

¿TIENE EL ESTADO LA OBLIGACIÓN DE DESARROLLAR UNA CULTURA DE LA IDENTIDAD PERSONAL?

DAMIÁN SALCEDO MEGALES
Universidad de Granada

ABSTRACT

An important theme for the critics of the liberal democracies is that the business of politics is to cultivate, shape, or structure our internal lives -the “identity argument”. Liberal utilitarianism has argued that the state has a responsibility for cultivate the ideals of autonomy and individualism. For the critics this may not be sufficient. Communitarians are more sensitive to this claim and provide a defence for a politics of identity. I examine the reasons for this dissatisfaction over the liberal position. However I also argue that those who seek to place such obligation for the state should refuse the offer of the communitarian political philosophy.

Quien conozca mi trayectoria sabe que me he interesado por el utilitarismo a causa de un interés más fundamental en la evaluación de las políticas sociales. En este sentido siempre he encontrado la rama del utilitarismo desarrollada por los economistas un instrumento de pensamiento político más útil que cualquiera de las alternativas disponibles. Pero, al mismo tiempo, esto me ha hecho distanciarme de los debates “académicos” de filosofía política para acercarme más a los debates políticos que se estaban dando en la sociedad. Así de la polémica liberalismo-comunitaris-

mo me han interesado no tanto las cuestiones últimas de fundamentación como el modo en que trataban ciertos asuntos que también se estaban planteando en la reivindicación social frente a la política del Estado.

En especial, hay un modo de presentar estas reivindicaciones sociales que cada vez se extiende más y gana una mayor influencia en el modo en que se están realizando y defendiendo los objetivos a los que aspiran las políticas y los programas sociales. Hay que señalar que esta influencia se está ganando no sólo porque ese modo de reivindicación lo estén adoptando los colectivos sociales, sino también porque se ha extendido entre ciertos grupos que trabajan para o con la administración del Estado; me refiero a las llamadas profesiones sociales: psicólogos, sociólogos, pedagogos, trabajadores sociales, etc. A ese modo de argumentar las reivindicaciones sociales podemos llamarlo, a falta de mejor nombre, “el argumento de la identidad”; y, si no me equivoco, en él coinciden substancialmente los grupos multiculturalistas, los grupos que defienden las filosofías de género, los postmodernos, o los grupos que critican el carácter estructuralmente opresivo y discriminatorio de las sociedades actuales. De una forma muy esquemática podemos decir que el argumento de la identidad sostiene que siendo la organización social determinante del valor y sentido de las vidas que llevamos (i. e., de nuestra identidad), el Estado tiene una obligación de proporcionar aquel tipo de organización social que promueva identidades personales valiosas. Para abordar este argumento, desearía descomponerlo en tres tesis:

- 1) Una **tesis crítica** acerca de la imparcialidad moral que se encuentra incorporada a una crítica de la neutralidad social.
- 2) Una **tesis moral** que subordina la identidad moral a ciertas características de las personas, las cuales, dependiendo del objetivo de la reivindicación, pueden ser la raza, la cultura étnica o nacional, el género, la orientación sexual, la edad o ciertas condiciones físicas o psíquicas de las personas -p. e., su grado de valía o minusvalía.
- 3) Una **tesis política** que, primero, niega que el Estado haya de ser neutral ante esas diferencias morales; y, luego, establece la obligación de reconocerlas y fomentarlas.

Sobre cada una de estas tesis que conforman el núcleo de los argumentos en los que se basan las reivindicaciones sociales, el comunitarismo –en su crítica de las tradiciones liberales de pensamiento o de las sociedades liberales reales– tiene su propia posi-

ción. Pues bien, lo que desearía exponer en esta conferencia es cual podría ser la del utilitarismo y contraponer ambas. Comencemos por la tesis crítica.

1. LA TESIS CRÍTICA

La crítica a la idea de que la imparcialidad es una característica necesaria del punto de vista moral ya es un tópico dentro de la discusión teórica de la ética actual. Cuando esa crítica se ha llevado al terreno de la reivindicación social lo que se ha señalado es que el punto de vista moral nunca ha sido ni imparcial ni universal, sino que siempre ha sido el punto de vista moral de las élites en el poder. Así los miembros de las minorías étnicas o nacionales han sentido que había una diferencia entre su propia cultura moral y la cultura moral dominante del país. A veces esto se ha debido a una discriminación real; pero muchas veces ha sido el resultado de una presunción tácita en los ámbitos públicos de que la cultura era la de la mayoría. Así los miembros de los grupos minoritarios crecían con un sentimiento de identidad colectiva, mientras que los de los grupos mayoritarios no se veían de este modo; se podría decir que la identidad colectiva de estos últimos era para ellos “transparente”, porque simplemente no experimentaban la diferencia entre “su” cultura y “la” cultura.

Que las cosas están cambiando puede apreciarse por todas partes. En nuestro país lo estamos también viviendo: conforme los grupos de las minorías nacionales presionan para que se reconozcan sus culturas como las culturas de sus territorios, está también creciendo el sentido de identidad de la cultura española que hasta hace poco nos era “transparente”. Y sin necesidad de acudir al caso de los Estados Unidos donde los debates son feroces —me vienen a la mente las polémicas sobre el “canon” literario de H. Bloom—, recientemente leía en la prensa italiana un artículo sobre cómo el choque entre la cultura moral italiana con la de los emigrantes estaba teniendo por efecto el crecimiento de un sentimiento de identidad colectiva que los italianos nunca habían tenido antes (E. Galli Della Loggia, 1999).

