

El momento de la aplicación en la filosofía moral y política de Charles Taylor. Presupuestos hermenéuticos para una democracia moderna intercultural

Javier Gracia Calandín*

En la presente comunicación voy a tratar del carácter «aplicado» del planteamiento hermenéutico crítico de la filosofía moral y política de Charles Taylor y en concreto para su modelo de democracia intercultural en el marco de la modernidad. En primer lugar, consideraré el aporte de la aplicación en la hermenéutica de Taylor, para pasar en segundo lugar a la ganancia que dicho enfoque comporta para la elaboración de una democracia moderna que principalmente se caracteriza como «intercultural».

A este respecto yo destacaré la encrucijada entre la reflexión filosófica desde su cátedra¹ y el quehacer profesional desde la arena política que tiene lugar en Taylor. Sabido es que además de ejercer como político, también participó en los años ochenta en la *Comission sur l'avenir politique et constitutionnel du Québec*² Todo lo cual hace explícita la motivación radicada en su propia experiencia y en la propia preocupación acerca de la diversidad cultural en Canadá y a la vez presenta la hermenéutica de Taylor como un marco intercultural sobre el que repensar su carácter aplicado y el futuro de las sociedades pluralistas³. En la actualidad co-preside una comisión sobre la «accomodation» (acogida) de la diversidad cultural en Québec⁴.

* Universitat de València.

1 Taylor ha sido profesor de la Universidad McGill en Montreal (Canadá) durante años también ocupó la cátedra Chichelle en la Universidad de Oxford (Inglaterra) y en la actualidad imparte clases como profesor invitado en la Universidad de Northwestern en Illinois (EEUU).

2 Ver CHARLES TAYLOR, «Les enjeux de la réforme constitutionnelle,» in *Les Avis des Spécialistes Invités à Répondre aux Huit Questions Posées par la Commission* [Submission to the Commission sur l'Avenir Politique et Constitutionne du Québec] (Québec: Québec Government Publication, 1991).

3 Ver CHARLES TAYLOR, *Reconciliar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Guy Laforest, ed. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.

4 Ver las presentaciones de M. E. GOLDBLOOM y M. ROBITAILLE en la entrega del premio Templeton el 14 de marzo de 2007. «Statement at the Templeton Prize Press Conference, New York City, March 14, 2007» en http://www.templetonprize.org/pdfs/Templeton_Prize_Chronicle_2007.pdf, pp: 9-13.

1. EL MOMENTO DE LA APLICACIÓN EN LA HERMENÉUTICA CRÍTICA DE CHARLES TAYLOR

Ciertamente, atendiendo a los «rasgos peculiares» de la ética aplicada, vemos que la labor de Taylor no se enmarca en el establecimiento de un modelo de ética aplicada⁵. Sin embargo, si atendemos al tipo de hermenéutica que Taylor propone; si reparamos en la forma radicalmente experiencial de abordar las cuestiones; y, más aún, si consideramos la modalidad gadameriana como una «vía en cierto modo intermedia»;⁶ en tal caso podemos servirnos de las propuestas hermenéuticas de Taylor como valiosas intuiciones, en concreto, en el *proceso unitario de comprensión, interpretación y aplicación* de un modelo ético para sociedades potencial o efectivamente interculturales.

A continuación sólo voy a señalar de manera bastante esquemática algunos de los aspectos que abren nuevos cauces para pensar las posibilidades que la hermenéutica de Taylor ofrece respecto a la dimensión aplicada y su aporte a las éticas aplicadas.

Lo primero que creo que hemos de reconocer a Taylor en la línea de Gadamer es su crítica al naturalismo y a distintas formas de positivismo en las ciencias humanas y la profundización en un modo de dar razón que supera este enfoque reductor. La racionalidad práctica cobra en la hermenéutica de Taylor la forma de la sabiduría ética que ningún método de las ciencias naturales puede suplantar.

En segundo lugar, en su recuperación del vínculo aristotélico entre la *phrónesis* y el *phronimos*, Taylor considera el quehacer hermenéutico como un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo; entre lo que pensamos que es mejor para nuestras vidas y las preferencias que guían nuestras metas. Este es el filón hermenéutico que pone en evidencia en reiteradas ocasiones, a saber, que al interpretar una acción uno se está interpre-

5 Ver ADELA CORTINA, «El quehacer público de las éticas aplicadas, ética cívica transnacional» en ADELA CORTINA y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003: 21-23.

