lo que afirmamos es que aquí encontramos las regulaciones sobre las que eventualmente se puede hacer una construcción moral deseable.

¿Dónde entonces surge la posibilidad de la diferencia y de la identidad propias si se trata de un espacio tan unificado? Un rasgo de este reino del Uno son las habladurías o lo que se dice. Justamente aquí aparece la actividad del diálogo, que sucede en virtud de este ser-con-los-otros y ser-en-el-reino-del-uno. Justamente aquí, como lo desarrollaremos en la siguiente sección, surge la posibilidad de la producción de la identidad y de la diferencia.

La dificultad de presentar las cosas de este modo es que, para Taylor, la esfera pública es entendida como propia de la época moderna.<sup>11</sup> Por ello uno debería preguntarse si asegurarle una explicación ontológica, no sería ir en contravía de la primacía de la epistemología propia de la época. Con la exposición anterior no nos estábamos refiriendo a lo público tal y como se manifiesta en la época moderna; lo que deseamos mostrar es que lo público es posible y necesario no sólo por una forma de suceder históricamente, sino porque hay una posibilidad en la forma de comprendernos hoy en nuestro ser.

Otro punto que queda aquí listo para desarrollar es el problema del *yo*, en tanto que manifestación epistemológica de una especificidad u originalidad. Puede pensarse que cuando se plantea la problemática del Uno a la par con la de la autenticidad se cae en una contradicción. Pero esto no es así, y viene indicado en la misma obra de Heidegger:

“El modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial” (SyTb, pp. 151, 154)<sup>12</sup>.

Es aquí donde se nota la ganancia de la visión heideggeriana en la reflexión de Taylor. Como veremos, lo que se establece con el ser-en-el-mundo y con el ser-con-los-otros es que estamos inmersos en una red, en una tradición de la cual no podemos desprendernos. No somos unos sujetos aislados o aislables, *somos un modo de acontecer que es porque otros son y fueron*. Así pretendamos pensarnos como independientes, lo único que marcamos es nuestra

ligazón a aquello de lo que nos queremos separar. Por eso tenemos tanta necesidad de decir ‘soy independiente’, que no quiere decir más que ‘soy un nuevo acontecimiento en medio de lo que ya se da’.

Lo que se mostrará adelante es que recuperar la tradición que nos constituye no es una sumisión a un poder dominante del pasado o del presente para mantenernos alienados. Reconocer la tradición es reconocer que tenemos la posibilidad de entrar en diálogo con ella y aceptar que ese diálogo acontece siempre, y que como diálogo abre nuevos caminos no pre-determinados en ningún momento. Por ningún motivo hay que entender *tradición* como monumento solidificado. Más bien hay que ver aquí la posibilidad de que, aún inmersos en el *Uno*, somos también seres activos frente a la tradición porque podemos dialogar con ella.

Comprendiendo las cosas así, no hay luego que esforzarse por desentrañar los misterios de la comunicación, en el sentido de una transmisión entre sujetos separados; por el contrario lo que se abre son nuevas posibilidades para que todos podamos llegar a la sociedad democrática. Inclusive los que tienen un visión epistemológica del hombre anhelan abrir esta ventana del diálogo como única posibilidad. Pero mientras ellos lo ven como la única vía necesaria para conectar sujetos independientes unos de otros, nosotros comprendemos que el ser del hombre siempre está fundido con, por el diálogo que lo posibilita.

## 2. La Identidad y la Diferencia desde el diálogo en la vida pública

Este fin de siglo se ve marcado por una intensa necesidad de hacer una especie de revisión ética general. ¿Cuánto no se habla de una necesaria recuperación de valores? Los problemas sociales en general se ven remitidos para su solución a una necesaria renovación ética. Sería necesario otro análisis para comprender cómo nuestro tiempo ha matizado de manera diferente el problema ético. Nosotros necesitamos comprender cómo puede darse una ética que haga del espacio público lo que muchos anhelan. Hasta ahora, hemos visto que el espacio público es posible, en tanto que concepto práctico para la explicación de un fenómeno, por un modo de ser, por un existencial, el *Uno*.

