
Identidades complejas y dinámicas. Redescubriendo el potencial hermenéutico de la filosofía política de Charles Taylor¹

Javier Gracia Calandín

En este artículo proponemos repensar desde claves hermenéuticas los planteamientos en torno a la identidad, que han reaparecido en el debate acerca de los “acomodos razonables” en el Québec. Para ello nos valemos de una lectura deliberadamente hermenéutica de la política de Charles Taylor. Partimos de su análisis de la modernidad como el enclave en el que surge la pregunta por la identidad y de modo complementario el reconocimiento como “lucha”. Exploramos la relación entre autenticidad y reconocimiento, para pasar a continuación a analizar la relación entre la identidad individual y la identidad colectiva. ¿De qué modo ayuda la hermenéutica a una mejor comprensión de las identidades individuales y colectivas? Llegamos al punto de explicar en qué sentido las identidades en clave hermenéutica son complejas y dinámicas y cómo es posible “pensar y vivir la diversidad profunda”. Finalmente respondemos a algunas críticas desde el liberalismo procedimental a la política de Charles Taylor.

Palabras clave: identidad, reconocimiento, diversidad, hermenéutica, Charles Taylor.

La pregunta por la identidad es uno de los temas centrales de la modernidad y que suscita importantes debates en el marco de la filosofía política. Las demandas de identidad aparecen como una de las principales reivindicaciones de los grupos sociales que configuran

1. Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Las reflexiones vertidas en este ensayo se remontan a una estancia de investigación en la primavera de 2005 en Northwestern University donde pude confrontarlas con el propio Charles Taylor.

las sociedades actuales. Basta con echar un vistazo a las diferentes comunidades nacionales para tomar conciencia de la relevancia de las identidades y los conflictos generados por la búsqueda del reconocimiento.

Buen número de pensadores se han ocupado de reflexionar en torno a la compleja cuestión de la identidad. El filósofo canadiense Charles Taylor se ha encargado de desentrañar —a mi modo de ver con perspicacia hermenéutica— el complejo entramado de la identidad o identidades humanas en el marco de la modernidad, frente a planteamientos simplificadores y deformadores. Además de sus enjundiosos estudios sobre la filosofía moderna que dan muestras del buen conocimiento de la filosofía moderna, hay que destacar su conocimiento y vivencia de los debates políticos, especialmente los referidos a las cuestiones identitarias en el Québec en las que él ha ocupado un papel protagonista (Taylor, 1999; Redhead, 2002: 21-82). Un debate que vuelve a cobrar fuerza en los últimos años con la crisis de los “acomodos razonables” (Bouchard y Taylor, 2008; Esteban y López, 2009).

Así, pues, en estas líneas nos vamos a centrar en redescubrir el potencial hermenéutico de la filosofía política de Charles Taylor y, más en concreto, en articular su concepto de identidad. Para ello, considero que es necesario dedicar tiempo a plantear las claves hermenéuticas de su filosofía desde los que cobra sentido hablar de identidad en términos complejos y dinámicos. Algunos autores han visto en la filosofía de Charles Taylor una distinción entre sus escritos hasta fines de los ochenta (recogidos en parte en sus *Philosophical Papers*, vols. 1 y 2, en 1985) que situaría a Taylor en posiciones relativistas como fruto de las tesis hermenéuticas sostenidas; y su obra a partir de *Fuentes del yo* (1989) que implicaría un giro hacia posiciones realistas². En este trabajo muestro que sus tesis políticas acerca de las políticas del reconocimiento de los años noventa y siguientes (al menos hasta el Informe de 2008, *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation*) se desarrollan desde cierto enfoque hermenéutico.

A este respecto no creo que sea apropiado ni fecundo trazar la separación entre la idoneidad de una aproximación hermenéutica al problema de la identidad colectiva y la posibilidad de repensar este concepto —y esta realidad— desde claves hermenéuticas. Pues ¿cómo podría destacarse la idoneidad del enfoque hermenéutico para plantear cuestiones de identidades colectivas (pero también individuales) si no es repensando la complejidad y dinamicidad de este concepto desde claves hermenéuticas? Considero que para redescubrir el potencial hermenéutico de la filosofía política de Taylor es preciso articular de nuevo su concepción de la identidad incidiendo en los aspectos genuinamente hermenéuticos. Al hacerlo espero haber podido iluminar la intrincada cuestión acerca de la identidad. Pero, a pesar de que una rearticulación tal ha de ayudar a descubrir las posibilidades de dicho enfoque bajo una nueva luz, efectivamente, no basta con ella para redescubrir el potencial hermenéutico. Por ello, he ensayado también algunas respuestas a las críticas que se han levantado contra este enfoque.

2. Esta es, por ejemplo, la interpretación de James Bohman en *New Philosophy of Social Science*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 132-133, y de Harmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Berlin, Campus, 1996.

LA MODERNIDAD: SURGIMIENTO DE LA PREGUNTA POR LA IDENTIDAD Y DEL RECONOCIMIENTO COMO 'LUCHA'

Una peculiaridad destacable del planteamiento de Taylor es el carácter genealógico de su zahoriar tras las “fuentes morales” de la modernidad para dar sentido y comprender mejor los problemas que la sociedad actual vive respecto a la identidad. En este sentido, creo que es fundamental no perder de vista el giro subjetivo que tiene lugar en esta época. La pérdida de horizontes de significatividad premodernos (órdenes sociales preestablecidos) y el giro reflexivo condujeron a que las fuentes solo sean accesibles a través de la subjetividad. De modo que en la modernidad las fuentes (*sources*) y los recursos (*resources*) de sentido yacen en el interior del individuo; “resuenan en su interior”. El proyecto de *Fuentes del yo* es poner de manifiesto los distintos sentidos que el “sí mismo” (*self*) adquiere en la modernidad en relación con las fuentes morales. Más aún, el proyecto filosófico de Taylor centrado como está en la modernidad podría caracterizarse como un “re-descubrimiento” de las fuentes de sentido y aspiraciones humanas (Taylor, 1996a; Laforest y de Lara, 1998: 319-370; Tully, 1994: 159 y 246-257).

Este interés por recuperar la génesis histórica adquiere a su vez una relevancia hermenéutica fundamental, pues la pregunta por la identidad solo cobra realmente sentido en una conciencia histórica de la finitud humana (Gadamer, 1999: 331-377)³. La pregunta por la identidad es una pregunta genuinamente moderna; pregunta que es a la vez búsqueda e interrogante. Porque en la modernidad la búsqueda de sentido se hace patente dando sentido de esta búsqueda de modo original. La identidad es pregunta, interrogante e interpelación que se hace más manifiesta en los momentos críticos, es decir, de crisis de sentido (que, a su vez, cobra relevancia con el sentido de la crisis); la crisis de sentido moderna desde la cual entiendo que emerge con fuerza redoblada la crítica. Pero junto con ella se hace evidente que dicha crítica no es ni con mucho autosuficiente sino dependiente de identidades y trasfondos de sentido compartidos. Y es aquí donde creo que es especialmente fecunda la interpelación, la pregunta y el preguntarse (pero en ningún caso el interrogatorio). En esta clave de búsqueda e incluso “lucha por el reconocimiento” se entiende realmente que aunque el individuo es protagonista en la forja de su identidad no tiene plenos poderes (Gracia, 2011a: 279-362)⁴.

