

POR ULA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO DE CHARLES TAYLOR

Roberto Villasante Meso sj

Sumario: Los modelos de ciudadanía y sociedad que han derivado de los marcos políticos de la modernidad han tendido a invalidar las tradiciones religiosas y culturales por considerarlas una realidad exclusiva de la esfera privada. Así, el mundo moderno se diferenciaría del pre-moderno por la constitución de un nuevo "yo". Charles Taylor ha sido uno de los autores que sin negar lo positivo de la herencia de ese marco moderno, ha reivindicado la recuperación, reparación y valoración de las tradiciones humanas en las que los "individuos" se socializan. En este artículo voy a mostrar su crítica al modelo de ciudadanía de la modernidad y su propuesta.

Summary: The models of citizenship and society which have stemmed from the political framework of Modernity have tendered to invalidate religious and cultural traditions, considering them a reality exclusive of the private sphere. In this way, the Modern world would be different from the pre-modern world due to the constitution of a new "self". Charles Taylor has been one of the authors that, without denying the positive aspects of the modern legacy, has vindicated the restoration, reparation and appraisal of those traditions in which "individuals" are socialized. In this article, I want to show his critique to the model of citizenship typical of modernity and his own proposal.

Palabras clave: Modernidad, ciudadanía, multiculturalismo, filosofía política, religión, tradiciones.

Key words: Modernity, citizenship, multiculturalism, political philosophy, religion, traditions.

Fecha de recepción: 26 marzo de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 mayo de 2018

1. Introducción

En este artículo vamos a abordar la crítica al paradigma político de la modernidad de Charles Taylor y su propuesta de una ciudadanía que incluya la pluralidad de tradiciones. Procedente de la tradición neo-hegeliana y hermenéutica, Taylor sitúa su discurso más allá del planteamiento moderno, en tanto que se distancia de una visión de la verdad con un sentido esencialista pre-moderna o de una visión de la razón como tribunal de todos los saberes modernos. Siguiendo a Hegel se sitúa en una visión más historicista o comunitarista, lo que implica que la cuestión de la verdad y de la razón no se pueda situar fuera de la historicidad. Desautoriza la cuestión de una razón a priori en tanto que, siguiendo a Hegel, la razón sólo puede tener conciencia-de-sí por

medio del mundo, con sus mediaciones y paradigmas. La razón toma conciencia de sí y se define en relación a otras realidades preexistentes, o por lo menos coexistentes, a sí misma. Es por ello que la filosofía de Taylor no parte de criterios de corrección en los razonamientos prácticos o morales sino de *razonamientos de transición*¹, *esquemas jerárquicos de valores morales* que se configuran en una determinada cultura. Afirma que hay un discurso narrativo que nos precede y en el que nos hallamos insertos. Desde esta historia narrativa configuramos nuestra biografía, entendida como el relato por medio del cual tomamos conciencia de nuestra identidad. La cuestión de la identidad -como la cuestión del valor- no es algo que construyamos monológicamente, como postula el sujeto moderno cartesiano, sino dialógicamente con *los otros* y *lo otro*. Taylor se distancia de verdades últimas o criterios de razón últimos que partan tanto de esquemas trascendentales como universales. La cultura entendida como un marco referencial y de sentido que ha acompañado a un determinado grupo ya contiene, si ha podido sobrevivir a los cambios, un núcleo normativo básico válido con el que los sujetos individuales se pondrán en juego. La vida como terreno de juego irá definiendo y cambiando las bases morales en las que nos movemos y estos marcos y culturas cambiarán. La cuestión es que tenemos que contar con ellos para poder articular un discurso moralmente eficaz, si no perpetuaremos ilusiones modernistas de un yo que proyecta e improvisa el futuro sin caer en la cuenta que es un sujeto en transición.

Por tanto, la cuestión del pluralismo se plantea para el filósofo canadiense desde dos caminos distintos. Por un lado, hay muchos grupos sociales que reclaman para sí reconocimiento² y derechos especiales (las feministas, las minorías étnicas, inmigrantes, minorías nacionales...); y, por otro lado, como necesidad teórica, en tanto que el Estado moderno se ha visto incapaz de gestionar la cuestión del reconocimiento de la diferencia. La concepción del individuo heredada de la modernidad ha imposibilitado -o al menos dificultado mucho- la cuestión de la pertinencia política de la pertenencia a grupos culturales distintos. Como señalaré más adelante esto se ha debido según el autor a una concepción del individuo, de la cual Descartes fue su principal artífice y Locke extrapoló a la política, que es una respuesta errónea³ y desenfocada de quién somos y cómo funcionamos. Y, aún más, también la considera una respuesta contradictoria⁴ que imposibilita el ejercicio de los ideales inaugurales de la modernidad (libertad, igualdad y autenticidad) en la medida que establece un marco a priori de lo que se considerará racional y civilizado e imposibilita y perpetúa, de este modo, un modelo de racionalidad que desprecia tradiciones culturales que se consideren distintas a este modelo. Sin embargo, esta contradicción, que se podría dar a nivel teórico, no se da en la medida que el liberalismo sí asume lo que podríamos llamar elementos culturales procedentes de la cultura dominante.

¹ C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, Paidós básica, Barcelona 1996, 88 y ss.

² C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 25.

³ C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós & Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1992, 85 y C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 66.

⁴ C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, o.c., 84.

Consecuencia de esto último serían las políticas que se han adoptado respecto a la cuestión de la diferencia en las sociedades modernas: el asimilacionismo, en sus distintas vertientes y versiones. Los individuos se han de introducir en el aparato administrativo del Estado y, para ello, es necesario que adopten las prácticas de los nativos renunciando a las propias. La segregación y el colonialismo han sido herederas de esta mentalidad. Una cuestión intrínsecamente unida a esto es que para Taylor identidad y reconocimiento se corresponden a dos caras de una misma moneda: todos los sujetos y grupos luchan por su mutuo reconocimiento y la ausencia de tal reconocimiento puede ser vista como una forma de opresión⁵.

En las sociedades pre-modernas del *ancien regime*, la identidad y el reconocimiento, se definían sobre todo por el lugar que ocupaba uno socialmente. La modernidad supuso un drástico cambio a este respecto por las consecuencias de la aparición de una nueva formulación del hombre que se basaba sobre todo en el hecho de que todos los seres humanos poseen una igual dignidad. La dignidad universal, de todos los individuos por el hecho de ser racionales, es decir, de poderse guiar mediante principios racionales -al menos potencialmente- implicó una serie de cambios que cuajarían en lo que hoy entendemos por Ilustración.

Si en el *ancien regime* los privilegios y desigualdades provenían de una sociedad estamental donde era el honor el principio que establecía las diferencias, ahora, en la Ilustración, se defiende la igualdad de todos los seres humanos. Esto provoca nuevos problemas que han de ser resueltos: todos somos iguales pero en la medida en que potencialmente cualquier individuo puede acceder a los mejores bienes aparecen nuevas problemáticas que han de ser resueltas: la fama, el prestigio, la cohesión social... Hay otro elemento que se añade a lo anterior en el siglo XVIII con la irrupción del romanticismo y especialmente el pensamiento de Herder, la cuestión de la autenticidad: cada ser humano es original y distinto al resto y la fuente de la autenticidad y la identidad no es algo externo sino interiormente generado.

La clave de esta nueva forma de entender el mundo es que el supuesto nuevo orden de la realidad, donde el individuo es su principio y fundamento y garante de toda racionalidad, no sólo es fruto de una historia y tradición contra lo que pensaron los ilustrados sino que el abominar de dicha tradición va a conllevar la discriminación de tradiciones culturales con narrativas distintas.