Pues bien, quizás la parte mejor conocida de la crítica comunitarista al liberalismo sea precisamente esa tesis epistemológica según la cual las sociedades liberales producen seres humanos con un sentido falso de sí mismos. Falso porque les hace concebirse como anteriores a sus valores y como si fueran sujetos morales simplemente dotados de voluntad y racionalidad. Así, se dice, se

engendran identidades fragmentadas, atomistas, emotivistas, superficiales, hiperracionales y desarraigadas. En estas ideas de que la moral no es imparcial, de que la sociedad no es neutral y de que la política que no lo reconoce daña seriamente a sus miembros, envenena sus relaciones personales y configura instituciones discriminatorias y opresivas, no parece difícil que el comunitarismo esté al lado de todos los grupos antes mencionados y de sus reivindicaciones.

¿Y el utilitarismo? Ciertamente el utilitarismo es una de esas filosofías políticas atacadas porque sostiene que el punto de vista moral ha de ser necesariamente universal e imparcial. El ideal moral que favorece es el del “observador imparcial y simpatético” que, en la feliz expresión de Nagel, hace sus evaluaciones como si no fuera nadie y no estuviera en ningún lugar. Pero, naturalmente, este ideal ha creado problemas desde Bentham y Mill ya trató de limitar las aplicaciones del principio utilitarista para no minar normas o instituciones morales que tenían una fuerte adhesión en la sociedad. Posteriormente, los intentos de definir un utilitarismo indirecto o de la regla del tipo de Brandt o de Harsanyi, los intentos de un utilitarismo de dos niveles como el de Hare, o bien la adopción de estructuras consecuencialistas como las de Scheffler o Sen que reconozcan un papel a los valores “deontológicos” en el juicio moral, reflejan la preocupación de la tradición utilitarista para hacerse con una concepción del agente moral más compleja. En la medida en que cualquiera de estas revisiones tengan éxito, el utilitarismo podría reconocer un papel a la tesis de la no-neutralidad de la moral de los grupos con reivindicaciones y de los comunitaristas.

Por su parte, en las versiones económicas del utilitarismo, este problema sería menos apremiante en la medida en que las Funciones de Bienestar Social operan con preferencias y, como tales, sólo son observaciones sobre las elecciones que hacen las personas. Los motivos por los que las hagan —ya sean simples intereses, ya sean convicciones provenientes de su identidad cultural— no es relevante para el cálculo. Aunque, naturalmente, si las opciones favorecidas por ellos tienen ese sesgo colectivo, la Función de Bienestar Social lo recogerá y así los valores de identidad grupal podrían determinar la política social a implantar. Por tanto, como parte del Bienestar Social, los valores propios de una identidad colectiva podrían verse favorecidos. Sin embargo, este carácter de resultado final podría ser impugnado en el debate político reivindicativo —en la medida en que es típico de este tipo de críticas el insistir en los valores de la participación social en las decisiones

políticas— y así de nuevo crear problemas al utilitarismo. Pasemos ahora a la segunda tesis.

2. LA TESIS MORAL

La tesis moral de que ciertas características de las personas son esenciales para configurar la identidad moral de las personas es un poco más compleja de lo que se deja ver en esta enunciación. Lo que en realidad se sostiene es que lo que es correcto moralmente depende de la identidad de las personas; y puesto que esa identidad depende de ciertas características —como la raza, el género, la nacionalidad, etc.—, entonces lo que es correcto depende de la configuración de esas características. Ahora bien, en una primera aproximación, lo que hace a esas características relevantes es su naturaleza de determinantes de una cultura en el sentido genérico de determinar un conjunto de creencias, valores y prácticas propias de la identidad de un colectivo. Pero, si nos fijamos un poco más detenidamente, cuando se utiliza el argumento de la identidad en las reivindicaciones a las que me estoy refiriendo, se le suele dar al término cultura un sentido más experiencial. Se alude, entonces, a la experiencia de opresión y discriminación que las personas marcadas por ser de una raza, de una nacionalidad minoritaria, de un género o poseer una minusvalía, han sufrido en sus vidas y probablemente a través de generaciones. De tal manera que en realidad lo que se está considerando como determinante de la identidad personal no son ciertos hechos físicos, sino la pertenencia a una cultura particular creada a partir de la exclusión social de las personas que comparten ciertas características físicas. A partir de ahí se continúa sosteniendo que ha sido la experiencia de la opresión y la discriminación la que ha dado forma a un tipo especial de identidad o, como a veces se la llama, de “voz” moral propia de esa cultura. Por eso, cuando se exige respeto y reconocimiento moral lo que se está pidiendo es reconocimiento para la autenticidad de un punto de vista moral diferente.