Taylor se une a aquellos autores que han puesto de relieve la centralidad del “reconocimiento” para explicar los fenómenos sociales⁵. Es en la modernidad, como consecuencia

3. Pero no solo porque la historicidad es asumida en toda auto-comprensión (Heidegger, Gadamer y Ricoeur), sino porque el sí mismo es, a su vez, el presupuesto de toda investigación histórica (Ricoeur y Taylor, 1985: 311-316).

4. He explorado el significado hermenéutico del enfoque de Taylor de la modernidad en Gracia 2011a: 279-362. Cabe llamar la atención de la muy distinta apropiación de la modernidad respecto de otros autores como A. MacIntyre o J. Habermas (Taylor, 1996: 41-57).

5. Habría mucho que decir de que a diferencia de los estudios sobre el reconocimiento de Honneth (Honneth, 1991) y más recientemente de Ricoeur (Ricoeur, 2005), Taylor (renombrado especialista en Hegel) no se centra como referente del reconocimiento a Hegel (aunque reconoce que es el que le confiere su “más influyente tratamiento”) sino a Rousseau y Herder. Creo que eso marca muy significativamente su forma de caracterizar este concepto clave desde un prisma más hermenéutico (Taylor, 1994a: 62-64 y 81-83).

del desmoronamiento de los órdenes preestablecidos, cuando la “lucha por el reconocimiento” se vuelve especialmente dramática. Al no venir dados los órdenes significativos, el reconocimiento por parte de otros puede negarse y fracasar. Cabría decir que es, entonces, cuando desprovistos de base estamos expuestos a tropezar y sin garantías hemos de “luchar”⁶.

Llegamos con ello a la conocida tesis, pero no por ello menos fundamental, de que “nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de este; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros y, así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitador, degradante o despreciable de sí mismo” (Taylor, 1993: 43-44). Vemos, por lo tanto, que el discurso sobre la modernidad está estrechamente vinculado a las políticas del reconocimiento y se presentan a menudo “en un contexto reivindicativo” tanto en el plano personal como en el colectivo. Destaquemos algunos de los principales aspectos en esta articulación entre identidad y reconocimiento.

AUTENTICIDAD Y RECONOCIMIENTO

En primer lugar, para comprender el entramado de las identidades en la sociedad moderna, hay que incidir en el “ideal moral de autenticidad” y el lugar que ocupa en el análisis de Taylor como eje correlativo del reconocimiento que permite articular la identidad⁷. Por un lado, el “ideal moral de autenticidad” pone de manifiesto el imperativo moderno de forjarse una identidad propia (“autos”, “sí mismo”), de modo que cada uno sea considerado en su singularidad. Por otro lado, esa búsqueda del individuo en aras de su propia identidad nunca es exclusivamente individual (Conill, 2006: 245-261). El reconocimiento que los otros significativos le dispensan es crucial para ir forjándose dicha identidad. Este es el “carácter fundamentalmente dialógico” de la vida humana, que pone de manifiesto la centralidad del reconocimiento⁸.

El referente clásico en el tema de la autenticidad es efectivamente Johann Gottfried Herder. A él alude Taylor para destacar la “medida propia” (*eigenes Mass*), la singularidad

6. En inglés son bien conocidas expresiones cotidianas como “struggle for freedom”, “struggle for breath” o “struggle for words”, que alertan de la posible confusión del término “struggle”, que tiene el sentido de *luchar, forcejear o lidiar*, con “fight” (pelea, riña, contienda) y menos aún con “war” (guerra, batalla). Recoge de este modo el carácter de esfuerzo y superación personal. Pero no deja de ser significativo que yendo a la etimología, el radical del alemán antiguo, “strūhhen”, aludiría a “lose footing” o “trip”.

7. Es más que una casual coincidencia que tras la publicación de *Fuentes del yo* (el original en inglés en 1989), Taylor escribiese el mismo año “La política del reconocimiento” y *Ética de la autenticidad*. A mi juicio, estas obras han de ser leídas de modo complementario, considerando que cada una de ellas alumbraba un ámbito de la identidad.

8. “Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones con los demás” (Taylor, 1993: 55; Taylor, 1994: 77-87).

y carácter genuino, que cada ser humano significa. A mi modo de ver, es crucial considerar que la frase de Herder continúa: “[...] al mismo tiempo que una voz propia de todos sus sentimientos en relación a los demás” (*gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander*). Lo cual devuelve la originalidad o autenticidad individual sin olvidar o precisamente a causa de los vínculos con los otros (*zu einander*)⁹. Efectivamente es en esta *encrucijada de originalidad* donde la identidad individual (autenticidad) *en relación* a la identidad colectiva (*Volkgeist*) se encuentran y donde nos vamos a situar a continuación de la mano de Herder (Herder, 1877-1913: 291; Taylor, 1994a: 64)¹⁰.

REVOLUCIÓN IGUALITARISTA Y REVOLUCIÓN EXPRESIVISTA

Uno de los aspectos más relevantes del análisis genealógico de Taylor en torno al origen moderno de la identidad es la complementariedad e incluso mutua necesidad de la “revolución igualitarista” y la “revolución expresivista”. Efectivamente, la quiebra de la sociedad estamental y la emergencia del ideal moderno de igualdad, que culmina con el concepto de dignidad humana, trajeron consigo una revolución sin precedentes que consistía en la igualdad de todo ser humano por el hecho de ser humano. El concepto de honor, propio de la nobleza, dio paso al concepto de dignidad, atribuible a todo ser humano. Arrancan aquí todos los proyectos éticos de configurar una identidad moral que refuerce la igual dignidad y condición de todo ser humano.

No hay que perder de vista que Taylor no rechaza las “políticas de la dignidad” sino el modo como el “universalismo abstracto” ha permanecido “ciego a las diferencias” y por lo tanto no ha articulado adecuadamente el modo como el respeto igualitario exige un tratamiento diferencial, hasta requerir, en el plano institucional, reglas y procedimientos de reconocimiento de las diferencias. De este modo la lectura hermenéutica de la dignidad abriría las puertas a un reconocimiento intercultural que articulase adecuadamente los conceptos de igualdad y diferencia (Taylor, 1993).

9. Aunque una traducción más ajustada traduciría “Stimmung” por “sentimiento vital o humor” refiriéndose en primer lugar a la diversidad de sentimientos ya insita en el propio sujeto, también es cierto que en el sentido de “stimmen” cabría entenderlo como la sintonía o armonía de los instrumentos (voces) que han de ser afinados; metáfora extraordinariamente rica en la onda del planteamiento herderiano. (Agradezco a A. Hortal su comentario a este respecto).

10. La afinidad entre Herder y Taylor no es solo meramente teórica, hay por así decir una sabiduría experiencial compartida y emergente de una situación análoga. Como el propio Taylor lo relata en y desde “una tradición situada”: “Cuando era estudiante en Europa, por tanto, en el extranjero, sentía una gran afinidad con Herder, [...] Herder ha reflexionado mucho sobre la lengua, las diferencias entre las lenguas y las distorsiones que produce en el pensamiento de un grupo lingüístico dado la irrupción de una lengua que se considera superior, más apropiada para expresar lo universal y que, por tanto, reprime a las otras lenguas. En aquella época, esta lengua, era el francés, que invadía el mundo intelectual alemán y que precisamente marginaba al alemán. Yo he encontrado en Herder una inspiración, unas ideas muy fecundas para mí, precisamente porque yo era de aquí. Lo he podido comprender a partir de la situación que yo había vivido fuera del colegio, fuera de la universidad, y he podido descubrir su pensamiento, interiorizarlo y hacer —espero— algo interesante” (Taylor, 1999: 223-224).