El multiculturalismo, como expresión política de esas reivindicaciones, es también el resultado de la lucha y exigencia de las culturas minoritarias por mantener su cultura en oposición a las experiencias de discriminación y asimilación por parte de las culturas dominantes. La modernidad es tan moderna como inglesa, francesa o norteamericana. El reto del multiculturalismo para Taylor es preservar el ideal de la modernidad pero sin usurpar ni extirpar las diferencias culturales.

Taylor no abomina del ideal de la modernidad cayendo en un relativismo cultural acomodaticio que pactara con lo que de hecho sucede, pues para él esta posición es contradictoria⁶. El ideal ilustrado es válido en su intuición inicial⁷, la libertad y la

⁵ C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, o.c., 85.

⁶ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 72.

⁷ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 58 y 85-86.

igualdad de todas las personas, y la sociedad liberal, si quiere perpetuarse, ha de seguir sus principios constituyentes. Es necesario remontar las fuentes de las que provenimos y buscar formas de participación social en las que sea posible un diálogo en el que entren en juego distintas concepciones de bien. Es decir, es necesario que los distintos grupos que componen lo social tengan su propia versión de quiénes somos y de adónde vamos, para no perpetuar modelos políticos que no responden adecuadamente a la diferencia.

Ahora bien, este diálogo social se ha de dar dentro de los sistemas democráticos, no desde imposiciones externas ni desde éticas o políticas procedimentalistas de corte habermasiano o rawlsiano que den poco espacio a lo particular. El reto del multiculturalismo para el filósofo canadiense radica en posibilitar un espacio político donde todos los individuos y grupos puedan participar desde la diferencia y al mismo tiempo perpetuar el sistema político democrático.

La propuesta de Taylor radica en el hecho de que sean los propios individuos, insertos en distintas tradiciones culturales, los que lleven a cabo una revisión de los fines que persiguen. Un concepto central en la filosofía de Taylor que sirve de enlace entre lo individual y lo general, es como veremos, el de marco referencial. Los marcos referenciales son las estructuras a priori en las que nos hallamos insertos y dotan de sentido y significatividad a nuestras acciones concretas. Estos marcos son los que definen y constituyen las identidades grupales e individuales, los que definen qué cosas son significativas y cuáles no, qué cosas merecen perpetuarse y cuáles no. De este modo, el debate tradicional de si en lo social es anterior el grupo o el individuo en lo social, está desenfocado en tanto que a ambos les precede una historia que moldea su campo significativo.

Así, un elemento central de la crítica de Taylor a la modernidad radica precisamente en esta cuestión. Si el yo moderno se sitúa dentro de un yo abstracto, atómico y despojado de todo vínculo social, los marcos referenciales son las estructuras reales donde, de hecho, opera y cobra sentido el yo. Estos marcos, a diferencia del yo abstracto y desvinculado, son los que de un todo indiferenciado y continuo, marcan la discontinuidad y la diferencia. Si siguiéramos una postura racional solipsista radical, uno podría pensar que lo más significativo de su vida es -siguiendo un ejemplo de Taylor- meter los pies en barro⁸, sin embargo, la cuestión de la significatividad no es intrapersonal sino interpersonal. Las cosas son significativas en función del valor que el grupo atribuye a un hecho singular y no al revés.

Estos grupos no se deben entender de una manera abstracta, como un aglomerado de individuos con intereses comunes, sino en su concreción, como el espacio donde voy constituyendo el autoconcepto y donde mis acciones, deseos y deberes cobran sentido. Por tanto, si tuviéramos que responder, desde Taylor, a la cuestión de si lo originario en lo social es lo individual o lo grupal, deberíamos inclinarnos a la segunda opción, pero añadiendo adjetivos como lo histórico, tradicional... es decir, a lo social le preceden también estructuras heredadas en la que se define y se inserta.

El multiculturalismo, cuestión clave en el mundo contemporáneo, se sitúa en medio de esta tensión entre lo individual, lo grupal y lo histórico. Así una reflexión filosófica que salga de las fuentes de la tradición y articule un nuevo discurso es una ta-

⁸ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 72.

rea que para Taylor es de vital importancia. El cómo las sociedades democráticas vayan dando cabida a lo distinto va a ser central en el futuro tanto para evitar problemas de segregación o racismo como para perpetuar un sistema político y un modelo de sociedad que consideremos positivo e inclusivo.

2. El fenómeno de la convivencia multicultural

Hoy numerosos grupos reclaman para sí reconocimiento. Las mujeres quieren que se les trate según su especificidad de mujeres y de potenciales madres; los discapacitados de acuerdo a políticas que incluyan programas de atención a la diversidad; las minorías étnicas conforme a las exigencias de sus grupos de pertenencia y su especificidad dentro del mosaico social... El reconocimiento de la diferencia es cada vez más una cuestión imprescindible en la agenda de los políticos.

En EEUU y Canadá, como dos países pertenecientes al nuevo mundo y donde se iniciaron las políticas democráticas liberales, la cuestión de la política de la diferencia ha cobrado una notable relevancia. Las experiencias recientes de discriminación y segregación han llevado a esos países a la implementación de políticas de inclusión y discriminación inversa. Si en los años sesenta el reclamo de la identidad afroamericana se interpretaba como una agresión a la identidad norteamericana, hoy más bien se valora el hecho de las identidades plurales en USA y Canadá.

Sin embargo, la cuestión del reconocimiento no es para Taylor una cuestión menor, meramente paliativa, sino que es una cuestión vital para la propia regeneración de las sociedades democráticas⁹. Aunque por un lado, la integración de todos los grupos que constituyen lo social contribuye al bienestar social (para esto se aplican políticas de discriminación inversa por ejemplo), por otro lado, el concepto de integración se refiere a un grupo discriminado respecto a otro que discrimina, y por tanto, el deber ser está en que un grupo se iguale al otro. Esto no da una respuesta adecuada al hecho de que hay grupos cuya cultura es distinta y tienen no sólo derecho a preservarla si no, desde las suposiciones liberales, a que la pertenencia a una cultura no sea el elemento discriminatorio.

Lo que comúnmente llamamos multiculturalismo aglutina un conglomerado de realidades diferentes entre sí que comparte un problema común: la necesidad del reconocimiento de su especificidad, la necesidad de que la forma y manera que tiene uno de definirse e identificarse sea socialmente reconocida. Tanto las feministas como los multiculturalistas afirman que la cuestión del reconocimiento de un grupo incide decisivamente en la imagen que se tenga de un grupo y de los sujetos pertenecientes al grupo. Así, si una persona pertenece a un grupo y la imagen social que tiene dicho grupo es peyorativa, las personas que pertenezcan a ese grupo tendrán una imagen degradada y peyorativa. Los defensores del multiculturalismo parten del hecho de que la falta de reconocimiento supone una forma de opresión¹⁰. Y si esto sucede, los pronósticos sociales se cumplirán, daría lugar a lo que los sociólogos lo llaman la profecía autocumplida.

⁹ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 25.

¹⁰ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 36.

Así, por ejemplo, en EEUU los afroamericanos descendientes de los esclavos reclaman para sí un “nicho ecológico” donde puedan participar de la vida social desde su ser afroamericano, de la misma manera que los blancos participan de ella desde su ser-judío-polaco o irlandés. Los inmigrantes de nueva generación movidos por el deseo de un futuro suponen un desafío para las políticas de inclusión. Los refugiados, los indígenas o las minorías religiosas como los *amish*, los menonitas o los cuaqueros también reclaman para sí un espacio donde puedan vivir de acuerdo a su visión del mundo.