Mucha de esta sensibilidad hacia la diferencia es lo que encontramos articulado en la obra de Ch. Taylor y en su defensa de una “ética de la autenticidad”. Por autenticidad Taylor entiende el descubrimiento de las capacidades, habilidades y talentos únicos de la persona. Así dice Taylor: “Existe cierta forma de ser humano que constituye *mi* propia forma” (EA: 64). Y con ello quiere nombrar esa voz original y singular que cada uno de nosotros posee. Sólo a través del descubrimiento de esa voz nos damos cuenta de

nuestra autenticidad. Pero, recordemos, que J. St. Mill hacía también en *On Liberty* una defensa apasionada de la individualidad en términos que inicialmente pudieran parecerse a los de Taylor. Veamos las diferencias de los argumentos de ambos autores.

Hay tres modos en los que la noción de Taylor de la autenticidad diverge de la que tiene Mill de la individualidad. Una diferencia importante es que Taylor aplica la noción de autenticidad a grupos y culturas. Aunque Mill asocia el progreso a la capacidad de una sociedad para estimular la individualidad, no atribuye una voz única a cada sociedad como conjunto (SL: 144-7). Taylor siguiendo a Herder, argumenta que las culturas habrían de tratar de descubrir y preservar lo que es único sobre su propio modo de vida (PR: 51). Esta concepción expandida de la autenticidad implica más que el control de una cultura de sus propias leyes e instituciones; también implica la expresión y el desarrollo de su perspectiva de la condición humana.

Una segunda diferencia la podemos hallar en cómo estos autores defienden el valor de los ideales. Mill despliega varios argumentos en apoyo de la individualidad. Uno de estos es que la individualidad nos permite desarrollar nuestras facultades. En la medida en que vemos cosas tales como el juicio, la percepción y la reflexión como cualidades buenas, entonces el mejorarlas es también una cosa buena (SL: 125-6). Un segundo argumento en favor de la individualidad se refiere a nuestras capacidades imperfectas para entender la verdad. La individualidad alimenta la diferencia, la espontaneidad y la experimentación. Sin estas cosas, perdemos la oportunidad para conocer y probar si un modo de vida es verdaderamente mejor que otro. Sin la individualidad, argumenta Mill, perdemos “el ingrediente principal del progreso individual y social” (SL: 126-7). Un tercer argumento tiene un sabor esteticista y nietzscheano, en la medida en que Mill sostiene que la individualidad permite al ser humano el que se desarrolle como “un noble y hermoso objeto de contemplación” (SL: 134). Este argumento se vincula a la tesis final en favor de la individualidad, a saber, que permite el desarrollo del genio. No podemos vivir, cree Mill, sin genio. Los genios nos abren los ojos a nuestra propia originalidad y dan consejos valiosos a los gobiernos (SL: 136-9).

En muchos aspectos la defensa de Taylor del bien de la autenticidad no está tan desarrollada como la que hace Mill de la individualidad. Taylor argumenta que la “autenticidad señala hacia una forma de vida más responsable. (...). [La autenticidad] nos permite una forma de vida más rica” (EA: 105). El ser inauténtico presumiblemente significa llevar una vida más pobre y menos

diferenciada. En este momento uno puede preguntarse por qué es la autenticidad tan importante para la completitud de la vida. Taylor argumenta que ver la vida interior como una fuente moral es relativamente nuevo (EA: 61 y sigs.). Antes del siglo XVIII, la plenitud de la vida se relacionaba con estar en contacto con Dios o ciertas ideas de bien. Ahora nos concebimos como seres cuya interioridad contiene no una conciencia de Dios o del bien, sino del yo. El estar en contacto con nuestros sentimientos ha adquirido un significado moral crucial (PR: 50). La plenitud del ser requiere contacto con esta nueva fuente moral, requiere “realizar una potencialidad que sea propiamente nuestra” (PR: 51).

Una tercera diferencia parte de una semejanza. Mill y Taylor comparten la idea de que los valores de la individualidad y la autenticidad no pueden realizarse por las personas aisladas, puesto que tales valores requieren de prácticas socialmente determinadas. Sin embargo, Taylor va más allá de Mill al mantener que la política debe jugar un papel esencial en la promoción de la autenticidad. Mill parece haber sido consciente de que hay algo paradójico en un régimen que tenga la responsabilidad de fomentar la individualidad. El riesgo omnipresente es que un intento de cultivar la propia realización podría desembocar fácilmente en el efecto opuesto de reducir o normalizar la diversidad y los experimentos en el modo de vivir.

En el caso de Mill, el carácter social de la individualidad se puede conectar con su distinción entre placeres superiores e inferiores. En una cierta lectura de Mill, esta distinción no sólo diferencia los placeres, sino que también expresa una creencia en que algunas formas de individualidad son superiores a otras. Si es mejor ser “Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho”, lo es porque el primero “conoce ambas cosas”. Así al decir que aquéllos que han buscado cosas más altas conocen ambas cosas, Mill quiere decir que hay jueces competentes cuyos juicios intelectuales, afectivos y morales les permiten hacer juicios sociales impersonales sobre el valor de los distintos proyectos. En otras palabras, hay criterios interpersonales que gobiernan nuestra evaluación de la cualidad de nuestros placeres y hay jueces competentes que pueden ayudarnos a guiarnos en nuestro desarrollo. El conocer estos criterios y el aprender de esos jueces competentes es una parte importante del contexto necesario para el propio desarrollo. Aunque Mill argumenta que se nos puede enseñar a ser críticos con esos criterios que llevan a nuestro desarrollo, esos criterios son en sí mismos externos al individuo. Nuestra individualidad no es simplemente un asunto de permitir que cualquier cosa que tenga-

mos en potencia florezca. Más bien se argumenta que hay algunas capacidades que habríamos de desarrollar y otras que no; los criterios interpersonales de desarrollo personal determinan cuales sí y cuales no.