Esta revolución igualitarista, sin embargo, condujo no solo a la pérdida de estatus y estamentos por parte de determinadas clases sociales sino, a su vez, a la pérdida del horizonte de significado. Es por ello que afirma Taylor que:

“Hacia falta algo más que la revolución igualitarista. Se necesitaba también esta revolución expresivista que reconoce en cada individuo su propio modo de ser humano y que, por tanto, le conjura a realizarlo en toda su originalidad antes que a ajustarse a un patrón impuesto desde el exterior. Lo cual otorga un nuevo sentido, más radical, al ideal de la autenticidad, a la fidelidad hacia uno mismo” (Taylor, 1996b: 12).

Es Heder el que, junto con el ideal de originalidad y autenticidad aplicado al individuo, introduce el concepto de identidad de grupo, que dio lugar al concepto de nación. Al igual que “todo hombre tiene su propia medida”, todo pueblo tiene su propio genio, su *Volkgeist*¹¹. A esta sazón, Taylor afirma que “individuo y *Volk* son dos entidades que se buscan, que tienen como tarea definir aquello en lo que consiste su originalidad y atenerse a ella” (Taylor, 1996b: 14). Se trata de un “juego recíproco en los dos planos”. Por un lado, en vistas a la identidad del grupo es necesario que los individuos se autodefinan en los mismos términos. Lo que conduce a reconocer no solo la unidad de decisión sino la importancia de la deliberación común y el establecimiento de identificaciones sólidas. Pero, por otro lado, también los propios individuos se autodefinen por sus relaciones con el grupo. Sin ese horizonte de significado dado por el grupo que resuenan en su interior sería imposible que el propio individuo forjara su propia identidad.

PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS DE LA IDENTIDAD INDIVIDUAL Y DE LA IDENTIDAD COLECTIVA

A mi modo de ver, la relación puede plantearse en términos propiamente hermenéuticos, de modo que el horizonte de significado compartido constituye el *presupuesto hermenéutico de la identidad individual*. Y es este horizonte o trasfondo de significado intersubjetivo del cual surgiría la autenticidad del individuo como ejercicio de su libertad significativa. Pues dicho horizonte de significado del grupo encarnaría el trasfondo u horizonte (al menos alguno de ellos, dependiendo del grupo), a partir del cual autodefinirse significativamente (Gracia, 2011a: 217-247). Esto explica en qué sentido hablar de “individualismo holista”, donde el individuo no se anula pero tampoco se le deja a la deriva del “atomismo” (Taylor, 1992). Por el contrario, se remite al trasfondo holista de significado intersubjetivo del que emerge su “sí mismo” (Taylor, 1997: 244; Gracia, 2010a).

11. Sería un error, a nuestro juicio, derivar este “Volkgeist” en un nacionalismo excluyente, precisamente porque cierra las puertas a la individualidad, que está contenido en Herder. Elide, además, los rasgos de cosmopolita ilustrado que se traslucen en el significado de cultura como “die ganze Kette der Bildung” (Herder, 1965: 114).

Pero, de modo complementario, sin la autocomprensión de los propios individuos como miembros pertenecientes a una identidad colectiva no sería posible hablar *realmente* de identidad colectiva. Son estas autocomprensiones comunes de los miembros lo que podríamos considerar, a su vez, como *presupuestos hermenéuticos de la identidad colectiva*. En este sentido, refiriéndonos a ambos elementos, creo que cobra todo su sentido la expresión de Taylor “juego recíproco en dos planos”. El problema surge cuando alguno de estos planos se sustituye o queda suplantado por el otro, dando lugar a dos extremos contrarios pero igualmente deformadores de la identidad: el colectivismo y el atomismo. En el primer caso, anulando la autocomprensión de los propios individuos, la identidad colectiva sería vista como una ficción o imposición arbitraria anuladora del individuo. En el segundo caso, el individuo quedaría atomizado y desvinculado de todo grupo social de referencia, resultando incapaz de orientarse al haber cegado las fuentes identitarias comunes. Ambos escollos han de ser sorteados, a mi modo de ver, auspiciados por el enfoque hermenéutico.

Me gustaría detenerme en algunos aspectos específicos de las implicaciones políticas de los presupuestos hermenéuticos de la identidad colectiva. Pues es, efectivamente, en la articulación de una identidad colectiva en la que más a fondo se ha centrado Taylor, abundando en sus implicaciones políticas y partiendo de su propia experiencia del Québec. Insistamos, una vez más, de que en ningún momento hay que perder de vista el planteamiento individualista-holista de *Ética de la autenticidad* y los diversos lugares donde Taylor llama la atención sobre los peligros de los “regímenes comunistas” anuladores del individuo. Ellos son buenas muestras de la importancia del individuo hasta el punto de que la identidad colectiva no se sostiene si no es a partir de la libre identificación de los propios individuos. De otro modo, esa identidad se convertiría en una especie de ficción, al modo de esas identidades de patria socialista, de las que se vanagloriaban los regímenes comunistas (Taylor, 1996b)¹².

Este modo de enfocar las identidades colectivas no lleva en ningún caso a sustituir la participación directa de los actores sociales por la actividad hermenéutica del filósofo. Incidir en el calificativo de hermenéutico ha de hacernos reparar en que la autocomprensión de cada uno de los individuos conduzca a generar la identificación con las metas colectivas.

Ello nos conduce a un peculiar modo de entender la identidad colectiva. Porque el análisis de Taylor reconoce especialmente dos tradiciones. Por una parte, la del republicanismo francés que concibe la “densa unidad de propósito” como condición necesaria para el

12. Hay otro pasaje especialmente esclarecedor del ensayo más conocido y comentado de Taylor sobre la cuestión del reconocimiento y la identidad colectiva (“La política del reconocimiento”) y que, sin embargo, ha pasado desapercibido para la mayor parte de sus comentaristas que critican a Taylor por dejar las cosas demasiado fáciles para que cunda el colectivismo. En ese pasaje, a propósito de Rousseau, incide precisamente en que un gobierno legítimo en la modernidad (¡que es por el que Taylor aboga!) necesita junto con la libertad y la ausencia de roles diferenciados (igualdad), una “densa unidad de propósito” (“tight unity of purpose”). El problema es cuando ese “propósito común muy compacto” se convierte en “tiranía homogeneizante” que es lo que ocurrió con la “voluntad general” en el gobierno jacobino (Taylor, 1993: 76-78). En relación a la situación de Québec en Canadá, véase Taylor, 2000.

buen funcionamiento de la democracia. Por otra parte, la del nacionalismo alemán que abanderan autores como Herder, donde queda mayor evidencia del carácter cultural de la identidad colectiva¹³.

IDENTIDADES COLECTIVAS

La importancia de la identidad colectiva es crucial en la modernidad, porque la pérdida de un orden significativo preestablecido plantea la necesidad de identificaciones sólidas. La identidad colectiva que defiende Taylor no depende absolutamente del individuo pero tampoco es anuladora de este. Más bien, es el fruto de la “deliberación conjunta” (*joint deliberation*) de los individuos. La cohesión interna de los miembros en sociedades democráticas se fragua a través de la escucha y el entendimiento mutuo entre los miembros (dos cualidades sobre las que la hermenéutica —creo yo— que tiene mucho que decir). No solo ni principalmente a partir de decisiones sino de la deliberación conjunta. Sin embargo, considerando la pérdida de significados compartidos en la modernidad es necesario una mayor exigencia, compromiso y lealtad común al Estado de lo que era precisado en sociedades anteriores (“condiciones de legitimidad en el mundo moderno”). La tesis de Taylor en este sentido es inequívoca:

“Un Estado democrático moderno exige un ‘pueblo’ que tenga una fuerte identidad colectiva. La democracia nos fuerza a ser mucho más solidarios y comprometidos unos con otros en nuestro proyecto político común de lo que nos exigían las sociedades jerárquicas de antaño” (Taylor, 1996b: 16)¹⁴.