En el caso de Canadá hubo primero una colonización del territorio indígena por parte de los franceses y después una invasión y posterior ocupación por parte de los ingleses. Así en Canadá hay un fuerte movimiento nacionalista francófono que reclama para sí algunos derechos diferenciales como la imposición de la lengua francesa en las escuelas para nuevos ciudadanos y nativos quebequeses.

Por otra parte, la inmigración es un fenómeno global imparable. Las proyecciones del PNUD respecto a la inmigración en los próximos años van a hacer replantear drásticamente las políticas migratorias. Tanto en Europa como en EEUU y Canadá en los próximos treinta años los hijos de los inmigrantes van a suponer un porcentaje muy elevado de la población. Las sociedades occidentales son más multiculturales y porosas¹¹, es decir, susceptibles de una visión de la política y de lo social cada vez más plural. Diferentes concepciones de bien entran en colisión y lo que se llama el liberalismo procedimental (de origen kantiano, se define por un modo de proceder del Estado en lugar de por haber adoptado una determinada concepción del bien) se vuelve incapaz de gestionar dichos conflictos. Casos como el de Salman Rushdie con “versos satánicos” serán cada vez más comunes por lo que es necesario hacer una reflexión al respecto¹².

El reto del multiculturalismo supone garantizar los ideales que han constituido lo que somos y valoramos de las sociedades liberales y al mismo tiempo evitar las prácticas de grupos culturales que supongan una amenaza a nuestros principios constituyentes¹³. El desafío está en tratar a todos por igual y al mismo tiempo reconocer y potenciar la identidad de cada cual sin que nadie se sienta sometido.

Por último, hay que resaltar que Taylor enfoca la cuestión del reconocimiento desde una perspectiva filosófica y no tanto jurídica¹⁴, por lo que no entra en cuestiones relativas a tipos de derechos (colectivos, individuales, diferenciales...) ni en tipologías de colectivos sociales. Su reflexión la podemos ubicar más bien como una reflexión en tomo a la importancia del reconocimiento, la pertenencia y la identidad.

3. La política de la diferencia en la tradición política europea

El paso de la Edad Media a la Modernidad supuso un cambio radical en la concepción del hombre que alteró por completo la nueva configuración socio-política de Europa. Lo que comúnmente llamamos Ilustración es un fenómeno heterogéneo en

¹¹ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 63.

¹² C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 61.

¹³ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 62-63.

¹⁴ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 68 y 72.

cronología, visiones e intereses. Aun así, la mayoría de los historiadores coinciden en que los “ilustrados” convergieron en torno a una serie de puntos que constituirán, a la postre, el subsuelo y el trasfondo significativo sobre él que se ha constituido la identidad europea, el individuo, el estado y la libertad.

Taylor se sitúa en un lugar singular¹⁵ respecto a la valoración del proyecto ilustrado. No coincide con aquellos críticos, postmodernos o premodernos, que abjuraron de la modernidad (MacIntyre o Nietzsche, por ejemplo), ni con aquellos para quienes el proyecto ilustrado supone una conquista irreversible (Habermas, por ejemplo). Para él aunque con intuiciones y conquistas incuestionables la modernidad necesita volver a sus fuentes para articular un discurso eficaz y verosímil.

En la tradición política europea la cuestión de la política del reconocimiento hunde sus raíces en el nacimiento de la modernidad. Si bien fue Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, el que definió con mayor hondura la cuestión del reconocimiento¹⁶, fue Rousseau el primero en afrontarlo dentro de un marco referencial propiamente moderno. La manera en cómo se ha articulado la identidad desde Rousseau hasta Hegel y los debates posteriores entorno al núcleo teórico de estos autores es, como veremos en el siguiente apartado, en opinión de Taylor errónea¹⁷. No responde adecuadamente a las pretensiones, prácticas, aspiraciones y necesidades reales de los hombres.

La cuestión de la identidad y el reconocimiento adquiere una importancia relevante en la historia a raíz de una serie de sucesos que dan paso a la modernidad: el colapso de las jerarquías sociales, la dignidad universal de todos los seres humanos y el ideal de la autenticidad herderiano¹⁸. De estos tres factores va a brotar una concepción de la sociedad y del individuo que han permeado los últimos siglos, y han resultado decisivos a la hora de afrontar la cuestión de la diferencia.

En el siguiente apartado voy a tratar brevemente los puntos que han resultado ser más relevantes en la constitución tanto de la imagen del individuo moderno como de las posibilidades que han brotado de la política a través de dicha imagen. Para ello voy a empezar desarrollando el primero de los puntos, el colapso de las jerarquías sociales que va en paralelo al postulado de la igual dignidad de todos los seres humanos.

3.1. El paso del viejo al nuevo mundo

En el Antiguo Régimen la identidad de una persona venía marcada por el lugar que ocupaba dentro de un sistema social, o la Gran Cadena de Ser como la llama Taylor¹⁹. Desde el nacimiento hasta la tumba lo que hoy llamaríamos identidad era una serie de significados atribuidos y otorgados a un ser humano que vivía en un grupo definido. La sociedad era por definición desigual y la noción de honor, que pertenecía

¹⁵ C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 11.

¹⁶ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Cf., o.c., 36; y también en C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, o.c., 83.

¹⁷ C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, o.c., 50.

¹⁸ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 27 y 30.

¹⁹ C. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, o.c., 38 y ss.

a unos pocos, se opondría por completo a la noción moderna de dignidad como valor universalmente compartido por todo ser humano por el hecho de ser humano, ya que la noción de dignidad iguala a todos los seres humanos. Con la democracia se introducirá una política de igual reconocimiento de todos los seres humanos y entrará en colapso la concepción social jerárquica.

El paso de un modelo a otro fue paulatino y tuvo que ver con lo Max Weber llama el desencantamiento del viejo mundo. En la Edad Media el mundo estaba estructurado por la Gran Cadena de Ser que empezaría por un orden cósmico (ángeles, cuerpos celestes y criaturas), se reflejaría en un orden jerárquico y, finalmente, en un orden social, por el que las personas estarían confinadas en un lugar infranqueable. El mundo antiguo otorgaría a los seres humanos un sentido mayor en sus vidas que trascendería sus apeñencias. Para muchos el paso a la modernidad supuso la pérdida de sentido y sobre todo del sentimiento heroico de la vida, ya no hay nada por lo que merezca la pena morir.

El viejo mundo paulatinamente va siendo sustituido por una nueva concepción del mundo, de la ciencia y del individuo, que va socavando poco a poco las viejas creencias. La clave para entender este proceso es la constitución de una nueva imagen de la persona que podría definirse por la subjetividad, la libertad de elección que brotaría de una razón instrumental y la aplicación de esta racionalidad a la política. La aplicación de la razón instrumental a la política supondrá una oposición como veremos más tarde entre las concepciones del bien, es decir, lo que individualmente consideramos que está bien y es moralmente defendible y los intereses políticos que pueden contradecir lo primero. De hecho, se daría una forma de coartar sutilmente nuestra libertad que Alexis de Tocqueville definía como “despotismo blando” ya que cada vez nos preocuparíamos menos del bien común y nos volcaríamos más en la vida privada.

Básicamente, como hemos apuntado al principio y veremos con más detenimiento en el siguiente punto, la pérdida de sentido y el desarraigo del hombre moderno hace que los horizontes de éste se vuelvan más estrechos, que ante la falta de grandes relatos de sentido éste se vuelva hacia los placeres más inmediatos y entienda su libertad como libertad de elección (de cualquier cosa pues lo que muestra la racionalidad son los procesos subyacentes a la lógica de la elección, no el fin). El efecto y enfoque más perverso de esto será la cultura del narcisismo, una sociedad configurada entorno a la autorrealización entendida como la prolongación inmediata de un ego, tal como lo han señalado autores como Lipovetsky o Lash.