La noción de Taylor de la autenticidad también se basa en criterios interpersonales que él llama “horizonte de significado” u “horizonte de inteligibilidad” (EA: 72). Como con Mill, estos criterios gobiernan nuestra búsqueda de la autenticidad. Lo que potencialmente vale la pena perseguir nos lo da este horizonte de significado. No solo apelamos a un horizonte ya dado, sino que nuestra comprensión de nosotros mismos se vuelve más clara cuando es negociada, defendida y reflexionada con los demás. El carácter social de la concepción de Taylor de la autenticidad se ve, entonces, reforzado por su tesis de que podemos llegar a conocer quiénes somos solo a través del diálogo dentro de un horizonte dado de significado (PR: 52-59).

Teniendo en cuenta la complejidad de ambas posiciones –aquí apenas esbozada–, vayamos a lo que nos interesa: ¿cómo se situarían el comunitarismo y el utilitarismo frente a la tesis moral? La tesis moral, tal y como aparece en las reivindicaciones sociales, puede ser defendida de una manera débil y de una manera fuerte. En la manera débil podríamos decir que simplemente es una tesis sobre la necesidad del reconocimiento del “pluralismo ético”. En este sentido, lo que se pretendería es que se advirtiese que los seres humanos nacen en comunidades morales particulares con sus propias tradiciones y culturas, dentro de las cuales por rechazo y aceptación cada individuo forja su propia identidad. En ese medio social es en el que hemos de tener la oportunidad de aspirar a una forma de excelencia moral que Mill llama individualidad y Taylor autenticidad. De tal manera que no sería difícil concluir diciendo que tanto el utilitarismo como el comunitarismo pueden apoyar esta forma de “pluralismo ético” de la tesis moral.

No obstante, hay una forma más fuerte de defender la tesis moral que insiste en su enunciado inicial: la corrección moral depende de la cultura del agente. Siendo así, no habría un modo de establecer un deber moral válido para toda la humanidad; o, como se suele decir, no hay una única “gran meta-narración” moral de la humanidad, sino sólo “pequeñas narraciones” válidas para los miembros de cada grupo cultural. Si así se defiende la tesis moral, entonces ya no encontramos consenso entre el utilitarismo y el comunitarismo. Este último es mucho más sensible a este modo de plantear las cosas de lo que puede llegar a serlo el utilitarismo, incluso en sus versiones más revisadas. Tomemos,

por ejemplo, lo que sostiene M. Walzer (1993) acerca de la construcción de los significados sociales, vale decir de los significados morales. Según él, sólo podría haber una moral universal si hubiera por todas partes y épocas una misma construcción social; pero lo que no puede existir es una moral universal independiente de una construcción social. De forma que “no hay ningún centro de autoridad” como tampoco hay “un modelo universal de construcción social” (171). Cuando tratamos de juzgar la corrección o incorrección de ciertas instituciones morales de una cultura específica, entonces –sostiene Walzer– “somos como los misioneros que predicán un nuevo modo de vida a los indígenas y lo que tendríamos que hacer –moral y políticamente– es tratar de trabajar con lo que ellos consideran valioso o satisfactorio en su vida” (176); así viene a sugerir que lo que hace Amnistía Internacional es “un maximalismo misionero al estilo del de la Iglesia o el Comitern” (1994: 81). La conclusión, entonces, no puede ser otra: la crítica sólo puede ser interna y los cambios sólo pueden ser el producto de procesos sociales (1994: c. III; cfr. el análisis y crítica de E. López Castellón, 1994).

La concepción de Taylor es más compleja que la mencionada. Pero creo que no la interpreto mal si traduzco su apelación a los “horizontes de inteligibilidad” que dan orientaciones fundamentales a los individuos sobre cómo valorar moralmente las cosas como los marcos culturales en los que se crían. Aunque él defiende la posibilidad de que una “argumentación racional transicional” pueda sentar las bases para una comunidad de valores (Ch. Taylor, 1993), lo cierto es que tal cosa puede no darse. Y así leída su obra, aquéllos que defienden la versión fuerte de la tesis moral también podrían encontrar mucho apoyo en las opiniones de este autor. Pero, claramente, en esa misma medida no podrían contar con las simpatías de la tradición utilitarista. Nos encontramos aquí –como señala C. Thiebaut (1998)– con el choque entre la lógica moral de la autonomía y la lógica moral de la identidad.