La legitimidad de las decisiones comunes en tanto que democráticas radican en este sentimiento de pertenencia que establece vínculos y “compromisos recíprocos” por el que cobra sentido el principio de *soberanía popular*, sobre el cual se fundan los Estados democráticos. La identidad colectiva se muestra como el quicio articulador de ese compromiso recíproco consistente en que los miembros se sientan fuertemente comprometidos los unos con los otros por medio de la lealtad común al Estado.

Taylor reconoce que la cohesión interna de una sociedad no solo viene marcada por el concepto de pueblo y nación de Herder (*Volkgeist*), es decir, el sentido de identidad colectiva que hemos señalado, sino que también el “modelo clásico francés” busca algún tipo de unidad del pueblo (Taylor, 1997: 269-292 y 335-372). Sin embargo, a tenor de su propia experiencia en el Québec, destaca las posibilidades del modelo expresivista como mejor encarnación de lo que significa la cohesión interna de un grupo. Es a este al que dedica un análisis más pormenorizado. En esta dirección se dirigen sus críticas a la fragmentación de

13. Cfr. Taylor, 1997: 252-256, 285-292, 312 y 357-358.

14. Cfr. también Taylor, 2000: 37, y Taylor, 2002.

las sociedades modernas y la necesidad de buscar tejido asociativo de manera que la deliberación común se haga realmente efectiva. No hay que perder de vista los imprescindibles aportes acerca de la sociedad civil tanto de buena parte de la tradición liberal como también de Alexis de Tocqueville¹⁵.

Sin embargo, ante la necesidad de forjar o conservar una identidad colectiva de modo que sea necesario alimentar fines colectivos, cabría preguntarse si la conservación de la identidad colectiva no conduce (o puede conducir) a la anulación o al constreñimiento de los derechos fundamentales del individuo: ¿elide este planteamiento hermenéutico el problema de las exigencias morales universales de la identidad? Taylor reconoce que existe un “conflicto entre ambas exigencias”: por un lado, el reconocimiento a todos los ciudadanos de ciertos derechos fundamentales; por otro, la adopción de fines colectivos para la supervivencia del pueblo étnico. Se trata de dos principios legítimos distintos. Pero sus esfuerzos, sobre todo aplicados al caso del Québec en Canadá consisten en la tentativa de conciliar los dos principios legítimos lúcidamente. De este modo, su crítica se dirige a las “políticas hechas a partir de vibrantes llamamientos a principios puros [que] solo fueron un modo de mantener la incompreensión, el conflicto y la paranoia, como tan a menudo ha sucedido en Québec” (Taylor, 2000: 41). Esta capacidad para conjugar las identidades individuales y las identidades colectivas ha reaparecido en la reciente propuesta conjunta de Bouchard y Taylor de dar cabida a los “acomodos razonables” y superar la inseguridad, la inestabilidad y la ansiedad de una identidad colectiva del Québec colocada sempiternamente en el papel de víctima ante el “resto de Canadá”¹⁶.

Pero el problema no solo se refiere a la anulación del hallazgo moderno de los derechos fundamentales del individuo. También las identidades colectivas de los subgrupos se ven amenazadas o desplazadas si aludimos a una única identidad colectiva, sea la de la mayoría o cualquier otra. En ambos casos pienso que se estaría pervirtiendo la concepción de identidad individual y de identidad colectiva encorsetándolas en términos excluyentes¹⁷. Pero creo que la filosofía moral y política de Taylor tiene bagaje suficiente para no verse desplomada por estas críticas, si una vez más atendemos a los presupuestos hermenéuticos y hacemos

15. El problema consistiría en pensar las distintas tradiciones en términos excluyentes sin soslayar sus diferencias e incluso su inconmensurabilidad ¿por qué negar sus imprescindibles aportes? Ante la pregunta sobre cuál de todas ellas es la “apropiada”, creo que Taylor desde la hermenéutica puede responder que la respuesta es inviable sin apropiárselos, esto es, hacerlos apropiados para el contexto concreto. En este intento por superar los exclusivismos y unilateralidades, cabría, por lo tanto, un nacionalismo que no solo no anulara al individuo sino que la auto-comprensión e identificación de aquel lo considera su “presupuesto hermenéutico”, e incluso que reconozca otras identidades colectivas o individuales aún dentro de una misma comunidad política (diversidad profunda). Pero también de un liberalismo que no es ciego a las diferencias y de un humanismo cívico que no pierde de vista los derechos y libertades del individuo o de una sociedad moderna que pretende superar sus propios malestares apropiándose de la modernidad en toda su pluralidad de tradiciones. *Cfr.* Gracia, 2011a: 249-278.

16. Especialmente “Parte IV y V” en Bouchard y Taylor 2008. *Cfr.* también Seidle, 2009, y Esteban y López, 2009: 202-207.

17. La cuestión se complica sustancialmente cuando introducimos la variable de la trascendencia, también como elemento articulador de identidades colectivas. ¿Cómo preservar principios insustituibles de nuestro legado moderno como son la laicidad y la libertad de conciencia? ¿Es posible establecer una línea tajante entre el Estado y la religión? *Cfr.* J. Maclure y Ch. Taylor, 2011.

extensible el reconocimiento que atraviesa toda identidad al reconocimiento de otras identidades, lo cual ocurre incluso dentro de un mismo individuo. Creo que es en estos parámetros de inclusión en los que cabe entender el aspecto político de la identidad en Taylor.

La vía para escapar a la unilateralidad o anulación de alguno de los presupuestos hermenéuticos antes mentados, el referido a la identidad colectiva y el relativo a la identidad individual consiste, a mi modo de ver, en reconocer en términos inclusivos otro de los aspectos esenciales en la concepción de la identidad de Taylor: su complejidad y dinamicidad.

IDENTIDADES COMPLEJAS Y DINÁMICAS

Tanto de aplicación al individuo como al grupo, la *identidad compleja* reconoce el carácter estereoscópico y pluridimensional de la identidad.

Respecto al individuo, determinadas identificaciones pueden perfectamente complementarse con otras de manera que el individuo encuentre distintas dimensiones de su modo de ser¹⁸. Incluso por lo que respecta a la complementación entre las “lealtades morales universales” y las diversas formas particulares de “pertenencia histórica”. La complementación de universalización y particularización en el individuo es una constante. Habida cuenta de la mayor presencia en la “era de la dignidad igualitaria” de dichas “lealtades morales universales”, Taylor incide en su análisis en que “hace falta que me particularice, y esto incita a menudo a identificarse con un grupo histórico entre otros” (Taylor, 1996b: 15).

En referencia a las identidades colectivas, en su análisis al caso de Canadá, Taylor concibe la posibilidad de una complementariedad de grupos culturalmente diferenciados que se saben en esta diversidad y son movidos a colaborar mutuamente. El afianzamiento de compromisos mutuos que generan una identidad colectiva está marcado por esta colaboración y complementariedad entre distintas identidades colectivas (o, al menos, entre la sociedad anglófona y la “sociedad diferente” del Québec). Se trataría de un avance en términos de solidaridad respecto a la “unidad como convergencia” de los compromisos individuales, según el primer principio. Efectivamente, la solidez de los compromisos recíprocos en la sociedad compleja, aún más allá de la pertenencia a un grupo culturalmente diferenciado, viene marcada por esta “unidad de colaboración” pautada por el reconocimiento y la valoración de la diferencia¹⁹.