Por tanto, el paso del antiguo al nuevo mundo supone una reconfiguración completa de la idea de hombre que se refleja a su vez en la idea de política y sociedad. Si antes de la modernidad la cuestión del reconocimiento y la identidad no eran temas problemáticos, en tanto que los horizontes y estructuras de sentido estaban fijadas, con el paso a la modernidad surgen nuevos problemas que se tratan de afrontar desde la nueva filosofía subjetivista de corte cartesiano.

3.2. El ideal de la autenticidad

Otro elemento fundamental para la creación del sujeto moderno es la filosofía romántica y en concreto el pensamiento herderiano. La razón de esto es que para Taylor

tras la instauración de las democracias lo que todavía seguía definiendo al individuo era su pertenencia a un grupo social. Lo que truncó este modelo fue la aparición de Herder en coalición con Rousseau.

En el siglo XVIII surge con Hutcheson una noción de los seres humanos en los que estos están dotados de una sensibilidad, una voz interior, que les hace diferenciar lo que está bien de lo que está mal. Esta teoría, que en cierta medida sigue el agustinismo, se oponía a otra por la cual el bien y el mal era una cuestión de cálculo de las consecuencias en relación a los premios o castigos divinos. Este progresivo desplazamiento de lo moral de lo externo a lo interno encuentra en Herder su mayor articulador. El núcleo de este ideal radicaría en que cada ser humano tendría algo distintivo e irrepetible que decir. En J. S. Mill, según Taylor, se puede ver esta misma preocupación por ser uno mismo. La autenticidad y autorrealización tendrían dos niveles en Herder, uno íntimo o personal y otro social, de unos pueblos respecto a otros (*Volkgeist*).

Sin embargo, quien dio a esta idea un giro definitivo fue Rousseau, que frecuentemente plantea la moralidad como una cuestión de seguir la voz de la naturaleza dentro de nosotros. Esta voz puede verse mermada o anulada por las pasiones humanas o por la dependencia hacia los otros. Para Rousseau la salvación de lo moral viene por recobrar un contacto moral con nuestra propia autenticidad. Este contacto que es fuente de alegría y plenitud lo define como *le sentiment de l'existence*²⁰.

El planteamiento rousseauiano tendrá unas consecuencias enormes en los filósofos posteriores, sobre todo Kant y Hegel, en la cuestión del valor de la identidad y el reconocimiento. Rousseau, gran conocedor del mundo antiguo e influido por la doctrina cristiana y el estoicismo, es consciente de que la pérdida de las estructuras jerárquicas puede llevar al caos y la anomía. Si en el nuevo mundo se entendiera la libertad únicamente como libre arbitrio, en principio, si no todos, al menos gran parte de los intereses estarían en colisión. Y aunque no estuvieran en colisión lo que sí sucedería es que la vida social y por tanto la política se mermaría en tanto que los vínculos sociales ya no serían algo dado a priori sino que dependerían de la elección de cada cual. La cuestión está en cómo mantener los vínculos sociales, salvar la nación y el Estado, y al mismo tiempo que cada cual tenga autoconciencia de libertad.

La clave para Rousseau está en situar la cuestión del honor y la libertad fuera del planteamiento anterior. Es decir, el honor se podría definir o bien según el modelo de desigualdad del *ancien regime* o bien se podría anular con la dignidad universal de todos los seres humanos por el hecho de ser humanos. El honor y desigualdad son conceptos estrechamente relacionados, si no por definición no existiría el honor. La libertad, va en paralelo a esta cuestión, ya que se podría entender en función del grupo de pertenencia (yo soy libre en tanto que cumplo con la tarea y el rol asignado) o según el nuevo modelo como libre arbitrio, libertad de (movimiento, de prensa, de pensamiento, de credo...), soy un sujeto autónomo, independiente a lo social, y puedo hacer lo que me plazca. Esta segunda concepción de la libertad supondría la potencial adquisición de los bienes por parte de cualquier sujeto y lleva a una lucha sin cuartel, abierta o soterrada, por los mejores puestos, la estima y el reconocimiento.

²⁰ C. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, o.c., 29.

Taylor define la libertad como la capacidad de determinarse uno mismo sobre aquello que le concierne a pesar de las influencias externas. Las apetencias y los impulsos inmediatos han de ser sometidos a revisión para poder pasar de la *libertad de* a una *libertad para*. El cambio decisivo en la concepción del honor y la libertad va a tener dos consecuencias decisivas en la política venidera. Por un lado, Rousseau abre una tercera vía para recuperar la cuestión del honor y el reconocimiento. El honor a partir de la filosofía de Rousseau tendrá que ver con la capacidad y la entrega por un proyecto común que se encarnará en el Estado y la Nación. Para él, como reconoce en una carta a D'Alembert²¹ sobre los espectáculos, los juegos griegos representaban perfectamente esta nueva concepción de la política. Hay que eliminar las barreras entre actor y espectador para que todos formen un mismo espectáculo y todos formen parte de un proyecto común. En la nueva configuración social resulta decisivo que el imaginario y las apetencias individuales converjan en un ideal común, la república será la encarnación y forma más saludable de dicho ideal.

Podríamos preguntarnos: ¿qué supone esto que hemos visto en la tradición continental para la política del reconocimiento de las distintas realidades culturales? La concepción rousseauiana de la política pivota sobre un trípode que será el padre del jacobinismo: indiferenciación de roles, propósito común, y libertad entendida como no dominación²². Si vamos ascendiendo por el pensamiento rousseauiano vemos cómo su concepción del Estado es organicista y naturalista: el Estado es la culminación de un proceso natural y lógico en el que se pretenden salvaguardar la libertad y la seguridad individual. Por otro lado, Rousseau identifica el Estado con una voluntad general que representa el interés natural de todos los individuos por la conservación de la libertad y la seguridad. A la voluntad general se opone la voluntad de todos que es interesada y no guarda relación ni vínculo con la de los otros ciudadanos.

Así siguiendo el planteamiento rousseauiano, que se plasmará en la filosofía política futura, cualquier cosa que tenga que ver con identidades culturales, la particularidad de cada persona o grupo lo podríamos situar en la voluntad de todos que tiende a la anarquía. Así que aunque Rousseau junto a Herder hayan aportado la originalidad y el ser uno mismo al pensamiento moderno en la aplicación real de su política más bien sucede lo contrario, la especificidad queda relegada a una cuestión privada que no tendrá reflejo en lo social. Esto evidentemente hará que todo lo que no responda a este organicismo naturalista se considere pre-moderno y bárbaro. En el siguiente punto veremos la crítica de Taylor y la posible salida a esta cuestión. Por tanto, para Rousseau la igualdad sería un proceso dinámico y estaría situada dentro de un proceso político donde el objetivo es la conquista de la libertad individual y la igualdad formal.

La concepción anglosajona, iniciada por Locke por influencia de la concepción cartesiana del individuo²³, tratará la igualdad desde un plano más economicista. El Estado ha de garantizar el procedimiento para que todos los individuos, que son previos a lo social, puedan participar en igualdad de condiciones. Sin embargo, las desigualdades

²¹ J.J. ROUSSEAU, *Lettre á D'Alambert, Letter to M D'Alambert on the Theatre*, en *Politics and the Arts*, Cornell University press, Ithaca 1968, 126.

²² C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 51.

²³ C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 176 y 183 y ss. Y también C. Taylor, *Ética de la autenticidad*, o.c., 61.

que se den a posteriori serán causa del talento y la naturaleza de cada cual y por tanto legítimas. La racionalidad de los procesos la marca el mercado, el libre juego de la oferta y la demanda, que son un reflejo de los intereses reales del individuo. La función del Estado es arbitrar para que el libre ejercicio del juego de los intereses no sea modificado por cuestiones ajenas al propio proceso. Sólo puede intervenir en casos extremos, cuando es el mercado o el propio mercado quien está en juego. En la concepción anglosajona, las cuestiones de la especificidad y el derecho a la diferencia también se sitúan en la esfera de lo privado.