A pesar de que el utilitarismo necesita de una cierta “base común de inteligibilidad” para hacer plausible la posibilidad de las comparaciones interpersonales de utilidad (J. Elster - J. E. Roemer (ed.), 1991), su concepción de la sociedad es claramente individualista. Lo correcto, el bienestar social, depende únicamente de lo que es bueno para los individuos; o, mejor, de lo que sea satisfactorio para ellos. Ello implica una concepción del bien individual y subjetivista. Esta concepción escandaliza a muchos (F. Ovejero Lucas, 1997: 94-99); pero ella también es la garantía liberal del utilitarismo de que las decisiones sociales respetarán la

autonomía de los ciudadanos. Con razón, entonces, critica Taylor que el utilitarismo no permite concebir la posibilidad de “bienes irreductiblemente comunes” (Ch. Taylor, 1990: 190). Quizás sí pueda hacerlo con los bienes de una cultura que hacen concebibles acciones, sentimientos, formas de vida valiosas. Pero, ciertamente, no de bienes que incorporen esencialmente comprensiones comunes de su valor. Ello sería tanto como admitir que hay una intuición —o una “orientación fundamental”, en la terminología de Taylor— de lo que es correcto o lo que es justo anterior y determinante de lo que es bueno para los individuos. Para el utilitarismo no pueden existir bienes sociales irreductibles, sino sólo bienes sociales reductibles a bienes individuales, de entre los cuales se eligen los más justos por su cualidad de ser los que maximizan el bien de los individuos como conjunto.

Esta creencia es fundamental en la tradición utilitarista y en ella se origina todo el disgusto que los utilitaristas clásicos sintieron ante lo que consideraban prejuicios de la tradición, la religión y la opinión pública. Pero también es el origen de la antipatía que sienten los utilitaristas modernos hacia los discursos brumosos de la eticidad hegeliana y de la fragmentariedad y deconstrucción postmodernas. Pero ahora veremos más sobre esto al tratar de la tesis política.

3. LA TESIS POLÍTICA

Las reivindicaciones de una política social más justa tienen la característica distintiva de que dan por supuesto una extensión universal de los derechos sociales a todos los ciudadanos. Así, su crítica no tiene por objetivo los principios en los que se basa el Estado de Bienestar —aunque sí los modos burocráticos de gestión de los mismos. Su objetivo, más bien, es la reivindicación del reconocimiento de ciertas diferencias y, en correspondencia, de la obligación por parte del Estado de instituir políticas y servicios que se ajusten a objetivos especiales para grupos especiales que tradicionalmente han sido discriminados y oprimidos. Estas son las conocidas políticas de identidad, de reconocimiento o de presencia. Típicamente se presentan con relación a grupos raciales minoritarios que exigen nuevos programas sociales restringidos por razones de raza como son, por ejemplo, los llamados de “acción afirmativa” (M. Wieviorka, 1991; M. Piore, 1995; T. Gitling, 1995). El otro grupo típico para el que se defienden programas sociales especiales —por ejemplo, las conocidas “cuotas” en la representa-

ción política— es el de las mujeres (I. M. Young, 1990; A. Phillips, 1995; S. M. Okin, 1995). No obstante, me gustaría presentar la que he llamado “tesis política” con relación a un grupo que por no estar en primera línea del debate social no concita tanta polémica: el grupo de las personas minusválidas y sus reivindicaciones.

Los Movimientos de Personas Minusválidas llevan desde finales de la década de los 70 luchando para cambiar el modo en que se construye socialmente la identidad de las personas minusválidas y también intentando cambiar el modo en que el Estado de Bienestar diseña políticas y servicios para ellas. La concepción dominante —que se rechaza— se caracteriza por basarse en un modelo médico (o psicológico) e individualista de lo que consiste ser una persona con una minusvalía. Según ese modelo, la minusvalía es una tragedia individual y la política social debe consistir en tratar de ajustar a las personas minusválidas a sus limitaciones. Pero, ciertamente, no es este el modo en que a sí mismas se conciben las personas minusválidas, las cuales ven la minusvalía como una desventaja que les impone un cierto modo de organizar la sociedad. Esa organización social se caracteriza por no tener en cuenta a las personas que tienen limitaciones, de modo que éstas quedan excluidas de las actividades sociales. En este sentido, consideran que se produce una verdadera discriminación social por razones de “valía” similar e igual de injusta que la que se realiza por razón de raza o de género.

La política social que, entonces, promueven los Movimientos de Personas Minusválidas se centra no en el ajuste y la rehabilitación, sino en la lucha en contra de la discriminación y en favor de los derechos de ciudadanía. Se reivindica que el Estado de Bienestar adopte un papel activo en el cambio de una sociedad que cultural y estructuralmente discrimina a este grupo de personas. Pero, sobre todo, se reivindican nuevas políticas que dejen de proponerse como objetivo el ajustar a esas personas a una “sociedad normal” y pasen a proponerse la construcción de instituciones para todos los miembros de la sociedad sin exclusión de las personas minusválidas. Se piensa que éste es el único modo de impedir que continúen perviviendo en la sociedad y en las instituciones actitudes paternalistas, protectoras y caritativas hacia las personas con limitaciones; actitudes que se consideran humillantes y opresivas porque “sistemáticamente distorsionan y crean estereotipos de la identidad de los sujetos, al limitar su humanidad a la constituida por aquellos aspectos que son un ‘problema’” (P. Abberley, 1987: 16).