18. En el caso de Taylor encontramos por ejemplo distintas identidades como la liberal, la canadiense o la cristiana. Cfr. Mulhall, 2000, y Redhead, 2002: 4-17.

19. “Se puede, por tanto, formar una unidad de deliberación, dimensión esencial para la buena salud democrática moderna, no solo a partir de la semejanza, sino también a partir de diferencias reconocidas y aceptadas entre grupos que han caminado juntos. Se podría hablar, en el primer caso, de una unidad de convergencia y, en el segundo, de una unidad de intimidad o de compañerismo. [...] Todo depende del modo como se conciba la identidad colectiva. Una población puede imaginarse unida únicamente en torno a factores convergentes. El compromiso mutuo entre los ciudadanos parecerá provenir tan solo de esta convergencia. En otras situaciones, las personas pueden entender su sociedad en cuanto compuesta de diversos socios históricos y, entonces, el compromiso mutuo provendrá también de esta colaboración.” (Taylor, 2000: 43).

De modo muy elocuente sostiene Taylor que “reconocer que vivimos en una ‘democracia multinacional’ es el primer paso para garantizar que Québec está dentro de Canadá” (Taylor, 1996b). A este respecto, Taylor invoca una vez más el “reconocimiento a la diferencia”. En dos sentidos: el primero, contra los federalistas asimilacionistas (*à la* Pierre Trudeau); el segundo, contra los nacionalistas independentistas porque manteniendo al Québec dentro de Canadá descubre su peculiaridad y carácter diferencial respecto a otras sociedades multiculturales y multinacionales. A saber, el de ser el único país en el mundo compuesto por una sociedad inmigrante con más de una lengua oficial²⁰.

Según este modelo de pensamiento, la identidad es constitutivamente compleja. En un primer sentido más conceptual porque, como vimos, el concepto mismo de identidad constituye la encrucijada entre igualdad y diferencia. Pero también porque, en segundo lugar, a la luz de la hermenéutica la moral no se define si no es en un horizonte de significado concreto. Lo cual introduce la necesidad definitoria de una pluralidad de identidades. “Hace falta que me particularice” para descubrir mi complejidad constitutiva. Y esto vale fundamentalmente para el individuo en su interacción con las comunidades en las que participa. Las identidades colectivas son asimismo complejas. No solo por ser la suma de identidades individuales complejas sino, de modo más original, por concretarse en bienes comunes irreductibles a términos individuales de distinto alcance.

Yo insistiría más, si cabe, en que la identidad colectiva compleja no solo no anula las individuales sino que la autocomprensión del “fuerte sentido de pertenencia” de aquellos es su condición de posibilidad. No niego que el término “identidad” en tanto que sustantivo oculta en parte el carácter esencialmente dinámico que lo constituye. Quizá por ello creo que no van desencaminados los intentos de acompañar la “identidad” con la “identificación” (identificación y reconocimiento serían dos procesos complementarios, conducentes al reconocimiento mutuo) (Ricoeur, 2005). Defensa para la cual creo que la hermenéutica tiene argumentos de sobra. Porque los horizontes no están nunca “completamente dados”. Antes bien, “hacer una experiencia”, “comprender al otro” o poner de relevancia el contraste (relieve) nos eleva permitiéndonos re-fundir los horizontes y re-definir de nuevo nuestra identidad (siempre en el correlato individual y colectivo) (Gracia, 2006).

Estas claves hermenéuticas son las que, a mi juicio, soslaya el tratamiento que hace Will Kymlicka de los inmigrantes y las minorías étnicas (Kymlicka, 1995: 69). Creo que el planteamiento de Kymlicka sobre las minorías étnicas y el multiculturalismo puede contribuir a la tipificación de los derechos colectivos, atendiendo a los diferentes tipos de minorías y siempre dentro de un marco liberal que antepone los derechos de los individuos. Creo que es muy aguda la distinción trazada por dicho autor entre “protecciones externas” y “restricciones internas”²¹. Sin embargo, centrarse en el plano de los derechos

20. Aunque en España, Bélgica o Suiza hay más de un idioma oficial, no son, sin embargo, de países inmigrantes en el mismo sentido que lo son los países del hemisferio occidental, a saber, sociedades organizadas en torno a la recepción e integración masiva y regular de inmigrantes.

21. Will Kymlicka sostiene 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

puede desvirtuar en buena parte la realidad dinámica de la identidad. La concepción de las culturas resultante de este planteamiento se asemejaría a la de un mosaico, en donde las minorías étnicas serían piedras o piedrecitas que para no ser destruidas y asimiladas por las mayorías tendrían que invocar unos derechos específicos. A mi modo de ver, esto no logra captar el carácter esencialmente dinámico de la identidad. Porque las culturas y las identidades colectivas (así como las individuales) son permeables, cambiables e intercambiables. Esta dinamicidad del aprendizaje y transformación mestiza es lo que yo reivindico al hablar de “sentido efectual de cultura” (Gracia, 2010b). Creo que Kymlicka ha soslayado que las minorías étnicas no solo no sobreviven petrificadas en términos de derechos colectivos, sino que transforman realmente el entorno cultural donde se hallan. Quizá pueda expresarse diciendo que el planteamiento de Kymlicka aún adolece de cierto déficit hermenéutico. Una vez más, yo también veo que el entender al otro que propone la hermenéutica y que encontramos en Taylor permite profundizar y dar mejor sentido a los derechos de las minorías perfilados por Kymlicka²².

La autocomprensión diferenciada respecto a otros grupos se puede combinar con otra autocomprensión integradora de grupos culturalmente diferenciados dentro de una misma sociedad. Pero creo que no habría que perder de vista, y sinceramente creo que Taylor no lo hace, los peligros del colectivismo y anulación de los derechos fundamentales del individuo. Por un lado, el presupuesto de autocomprensión individual de la identidad colectiva y, por lo tanto, el carácter dinámico permitiría introducir el elemento autocrítico de la propia identidad colectiva. Es cierto que Taylor no hace demasiado explícito el elemento autocrítico respecto a las identidades colectivas (o individuales), pero no es menos cierto

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 las ingerencias exteriores. 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 (Kymlicka, 1995: capítulo 3). El propio Taylor reconoce el mérito de Kymlicka. *Cfr.* también Taylor, 1996d. 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. En mi opinión, 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. *Cfr.* Taylor, 1994b: 257-262.

22. Esta crítica al déficit de la concepción estática de la identidad, como bien ha visto Mark Redhead, no es la única que desde Taylor puede levantarse contra la ciudadanía multicultural de Kymlicka. Efectivamente también la concepción instrumentalista de la cultura como si esta fuera reducible a términos puramente individuales es el segundo cargo. *Cfr.* Taylor, 1994b: 260, y Redhead, 2002: 135-137.

que considera fundamental preservar los derechos fundamentales del individuo. Y que su concepto de identidad colectiva es un concepto genuinamente moderno que viene a completar el concepto de dignidad emergente de la revolución igualitarista.

