

ANTONIO SCHLATTER NAVARRO

EL LIBERALISMO POLÍTICO DE  
CHARLES TAYLOR

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona

Nº 97: Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor*

© 2000. Antonio Schlatter Navarro

Imagen de portada: *The man in the bowler hat* (1964), R. F. G. Magritte

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	5
CAPÍTULO I: LA CRÍTICA AL LIBERALISMO PROCEDIMENTAL.....	11
1. La sociedad liberal neutral: orígenes histórico-filosóficos ..	14
2. Universalismo o diferencia: la política del reconocimiento.....	18
3. El liberalismo procedimental de la neutralidad.....	23
CAPÍTULO II: EL LIBERALISMO CONTEXTUAL: IDENTIDAD Y COMUNIDAD.....	37
1. La filosofía política en clave hermenéutica.....	38
a) La superación del paradigma científico naturalista .....	39
b) La reinterpretación de los valores liberales .....	44
2. El liberalismo procedimental holista.....	54
a) Una sociedad civil liberal participativa.....	55
b) La dialéctica de la nación y el Estado .....	59
3. Federalismo canadiense y nacionalismo quebequés .....	75
a) Diferentes bases de unidad en Canadá.....	78
b) Reconciliar las soledades.....	84
BIBLIOGRAFÍA .....	95
1. Abreviaturas de las recopilaciones y libros .....	95
2. Obras de Charles Taylor.....	96
3. Bibliografía secundaria.....	103



## INTRODUCCIÓN

En los últimos años se ha llevado a cabo un gran esfuerzo especulativo para lograr hacer del liberalismo un régimen compatible y eficaz ante las demandas sociales y políticas actuales. Se ha tratado de buscar un mayor equilibrio entre los notables avances del pensamiento liberal (como la noción del individuo, de la libertad y de los derechos humanos) y una mejor fundamentación de la tradición liberal y de sus presupuestos. Ahora bien, este esfuerzo no está exento de numerosas dificultades. En primer lugar su complejidad y amplitud tanto histórica (pues se trata de una reflexión que llega hasta Kant, Hobbes o Locke) como de contenido. Pero es que además resulta difícil delimitar las posturas encontradas, pues divergen hasta el punto de no poder englobarse (por más que se pretenda) en bloques homogéneos. El eclecticismo, a veces la ambigüedad, parecen ser una señal distintiva necesaria del filósofo político actual. Una tercera y última dificultad hace definitivamente del debate político actual algo inabarcable: las divergencias teóricas que se ofrecen no reflejan tampoco necesariamente (y no lo hacen de hecho en gran parte de los casos) teorías políticas concretas.

Éstas serían las dificultades que ha de afrontar cualquier teórico que pretenda estudiar con profundidad el régimen liberal de nuestros días. El objetivo de las próximas páginas será estudiar qué papel juega en el actual debate político un autor que ha sabido plantearlo de un modo decidido, afrontando estas dificultades mencionadas: Charles Taylor<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Charles Taylor (1931) es Profesor de Filosofía de la McGill University, donde obtuvo el *Bachelor of Arts* en 1952. Se doctoró en Filosofía por la Universidad de Oxford, *All Souls College*, en 1961, y desde esa fecha ha ejercido la cátedra en la McGill University. De 1976 a 1981 fue nombrado *Chichele Professor* de Teoría Política y Social en la Universidad de Oxford y miembro del *All Souls College*. Ha sido profesor invitado en diversas universidades de Norteamérica y Europa, y ha recibido numerosos y distinguidos reconocimientos. Es miembro de la *Royal Society* de Canadá y miembro de la Academia Británica. En 1992 obtuvo el premio *Le Prix León Gérin*, el más alto reconocimiento otorgado por el gobierno de Quebec. Taylor ha publicado en los terrenos de la psicología, la epistemología, la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje, la historia de las ideas y la teoría política y social. Junto a estudios monográficos como *Hegel*, y otros más

Ante la primera dificultad, la complejidad del debate tanto por su contenido como por su amplitud espacial e histórico-temporal, Taylor ha realizado un extraordinario esfuerzo de investigación interdisciplinar, en continuo diálogo con numerosos autores. En una era de especialización, Taylor es uno de los pocos pensadores que ha desarrollado una filosofía comprensiva, que habla de las condiciones de la edad contemporánea de un modo que impele a especialistas en diferentes disciplinas y comprensible al lector general. El pensamiento de Taylor ha sido inspirado tanto por la tradición filosófica anglo-americana como por la filosofía continental, en una rara y acertada combinación.