<sup>11</sup> “La esfera pública es un rasgo de la sociedad moderna; tan central que, incluso donde está, de hecho, suprimida o manipulada, ha de ser fingida.” PLEP, P.337

<sup>12</sup> “El “ser sí mismo” propio no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del “uno”, sino que es una modificación existencial del “uno” en cuanto éste es un esencial existencial.” SyTa, pp. 151

Lo que tenemos que mostrar enseguida, es que la propuesta de una <ética de la autenticidad> en Charles Taylor, es posible en y por la esfera pública pero además “necesaria”, porque no sólo se potencia la esfera pública como tal sino que, al potenciarse, se puede asegurar más vida para la vida; llegamos con esto a mostrar que ambas se entrelazan y se concretan por su mutua determinación.

¿Cómo se puede plantear hoy el problema ético? Actualmente, el problema de lo ético está fuertemente ligado al de lo político. Tal como se han establecido las diferencias entre comunitaristas y liberales, la pugna puede exponerse desde el orden de lo ético. Por un lado, los primeros apuestan a una sólida comunidad de seres humanos, reconociendo con esto la originaria unidad entre ellos, haciendo de la búsqueda de la felicidad personal una tarea conjunta y autoregulada en comunidad, controlando desviaciones y previniendo desmanes. Los segundos, por el contrario, insisten en la primacía de la individualidad, de la libertad “absoluta” y necesaria para alcanzar la felicidad, cumpliendo con el ideal personal de vida buena. Según la postura que se adopte, el Estado tendrá la obligación de cuidar de lo que vaya en contra de la voluntad común, en el primer caso, o de asegurar y brindar las condiciones necesarias para las libertades “absolutas”, en el segundo.

Es en este planteamiento problemático donde surge la propuesta de Taylor sobre *una ética de la autenticidad*. No sería justo decir que, al estilo hegeliano, hace una síntesis; tampoco sería del todo acertado colocarlo en alguno de los bandos. Sin duda, la propuesta tayloriana emerge de este conflicto, no como síntesis, tomando lo mejor de cada una, sino planteando todo el asunto desde el comienzo; o, si se prefiere, dando un paso atrás para plantearlo: el paso ontológico<sup>13</sup>.

Lo primero que Taylor nos recuerda es que nos constituimos como individualidades. Esto da respuesta al problema de la identidad personal, que se podría resumir en la pregunta “¿quién soy yo?”. La cuestión es si somos como somos por naturaleza, si somos así porque estamos inmersos en la cultura y somos determinados por ésta, si hay parte y parte, o si podemos ser algo distinto. Las preguntas serían: ¿tengo identidad? ¿quién o qué “me la otorgó”? Hay que notar que esta forma de expresar la situación

se inscribe en la concepción epistemológica del hombre. Porque asume a un sujeto que en algún momento se pregunta por sí. Pero resulta necesario ver que esta pregunta es ontológica porque busca en la estructura ontológica el proceso hacia esa misma estructuración ontológica.

El ser individuos en una sociedad, determinados o no por ésta, no quiere decir que podamos comprendernos en algún momento como separados de alguna manera y sin nada que ver con los otros individuos. Con esto nos recuerda Taylor que sólo *se es* en medio de y con los otros. La pregunta por *quién soy yo*, es más bien la pregunta por el *cómo soy yo por y con los otros*. Esta interrogación supone, en primera instancia, la conciencia de que ni aún en estado de aislamiento físico dejamos de ser-con-los-otros; siempre estamos situados en posición de diálogo –ya sea interior o exteriormente, ya en el horizonte de un presente o en los del pasado y el futuro. En segundo término, la pregunta orienta hacia el problema de la propia identidad; hace que el agente se vuelque a buscar sus raíces y su procedencia.

¿Cómo es entonces posible que yo sea siempre con los otros, es decir, que me encuentre *como Uno se encuentra*, y pueda hablar o establecer una autenticidad o una identidad que me hacen al mismo tiempo diferente? La respuesta para Taylor está dada en el hecho de que siempre somos, estamos y nos construimos en situaciones de diálogo. Se trata de un diálogo con otros, que son los *otros significativos*, en donde hacemos de nosotros una autenticidad diferente a la de los demás, así me encuentre en medio del *Uno* indiferenciado.

Pero, ¿cómo es posible algo así?, ¿cómo es posible que a la vez que nos encontramos fundidos en el *Uno* nos sea dable realizar nuestro ser auténtico? Para Taylor, desde que nacemos hasta que morimos entramos en diálogo con otros que son a la vez en nuestro mundo; permanecemos en un constante diálogo con ellos, y es de ahí como logramos armarnos como seres diferentes: *nuestra identidad se arma en la medida en que somos reconocidos por otros mediante el diálogo que mantenemos con ellos, y este mismo diálogo nos da la posibilidad de reconocernos a nosotros mismo de algún modo. Así, no es sólo el contenido del diálogo sino los efectos del diálogo los que producen variaciones individuales en una “masa humana” (Uno)*.