CRÍTICA DE APEL AL CONCEPTO DE IDENTIDAD MODERNA ELABORADO POR TAYLOR

Cabría considerar también la crítica que desde la ética del discurso de Apel se ha realizado de las aproximaciones hermenéuticas al concepto moderno de identidad, así como a los problemas de convivencia entre culturas en la medida que mediante el procedimiento hermenéutico resulta problemático extraer principios morales y valores que, con rigor, puedan ser extendidos más allá de los grupos sociales en que encuentran sustento.

Apel interpela a Taylor preguntando por los aspectos y elementos que configuran la “identidad de un hombre moderno”. Pero ¿qué quiere decir “identidad personal de un hombre moderno”? Según Apel, una identidad que rebase los límites de la “síntesis ex-post de una tradición cultural concreta, por muy amplia que esta sea”; que “hace justicia incluso a tradiciones culturales no-occidentales, aquellas tradiciones que se escapan a aquella síntesis substancial, en el sentido de Hegel, y que, precisamente por eso, tienen que ser, en su pluralidad, protegidas del eurocentrismo”; en definitiva, se trata de la identidad de un “ciudadano del mundo”²³.

Me parece a mí que es esta una sesgada acepción del término identidad que pierde de vista el carácter diferencial y peculiar (individual o grupal). Un concepto que acaba subsumiendo los “rasgos propios del individuo o colectividad que los caracteriza frente a los demás” a rasgos universales de la especie humana alcanzados a través de la abstracción²⁴. Pero no es este el significado con el que comúnmente nos referimos a la identidad²⁵ y habría que cuestionarse también si al de modernidad²⁶. Otra cosa es que Apel apunte a la “mediación comunicativo-discursiva referida al futuro, es decir, todavía por realizar del principio de la justicia, a través del acuerdo y la formación de consenso con el ‘otro’, por ejemplo, con las culturas no integrables, no occidentales”. No entiendo, sin embargo, por qué la concreción en las tradiciones y culturas ha de conducir necesariamente a una mutua exclusión, al menos si no se recurre al principio de la justicia, como parece indicar Apel.

23. Cfr. Apel, 1994: 25.

24. Acepción que se asimilaría al significado casi matemático de “igualdad algebraica que se verifica siempre cualquiera que sea el valor de sus variables”. Véase la entrada “Identidad” del *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (RAE).

25. En su segunda acepción el *Diccionario de la lengua española* de la RAE llama la atención sobre el carácter diferencial y contrapuesto del término identidad. Por si hubiera dudas de si dichos “rasgos propios” diferenciales se refiere a la parte o al todo de la especie humana, en su tercera acepción añade: “conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás”.

26. Desde el enfoque hermenéutico que estamos esbozando se puede aportar otro puntal de la modernidad, que yo llamaría “modernidad hermenéutica”. Cfr. Gracia, 2011a: 279-362.

Pero, ¿no puede estar contenido, incoadadamente, dicho principio de modo muy diverso en las diferentes culturas en tanto que estas son “cultura animi”?

Respecto al interrogante de Apel sobre las “condiciones comunitarias del hombre moderno”. Yo estaría de acuerdo con el “comunitarismo universalista” de la ética del discurso de Apel que puede contribuir a plantear rigurosamente las condiciones de posibilidad de dicho comunitarismo (parte A), así como los problemas a escala mundial que exigen una ética universal. Sin embargo, creo que Apel soslaya el aporte “holista” acerca de las condiciones de trasfondo de toda identidad (también la moderna, como se muestra en *Fuentes del yo*), sobre las que ha arrojado buena luz el zahoriar hermenéutico de Taylor. Como expuse en la primera parte de este trabajo, los trasfondos culturales en las diversas formas que adopten se trata de condiciones irrebasables de toda identidad.

VIVIENDO Y PENSANDO LA ‘DIVERSIDAD PROFUNDA’²⁷

La defensa de Taylor de las identidades complejas y dinámicas del Québec le ha granjeado no pocas críticas que recorren desde los que encuentran un déficit del reconocimiento de la diferencia dentro de Québec hasta los que la entienden como una política de la supervivencia cultural y argumentan contra los peligros de esta²⁸. De alguna forma, todos estos críticos entenderían que Taylor incurre en una tensión (cuando no en una contradicción) entre su principio político de la supervivencia cultural y la apertura al intercambio cultural. Las derivaciones del primer lado conducirían al peligro de mentalidad separatista y la erosión de los derechos humanos fundamentales, elevando la identidad étnica sobre la identidad humana universal.

Yo lo primero que cuestionaría es si realmente se trata de una “difícil tensión” o, más bien, de una tensión dinamizadora necesaria. A favor de Taylor cabe decir que igualdad y diferencia según la lógica del contraste son dos lados complementarios de la identidad que mutuamente se necesitan. Así una identidad no abstracta, concreta, necesita los rasgos diferenciales. Pero además, como hemos apuntado, Taylor atisba el peligro de políticas fosilizadoras y anquilosadas en el conservadurismo y sus argumentos se dirigen hacia una defensa de identidades complejas y dinámicas.

La confusión de los dos planos de Mark Redhead se hace patente si volvemos al planteamiento original de Taylor. A mi modo de ver, Redhead incurre en el error que atribuye

27. Tomo literal el título del trabajo de tesis doctoral publicado de Mark Redhead (Redhead, 2002), el cual, a su vez, lo adopta del ensayo de Taylor “Deep Diversity and the Future of Canada” (Taylor, 1996c).

28. Brian Barry, Russell Hardin, Chandras Kukathas, Seyla Benhabib, Steven Rockefeller, Zygmunt Bergman, Habermas, Kymlicka y Susan Wolf serían con sus respectivos matices algunos de estos críticos. *Cfr.* Redhead, 2002: 122-137; *Cfr.* comentarios de S. Wolf, S. C. Rockefeller y J. Habermas a “La Política del reconocimiento” de Charles Taylor (Wolf, 1994: 108-122; Rockefeller, 1994: 123-138; Habermas, 1999: 189-227; Benhabib, 1998: 24). Más recientemente a propósito de las críticas a las propuestas del informe de la comisión copresidida por él y G. Bouchard, véase Esteban y López, 2009: 207-208.

a Taylor al situar la identidad étnica en un mismo plano comparándola con la identidad humana universal. Creo que se trata de dos aspectos inconmensurables y quizá por ello mismo pueden considerarse como genuinamente complementarios. ¿Cómo podría uno desarrollar (hacer efectiva) su “identidad humana universal” si no es articulando los aspectos étnicos de su identidad y asumiendo que es necesario “cierto acuerdo fundamental sobre el valor”, de modo que “por encima de las diferencias existen ciertas propiedades, comunes o complementarias, que tienen cierto valor” (Taylor, 1994: 86)? Creo que Taylor no incurre en la confusión que denuncia Zygmunt Bergman y con él Mark Redhead. Más bien su propuesta contribuye a rastrear las exigencias modernas del respeto igualitario en términos de “política del reconocimiento” y a ahondar en la necesidad de “acuerdos sustanciales compartidos” para hacerlos efectivo²⁹.

Es cierto, sin embargo, que existe el peligro de que la identidad étnica se conciba del mismo modo exclusivo y creo que es ese el problema que observa Rockefeller. Pero Taylor pone sobradamente de relevancia que la defensa de una identidad étnica es “reconocimiento de la diferencia”, es decir, intercambio fecundo entre identidades diversas que plasman el pluralismo constitutivo de la realidad moral y política del ser humano.