La segunda dificultad con la que Taylor ha de enfrentarse es la de situarse dentro de un debate que carece de grupos claramente definidos. Taylor es uno de los autores que más ha ayudado a abandonar la bipolarización liberal-comunitarista, a distinguir entre gran diversidad de opciones allí donde la mayoría ve sólo una postura y su opuesta<sup>2</sup>. Dentro de ese mapa, mucho más matizado, resulta difícil situar al propio Taylor, y ese será también objetivo de estas páginas. En principio se le puede encuadrar dentro de la corriente liberal. No es que Taylor defienda la idea de unos derechos del hombre como derechos de naturaleza presocial o prepolítico, pero sí la acepta como una ficción conceptual, si bien abstracta, necesaria para defender al individuo de las opresiones de parte

---

abarcantes como *Fuentes del yo* (considerado uno de los trabajos más comprensivos y sugerentes de la filosofía moral contemporánea), hay que añadir numerosos ensayos y trabajos que son punto de referencia en disciplinas muy variadas. Así ocurre, en el caso de la ética, con su *Ética de la autenticidad*, y en el terreno de la Filosofía Política, con sus trabajos *La política del reconocimiento* y *Reconciling the Solitudes*.

<sup>2</sup> Véase en este sentido su ensayo *Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo*, en *Argumentos Filosóficos*, 239-267. Mencionamos a continuación algunos trabajos recopilatorios sobre el debate liberal-comunitarista en nuestros días en diversos ámbitos lingüísticos: S. Mulhall y J. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford. (trad. cast. *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de hoy, Madrid, 1996). D. Rasmussen, *Universalism vs Communitarianism*, MIT Press, Cambridge, 1990; M. Gianni, "Les liens entre citoyenneté et démocratie sur le base du débat libéraux-communautariens", *Etudes et recherches*, Université de Genève, Département de science politique, 1994; A. Berten, P. Da Silveira, H. Pourtois, *Libéraux et communautariens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997; A. Ferrara, *Comunitarismo e Liberalism*, Editori Riuniti, Roma, 1992; A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994. Los ensayos y artículos serían interminables. Remitimos, por su interés global y por la variedad e importancia de las colaboraciones, el número monográfico de *Krisis*, 16 (1994) y de *La Política*, 1 (1996).

de la mayoría o del poder público. Pero a renglón seguido hay que decir que Taylor no oculta sus problemas con el liberalismo concebido como una respuesta al fenómeno del pluralismo social; en especial ese liberalismo especializado en la diferenciación de esferas (público/privado; ciudadano/persona; política/cultura, etc.), en el “arte de la separación”<sup>3</sup>.

En cualquier caso, Taylor se niega a ser calificado como comunitarista, como lo han calificado muchos<sup>4</sup>. El comunitarismo (como también el puro liberalismo), posee unas fronteras demasiado estrechas para ser defendible en una sociedad plural, no ya sólo en valores, sino sobre todo en formas de reflexión. Para él, cualquier forma de reflexión será parcial en algún grado, condicionada por la cultura del autor, la tradición, el género filosófico, la etnicidad, el lenguaje y otros factores. En su pensamiento, Taylor desea ser respetuoso con la influencia de todas esas coordenadas.

Taylor es, por tanto, un liberal revisionista que, se podría añadir, quiere sacar a la luz y sintetizar la parte de verdad que descubre en el aristotelismo y en el contractualismo. De Aristóteles toma la idea de que la libertad tiene la capacidad, más aún, la necesidad, de trascenderse hacia la comunidad sin la cual el individuo no podría realizar plenamente su humanidad; la verdad del contractualismo consiste por su parte en la afirmación de que toda comunidad lo es de individuos, con dignidad e intereses no identificables con la misma comunidad, y ha de estar a su servicio. De este modo Taylor se acerca en parte a las reflexiones neoaristotelizantes de un sector importante de la filosofía moral anglosajona, aunque su búsqueda de unas nociones sustantivas del bien tiene en él un componente más histórico, más moderno (como se verá, más hegeliano). Por ello, su realismo ético, que ataca al naturalismo y a la reducción epistemológica de las éticas modernas, se distancia también de otros realismos éticos contemporáneos.