<sup>13</sup> No hay que olvidar que las reflexiones de este filósofo parten de su necesidad de aportar a la problemática multicultural canadiense: a las exigencias de las minorías francófonas, e indígenas, ante las angloparlantes. Aunque ahí aparece una tensión entre grupos mayoritarios y minoritarios, el análisis enfrenta una tensión más fundamental, a saber, la tensión entre el individuo y el grupo en el que es.



Para entender mejor la problemática hay que aclarar los aspectos de la expresión, la necesidad de reconocimiento y el diálogo, donde las dos primeras se dan siempre en el tercero. Todo este esfuerzo estará encaminado a validar una manera de comprender la identidad no despegada de “lo otro”, en el sentido de independiente, y que a la vez es auténtica, evitando caer en la tensión entre individualismo o comunitarismo.

Primero, para poder asegurarnos en nuestra identidad, debemos ser reconocidos por los otros. Pero no toda forma de reconocimiento nos permite ser auténticos en nuestra identidad. Muchas veces somos reconocidos de formas en que no queremos serlo<sup>14</sup>, y es aquí donde comienza la lucha (*struggle*) por el reconocimiento:

“Nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia; con frecuencia por el mal reconocimiento [misrecognition] por parte de otros, de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir un daño real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos.” (PR, pp. 293).

El reconocimiento ocurre en el diálogo. El diálogo que se entabla, y en el que realmente se realiza el reconocimiento, sucede en múltiples niveles y es eso lo que arma a la sociedad; a la vez que es ésta la que va, simultáneamente, posibilitando dicho diálogo en cuanto espacialidad pública. Resulta crucial, entonces, entender cómo es en la esfera pública, en cuanto que opinión, acción y pensamiento común sobre algo, que un individuo (o grupo social) “otorga” cierto reconocimiento a otro individuo (o grupo): *La esfera pública sería algo así como el horizonte de posibilidad de la interproducción de la identidad*. Sin embargo, es por esta situación que puede suceder un mal reconocimiento o un reconocimiento negativo entre individuos (o grupos), apareciendo así la *lucha por el reconocimiento*.

Cabe asimismo señalar que “lo otro reconocido” no sólo está referido a individuos y grupos, sino también a objetos, instituciones y acontecimientos. Esto nos abre la puerta para entender las relaciones que tienen ciertos

grupos con cosas, impuestas, o con instituciones que imponen cierto tipo de visión sobre el mundo.<sup>15</sup>

Esta primera tensión de reconocimiento debe entenderse sobre la base dialógica constitutiva que Taylor reconoce en el ser humano. Somos lo que somos porque hemos entrado en diálogo con otros:

“Con el fin de comprender la estrecha conexión entre identidad y reconocimiento, hemos de tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha tornado casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna [visión epistemológica del hombre]

Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad, a través de nuestra adquisición de ricos lenguajes expresivos humanos.” (PR, pp. 299).

Pero el diálogo no va sólo. Debe comprenderse junto con el concepto de significatividad<sup>16</sup>. Entrar en diálogo con alguien es permitirle que sea de alguna manera significativo para mí: El diálogo implica la escucha; esto no es más que una apertura de mi ser hacia el otro, donde lo dejo ser aguardando al mismo tiempo mi especificidad propia.

Pero el diálogo no puede comprenderse como un intercambio de datos del modo Output (hablar)—Input (escuchar). Cuando se habla no salen datos, ocurre más bien una *expresión* no controlada absolutamente por el hablante. Igualmente, escuchar no es mera una recepción de sonidos que se decodifican, sino todo un ejercicio de comprensión de lo que dice el otro. El diálogo es apertura en cuanto permite algo que no es inmediatamente controlado por ninguno de los hablantes. Porque así se intente controlar el diálogo, y esto sucede la mayoría de veces, quien lo desea controlar no puede hacer que el otro diga algo, ni determinar lo que el otro va a decir. No hay diálogo posible cuando uno de los participantes intenta ejercer algún medio de presión o de coacción sobre el otro.