6 Jesús Conill recuperando el valor y validez de la razón experiencial en la ética aplicada, ahonda en la significativa aportación de la hermenéutica gadameriana como una propuesta a tener en cuenta. Aunque Gadamer no elabore una ética aplicada en sentido estricto, sin embargo, yo considero que es importante no perder de vista su reflexión en torno al «problema hermenéutico fundamental», si lo que nos proponemos es elaborar una ética aplicada en el marco de una hermenéutica crítica. Ver JESÚS CONILL, «El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas» en ADELA CORTINA y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ (ed.) *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos, 2003: 138 y JESÚS CONILL *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006: 172 y ss.

tando en buena medida a sí mismo, de manera que la significación siempre es para alguien. En la línea de Gadamer y Ricoeur, Taylor ahonda en el carácter eminentemente aplicado del razonamiento práctico como argumentación *ad hominem*⁷.

En tercer lugar, la experiencia propia de su trayectoria académico-política le permite a Taylor elaborar una reflexión sobre la realidad vivida. No cabe duda de que se trata de una reflexión motivada por problemas concretos. La filosofía de Taylor responde a la deliberación en torno a problemas concretos; los ejemplos que aduce son casos prácticos sobre los que buscar soluciones concretas. Ello, claro está, en detrimento de la construcción de una teoría sistemática y acabada. Sus pretensiones son eminentemente prácticas en el sentido más experiencial en el que la realidad se le presenta. A partir de esta realidad y con claves hermenéuticas Taylor va extrayendo el radical filosófico que subyace a las posibles vías de actuación⁸.

En cuarto lugar, cabría destacar la posición ventajosa y virtualidades que ofrece la ética de Taylor como ética comunitarista de inspiración aristotélica. Frente a la neutralización de las diferencias y la homogeneización de la acción, la ética aristotélica facilita, como afirma Augusto Hortal, un enfoque diferenciado del «ethos profesional». Cada actividad estaría determinada por el telos o «bien interno» (en terminología de MacIntyre)⁹ que persigue y por lo tanto recibiría un tratamiento diferenciado en función de su fin específico que da sentido y legitima dicha actividad¹⁰. La ética de Taylor como una ética bien entendida de bienes, repara en la dimensión contextual del bien, que una

7 Ver CHARLES TAYLOR, «Explicación y razón práctica» en *Argumentos filosóficos*, Madrid, Alianza, pp. 61 y ss.

8 Para rastrear el carácter experiencial de su hermenéutica ver especialmente: CHARLES TAYLOR, «Selfinterpreting animals» en *Philosophical Papers I, Human Agency and Language*. Cambridge, Cambridge University Press, pp: 45-76.

9 Ver ALASDAIR MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987: 237. Ver también AUGUSTO HORTAL *Ética profesional de traductores e intérpretes*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007: 109-112.

10 «A medida que los filósofos morales han comenzado a ocuparse de temas de ética 'aplicada', la ética aristotélica ha ido encontrando su sitio. Ante la relevancia y complejidad de los temas biomédicos, la ética se ha ido alejando del subjetivismo psicologizante y del relativismo cultural, ha recuperado el interés por el estudio comparativo de casos (casuística) en términos prudenciales, ha prestado atención a los deberes específicos de los profesiones y ha abierto un nuevo espacio para esa equidad que no es mera igualdad sino que presta atención a las diferencias» (Hortal 2003: 93). También Adela Cortina ha destacado la importancia del momento aristotélico del bien interno de las actividades sociales como momento imprescindible de la estructura de las éticas aplicadas. Ver ADELA CORTINA, «El quehacer público de las éticas aplicadas, ética cívica transnacional», en ADELA CORTINA y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003, página: 32.

vez más no debe confundirse con la arbitrariedad del relativismo, sino como aquello que hace posible el «buen hacer profesional»¹¹.