La tercera y última dificultad con la que ha de enfrentarse Taylor ante el debate liberal, hace referencia a la falta de políticas teóricas concretas. En este caso el esfuerzo de Taylor está avalado por el papel que ha venido jugando en la política canadiense de las últimas décadas, no sólo

<sup>3</sup> M. Walzer, “Liberalism and the Art of Separation”, *Political Theory*, 3 (1984).

<sup>4</sup> Por ejemplo S. Mulhall y J. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1996 (trad. cast. *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de hoy, Madrid, 1996); A. Buchanan, “Assessing the communitarian critique of liberalism”, *Ethics*, 99 (1989); o Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford University Press, 1990, cap. 6.

como ideólogo sino como político activo<sup>5</sup>. Taylor combina en este caso verdadera simpatía por las aspiraciones de la mayoría francesa de Quebec, con un apasionado deseo de mantener unida la federación. Su talante conciliador y la seriedad de sus planteamientos han hecho que la voz de Taylor sea casi la única que ha alcanzado simultáneamente influencia en los ámbitos intelectuales tanto en el Quebec francoparlante como en el Canadá anglófono. Desde esa situación privilegiada, Taylor pretende hacer un diagnóstico lo más exhaustivo y fiel posible del liberalismo de nuestros días, e incoar en lo posible vías de solución. Pero, ya que teoría y práctica siempre interaccionan, Taylor acompaña su crítica liberal de un estudio paralelo del concepto de individuo y de libertad que sostiene el liberalismo de nuestros días. En las cuestiones que se van a tratar está implícita por tanto, y habrá que explicitar, una cuestión antropológica.

Taylor no ahorra esfuerzos en su intento de *recomprender* la tradición liberal y sus presupuestos. No sólo se ocupa de buscar una posible alternativa y salida a un régimen liberal que sea aplicable en nuestros días, sino que estudia versiones liberales actuales y sus fuentes, con una profundidad capaz de discernir cuáles son las razones de los males tales que se dan en las sociedades liberales y por qué sin embargo, al mismo tiempo, sigue siendo el régimen predominante. Espero que estas pocas páginas sirvan para reflejar el esfuerzo del autor canadiense por

---

<sup>5</sup> Taylor fue uno de los fundadores del *New Democratic Party*, del que fue vicepresidente general entre los años 1966 y 1971. Como miembro del *Conseil de la Langue Française* ha sido un influyente consejero del gobierno de Quebec en materia de legislación lingüística. Sobre el contexto político, intelectual y vital de Charles Taylor, véase G. Laforest, *Introducción*, en *Reconciling the solitudes: essays on Canadian federalism and nationalism*, McGill-Queens University Press, Montreal, 1993 (Traducción de *Rapprocher les solitudes: écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec, 1992); y G. Laforest, *Philosophy and political judgement in a multinational federation*, en J. Tully, *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.



lograr una comprensión profunda del liberalismo. En esa visión hermenéutica se sitúa su investigación y en ella está también su principal mérito.



## I

### LA CRÍTICA AL LIBERALISMO PROCEDIMENTAL

La crítica de Taylor al liberalismo se divide en dos grandes categorías generales. Estas categorías responden a su vez a la necesidad de superar las limitaciones del liberalismo, tanto en el terreno teórico (falta de fundamentación última) como en el terreno práctico (tensiones que surgen de la aplicación del régimen liberal neutral en sociedades pluralistas como las actuales).