Hay en este modo de reivindicar un trato más justo por parte de la sociedad a las personas minusválidas muchos elementos comunes a las reivindicaciones antidiscriminatorias y antiopresivas que realizan colectivos sociales reunidos por razón de género, de raza, de nacionalidad o de edad. Sustituyendo lo que haya que sustituir para ajustarse a sus peculiaridades, todos podrían subscribir lo siguiente:

Los Movimientos de Personas Minusválidas buscan reconstruir la imagen de las personas minusválidas que tiene la mayoría de la sociedad. Buscan establecer el reconocimiento de que *todas* las personas requieren alguna forma de ayuda para vivir satisfactoriamente sus vidas y que no habríamos de discriminar a las personas que tienen alguna limitación simplemente porque la ayuda que requieren es diferente a la que requiere la mayoría (esto es, diferente pero **no especial**). Es inexacto y soberbio el considerar que las personas minusválidas son las que necesitan ayuda y las válidas las que no (N. Thompson, 1997²: 122; cursiva del autor; énfasis nuestro)

Así, la política particular que cada uno de los grupos sociales reclama no es la reclamación de un privilegio —como a veces se presenta—, sino la reclamación de que si justicia es dar a cada uno lo que se le debe, lo primero que hay que reconocer es que cada uno es diferente; que esa diferencia agrupa a colectivos diferentes; y que la política igualitaria del Estado de Bienestar sólo logrará sus objetivos a través de una política del reconocimiento de esas diferencias.

Me gustaría comenzar señalando que el criterio de evaluación de la política que se está utilizando aquí es peculiar. Según éste, las políticas y los ordenamientos institucionales de las sociedades habrían de juzgarse por los efectos que tienen sobre las identidades de los individuos. Por tanto, que el Estado tiene una obligación de promover aquéllas políticas que permitan construir “mejores” identidades y una sociedad que refleje lo que auténticamente somos como seres humanos. Este criterio es el que parece utilizar también el comunitarismo al criticar las sociedades liberales cuando señala que produce identidades falsas que privan a los individuos del verdadero sentido de sus vidas. Pero recordemos que importantes liberales también han defendido la superioridad del liberalismo en razón de que favorece la existencia de personas más autónomas o más auténticas. Kant lo hizo y, como es conocido, también Mill. Ahora bien, lo que parece estar en disputa es si el Estado tiene una obligación de fomentar un cierto tipo de iden-

tidad personal de los ciudadanos. Aquí es donde Mill se mostraba escéptico, mientras que los comunitaristas parecen no tener dudas al respecto. Veamos a continuación las razones de Taylor para defender una política activa del Estado en este ámbito.

El fundamento de este activismo surge de la conexión que él hace entre autenticidad y necesidad de reconocimiento. Para entender esta conexión hay que entender la distinción de Taylor entre dos formas de reconocimiento, la primera de las cuales implica un reconocimiento basado en las características humanas universales (por ejemplo, que nuestra libertad merece igual respeto –podemos llamar a esto el reconocimiento de la libertad igual) (PR: 60). La segunda forma de reconocimiento implica el reconocimiento de la diferencia o unicidad –llamémoslo el reconocimiento de la diferencia. Taylor sugiere que el reconocimiento y protección de la diferencia es una condición necesaria para el cultivo de la autenticidad (PR: 61). Esta forma de reconocimiento va más allá de la protección de las libertades e intenta proporcionar o preservar las condiciones necesarias para la autenticidad.

Dada esta conexión entre el reconocimiento público y la autenticidad, Taylor argumenta que las sociedades liberales habrían de adoptar una *política de la diferencia*. En tal política lo que se nos pide que reconozcamos es la identidad única de este individuo o grupo, de las características que lo distinguen de todos los demás (PR: 62). En la práctica, esto puede significar el establecimiento de protecciones especiales o derechos colectivos que permitan el desarrollo de la diferencia. El respeto de las diferencias puede que requiera formas diferentes de tratamiento. Por ejemplo, Taylor señala el intento de los habitantes francófonos de Quebec para preservar su modo de vida a través de la legislación que regule el idioma de la enseñanza, los negocios y las señales públicas. Taylor defiende una sociedad liberal que tome en serio las demandas de autenticidad cultural y proteja los objetivos y fines colectivos (PR: s. IV). Cree no sólo que el Estado puede fomentar la autenticidad, sino que habría de adoptar un papel activo en ello.

Está menos claro el que Mill creyera que fuera posible que el Estado tuviera un papel directo y activo en el fomento de la individualidad. En alguna ocasión Mill escribe como si tal cosa fuera posible. Por ejemplo, argumenta en *Del Gobierno Representativo* que “el primer elemento del buen gobierno es la promoción de la virtud y la inteligencia de las personas mismas” (GR: 167), entendiendo que esto incluye “la actividad, la energía, el valor y la originalidad” (GR: 163).

Ciertamente, hay todo tipo de cosas que las instituciones sociales y privadas podrían hacer para estimular la realización de la individualidad. Pero Mill considera que el desarrollo de la individualidad requiere dos cosas. Citando a Humboldt, Mill sostiene que la “libertad y variedad de las situaciones” son condiciones necesarias de la individualidad (SL: 128). A través de la protección de la igual libertad el Estado crea suficiente espacio para que las personas desafíen las costumbres, actúen espontáneamente y sean inconformistas. En otras palabras, Mill vería que la primera forma de reconocimiento de la que habla Taylor es esencial. Pero no hay seguridad de que el Estado pueda ir más allá y proporcionar una vida social heterogénea; Mill no es muy optimista sobre esto. Ve la política como promotora de la mediocridad, la enseñanza como protectora de la homogeneidad, la mejora de la comunicación como promotora de la conformidad, el comercio como desembocando en la semejanza y la creciente ascendencia de la opinión pública como reforzadora de todas estas tendencias. Así en *De la libertad* señala que el problema de que el Estado adopte un papel más activo y directo en el cultivo de la individualidad es que “las mismas cosas que ayudan a una persona en el cultivo de su naturaleza superior son obstáculos para otra” (SL: 141). Lo mejor en su opinión es convencer “a la parte inteligente del público” para que entienda el valor de la individualidad (SL: 148). Mill, por tanto, no argumenta que el reconocimiento de la diferencia sea también esencial.