En quinto lugar, la hermenéutica de Taylor ofrece un buen instrumental para pensar la relación clave de la ética aplicada entre principios y contextos. A mi modo de ver, la filosofía de Taylor representa un magnífico exponente de la ya rica corriente de hermenéutica crítica. El carácter auto-interpretativo constitutivo de la comprensión, el horizonte de significatividad de las valoraciones fuertes y de la libertad humana y la dimensión transformadora-crítica de la articulación de nuestra comprensión son nuevas formas de repensar la circularidad hermenéutica. Creo que valiéndonos del rico utillaje que Taylor ofrece en el marco de la hermenéutica crítica puede entenderse mejor la naturaleza propia del quehacer de las éticas aplicadas.

Resulta, por ello difícil, estar de acuerdo con la tesis de Alasdair MacIntyre de que la ética aplicada se basa en un error. Es precisamente la relación entre principios y casos particulares la que, a mi juicio, el autor de *Tras la virtud* malentiende. MacIntyre manifiesta sus recelos respecto a estas nuevas disciplinas surgidas en las últimas décadas, afirmando que los principios morales compartidos que sirven de acuerdo para los comités de éticas aplicadas «no son principios o reglas genuinamente morales»¹². No lo son porque considera que son indeterminados y porque «en la gran mezcla pluralista de la vida pública» destilan liberalismo individualista. MacIntyre afirma que «la indeterminación de nuestros principios o reglas es tal que no nos vinculan de ninguna manera sustancial»¹³. Pero ¿qué quiere decir esto? ¿Qué significa ese vínculo insustancial? ¿Acaso la carencia de principios sustantivos que se contraponen a los principios procedimentales; o más bien que se trata de un conjunto de principios un tanto rapsódicos sin asidero filosófico en una tradición determinada? El problema radica en el modo de entender la indeterminación de los principios y normas morales. Creo que Gadamer y Ricoeur, como ejemplos más significativos, han contribuido a considerar desde la hermenéutica un modo de concebir la indeterminación de las normas como una superación de ésta a través de la concreción de la aplicación, pero sin

11 La importancia del bien interno de la profesión como «práctica», frente a los bienes externos, es fundamental en vistas a dar con el «buen hacer profesional», como es el caso, por ejemplo, de traductores e intérpretes. Ver HORTAL, *Ética profesional de traductores e intérpretes*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007, páginas: 109-130.

12 ALASDAIR MACINTYRE, «¿La ética aplicada se basa en un error?» en ADELA CORTINA y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos, 2003, página: 87.

13 ALASDAIR MACINTYRE, «¿La ética aplicada se basa en un error?» en ADELA CORTINA y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003, página: 87.

descartar la norma misma, como momento necesario y en modo alguno como reglas morales no genuinas. Incluso, el propio MacIntyre sí que sostiene la posibilidad de determinados «principios morales durables» en los que cabe la superación de los límites y reformulaciones sin pérdida de identidad¹⁴. Desde estos principios morales durables es posible referirse a los seres humanos de todas las épocas. Lo que falla, a mi modo de ver, en el caso de MacIntyre es la forma de entender la relación entre principios y casos particulares, por un lado, y la concreción de normas específicas en determinadas actividades a las que contribuye la «ética aplicada, por otro. La unilateralidad de su decisión a favor de la tradición aristotélico-tomista, le oculta las posibilidades que las pretensiones de validez que los principios morales revisten en los casos concretos sin la necesidad de optar exclusivamente por una tradición. De manera que la dimensión crítica y pretensión de validez permitirían transitar entre tradiciones incommensurables y ver modos de aplicación de principios morales sin limitarse a una tradición particular. Acaso en el mundo actual donde los afectados ante determinados problemas somos todos, ¿no exigen una auténtica «fusión de horizontes» de lo mejor de cada tradición?

En sexto lugar, la ética de bienes de Taylor también considera la unidad de la ética en perspectiva teleológica. Efectivamente Taylor considera el horizonte teleológico integrador que permite orientar la actividad profesional porque atiende, por un lado, al marco del *telos* global del vivir humano en general y, por otro, al proyecto de vida de una cultura y biografía particular. La referencia y orientación hacia estos fines más amplios ensancha los horizontes de la actividad profesional confiriéndole un grado mayor de justificación. El bien supremo de vivir la vida buena en plenitud introduce el enfoque de la totalidad y mutua relatividad de los bienes. En el marco de este *telos*, la sabiduría práctica ejerce un papel determinante para evitar los excesos de alguno de los bienes. Incluso el de la presunta justicia cuando de modo unilateral adopta su cara más rigorista y por lo tanto deja de ser justicia¹⁵.