En un primer momento, coincidiendo con su primera época investigadora, Taylor muestra que no es acertada la autocomprensión que algunas teorías liberales poseen de sus propios valores. En una serie de influyentes ensayos, Taylor ha cuestionado la comprensión que los filósofos liberales han manifestado con referencia a los valores centrales del edificio político liberal. En concreto, mientras que los teóricos liberales pretenden ver nociones como las de autonomía, libertad e igualdad como pertenecientes a la persona por el hecho de serlo, Taylor muestra que la importancia que estos conceptos tienen dentro de la filosofía política liberal puede solamente ser entendida si se da una prioridad lógica a ciertas capacidades humanas previas y a las formas sociales que la sostienen<sup>1</sup>.

En segundo lugar, la crítica de Taylor al liberalismo –y por tanto la necesidad de una nueva comprensión– se dirige a la falta de “fundamentación ontológica”<sup>2</sup> de ciertas posturas liberales, que les impide a su vez

---

<sup>1</sup> Taylor habla del *status derivativo* de dichos valores, según el cual éstos sólo se pueden entender como encarnados en personas concretas, que a su vez se sitúan en un contexto social determinado. Frente a ello, el *status fundacional* de los valores que el liberalismo pretende oponer, se desentiende de la necesidad de situarlos en ningún ámbito referencial, y los entiende de un modo abstracto y presumiblemente universal.

<sup>2</sup> Taylor usa el término “ontológico” en un sentido débil, no estrictamente metafísico. Por “fundamentación ontológica” se entiende en este sentido la profundización en la explicación teórica de la identidad individual y de las comunidades en las que ese individuo se desarrolla y que forman también parte de su propia identidad. A lo largo del presente trabajo se irá comprobando que Taylor usa con frecuencia términos que no respon-

dar explicación de ellas mismas<sup>3</sup>. Taylor entiende que la *recomprensión* de la tradición liberal resulta necesaria porque la teoría social en nuestros días se halla dentro de un “eclipse de pensamiento ontológico” (97a: 244), que influye también a la doctrina liberal<sup>4</sup>.

En este nivel, más práctico, Taylor no acepta que el gobierno haya de permanecer neutral con relación a la coexistencia de diferentes formas de vida culturales y morales. En ese punto es donde Taylor se distancia más del liberalismo. Los liberales en general defienden la necesaria neutralidad del Estado ante el temor de que el gobierno no sea capaz de acomodar ciertos objetivos políticos a los que los ciudadanos podrían legítimamente aspirar. Taylor entiende que una política multicultural no es incompatible con una toma de postura del gobierno respecto a ciertos derechos. Además, la neutralidad del Estado, unida a la visión de los ciudadanos como meros detentores de derechos, haría inviable el logro de un *bien común*, pues la necesaria comunidad de propósitos que requieren las instituciones libres encargadas del logro de este bien común se hace a su vez imposible<sup>5</sup>.

En teoría social, los liberales creen que incluir temas acerca de la identidad y la comunidad (*ontológicos*, los llama Taylor) en el debate sobre la justicia es irrelevante. En opinión de Taylor, sin embargo, “es-

---

den exactamente al significado que se le suele dar técnicamente. Otras veces ocurre lo contrario, y Taylor se sirve de palabras que se emplean en el lenguaje corriente para referirse a algún aspecto muy específico, que él considera mejor expresado de este modo. En este sentido Taylor se halla muy influido por la terminología del sociólogo P. Burger. A lo largo del trabajo se irán explicitando los casos más significativos que ayuden a interpretar del mejor modo las tesis de Taylor.

<sup>3</sup> Daniel M. Weinstock hace una interesante valoración de la labor crítica de Charles Taylor frente al liberalismo en general en *The political theory of strong evaluation*, en *Philosophy in an age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor*, ed. J. Tully, Cambridge University Press, Cambridge, 1994. Véase especialmente 177-186.

<sup>4</sup> Este *eclipse ontológico* cabe enmarcarlo en el enfoque restrictivo de la filosofía moral contemporánea, que “ha tendido a centrarse en lo que es correcto hacer, en vez de en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena; y no deja un margen conceptual para la noción del bien como objetivo de nuestro amor o fidelidad. . .” (96a: 17). Ya al comienzo de su libro *Fuentes del yo*, Taylor se plantea como objetivo del mismo recuperar la ontología moral que la naturaleza pluralista de la sociedad moderna ha omitido.