Otra forma de entender la igualdad que ha calado hondamente en el liberalismo anglo-americano es la de Immanuel Kant²⁴. Para éste la dignidad humana consiste en la capacidad de los seres humanos de guiarse mediante principios formales. La autonomía de la moral, consiste precisamente en la capacidad de trascender las determinaciones empíricas y culturales para abrazar principios racionales. La dignidad de los seres humanos radica en su condición de seres racionales y de poder vivir conforme a principios, aunque de hecho en la práctica se puedan contradecir. Para Kant un Estado no puede abrazar una determinada concepción del bien sino que debe ser neutral en materia de formas de vida y tratar a todos los ciudadanos en igualdad. Esto es a lo que Michael Sandel denomina una “república procedimental”, en la que el Estado no abraza una determinada concepción del bien sino que garantiza la posibilidad de que los seres humanos puedan desarrollarse en igualdad.

En el siguiente apartado veremos las insuficiencias teóricas de estos modelos y la nueva articulación que pretende Taylor en diálogo con las fuentes constituyentes.

4. Insuficiencias teóricas del yo moderno

Taylor considera que hay una serie de insuficiencias teóricas que han afectado al modo de tratar la cuestión de la identidad y la diferencia en la cultura europea. En cualquier caso sí considera que hay formas de liberalismo que se pueden acomodar y adaptar a la cuestión de las diferencias culturales²⁵. Los puntos que voy a desarrollar a continuación tienen que ver con: la creación del mito del individuo, la contradicción del proyecto ilustrado como ideal sustantivo, y la dificultad para gestionar y reconocer la especificidad de lo individual y cultural.

Si tuviéramos que hacer un retrato, o caricatura, de lo que es la identidad moderna podríamos desplazarnos entre dos concepciones que en el fondo comparten un mismo horizonte significativo: Descartes y Rousseau.

El subjetivismo del primero habría engendrado una imagen del individuo desvinculado del mundo, criterio último de sentido y verdad, autosuficiente y que sólo se identifica con los procesos interiores que en él acontecen. El yo cartesiano pivota sobre un fuerte individualismo, dualista, donde la cuestión de la verdad y la moral queda desplazada a los procesos de verificación interior del sujeto. El yo desvinculado cartesiano pretende “inventar” la realidad, autodesarrollarse de libertad e imponer de significados a la

²⁴ C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 57.

²⁵ C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 52.

realidad. Esto queda claro simplemente viendo la primera regla del método de sólo tomar por verdadero lo que es evidente al espíritu. La tradición es otra de las maltratadas por Descartes que en su ansia de certeza no le otorga ninguna credibilidad.

De la concepción cartesiana²⁶ del individuo habría una continuidad en la política liberal inglesa, sobre todo en Locke²⁷. El individuo sería anterior a la política y por tanto lo que otorgaría racionalidad a la política sería el juego de intereses de los individuos. Mientras que la concepción de Rousseau, como hemos visto antes, tendría una continuación en Hegel y Marx en la política y Kant en la moral.

El problema del subjetivismo cartesiano es que independientemente de cuáles sean los límites evidentes de la subjetividad, los seres humanos no funcionan, “fuera de la academia” -parafraseando a Hume- de ese modo. Los seres humanos son seres insertos en grupos, prácticas sociales, que quieren y desean, que tienen auto-conceptos de los que la mayor parte de las veces no son conscientes y que de hecho les gobiernan más allá de sus evidencias. El ámbito de la tradición, como lo heredado o el mundo de las creencias, en sentido orteguiano, conforman el suelo donde se pisa, y el subsuelo que da seguridad.

Además hay que tener en cuenta que la conformación del subjetivismo cartesiano no se podría haber dado sin dos condiciones históricas. Por un lado, la filosofía cartesiana surge como una respuesta filosófica al problema de falta de método en la filosofía. Esa falta de método se da porque hay unas personas que antes que él pusiera en duda las grandes certezas -Scoto, Ockham o Suárez, por ejemplo- y dieron posibles respuestas que no terminaron de romper con el paradigma pasado. Por otro lado, el pensamiento cartesiano se valora y recibe positivamente porque en el mundo hay una necesidad de nuevas respuestas, y la cartesiana se valora positivamente. Por tanto, lo que pretendo mostrar es cómo las respuestas filosóficas más teóricas y abstractas están más sujetas a cuestiones históricas y humanas de lo que parecen.

Rousseau, por otra parte, concebiría al yo como una fuerza en lucha con otras por el reconocimiento, por alcanzar estima. La única forma de salir de esa servidumbre y dotar de un horizonte más amplio de significado al yo sería mediante la colaboración mutua y el reconocimiento de una necesidad universal de estima y de libertad que sólo se puede garantizar rompiendo la cadena de las pasiones que pueden malograr la liberación del individuo. De esta tarea se encargaría la política cuya culminación racional sería la república. La única forma saludable, como hemos visto, es el Estado.

La política entendida como una razón que ha de encarnarse necesariamente en instituciones para liberar al hombre puede de hecho esclavizar si no tiene en cuenta la práctica concreta de los hombres, prácticas que son pre-rationales o disposicionales. Cualquier proyecto político de máximos que se precie para que sea duradero necesita que los individuos que lo van a llevar a cabo lo respeten y valoren positivamente como una buena respuesta a sus vidas. Si no es así caerá o en un autoritarismo o en una forma ineficaz de política.

Lo que es importante tener en cuenta es que esta concepción del individuo se ha convertido en un mito. La cultura moderna y postmoderna ha creído ingenua-

²⁶ C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 167.

²⁷ C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 183 y ss.

mente esta concepción del individuo marcando las líneas de juego donde se limita la racionalidad e irracionalidad de una determinada concepción. Esto genera unas contradicciones vitales que tienen consecuencias políticas e históricas -como sucedió por ejemplo con el colonialismo o está sucediendo ahora con las políticas de las minorías-. Pero esto lo veremos en el apartado siguiente donde se tratará la cuestión de qué sucede con un grupo que de hecho tiene una concepción del bien dentro de una sociedad liberal.

En síntesis, el yo moderno se ha configurado en torno a una idea simple de lo que es el individuo. Por la vertiente cartesiana y anglosajona, el individuo es presocial y autosuficiente, principio y fin, la razón que se va a constituir con esta concepción va a ser una razón instrumentalista. La cuestión de la identidad y la diferencia va a estar sometida a la vida privada y en la esfera pública no va a haber lugar para ello, no pertenece a las razones sustanciales de la política moderna. Por el lado de la filosofía rousseauiana se amplía más la visión anterior: el sujeto además de tener unos intereses particulares que son legítimos precisa de lo social para el ejercicio tanto de su libertad como de su seguridad. Y aunque Rousseau sí da importancia teórica a la diferencia, en la práctica la política se configura a partir de unos principios políticos que imposibilitan la diferencia y troquelan una configuración del individuo. A esto hay que añadir después el kantismo, que para salir de las antinomias de la razón (es decir, desde distintos axiomas se pueden llegar a conclusiones contradictorias) y garantizar la paz precisa de un sistema político que no se defina por ninguna idea de bien, con lo cual imposibilita que lo particular tenga un reflejo social.