En séptimo lugar, la articulación de su antropología filosófica apunta, si bien de modo incipiente, hacia modelos de reconocimiento de la dignidad humana acompañada de la diferencia específica cultural correspondiente. Es cierto que el reconocimiento de la dignidad como tal es uno de los puntos fla-

14 ALASDAIR MACINTYRE, «¿La ética aplicada se basa en un error?», en ADELA CORTINA y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003: 84-85.

15 Ver CHARLES TAYLOR, «Leading a Life,» in *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*, Ruth Chang, ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 170-83. Ver también AUGUSTO HORTAL, «Ética aplicada y conocimiento moral», en ADELA CORTINA y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos, 2003, página: 114-117.

cos de la ética de Taylor¹⁶. Sin embargo, yo creo que sin abandonar la ética del bien, pero introduciendo una sustanciosa transformación, es posible ampliar en la modernidad discursos en torno al bien que presupongan como condición de validez el respeto a todas las personas¹⁷. El propio Taylor busca esta comprensión apropiadora de la modernidad¹⁸. Así pues, aunque sus escritos no gravitan en torno al concepto de dignidad y sin reparos muestra sus suspiros acerca de los discursos universalistas, la dignidad o respeto a toda persona son constantes y presupuestos básicos a partir de las cuales comprender las diversas manifestaciones culturales. Podríamos afirmar que en Taylor la diferencia no es más que una articulación constitutiva del universal incoativo de la dignidad. Sus intentos van encaminados, a mi modo de ver, a ensanchar la comprensión de la dignidad más allá de las formulaciones universalistas explícitas hacia modos de hacer surgir el contraste.

En octavo lugar, pensamos que Taylor sí que mantiene las pretensiones de validez y reconoce, aunque de modo culturalmente velado, el momento de lo incondicionado. No lo hace, sin embargo, con pretensiones fundamentadoras en un trayecto regresivo hacia primeros principios universalmente respetables. Lo hace, más bien, en el reconocimiento de la dimensión crítica de la racionalidad práctica que denuncia los excesos y desviaciones culturales en un trayecto de aplicación progresiva de lo culturalmente humano. Por ello, a mi modo de ver, en Taylor la experiencia no es óbice sino alimento de una *phrónesis* crítica. El modo de hermenéutica que proponemos reconoce, asume y vigoriza el nervio crítico inmerso en toda comprensión.

De entre las cuatro formas de hacer presente el momento de lo incondicionado que Jesús Conill considera, yo creo que la de Taylor podría enmarcarse, con ciertos matices, dentro de la primera¹⁹. En primer lugar porque efectiva-

16 El propio Taylor distingue dos tradiciones en la modernidad. La primera promovida por la Ilustración enfatiza la dignidad universal del ser humano. La segunda, auspiciada por el Romanticismo, resalta el carácter diferenciador entre las personas, los pueblos, las culturas.

17 Estoy de acuerdo con Augusto Hortal en que «el respeto a la libertad y a la dignidad de las personas sería el eje fundamental en el que se aglutinan todos los otros bienes, para ser bienes dignos del hombre». Porque efectivamente «no hay bien ético que lo sea si es impuesto a la persona». Cabría entender que estos bienes son la piedra angular de todo el edificio moral humano; para decirlo con Taylor, no sólo bienes sino «hiperbienes».

18 «Understanding modernity aright is an exercise in retrieval. I try to explain in my conclusion why I think this exercise is important, even pressing». (CHARLES TAYLOR, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, página: 13).