Ahora bien, el diálogo será más o menos intenso según el grado de significatividad que el

<sup>14</sup> Para una revisión de diferentes formas de mal-reconocimiento que hoy acontecen en nuestra sociedad, puede revisarse el artículo del profesor Alonso Silva en esta misma revista.

<sup>15</sup> Por ejemplo, y para nuestro caso, la población raizal de San Andrés Isla, se resistía a aceptar a la Policía Nacional, por su modo de proceder, debido a la falta de reconocimiento y diálogo que ésta ha tenido con ellos.

<sup>16</sup> “Las personas no adquieren por sí mismas los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, nos introducimos en ellos a través de la interacción con otros que nos importan —lo que G.H. Mead denominó “los otros significativos”—. En este sentido la génesis de la mente humana no es monológica —no es algo que cada persona logra por sí misma—, sino dialógica.” PR, P.299

otro tenga para mí. No es lo mismo una charla cualquiera haciendo una fila, por ejemplo en un banco, que un diálogo con un hermano, o un amigo, o un confesor. Siempre hay “niveles” de significatividad que dependen de la apertura que se establezca. Sin duda, muchas veces hablamos sin dialogar (diálogo de sordos).

Igualmente, sucede que hay contenido, frecuencia y duración en el diálogo. No todo se dialoga con todo el mundo en todo momento ni de todas las cosas. Hay un constante ejercicio de selección y de expresión, adecuados a las situaciones y a los otros que se encuentren. Pero estas reducciones no son sino otras tantas expresiones de nuestro estar situado en constante relación con el diálogo.

El diálogo, además, no solicita la presencialidad ni física ni consiente. Se puede simplemente estar dándole vueltas a una cuestión que se había discutido hacía tiempo con alguien que ya ha muerto, por ejemplo. Igualmente puede suceder que no sepamos que se trate de un diálogo con el actuar o pensar de otro, simplemente estamos ahí viviendo en relación significativa con un otro no presente que se esconde. Así, el diálogo también *tiene entonces el rasgo de multiplicidad*. El diálogo nunca es solamente entre dos, siempre se trata de muchos que hablan al tiempo sobre uno o varios asuntos. Por eso, no es del todo justo decir “esto se lo debo a mi padre”, porque sin duda aquellos que valoran al padre, como por ejemplo puede serlo la madre, también forman parte de esa deuda; además el padre también será deudor de otro significativo. No podemos olvidar que somos con los otros, con el entramado de otros que “hay” en nuestro mundo, ni que esta difusión de voces y contenidos es también propia de la esfera pública.

Insistamos una vez más en que el diálogo no cesa, lo que no implica que no se modifique o amplíe, tenga sus variaciones y sus particulares intereses. Casi se puede decir que el diálogo es la forma de vida del *Dasein*, forma que le permite diferenciarse, autenticarse ante los otros (de hecho el mismo concepto de auténtico no tiene sentido si no hay otros antes los cuales uno se construye como ser auténtico).

Volvamos a Taylor mismo:

“No aprendemos simplemente los lenguajes en el diálogo y luego continuamos usándolos para nuestro propósitos. Por supuesto, se supone que hemos de desarrollar nuestras propias opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas, y que lo hemos de hacer en un nivel importante a través de la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas con cuestio-

nes importantes como la definición de nuestra identidad. Definimos nuestra identidad siempre en diálogo con, -a veces en lucha contra- lo que nuestros otros significativos quieren ver en nosotros. E incluso después de haber dejado atrás a algunos de estos otros... y de que hayan desaparecido de nuestras ideas, la conversación con ellos continúa en nuestro interior mientras seguimos viviendo.” (PR, pp. 299,300)

Del mismo modo, se podría comprender la significatividad del otro, de manera negativa o positiva, en el sentido de ser aceptada o no. Sin embargo, no se trata de un maniqueísmo en nuestro diálogo con los otros. En un diálogo se puede resistir a aceptar lo que el otro dice/hace, pero esto no quita la comprensión de lo que el otro diga/haga; más bien, lo que se manifiesta es que hay una comprensión no aceptada de ello, y precisamente por ser comprendida de cierto modo es que puede ser rechazada. Pero esto no significa que no sea posible cambiar de parecer. Antes bien, es en la aceptación de que el otro “tiene o puede tener razón” donde el diálogo se renueva; se cristaliza como una apertura fundamental.