Un representante cualificado de esta visión kantiana sería el liberal Ronald Dworkin cuya concepción de la política de la diferencia refleja muy bien, según Taylor, el imaginario liberal²⁸. Para Dworkin habría dos formas de proceder moralmente: una concerniente a lo que consideramos como buena vida y otra que tiene que ver con el modo en el que se ha de tratar justamente a un individuo, que no tiene por qué estar en relación con nuestra concepción de la vida buena. La sociedad liberal se regiría por este segundo modelo. Las demandas de las minorías estarían regidas por el juego de las mayorías y los procedimientos democráticos, por lo que la cuestión no tendría que ver con la discriminación sino simplemente con el reflejo social del juego de intereses. No se puede imponer una determinada concepción de bien a toda la sociedad. La cuestión como veremos en el punto cinco es si una sociedad liberal puede integrar distintas concepciones de bien.

5. Insuficiencias prácticas del yo moderno

En este apartado, recogiendo lo expuesto hasta ahora, vamos a abordar el cómo de hecho las prácticas políticas que entendemos como liberales han discriminado y discriminan, y cómo de hecho si no introducimos un nuevo elemento en la agenda política, -la cuestión del reconocimiento- dichas prácticas seguirán excluyendo a los grupos

²⁸ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 56.

minoritarios. Para Taylor una buena política liberal se tiene que definir sobre todo por la forma en la que trata a las minorías²⁹.

Voy a tratar brevemente tres aspectos por los que las políticas liberales son insuficientes para dar respuesta a la cuestión de la diferencia, desde una visión pragmática. En primer lugar, la política liberal tiene una forma de proceder que responde a unos patrones culturales como ya hemos visto. Las diferencias culturales son vistas como una cuestión de la esfera privada en la que la política no tiene por qué meterse, en detrimento de una supuesta neutralidad. Los liberales llaman a esto omisión bienintencionada o ceguera ante la diferencia. El Estado ha de garantizar unos supuestos procedimentales para que los individuos no sean discriminados, pero no ha de entrometerse en el mercado cultural. Las libres elecciones de los individuos serán las que den relieve o no a una determinada práctica cultural. Si hay un interés por mantener una determinada cultura, la libertad de asociación, de religión, de prensa... posibilitará un marco legal que pondrá las bases para que la cultura de un determinado grupo se perpetúe.

Este planteamiento hunde sus raíces en la concepción de la libertad utilitarista y no tiene en cuenta que el valor de las elecciones no radica en la elección misma sino en un fondo de inteligibilidad previo a mi elección que da significado a mi elección³⁰. Si no es así, llevado al extremo, cualquier cosa tendría a priori el mismo valor: la defensa de la democracia estaría al mismo nivel que la elección que hago de un determinado producto en un supermercado... si de hecho estas dos acciones no son iguales es porque a priori me muevo en un campo significativo que da un relieve diferente a ambas prácticas. Así en el caso anterior el proceso debido, propio del liberalismo procedimental, no da una respuesta satisfactoria. En el “mercado cultural” aunque los grupos tengan las posibilidades y los procedimientos para mantener sus prácticas parten de una desigualdad estructural que va a hacer que su práctica tenga menos valor que la de la mayoría. Esto va a hacer que poco a poco siguiendo los procesos normales, la diferencia cultural se vaya mermando en detrimento de la cultura hegemónica, como ha sucedido históricamente con los inmigrantes llegados a USA o Canadá. A esto los críticos del liberalismo lo han llamado proceso de asimilación.

Otra práctica paralela a la asimilación de la diferencia es la discriminación. Los liberales han tenido muchos problemas a la hora de defender desde sus bases teóricas aspectos tales como las fronteras, las herencias o la ciudadanía. En la práctica diaria, hay numerosos aspectos que contradicen la supuesta neutralidad del Estado: las fiestas oficiales, la lengua oficial, la indumentaria en los cargos oficiales... Si bien es cierto que las condiciones en las que se desenvuelve la vida social no se improvisan sino que son fruto de la tradición, a su vez esto hace que los grupos que no responden a estos modelos se vean discriminados no por cuestiones relativas a su talento sino por cuestiones relativas a pertenencias culturales. Otro aspecto que tiene que ver con la discriminación es la distribución de la población en función de los grupos de pertenencia, las lógicas subyacentes al desarrollo urbanístico que responde a la dominación por parte del grupo dominante. Y, por último, la cuestión de la representatividad parlamentaria también

²⁹ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 59.

³⁰ C. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, o.c., 72 y ss.

es reflejo de la discriminación y la falta de representación de los grupos minoritarios. Por tanto, podemos concluir que de hecho la política liberal si discrimina, en sentido neutro, a unos grupos respecto a otros, y sí discrimina, en sentido peyorativo, a unos grupos respecto a otros.

Sin embargo, como hemos mencionado en la primera parte cuando hablábamos de la relación entre el reconocimiento y la esfera íntima y pública en Hegel para la elaboración del autoconcepto, para Taylor el mayor éxito del colonialismo no radicó en el sometimiento de un grupo, sino en la autoimagen de desprecio y marginación que los colonos lograron introyectar a los nativos. A lo largo de diferentes generaciones, a los grupos minoritarios de USA y Canadá como los afroamericanos (se les ha introyectado) una imagen degradante por parte de la mayoría blanca. Una propuesta en esta dirección sería la posibilidad de ampliar el currículo escolar donde la mayor parte de los autores que estudian son “hombres blancos muertos de mediana edad” -que en el currículo oculto significa que son los únicos que tienen algo importante que decir- e incluir elementos de otras culturas.

Por esta razón la cuestión decisiva por la que hay que tener en cuenta la política del reconocimiento es por un lado, la realización del ideal de la autenticidad propio de la cultura moderna, y la realización de una idea de igualdad que responda mejor a lo que es el individuo y el yo a como se ha respondido hasta la fecha. Si el proyecto ilustrado quiere llegar a buen término ha de dialogar con las fuentes históricas que han constituido dicho proyecto. Por tanto, la cuestión del reconocimiento tiene que ver con una lucha por la libertad hacia la igualdad que pase por la revisión concreta de nuestras injustas herencias culturales³¹.

Pero sobre todo, lo que el liberalismo procedimental no es capaz de responder es qué pasa cuando un determinado grupo, como por ejemplo los francófonos canadienses, no sólo quieren un espacio para sus prácticas culturales, sino que además quieren que se perpetúen, Es decir qué sucede cuando un determinado grupo sí tiene una determinada concepción del bien. Además de esto para Taylor hay otra cuestión soterrada que hay que tener en cuenta: no sólo que las culturas tienen derecho a sobrevivir sino que en sí mismas tienen valor en tanto que son articulaciones de sentido que han dado respuesta a las cuestiones humanas durante mucho tiempo.

6. La articulación de Taylor

En este último apartado vamos a tratar de ver la respuesta de Taylor a los problemas planteados. Para ello vamos a ver el yo dialógico frente al monológico moderno, los marcos referenciales y la idea de articulación.

Taylor se opone a una concepción de la identidad considerada como monológica³², derivada de una parte del discurso de la modernidad que ha sido el dominante. La cuestión de si en las prácticas sociales lo primero es el individuo o el grupo desenfoca por completo la práctica real. Para él la característica más peculiar de los seres humanos

³¹ C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 66 y también en C. Taylor, *Fuentes del yo*, 53.

³² C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 32.

es el carácter dialógico. A través del lenguaje, (en un sentido amplio y entendido no sólo lingüísticamente) es cómo podemos entendernos y dotar a todas las cosas de identidad. Sin embargo, la identidad debido a su carácter dialógico se da en la interacción con las personas y las cosas de tal modo que somos sujeto y objeto de significados. Este proceso es abierto, los significados se pueden ir reelaborando o cambiando en diálogo o en lucha con otros, pero en este proceso interactivo no se puede decir dónde empieza y termina la singularidad del individuo y el entorno, es un proceso holístico. La participación en nuestra identidad de los otros significantes puede durar toda nuestra vida dependiendo de la influencia que hayan tenido en nosotros, como ocurre con nuestros padres.