19 «A mi juicio hace falta desvelar el *momento de lo incondicionado*. Es lo que puede lograrse, si se cuenta con las éticas de *finés objetivos* y de *bienes internos*, con el *universalismo deontológico-euleteronómico more kantiano*, o bien a través de ciertas formas de la *justicia*» (JESÚS CONILL, «El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas», en ADELA CORTINA y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003, páginas: 139 y ss.).

mente es una ética de bienes que considera un tipo de «fines objetivos» o «bienes internos» a la acción. Cabría decir, incluso, con terminología de Taylor «bienes-para-todos» o «bienes trascendentes», lo cual podríamos considerar universalismo incipiente o incoactivo capaz de superar los meros contextualismos. La necesaria remisión de la razón práctica al contexto, no está lastrada de la producción de diversas formas de exclusión. Más bien la razón situada en un contexto permite abrirse a nuevas formas de comprensión a través de la diferencia. Si además retomamos el calificativo habermasiano, podríamos considerar que se trata de una ética de bienes «postconvencional»²⁰.

2. PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS PARA UNA DEMOCRACIA MODERNA INTERCULTURAL

En distintos lugares Taylor trata de las concepciones políticas en el horizonte de la modernidad²¹. Distingue principalmente dos amplias corrientes: 1) la corriente liberal y procedimentalista y 2) la corriente republicana del humanismo cívico. La primera corriente busca asegurar los derechos individuales; mientras que la segunda concibe la libertad como participación en el autogobierno.

Estos dos modelos permiten dar cuenta de dos formas de concebir la capacidad ciudadana que son constitutivas para nosotros. Pero se trata de dos modelos incommensurables, emergentes de tradiciones distintas y que en estado puro comportan graves deficiencias; dos aportes a nuestra forma de entender la libertad imprescindibles para aplicar y hacer efectiva la democracia y conformar sociedades que permitan y fomenten actuar libremente a sus ciudadanos²².

20 Ver J. HABERMAS, *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, páginas: 176 y ss.

21 Encontramos distintas formas de caracterizar ambas corrientes: «Liberales procedimentalistas y tradición republicana» (CHARLES TAYLOR, «Equívocos: debate entre liberalismo y comunitarismo» en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997); Dos tradiciones constitutivas de la sociedad civil inauguradas respectivamente por: Locke y Montesquieu (CHARLES TAYLOR, «Invocar la sociedad civil» en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, pp: 269-292); «corriente del interés» y «corriente republicana» (CHARLES TAYLOR «La irreductibilidad de los bienes sociales» en *Argumentos filosóficos*, Barcelona Paidós, 1997, páginas: 194-195); «liberalismo procedimentalista» y «defensores de la política de la diferencia» (CHARLES TAYLOR *El multiculturalismo y 'La política de reconocimiento'*, Amy Gutman ed. México, FCE, 1993, páginas: 90-91); dos grupos en el modo de concebir los agentes de la esfera pública dentro de las democracias occidentales: a) limitadores del poder de Estado y b) defensores de la participación colectiva (CHARLES TAYLOR, «La política liberal y la esfera pública» en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, página: 354).

22 Taylor interpela: «¿qué reconocerán los modernos como auténtica libertad ciudadana? Ésta ha de ser definida no sólo en términos de lo que debe ser asegurado para un ciudadano; la moderna noción de la dignidad de la persona es esencialmente la de un agente, que puede influir en su propia condición» (CHARLES TAYLOR, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo» en *Argumentos filosóficos*, Paidós, 1997, página: 263).

Creo que la perspectiva hermenéutica ayuda a concebir lo político en términos positivos de participación y por lo tanto a reestablecer los lazos sociales que hacen viable el ejercicio de este segundo tipo de libertad²³. Lo cual no quiere decir que haya que renunciar a la defensa de derechos individuales. La elucidación hermenéutica en torno a los bienes comunes de una sociedad, según el planteamiento del capítulo siguiente, puede ayudar a concebir el entramado político en el justo equilibrio entre ambos tipos de capacidades inconmensurables. Lo que dudo, sin embargo, es que dicho equilibrio pueda encontrarse abstraéndose de la situación concreta.

Efectivamente, cuando de lo que se trata es de superar el reducto de atomismo que perdura en el lenguaje de los derechos del individuo; de recabar en las «condiciones sociales» para el desarrollo de nuestras capacidades y más en concreto de la capacidad definitoria del ser humano: la libertad; de considerar la deficiencia de un concepto de libertad negativa en términos de «oportunidad» y apostar por la libertad positiva en términos de «ejercicio»; cuando no sólo la identidad individual sino también la identidad colectiva forma parte de las *rei*-vindicaciones democráticas; es entonces cuando podemos considerar las ventajas de un enfoque político que repara en los presupuestos hermenéuticos en clave intercultural. Sobre el presupuesto de que haría falta una arrogancia suprema para negar que las culturas que han dado sentido a la vida de miles de ser humanos no tienen nada valioso que aportar al resto, e incluso que al comprender a gentes de otra cultura uno se comprende mejor a sí mismo; sobre este presupuesto el modelo de democracia además de eminentemente aplicado es también intercultural.