Cabe, asimismo, recordar la indeterminación propia del diálogo. Cada vez que éste se entabla, lo que sucede es que no se sabe lo que en él va a suceder. El diálogo siempre es nuevo, tal como el juego, a pesar de mantener unas reglas, nunca se hace la misma partida; a pesar de estar inmersos en el reino del *Uno*, siempre se puede decir y hacer algo diferente, siempre puede haber una variación que es el individuo. Con esto no se rompe la regla ni el imperio del *Uno*, antes bien se asegura, pues entra a ser parte de “lo que se dice y se hace”.

A partir de esta tensión se ve cómo es necesario comprender que un mal reconocimiento de alguien se torna significativo en el diálogo de mi existencia, con el cual, por tanto, entro en lucha. El reconocimiento público, de algo o de alguien, depende del diálogo que se posibilite. En este sentido, una ética de la autenticidad pide simplemente estar atentos al diálogo en que nos encontramos y por tanto reconocer lo que el otro dice, el carácter auténtico de lo que expresa que yo puedo acreditar, por mi parte, en lo que yo mismo digo. Esto es, pues, lo que simultáneamente la constituye:

“De este modo, el hecho de que yo descubra mi propia identidad no significa que lo haga aisladamente, sino que la he negociado a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los otros. Por ello, 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.” (PR, pp. 301).

Lo anterior es el más claro indicio de que nuestro modo de pensar, decir y actuar no nos es absolutamente propio. Siempre seremos deudores de los otros significativos con los que nos encontramos en diálogo durante nuestra existencia. En esta medida, nuestro *Dasein* nos hace necesaria y ontológicamente dependientes de la esfera pública. Esto colocaría la propuesta tayloriana, del lado comunitarista, pues se entendería al hombre como un ser producido por su entorno histórico. Sin embargo, hace falta resaltar el otro momento del diálogo, que no es la escucha, sino la expresión<sup>17</sup>. La identidad, como se ha podido leer, no depende solamente de lo que le debemos a otros, por el diálogo que con ellos mantenemos, sino además de nuestra capacidad para expresarnos, y, a la vez, otorgar reconocimiento. Esta es la clave de la diferencia.

A Taylor le interesa bastante la propuesta expresionista canalizada, principalmente, según él, por Herder. Se trata de la constitución del individuo en y por su expresión. El caso con el que mejor se puede ilustrar esto es con el de los sentimientos. Siempre sentimos y nos dejamos sentir. Es parte del ser del ser-ahí, según el mismo Heidegger, es lo que él ha llamado el tono afectivo del estar<sup>18</sup>. Y es que los sentimientos tienen una interesante relación con el lenguaje. Sucede que a medida que “sabemos”, en el sentido de saber sentir, qué sentimos, el sentimiento se comprende, se forma y se constituye. Más aún, en la medida en que somos capaces de decir lo que sentimos, armamos nuestro sentir. Pero no es una especial teoría sensualista la que se quiera defender. Se trata más bien de mostrar por qué y de qué manera el individuo se constituye a sí mismo a través de lo que expresa.

Tal vez en la literatura esto se muestre con mayor claridad. No existe un poema, como no existirían los sentimientos o como no existiría la individualidad, sin la expresión por el lenguaje. Es en la expresión por y en la palabra que se gana la diferencia individual, del poema, del sentimiento, de la individualidad. Expresar asegura la diferencia. Pero así como el poema,

no inventa del todo a la lengua en la que se expresa, tampoco el sujeto inventa lo que le permite expresarse. La poesía matiza, renueva formas de expresión y hasta a las palabras. Así, el individuo, la vida vivida, al expresarse, deviene ella misma constitutiva de nuevas formas de vida. La individualidad, la autenticidad sólo son posibles si se apoyan en lo dado en la historia personal.

Retomando la novedad propia del diálogo, lo que se nota es que el diálogo con la tradición que me condiciona, no es para nada pernicioso; por el contrario, entrar en diálogo con ella es permitir que se diga algo nuevo, y en esa medida asegurar mi diferencia. De ahí que aceptar el diálogo consigo mismo, signifique fidelidad con uno. Y ser fiel a uno mismo asegura la autenticidad.

Esto es lo que Taylor mismo concibe como autenticidad. No es un individualismo donde se considera al sujeto aislado de los otros y que gracias a su libertad puede ser lo que quiere ser. Tampoco es un producto netamente social y absolutamente determinado por lo social, y en esa medida sujeto a esto. La autenticidad es la variación individual dada en el *Uno*.