En el marco de este reconocimiento de una obligación hacia la libertad igual que ha defendido el liberalismo –tanto utilitarista como deontológico– se ha construido el Estado de Bienestar que ha asignado recursos económicos e institucionales para la mejora de la calidad de vida y las oportunidades de los ciudadanos (A. Wolfe - J. Klausen, 1997). Para continuar con el caso de las personas minusválidas, ello ha llevado a instaurar programas que van desde los incentivos de empleo hasta los de eliminación de las barreras físicas, desde los de formación profesional hasta las campañas llamadas de “sensibilización social” (véanse, por ejemplo, los programas HELIOS de la Comunidad Europea; P. Madrigal Torres, 1996: 754-65). Sin embargo, tales políticas pueden juzgarse insatisfactorias cuando se piensa que son sólo un modo de paliar las necesidades de las personas minusválidas producidas por una estratificación social que pervive marginando a los ciudadanos etiquetados de “no válidos” para el sistema productivo (M. Oliver, 1990). Siendo así, se les condena a ser ciudadanos “de segunda” dependientes del Estado que los trata como sujetos pasi-

vos, los infantiliza políticamente y sigue, por tanto, sin reconocer una obligación hacia ellos en razón del daño que se les está haciendo en términos de identidad personal.

Vistas así las cosas seguramente los defensores de aquéllas reivindicaciones sociales se sentirían más inclinados a sentirse del lado de Taylor que del lado de Mill. Sin embargo, creo que ellos mismos apreciarían que hay algo que no cuadra con sus exigencias en la discusión política de Taylor. Ciertamente, el argumento más fuerte de Taylor en favor del carácter fundamental de la autenticidad es que si no se la reconoce se hace un daño grave a las personas. Sostiene que las personas pueden sufrir un daño real, si son erróneamente reconocidas o no reconocidas en absoluto (PR: 43-44). Esto es también lo que están sosteniendo, como hemos visto, los Movimientos de Personas Minusválidas. Así tanto ellos como Taylor pueden sostener que la tesis del daño es un fundamento para afirmar la responsabilidad del Estado de proporcionar tal reconocimiento y fomentar la autenticidad.

Ahora bien, los problemas de la teoría de Taylor sobre la obligación del Estado de fomentar la autenticidad residen precisamente en el papel que en ella juega el “reconocimiento”. El reconocimiento de la diferencia se funda —para decirlo de un modo un poco brusco— en que ésta sea conforme con los valores sociales (Taylor diría: al horizonte moral compartido y sus orientaciones fundamentales). De forma que si se reivindica un reconocimiento para alguna forma particular de ser o de concebir la realidad, se puede incurrir en uno de estos dos casos. O bien, la concepción que uno tiene se ajusta a aquellas orientaciones fundamentales, pero aun así no logra que la sociedad la reconozca. O bien, simplemente se trata de una concepción tan alejada de la moral compartida que no hay ninguna posibilidad de que sea reconocida. En el primer caso, uno simplemente ha tenido mala suerte y lo que debe hacer es seguir intentándolo por caminos dialógicos. Pero, en el segundo caso, Taylor sostiene que no hay nada incorrecto en rechazar la pretensión de reconocimiento. El caso con el que explica esta segunda posibilidad es especialmente perturbador. Según Taylor, si alguien dijese que es homosexual porque esas son sus preferencias sexuales, esto no sería suficiente para que las reconociésemos. Para que estuviéramos obligados a reconocerlas tendría que apelar convincentemente a nuestro horizonte moral compartido (EA: 72-3). Esto implica que hasta que los homosexuales o las mujeres o las personas de razas o nacionalidades diferentes o los minusválidos no puedan apelar a los valores dominantes, no hay ninguna razón para que consideremos valiosas sus opciones.

Taylor parece, pues, distinguir entre lo que uno cree una forma de autenticidad y lo que es “auténtica” autenticidad; siendo el criterio para determinar de qué lado está la verdad el que establece la sanción social. De este modo el elemento decisivo en la política del reconocimiento lo constituye el poder de veto de que se inviste a la moral social dominante (P. Digeser, 1995: 186-91).

Creo que no hay que ser un defensor del “atomismo” social para sentirse incómodo con este “colectivismo” moral. Simplemente reflexionen sobre esta pregunta: ¿por qué los homosexuales —o las mujeres o los gitanos o los minusválidos— tendrían que justificarse ante la sociedad por ser lo que son? Hay que tener una concepción moral muy peculiar para sostener que sólo tienen valor aquellos estilos de vida que son conformes y aceptables. Más bien son aquéllos que no lo son los que muchas veces consideramos que deberían ser respetados y protegidos. Hace tan solo veinticinco años cualquier persona honesta del pueblo en que nací podía afear públicamente la conducta de una pareja que se besara en la calle. Era precisamente porque esa conducta iba más allá del horizonte moral compartido por lo que nos parecía digna de respeto.