Con todo, a pesar de que Mark Redhead reconoce el importante aporte hermenéutico de Taylor (lo que él llama un “ethos of other-understanding”), concluye rechazando el modelo quebequés de liberalismo defendido por Taylor porque no garantiza la supervivencia de las diversas culturas³⁰. En contraposición a este modelo, él va a proponer otras “formas de apertura” a la diversidad. ¿Se trata de formas de mayor apertura a la diversidad que el modelo de diversidad profunda de Charles Taylor?

¿OTRAS ‘FORMAS DE MAYOR APERTURA’ A LA DIVERSIDAD?

Al final de su trabajo de tesis, Mark Redhead realiza una crítica al modelo de “diversidad profunda” de Taylor considerando que la crítica de este último al liberalismo es exagerada y limita las posibilidades de reconocimiento de la diversidad. Redhead censura el carácter ontológico de las fuentes morales como “fundamento de una democracia profundamente diversa”. De este modo, critica la propuesta de Taylor por ser un “pensamiento incapaz de fomentar la apertura o las identidades colectivas diversas que su ideal de diversidad profunda aspira a promover”. De entre las “formas de apertura” que Redhead propone voy a centrarme en la del “liberalismo procedimental” para evaluar

29. Visto así el diálogo entre Taylor y la ética del discurso de Habermas resulta especialmente fecundo. *Cfr.* Taylor, 1986, y Gracia, 2010c.

30. “His critique [Taylor’s one] of procedural liberalism is unduly harsh. It fails to appreciate how procedural liberalism’s emphasis on state neutrality and individual rights allows individuals to develop freely their own distinctive identities, as well as the collective purposes and beliefs of the communities in which they reside. The Québécois model of liberalism that he condones cannot be said to guarantee the survival of a culture, and it could possibly perpetuate (very much against Taylor’s wishes) sterile cultures unable to adapt to future realities” (Redhead, 2002: 126).

si la crítica que realiza Redhead a Taylor es apropiada en los términos que este la lleva a cabo³¹.

Lo primero que yo cuestionaría a Redhead sería: ¿de dónde colige que Taylor “nunca provee de una valoración positiva de los valores liberales de autonomía e igualdad dentro de un orden constitucional”?³² No niego que Taylor no profundice ni aborde la cuestión de los derechos individuales, garantías procedimentales y salvaguardas constitucionales como otros autores (sea el caso flagrante que él pone de Habermas) (Habermas, 1999)³³. Efectivamente su reflexión no gira en torno a un modelo de derechos generadores de autonomía ni a la protección de la capacidad de los miembros de una comunidad a examinar y reexaminar autónomamente las características de su “contexto de elección”. Pero sinceramente me faltan razones para pensar que Taylor niegue o reniegue del liberalismo, incluso de su versión procedimental. Creo que no exagero al decir que Taylor ve la necesidad de dicho liberalismo procedimental³⁴. Pero no solo de él. El liberalismo procedimental no es suficiente y de modo exclusivo lleva a la sociedad moderna a ciertas aporías y a un acuciante malestar. Contra estas deficiencias del liberalismo procedimental surge la propuesta de Taylor. Que yo entiendo de modo complementario y aunque sin negar las tensiones y fricciones entre un planteamiento y otro es posible encontrar la necesidad que uno tiene del otro y viceversa. Al invocar otras tradiciones como el humanismo cívico o el republicanismismo creo realmente que Taylor no niega ni soslaya los aportes necesarios de la tradición liberal procedimental, pero sí que señala las insuficiencias del “puro auto-interés ilustrado” y busca dar cabida a una nueva dimensión de la realidad social y política (bienes comunes) que permitan articular la capacidad ciudadana de responder ante los abusos e injusticias.

Es más, creo que Taylor apuesta por lo más sustancial de la tradición liberal. Precisamente su interculturalismo y su “secularismo abierto” recogen los principios liberales: libertad de conciencia y religión, igualdad moral de las personas, autonomía recíproca de Iglesia y Estado y la neutralidad del Estado (Taylor, 2007: 3-4, y Bouchard y Taylor, 2008: 155-196). Pero lúcidamente repara en que dichos principios y valores liberales no pueden alcanzarse abstrayéndose de la historia concreta y los problemas de aplicación en dicha sociedad (en el caso de Taylor, el Québec)³⁵.

31. “One needs to determine what constitutional safeguards can promote an environment conducive to a rooted cosmopolitan existence in a deeply diverse democracy like Canada. Answering this question within the context of a democratic state involves casting a more sympathetic eye than does Taylor on procedurally liberal schemas of rights. As discussed in chapter 4, Taylor’s critique of procedural liberalism is a more than a little overblown. The critique is driven by normative claim that a right society inhibits citizen participation in the common affairs of the community, thereby helping to foster a legitimization crisis. Yet there are stands of procedural liberalism that can play a crucial role in the flourishing of a deeply diverse state” (Redhead, 2002: 221).

32. Creo que esto es falso y flagrante. *Cfr.*, por ejemplo, Bouchard y Taylor, 2008.

33. El debate de Taylor con Habermas reviste multitud de aspectos y aristas. He abordado las dimensiones hermenéuticas y políticas de este debate en: Gracia, 2011b; Gracia, 2010c, y Gracia 2011a: 32-90.

34. *Cfr.* Taylor 1997: 259 y ss.

35. En una reciente entrevista afirma Taylor: “This is part of the problem faced by my Québec commission on “reasonable accommodation” of minorities. What the objections to reasonable accommodation show is that the ethnic Quebecois majority worry that they are losing their identity. It’s like Norman Tebbit and the cricket test. Our version is the Muslims and cabane à sucre— ‘sugar shacks’ that serve up a traditional dish of

El problema que encuentra Redhead no es hermenéutico (es decir, sobre el “ethos of other-understanding”) sino acerca de la salvaguarda de ciertos derechos a todos los individuos dentro de una federación democrática con independencia del grupo sociocultural a los cuales ellos pertenecen. Mi pregunta es entonces, ¿se pueden y se deben separar ambos aspectos?

No niego en absoluto que lo legal no coincida necesariamente con lo legítimo como convincentemente argumenta, por ejemplo, Habermas, del cual se puede extraer un valioso aporte (pienso que en ocasiones la distinción es necesaria para avanzar y conseguir dar con un gobierno legítimo) (Habermas, 1999). Pero sí creo que en vistas a una dialogicidad enraizada y una “densa unidad de propósito” como condición de legitimidad de un gobierno no podemos prescindir del potencial que recibimos de la hermenéutica filosófica y su capacidad para superar distinciones tajantes: ¿por qué pensar que el razonamiento práctico argumenta en base a unos procedimientos válidos abstrayéndose de la situación? ¿Por qué no recuperar el contexto particular y las identidades colectivas e individuales para concebir la práctica deliberativa? Por el contrario, situándose en el caso concreto como permite la hermenéutica, las condiciones de posibilidad para el ejercicio de un gobierno democrático no se reducen a aspectos puramente formales y se esfuerza por buscar siempre lenguajes que traduzcan culturalmente las aspiraciones universalistas de la modernidad (Colom, 2009: 20-21).