Pero hasta aquí ¿dónde entra lo público? Taylor mismo lo explica. Tal y como él interpreta el problema del reconocimiento, sabe que no está desligado de la esfera pública; ambos discursos se copertenecen, o si se prefiere, se interreferencian:

“De esta manera, el discurso del reconocimiento se nos ha hecho familiar a dos niveles: primero en la esfera íntima, donde entendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un continuo diálogo y conflicto con los otros significativos. Y en la esfera pública, donde la política de reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor.” (PR, pp. 303).

El problema del reconocimiento es ético y aparece en ambas esferas, tanto el pública como en la privada. Hasta donde vamos, la única diferencia que puede establecerse entre lo público y lo privado es el tipo de diálogo, si es “interno” o “externo”, por decirlo de algún modo. Ahora, en lo que nos compete sobre la ética pública, hay que indicar que insistir en una política del reconocimiento tal y como propone Taylor es insistir en una ética de la vida pública.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> “Este es un poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros. Un ideal que concede importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo... La importancia de este contacto consigo mismo se incrementa notablemente con la introducción del principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir.” PR, P.297

<sup>18</sup> En *Ser y tiempo*, además del modo de ser comprensor del ser-ahí para vérselas con el mundo, también está el ser afectivo, es un segundo rasgo fundamental del ser del ser-ahí.

<sup>19</sup> “Quiero centrarme aquí en la esfera pública y tratar de sacar a la luz qué podría significar una política de reconocimiento igualitario.” PR, P.303

Pero ya no es una ética normativa o de reglas de comportamientos en primera instancia, sino que se trata de una propuesta ontológica de la existencia humana. Esto en ningún momento quita la posibilidad de entrar a discutir aspectos de comportamiento cotidiano, pero para ello habría que hacer primero una pedagogía del reconocimiento, o pedagogía de la diferencia, además de reconocer los modos en que hoy los actores de nuestras ciudades han sido constituidos como sujetos morales, por el dispositivo pedagógico por el que han pasado.

En este punto consideramos necesario entrar en permanente interlocución con los estudios en educación, en la medida que es allí donde los modos de acción social se entienden en su concreción. Taylor recurre al concepto de diálogo para explicar lo que sucede, pero exige una política del reconocimiento social. Ahora, hablar de promover el diálogo sin analizar los modos en que el aparato pedagógico ha venido ya operando sobre las formas de interlocución social, es vano. No se puede simplemente esperar que el diálogo puro lo soluciones todo. Más bien, sería necesario entender cómo ha sido posible que se produzca una fragmentación social, por los efectos del dispositivo pedagógico, fragmentación que, como el mismo Taylor señala, se cierra en círculo vicioso con una modo de asumir lo público que actúa sobre los modos de comunicación y por lo tanto sobre las formas de diálogo.

Hay que comprender que la propuesta ética de Taylor implica una activa vida pública. Un ética del reconocimiento necesita abrirse los horizontes de auto - reconocimiento y reconocimiento de lo otro, pues como ya vimos, son el mismo movimiento interior. Participar en la vida pública no es una simple necesidad de estado, tampoco un campo de batalla donde se defienden intereses y se adquiere lo necesario para vivir. En el discurso que estamos planteando, la esfera pública es el sitio donde originariamente nos encontramos en la forma de *Uno*, forma que abre nuestros horizontes porque nos ubica en una tradición haciendo de nosotros no unos sujetos aislados del mundo, sino unos seres de mundo, seres con los otros. Es, precisamente, esta situación ontológica originaria la que posibilita lo que se entiende como identidad, pero hay que entenderla en su justo modo, a saber, no como una creación propia, interna, separada del mundo y sacada de la nada, sino como una creación a partir de lo que nos condiciona en nuestro constante modo de ser. La esfera pública es el lugar del diálogo, tanto interno como externo; es la “técnica” que asegura la construcción de la identidad en medio de una tradición simultáneamente condicionante y que encierra en sí misma todas sus posibilidades de transformación y de renovación. “Público” es lo que nos abre a las voces que resuenan y siguen resonando, a sus cambios y a sus novedades.

### Referencias

- Heidegger, M. (1998). *Ser y Tiempo*. (2ª edición. Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. (Traducción de José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1995). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Taylor, C. (1994). *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Taylor, C. (1996). *Las Fuentes del Yo*. Barcelona: Ediciones Paidós.



"Impulso vital"  
30 x 30 cms