Así las cosas, los Movimientos de Personas Minusválidas podrían encontrarse que los valores sociales no permiten el reconocimiento de sus pretensiones. Y así que la sociedad sigue sosteniendo que una minusvalía es un impedimento para ser un ciudadano completo; y que, entonces, todo lo que está obligada a hacer es a potenciar los dispositivos sanitarios y psicológicos para ayudar a esas personas a aceptar su trágica situación de ciudadanos de segunda. Veríamos así legitimada por el veto social eso que los Movimientos de Personas Minusválidas denuncian como una política social productora y reproductora de minusvalía social. Como esta situación es un hecho muy probable, creo, entonces, que ellos tendrían buenas razones para rechazar la política del reconocimiento que les ofrece Taylor. Pero, pensemos que todavía no ha habido una sociedad en la que se haya dado un tratamiento social igual a minorías étnicas, mujeres u homosexuales. ¿Qué esperanzas podrá darles el comunitarismo?

Para concluir señalaré que como simpatizante de los colectivos sociales que hacen las reivindicaciones que he ido mencionando en esta conferencia, desearía que hubiera un modo de realizar prácticamente una obligación por parte del Estado de fomentar una cultura de la identidad. Esto me hace reticente a algunos supuestos básicos del utilitarismo (D. Salcedo, 1995). Pero creo haber mostrado que el modo en que el comunitarismo construye esa obligación no es aceptable en la medida en que la hace depender de

una moral común de la que tenemos buenas razones para sospechar o bien que no existe, o bien que tiende a justificar la discriminación. De modo que no nos queda más remedio que seguir buscando otros caminos para concebir las obligaciones del Estado con relación a la discriminación social y al daño que ella supone para la identidad de las personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abberley, P. (1987), "The Concept of Oppression and Development of a Social Theory of Disability", *Disability, Handicap and Society*, 2 (1): 5-20.
- Digester, P. (1995), *Our Politics, Our Selves? Liberalism, Identity and Harm*, Princeton, N.J.: Princeton U. P.
- Elster, J. - Roemer, J. E. (eds.) (1991), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge: Cambridge U. P.
- Galli Della Loggia, E. (1999), "Quell'identità un pó smarrita", *Corriere della Sera*, 9-IX: 1 y 7.
- Gitling, T. (1995), *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*, N. Y.: Metropolitan Books.
- López Castellón, E. (1994), "Contextualismo ético y relatividad de la justicia", *Anuario de Filosofía del Derecho*, XI: 13-40.
- Madrigal Torres, P. (1996), "Política Social y Servicios Sociales en la Unión Europea", en: C. Alemán - J. Garcés (dir.), *Administración Social: Servicios de Bienestar Social*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1996.
- Mill, J. St.(1859), *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1970 [citado como: SL].
- Mill, J. St.(1861), *Del Gobierno representativo*, en: J. St. Mill, *De la libertad, Del gobierno representativo, La esclavitud femenina*, Madrid: Tecnos, 1965 [citado como: GR].
- Okin, S. M. (1995), "La política y las desigualdades complejas de género", en: D. Miller - M. Walzer (comps.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, México: F.C.E., 1997.
- Oliver, M. (1990), *The Politics of Disablement*, London: Macmillan.
- Ovejero Lucas, F. (1997), "Tres ciudadanos y el bienestar", *La Política*, 3: 93-116.
- Piore, M. (1995), *Beyond Individualism: How Social Demands of the New Identity Groups Constrain American Political and Economic Life*, Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
- Phillips, A. (1995), *The Politics of Presence*, Oxford: Clarendon P.
- Salcedo, D. (1995), "Autonomía, bienestar y toma de decisiones públicas", *Télos* IV (1): 51-82.
- Taylor, Ch. (1990), "La irreductibilidad de los bienes sociales", en: Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997.

- Taylor, Ch. (1991), *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994 [citado como: EA].
- Taylor, Ch. (1992), “La política del reconocimiento”, en: A. Gutman (comp.), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México: F.C.E., 1993 [citado como: PR].
- Taylor, Ch. (1993), “Explanation and Practical Reason”, en: M. C. Nussbaum - A. Sen (ed.), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon P., 1993 [hay trad. cast. en: Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997].
- Thiebaut, C. (1998), *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona: Paidós.
- Thompson, N. (1997²), *Anti-Discriminatory Practice*, London: Macmillan.
- Walzer, M. (1993), “Objectivity and Social Meaning”, en: M. C. Nussbaum - A. Sen (ed.), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon P., 1993.
- Walzer, M. (1994), *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid: Alianza, 1996.
- Wieviorka, M. (1991), *El espacio del racismo*, Barcelona: Paidós, 1992.
- Wolfe, A. - Klausen, J. (1997), “Identity Politics and the Welfare State”, en: E. Frankel Paul, *et. al.*, (ed.), *The Welfare State*, Cambridge: Cambridge U. P., 1997.
- Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J.: Princeton U. P.