Por otro lado, Taylor establece una estrecha relación entre el carácter dialógico del individuo y el valor. Las cosas que habitualmente queremos no las queremos porque tengan un valor en sí sino sobre todo porque el trasfondo cultural y personal en el que nos hemos educado nos hace valorar ciertas cosas. El valor de algo está intrínsecamente relacionado con la interpretación que hacemos de los deseos, las evaluaciones cualitativas que hacemos de los deseos³³. Y las evaluaciones dependen en gran medida de los marcos referenciales.

Los marcos referenciales³⁴ en los que nos movemos establecen discontinuidades y jerarquías frente a un todo indiferenciado. Establecen discontinuidades y distinciones que permitan sentir, valorar, juzgar o pensar. Son en cierta medida condiciones de posibilidad para vivir socialmente. Aunque estas condiciones no son necesarias sino históricas y sociales, sujetas a cambio, en muchas ocasiones funcionan y operan con una lógica que trasciende a los propios actores en tanto que están tan insertos en dichos marcos que no son conscientes de su influencia. Por qué se dan y si operan dentro de una lógica necesaria es una cuestión que excede este trabajo, baste con tomar en consideración que incluso el filósofo más solipsista y con una visión más asocial ha funcionado dentro de un marco referencial.

Esto es lo que posibilita que seamos distintos tanto a nivel personal como grupal, porque los significados que atribuimos a las cosas son distintos. El valor adquiere significado dentro de estos marcos referenciales, que precisamente, en tanto que son referenciales y no determinantes, pueden cambiar en función de las nuevas relaciones sociales que se establezcan. Así por ejemplo Descartes pudo rechazar la tradición porque se movió en un ámbito significativo en el que sería valorado sino no hubiera habido un principio de razón suficiente para que su afirmación calara en la historia. Por otra parte, el pensamiento cartesiano cuajó en la historia y puedo abrir nuevos horizontes significativos porque hubo un caldo de cultivo que propició que se valora y reconociera lo novedoso de su pensamiento. Y, por último, el pensamiento cartesiano ha resultado significativo en la historia por razones que excedían y no tenían por qué tener que ver con las motivaciones iniciales de Descartes, al igual que el marxismo excedió las pretensiones e intenciones de Marx.

Esta es la razón por la que definir la parte individual y social de la política es tan complejo. En una determinada configuración cultural lo individual puede exceder por

³³ C. TAYLOR, *Human Agency and language*, Philosophical Papers 1, Cambridge University Press, 9^o ed., Cambridge 1996, 15 y ss.

³⁴ C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 41-42.

completo lo que los europeos consideramos lo individual. Así por ejemplo la separación entre público y privado para que la política liberal pueda operar significativamente y sin colisionar la esfera ética y política es una separación que un musulmán no admitida y ciertamente, para Taylor, es cultural.

Los procesos históricos y sociales en los que se va configurando una determinada concepción del bien son lentos y susceptibles de muchas influencias. Por lo tanto, la filosofía o los filósofos pueden ser y a veces de hecho son los que mejor articulan una determinada concepción del mundo pero los procesos que se dan para que se arraigue una determinada mentalidad exceden por completo las dimensiones de la academia³⁵.

La modernidad subestima por completo esta dimensión dialógica en la creación de la identidad de los seres humanos³⁶. Sin embargo, muchas de las cosas que valoramos y nuestras alteraciones en la valoración de las cosas, tienen que ver con las personas con la que hemos compartido penas y alegrías respecto a determinadas experiencias. Este es uno de los problemas de la visión moderna del individuo, imposibilitada que hubiera un discurso articulado que tomara en cuenta las valoraciones cualitativas de los individuos, que tomaran en cuenta los marcos referenciales en los que se hallan insertos los distintos yo³⁷. Los marcos referenciales permiten saber quiénes somos y en qué espacio moral nos hallamos insertos. Nos permiten tener una orientación vital, y esta orientación es en el fondo la que establece las señales que nos permiten identificarnos y distinguimos frente a los demás. Sería falaz considerar por ejemplo, al estilo de Habermas, que un individuo pudiera definir su pertenencia en función de un proyecto ilustrado como “el patriotismo constitucional”, es decir, una comunidad de intereses y proyectos libremente elegidos por los individuos.

Por tanto, ¿Cómo concibe Taylor la identidad y en qué tiene que hacer la filosofía política europea para paliar los problemas acarreados por dicha identidad? La identidad tiene dos polos: por un lado, el modo en que los individuos y las culturas se definen y quieren que se les defina³⁸, y por otro lado, tiene que ver, y sobre todo tiene que ver, con las identificaciones y los compromisos del individuo respecto a una grupo de pertenencia³⁹. Por tanto en esta segunda definición se mueve más en un nivel volitivo que racional. El problema de la filosofía política moderna ha sido el de no articular estos dos polos. La filosofía liberal ha pretendido funcionar con un yo atomizado que de hecho ha respondido a marcos referenciales concretos y ha subyugado y juzgado la pertenencia a otros marcos referenciales.

Para Taylor en tanto que el multiculturalismo es una realidad inevitable la política de igual respeto a la diferencia ha de implementarse para gestionar los posibles conflictos que se den en el futuro. En cualquier caso el liberalismo procedimental ado-

³⁵ C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 303 y ss.

³⁶ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 32 y ss.

³⁷ C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 52.

³⁸ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 25.

³⁹ C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 43.

lece de una serie de carencias que se resumen en dos⁴⁰: sospecha de objetivos colectivos e insiste en la aplicación uniforme de una serie de derechos.

Si, como vimos, la filosofía moderna a través de Herder y Rousseau valoró positivamente la cuestión de la identidad, el modo en que uno ha de ser distinto de los demás, esta perspectiva no consiguió articularse derivando en los problemas que hemos visto en los puntos precedentes (discriminación, dominación, segregación...). Por tanto, tiene que haber una forma de articular los principios que consideramos constituyentes de las democracias modernas con las diferentes culturas que componen las sociedades donde vivimos. Y la cuestión no es sólo una cuestión de paliar excesos pasados, ni de evitar la dominación de un grupo respecto a otro, sino sobre todo la cuestión tiene que ver con que valoremos que el hecho de la pluralidad es algo positivo en tanto que las culturas han sido lenguajes que han logrado expresar durante tiempo la riqueza de la distintividad humana y que precisamente porque han perseverado durante el tiempo han sido sometidas a revisión y purga. Es decir, para Taylor, las diferentes culturas por el hecho de haber sobrevivido muestran que tienen algo positivo que dar al mundo. Sin embargo, para él esto es casi un acto de fe⁴¹, no hay argumentos racionales últimos que permitan definir, de una vez por todas, tales juicios. A lo sumo se puede llegar a lo que Gadamer denomina fusión de horizontes, donde dos personas pertenecientes a dos comunidades culturalmente distintas tras un proceso de mutuo conocimiento pueden reconocer una expresión y respuesta a las problemáticas humanas de la *Divina Comedia* que difieren de unos grupos a otros. Así una persona del 2017 puede leerla y reconocerse en la trama y la problemática de los personajes que aparezca, valorar la forma en que se traza la obra, y diferir en el modo en que uno habría procedido, pero sin que este diferir sea el elemento último del juicio. Más importante que el juicio en estos casos es la comprensión de una determinada práctica cultural.