CONCLUSIONES

Para concluir podemos afirmar que a la luz del enfoque hermenéutico se consiguen esclarecer aspectos centrales acerca del concepto de identidad, tal y como encontramos en Taylor. En primer lugar, el enfoque hermenéutico desarrolla su potencial al proponer un tipo de análisis que incide en la historicidad y la génesis histórica al analizar la modernidad y la gestación de las identidades modernas. El discurso en torno a la identidad de Taylor no solo comporta el carácter genealógico de recuperar su origen histórico sino que aterriza de modo muy significativo (como no hacen otras reflexiones filosóficas) en un

pea soup and pork. Some Muslims asked for the pea soup without the pork, and a lot of people got very incensed. It is crazy and trivial. But what it translates to is what I call identity fright—the ethnic majority starts to think: a change here, a change there; what’s going to remain? As terrifying as it probably is, you have to be able to find a way of speaking to these people while at the same time firmly maintaining your basic liberal principles. You can’t simply lecture these people and say, ‘It says here in Habermas...!’” (Taylor, 2008). Y en dicho informe de la comisión copresidida por Taylor se afirma: “Liberal democracies, including Québec, all adhere to the principle of secularism, which can nonetheless be embodied in different systems. Which system is best suited to Québec society, bearing in mind its history and the very foundations of secularism? To answer this question, it is useful to distinguish the four principles that underpin secularism. Two of them define its final purpose: 1. the moral equality of persons; and 2. freedom of conscience and religion. The other two principles are expressed in institutional structures that make it possible to achieve these purposes: 3. the separation of Church and State; and 4. the neutrality of the” (Bouchard y Taylor, 2008: 45, en la versión abreviada del informe).

contexto sociopolítico prototipo como es Canadá y Québec (y este último dentro de aquel). En segundo lugar, se gana una mejor comprensión de la cuestión al correlacionar el discurso en torno a la identidad con las políticas del reconocimiento en el marco de la modernidad. En tercer lugar, la hermenéutica consigue iluminar perspicazmente la doble cara de la identidad, complementando igualdad y diferencia, igual respeto y trato diferencial. Con lo cual ayuda a redefinir el estatuto igualitario que entraña la idea misma de dignidad, frente al universalismo abstracto de un liberalismo ciego a las diferencias. En cuarto lugar, identidad individual e identidad colectiva son presentadas por el enfoque hermenéutico como un “juego recíproco en dos planos”, en el que ambos se articulan conjuntamente. El trasfondo de significado compartido, por una parte, y la autocomprensión de los propios individuos como miembros del grupo, son los presupuestos hermenéuticos para que dicho “juego recíproco” pueda hacerse efectivo. De este modo, en quinto lugar, redescubriendo el potencial hermenéutico de la filosofía moral y política de Taylor se abren nuevos cauces para responder a las críticas de aquellos que critican el colectivismo, conservadurismo y fixismo en los discursos identitarios o de los derechos de las minorías. Con todo, esta ganancia en comprensión del fenómeno de la identidad no ha de ser entendida como un rechazo del aporte del liberalismo procedimental, sino más bien como una significativa contribución a repensarlo desde otras claves.

Referencias

- Apel, Karl-Otto. 1994. “Las aspiraciones del comunitarismo angloamericano desde el punto de vista de la ética discursiva”, en D. Blanco y otros (eds.), *Discurso y realidad*. Madrid: Trotta, 1994, pp. 15-33.
- Benhabib, S. 1998. *The Claims of culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Bouchard, G. y Taylor, Ch. 2008. *Fonder l’avenir: Le temps de la conciliation*, Commission de Consultation sur les pratiques d’accommodement reliées aux différences culturelles, [http:// www.accomodements.qc.ca](http://www.accomodements.qc.ca)
- Colom, F. 2009. “Justicia intercultural. El pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 33: 7-24.
- Conill, J. 2006. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Técnos.
- Carr, D.; Ricoeur, P. y Taylor, Ch. 1985. “Table ronde [sobre *Temps et recit*, vol. 1]”, *Revue de l’Université d’Ottawa*, 55: 311-316.
- Esteban, V. y López, A. 2009. “La crisis de los ‘acomodos razonables’ en Québec: la Comisión Bouchard-Taylor”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 33: 197-198.
- Gadamer, H.-G. 1999. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gracia, J. 2006. “El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor”, *Diálogo Filosófico*, 64: 77-94.

- 2010a. “Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor”. *Isegoría*, 42: 199-213
 - 2010b. “La interculturalidad en el quicio de la hermenéutica filosófica”, *Recerca*, 10: 101-120.
 - 2010c. “El diálogo filosófico entre Charles Taylor y Jürgen Habermas. Un intento por superar una concepción restrictiva de la moral y la modernidad”, *Diálogo filosófico*, 77: 293-317.
 - 2011a. *Ética y política en Charles Taylor. Claves para una sociedad intercultural*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
 - 2011b. “Hacia un republicanismo liberal que reconozca las diferencias (individuales y colectivas)”. *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 222: 65-78.
- Habermas, J. 1999. *Inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Herder. J. G. 1777-1913. *Ideen*, vii.I., en *Herders Sämtliche Werke*. Vol XIII, edición de Bernard Suphan, 15 vols. Berlín: Weidmann.
- 1965. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: Freies Geistesleben.
- Honneth, A. 1991. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Laforest, G. y de Lara, P. 1998. *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, París: Cerf.
- Maclure, J. y Taylor, Ch. *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Mulhall, S. 2000. “Articulating the Horizons of Liberalism. Taylor’s Political Philosophy”, en Ruth Abbey, *Charles Taylor*.
- Ricoeur, P. 2005. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Redhead, Mark. 2002. *Thinking and Living Deep Diversity*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.
- Rockefeller, S. C. 1993. “Comentario a ‘La Política del reconocimiento’ de Charles Taylor”, en A. Gutmann, *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*. México: FCE.
- Seidle, F. L. 2009. “Testing the Limits of Minority accommodation in Quebec”, en J. E. Fossum, P. Manette y J. Pirier, eds., *The Ties that Bind. Accommodating Diversity in Canada and the European Union*. Bruselas: Peter Lang, pp. 77-104.
- Taylor, Charles. 1986. “Die Motive einer Verfahrensethik”, en W. Kuhlmann, ed., *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 101-135.
- 1992. “Atomism”, en S. Avineri y A. de Shalit, eds., *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 29-50.
 - 1993. “La política del reconocimiento”, en A. Gutmann, ed., *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*. México: FCE.

- 1994a. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- 1994b. “Can Liberalism be Communitarian?”, *Critical Review*, 8.
- 1996a. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- 1996b. “Identidad y reconocimiento”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7.
- 1996c. “Deep Diversity and the Future of Canada”, en D. M. Hayne, ed., *Can Canada Survive? Under What Terms and Conditions?*, Six series, 7: 29-35.
- 1996d. “Review of *Multicultural Citizenship* by Will Kymlicka”, *American Political Science*, 90: 217-246.
- 1997. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- 1999. *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*. Donostia: Tercera Prensa.
- 2000. “Las fuentes de la identidad moderna”, *Debats*, 68: 30-45.
- 2002. *Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2007. *A secular Age*. Cambridge: The Bknap Press.
- 2008. “Charles Taylor interviewed by Ben Rogers”, *Prospect Magazine*, 143.
- Tully, J. 1994. *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, S. 1993. “Comentario a ‘La Política del reconocimiento’ de Charles Taylor”, en A. Gutmann, *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*. México: FCE.

Presentado para evaluación: 17 de junio de 2011

Aceptado para publicación: 19 de febrero de 2012

JAVIER GRACIA CALANDÍN, Universidad de Valencia

javier.gracia@uv.es

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, con Premio Extraordinario de Doctorado y Doctorado Europeo. Es profesor en dicha universidad y ha realizado estancias de investigación en la Freie Universität (Berlín), Eberhard Karls Universität (Tubinga), Oxford University (Oxford) y Northwestern University (Illinois). Ha publicado en la Editorial Académica Española los libros *Ética y política en Charles Taylor* y *Antropología filosófica en Charles Taylor*.