El liberalismo que propone considerar Taylor no se establece sobre la distinción entre modos sustantivos de vida relegados a la esfera privada y las normas procedimentales con las que se identifica el Estado que regula sin introducir concepción alguna del bien. Antes bien, los valores liberales y los derechos del individuo defendidos no quedan socavados por el hecho de que una sociedad se identifique en su conjunto con fuertes metas colectivas. Su carácter de sociedad liberal lo constituye el modo cómo quedan preservados los derechos fundamentales para las minorías y fomentado el valor de la diversidad²⁴.

23 Se plantea aquí el interrogante acerca de la posibilidad de concebir un tipo de «collective capabilities» desde el enfoque de las capacidades. Sin dar una respuesta unívoca, yo creo que la hermenéutica de Taylor ayuda en cualquier caso a dismantelar los presupuestos atomistas de algunas influyentes teorías modernas y a ampliar sustancialmente los márgenes de la libertad real al reconocer el vínculo mutuo con los otros interlocutores, sin el cual sería inviable forjar una ciudadanía.

24 «A liberal society singles itself out as such by the way in which it treats minorities, including those who do not share public definition of the good, and above all by the rights it accords to all of its members» (TAYLOR, *El multiculturalismo y 'La política de reconocimiento'*,

Taylor insiste en no descuidar desde esa tradición la barrera o el límite (*boundary*) entre libertades fundamentales (derecho a la vida, libertad, proceso legal, libre expresión, libre práctica de la religión) y privilegios e inmunidades (como la lengua para firmar documentos)²⁵.

Hay una cuestión en absoluto de nimia importancia que Walzer considera atentamente en su comentario a «The Politics of Recognition»: el liberalismo que salvaguardando derechos fundamentales defiende metas colectivas, es más abierto y flexible que un liberalismo procesal intransigente con las metas colectivas de un grupo culturalmente diferenciado como es el caso del Quebec²⁶. La

Amy Gutman ed. FCE, 1993: 88). Will Kymlicka, por su parte, afirma que es un error la percepción que generalmente se ha tenido del liberalismo que va contra los derechos diferenciados en función del grupo étnico o nacional en concreto, buscando los derechos universales del individuo y en ningún caso de un colectivo concreto. La razón se encuentra en que esos derechos de las minorías son una expresión más de los principios liberales de libertad e igualdad del individuo. Señala además que el término derechos colectivos es confuso porque se ha entendido como opuesto al individuo. Kymlicka traza, entonces, una distinción muy aguda entre los derechos del grupo contra la sociedad («protecciones externas») y los derechos del grupo contra el individuo («restricciones internas»). El primer caso busca evitar el impacto exterior de la sociedad contra el grupo (intergrupales), permitiendo a esas minorías desarrollar sus creencias sin ser avasalladas. En este sentido sería una limitación legítima de la influencia exterior. Pero en el segundo caso («restricciones internas») nos encontramos con medidas contra el disenso interno y consiste en limitar la libertad del individuo determinándole a actuar bajo las directrices del grupo. Esta segunda consistiría una limitación ilegítima de los principios liberales. (KYMICKA, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minorías*. Barcelona, Paidós, 1996, páginas: 57-76; Ver también TAYLOR, *Multicultural Citizenship* by Will Kymlicka, *American Political Science Review*, 90, 1996, página: 408. A mi modo de ver, la distinción de Kymlicka puede ser muy útil. Sin embargo, además de que quizá no sea tan fácil escindir tan claramente en la práctica y requiere de un potencial hermenéutico considerable en el que Kymlicka no parece reparar, el individuo tal y como lo piensa Taylor siempre es un vínculo y diálogo con el resto. A mi modo de ver, la denuncia de los excesos del grupo contra el individuo son una labor intercultural, para lo cual debe estar provista de una comprensión profunda de las prácticas e identidad de esa comunidad. De otro modo el liberalismo podría estar lastrado del atomismo que concibe la cultura de modo instrumental. Un liberalismo que acaba derivando en una política de rápida asimilación de las culturas minoritarias y, en segundo lugar, aún más grave, de un paternalismo que anula la comprensión que los propios agentes dentro de esa cultura tienen de ella, disolviéndola en razones individualistas. Ver CHARLES TAYLOR «Can Liberalism Be Communitarian?» *Critical Review*, 8, 1994, página: 257-262.