Expresiones como por ejemplo la que se le atribuye a Saul Bellow⁴² de “leeremos a los Zulúes cuando produzcan a Tolstoy” esconde, a juicio de Taylor, una mentalidad xenófoba y etnocéntrica ya que por un lado invalida toda posibilidad, a priori, de que los Zulúes produzcan a “cultura” y, por otro lado, pensamos que su contribución a la humanidad está por hacer. Otro autor que descalifica las políticas multiculturales aún más agresivamente es Roger Kimball. Según Kimball no estamos en el dilema entre la represión y el paraíso multicultural sino entre la cultura y la barbarie. La civilización occidental es una conquista que ha costado muchos siglos y hay que cuidarla y preservarla⁴³. Para Taylor tiene que haber un punto intermedio que parta del hecho inevitable de la multiculturalidad. Este punto intermedio estaría quizá en una aproximación hacia el otro donde se le deje un espacio en el que el otro se pueda definir y expresar.

Para él, la filosofía política ha de abogar por un liberalismo sustantivo, es decir que admita y permita que grupos que sí tienen una determinada concepción del bien y quieren perpetuar su cultura tengan un espacio en el sistema político y judicial democrático. Para ello a diferencia del liberalismo de corte kantiano que define la dignidad

⁴⁰ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 60-61.

⁴¹ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 25.

⁴² C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 42.

⁴³ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 72.

del individuo en función de su capacidad de gobernarse de acuerdo con principios racionales. Taylor apuesta por una concepción más amplia de la dignidad donde la identidad de las personas y los grupos estén en relación con lo que, de hecho, ellos consideran importante. Este es un reto difícil pero no imposible como lo demuestra la cuestión quebequesa en Canadá que ejemplifica muy bien las dificultades e incompatibilidades de la sociedad liberal.

Por un lado, tenemos a un grupo el francófono que se considera una sociedad distinta y reclama para sí un marco jurídico distinto donde esto se pueda reflejar. Para ellos el liberalismo procedimental homogeneiza y pone en riesgo el futuro de su cultura. Por otro lado, tenemos a otro grupo, el Canadá inglés, que parte de una mentalidad más procedimental que considera que tratar a un grupo como sociedad distinta es discriminante y atenta contra el liberalismo en tanto que se admite un objetivo colectivo que implica una posible y probable discriminación a personas.

En este punto hubo un gran debate y desacuerdo ya que una de las medidas en implicaba que los hijos de inmigrantes y francófonos no podían enviar a sus hijos a la escuela inglesa y otra obligaba a los francófonos a poner los letreros comerciales en francés. La cuestión está en si una sociedad moderna y liberal puede establecer estas leyes en virtud de un objetivo colectivo, como por ejemplo, en el caso de Canadá, la supervivencia de su cultura, que implique restricciones a la libertad de los individuos.

La respuesta para Taylor está en articular un discurso donde por un lado, exista la posibilidad de que una determinada sociedad que sí tenga una concepción compartida de bien, pueda organizarse en torno a una concepción de buena vida, y que por otro, en esta concepción se distinga muy bien cuáles son las libertades fundamentales que tienen que ser inexcusablemente defendidas, y cuáles son los privilegios e inmunidades que se pueden otorgar a un grupo como el de los francófonos o aborígenes en Canadá⁴⁴.

Retomando algunas de las cuestiones que hemos visto en este artículo voy a ilustrar con algunos ejemplos la posición de Taylor. En el caso de que nos encontráramos con un fundamentalista islámico que apoyara la Fatua a Salman Rushdie, donde se pone en juego la vida de una persona por una determinada concepción de bien, valdría simplemente la afirmación límite de “aquí no funcionamos así” sin mayores explicaciones. En cambio esta afirmación no sería suficiente si lo que estuviera en juego fuera simplemente un modo de funcionar de la sociedad liberal. El reto decisivo que tenemos que articular en las sociedades del futuro, más multiculturales y, por tanto, que pondrán más en cuestión los límites filosóficos en los que nos movemos, es el de tratar con el límite en el que no comprometemos nuestros principios políticos y al mismo tiempo nos hacemos cargo del sentido de marginación de las minorías⁴⁵.

7. Conclusión

En este artículo he desgranado la posición de Charles Taylor respecto a la cuestión del pluralismo. El planteamiento general del filósofo canadiense tiene algunos pun-

⁴⁴ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 59.

⁴⁵ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 63.

tos fuertes que merecen resaltarse, otros más dudosos que señalaré y algunas lagunas que considero importante anotar.

Considero que es importante tener en cuenta el retrato que hace Taylor de la conformación del pensamiento político moderno y su influencia en la cuestión de cómo se ha aplicado a la diferencia. Es importante caer en la cuenta de que somos herederos de una historia y de que nos movemos en el ámbito de las creencias (Ortega y Gasset) y el prejuicio (Gadamer) sobre los que después construimos nuestra vida social. Así que una labor de demolición de los falsos prejuicios nunca está de más para dar una mejor respuesta a los problemas que afrontamos como sociedad.

La idea de articular un discurso moral que dé debida cuenta de las motivaciones reales de los ideales que han constituido la modernidad y realizar nuevas propuestas de cómo afrontar los problemas planteados por la multiculturalidad es en mi opinión un buen punto de arranque.

Taylor opta por una articulación sustantiva del ideal de la autenticidad moderno en que tengan cabida las distintas concepciones de bien. Por ello, en algunos casos como en el de Quebec puede suceder que una sociedad sí quiera definirse como distinta y que se reconozca en toda su extensión legal los principios que dicha sociedad considera como constituyentes: que se implementen escuelas francófonas obligatorias para los descendientes de la comunidad francófona; que la administración reconozca Quebec como una sociedad distinta con pretensión de perpetuarse o que el currículo y los medios fomenten una visión unitaria de la sociedad quebequesa. Sin embargo, Taylor no se queda sólo en estas contrapartidas que se podrían asumir dentro de un modelo confederal⁴⁶. La clave no está en estos acuerdos sino en el reconocimiento de que hay una comunidad que tiene una idea de sí misma que pretende perpetuar. La visión del Estado como neutral a las distintas concepciones de bien no puede dar cuenta de estas pretensiones, legítimas de una comunidad y hace que las comunidades estén en conflicto y pretendan someterse a la imagen de una respecto de la otra. El que el Estado reconociera la sustantividad de estas formas de vida y le diera reconocimiento y un curso legal a su juicio evitaría conflictos⁴⁷. El gran problema del liberalismo procedimental es, a su juicio, que es inhospitalario a la diferencia, pretende hacer cumplir su visión de los derechos por cualquier medio. Y el reto radica en definir en contextos significativos, donde las distintas concepciones de vida buena tengan cabida, estableciendo unos límites.

Sin embargo, el proyecto de Taylor resulta excesivo. Por un lado, las identidades de los sujetos pueden, y de hecho, suelen ser plurales. Uno se puede considerar católico-quebequés-filoanglófono o ateo-quebequés-republicano sin que ninguna imagen de sociedad distinta satisfaga lo más mínimo su identidad. Por otro lado, el proceso a través del cual se define una sociedad como distinta y que pretende evitar la dominación de los grupos mayoritarios, puede volverse también opresora respecto a sus individuos. Esta es la historia de los nacionalismos, un relato creado por unos pocos, difundido en la masa y que ha generado y sigue generando, al menos en las sociedades europeas, sociedades represivas.

⁴⁶ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 58.

⁴⁷ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 60.

Además el planteamiento de Taylor tampoco da respuesta a qué sucede con los grupos de inmigrantes, refugiados o minorías étnicas pertenecientes a las dos sociedades mayoritarias. Lo único a lo que apunta indirectamente en este punto es que los inmigrantes quebequeses han de someterse al mismo proyecto de vida de estos, es decir, estudiar francés obligatoriamente y asumir su credo⁴⁸.

⁴⁸ C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 63.