25 «Una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales». (CHARLES TAYLOR, *El multiculturalismo y 'La política de reconocimiento'*, Amy Gutman ed. Fondo de Cultura Económica, 1993, página: 89).

26 MICHAEL WALZER distingue agudamente entre dos tipos de liberalismos: «El primer tipo de liberalismo ('liberalismo 1') está comprometido de la manera más vigorosamente posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de de la libertad personal y la seguridad física,

denuncia de Taylor a este liberalismo uniformador, que desconfía de metas colectivas y que en definitiva da una visión restrictiva de los derechos, le lleva a considerar la posibilidad de un liberalismo que «se fundamentan en buena medida en los juicios acerca de lo que es una vida buena: juicios en que ocupa un lugar importante la integridad de las culturas»²⁷. El reconocimiento de metas colectivas acerca de la vida buena para este liberalismo atento a las demandas identitarias constituye una posibilidad. Su pertinencia dependerá en última instancia del contexto cultural de que se trate²⁸.

A juicio de Taylor —al cual nos unimos en esto— este liberalismo atento a las diferencias es hoy más urgente que nunca dado que estamos en sociedades progresivamente multiculturales en el sentido de que cada día hay más sociedades culturales que quieren sobrevivir²⁹ y el liberalismo restrictivo es insuficiente por desatender las demandas de éstos. El germen de esta rigidez se halla muy probablemente en la propia ceguera de no reconocerse como una expresión política con un potencial cultural determinado y por lo tanto desvirtuando la aplicación de sus principios³⁰. Esto se evidencia una vez más, a pesar de la presunta neutralidad que reclaman algunos de sus partidarios, en la interacción con otras culturas. Los planteamientos liberales ciegos a la diferencia adolecen de un déficit hermenéutico. Para establecer parámetros de validez o ejercer una crítica; para aplicar un modelo democrático en el horizonte de la modernidad es necesario no perder de vista la identidad concreta de las sociedades modernas.

el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. El segundo tipo de liberalismo ('liberalismo 2') permite un Estado comprometido con la supervivencia de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, siempre que se guarden los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos» (MICHAEL WALZER, «Comentario» a *El multiculturalismo* y '*La política del reconocimiento*', México, FCE, 1993, páginas: 139-140). Efectivamente la propuesta de Taylor para Canadá es de «liberalismo 2» en la medida que se trata de un liberalismo «tolerante y no determinado» que «no acepta opciones singulares o definitivas». Lo que habría que examinar y dilucidar, como el propio Walzer sostiene, es cuándo escoger entre uno u otro.

27 CHARLES TAYLOR, *El multiculturalismo* y '*La política de reconocimiento*', Amy Gutman ed. (Fondo de Cultura Económica, 1993, página: 91).

28 En el Quebec, por ejemplo, cuajó. En «The politics of Recognition» explica de qué modo en 1982 se aceptó la carta de los derechos especiales para la población francófona del Quebec en Canadá. Taylor cuenta como la parte canadiense anglófona no lo percibió como una merma de sus propios derechos. Ver también más extensamente el caso del Québec en CHARLES TAYLOR, *Acercar las soledades: federalismo y nacionalismo en Canada*. Donostia: Tercera Prensa, 1999.

29 «More and more societies today are turning out to be multicultural, in the sense of including more than one cultural community that wants to survive». TAYLOR, 1992: 61.

30 De modo bastante provocativo Taylor llega a afirmar que «liberalism is also a fighting creed» (CHARLES TAYLOR, *El multiculturalismo* y '*La política de reconocimiento*', Amy Gutman ed. Fondo de Cultura Económica, 1993, página: 93).