<sup>5</sup> Taylor usa el término “bien común”, con el marcado carácter ético que supone, para distanciarse así del más usado “interés general”, concepto predominante en los autores liberales y que destaca la nota de instrumentalidad y muestra la desconfianza liberal al bien común tradicional.

tos asuntos son altamente pertinentes” (97a: 245). Taylor piensa que las intuiciones morales y el pensamiento moral en general tienen que ver con la relación con los otros seres humanos y con las concepciones de la vida buena de todo ser humano. Más aún, no es sólo que tratar estos temas sea pertinente, sino que *resulta necesario* para poseer una comprensión correcta de la teoría política. Si ciertos liberalismos no la poseen, dice Taylor, se debe precisamente a que pretenden pasar por encima de los fuertes *prejuicios atomistas* que infectan la cultura filosófica anglosajona, de la que el liberalismo es un vástago más<sup>6</sup>. “De ello resulta que un liberalismo ontológico desinteresado suele ser ciego a determinadas cuestiones importantes” (97a: 245) que son las que Taylor quiere sacar a la luz. Al obrar de este modo, por consiguiente, los liberales desconocen que detrás de sus postulados teóricos se halla una *inevitable* toma de posición respecto a esos asuntos ontológicos que pretenden olvidar.

Esta última afirmación sirve para dar un paso más en el pensamiento de Taylor. Vistos hasta ahora los motivos por los que la aplicación de la política liberal es fuente de graves tensiones sociales, Taylor también examina por qué, sin embargo, el liberalismo suele entenderse como un (*el*) régimen legítimamente aplicable en toda sociedad que quiera llamarse democrática. Su afirmación en este caso es que las características de las sociedades occidentales (y otras no occidentales pero que procuran asemejarse), hacen del régimen político liberal el más propicio para el logro de los objetivos sociales y el más adecuado a ese modelo de sociedad civil.

Conviene hacer ahora un acercamiento al liberalismo procedimentalista que Taylor critica, para poder pasar a continuación a desarrollar su pensamiento en clave positiva. Pero la recompreensión del liberalismo por la que Taylor aboga, según hemos hecho mención, pasa necesariamente por la previa consideración de la sociedad civil en sus diversos aspectos constitutivos y el estudio de sus orígenes. El concepto de sociedad que sostiene el liberalismo individualista atomista y la versión matizada de sociedad civil que propondrá Taylor son la base, respectivamente, de la crítica en clave filosófico-política de ese modelo liberal

---

<sup>6</sup> Por “prejuicios atomistas” Taylor entiende la reducida visión individualista que defiende hoy día cierto tipo de liberalismo político y que se caracteriza por entender nuestras sociedades como una amalgama de individuos vistos como “átomos”, cuya suma formaría el conjunto social. Veremos más adelante la distinción entre la visión atomista y la suya (holista) aplicada a la filosofía política.

atomista, y de la consiguiente defensa de un liberalismo individualista de carácter holista.

### 1. La sociedad liberal neutral: orígenes histórico-filosóficos

Poco puede avanzar la filosofía política sin la sociología. El concepto de sociedad civil que se adopte resulta indispensable para discernir la contraposición entre los distintos regímenes liberales, contraposición que ya se aprecia en el ámbito sociológico. La concepción de sociedad civil que se posea “tendrá consecuencias importantes para nuestra imagen de la sociedad libre y, por tanto, para nuestra práctica política” (97a: 292).

Para entrar en el tema, Taylor avanza una doble definición de partida. Lo hace en primer lugar desde un punto de vista positivo. En este sentido, por sociedad civil se entiende “una red de asociaciones autónomas, independientes del Estado, que vinculan estrechamente a los ciudadanos en asuntos de interés común, y que por su mera existencia o acción podían tener un efecto en la política pública” (97a: 269). Como se irá viendo, en esta definición no se puede prescindir de ninguna de sus partes, si se quiere ser fiel al pensamiento de Taylor. En sentido negativo cabe hablar de “sociedad civil” como aquello que el modelo leninista negó esencialmente y que funciona sin embargo en las democracias liberales occidentales<sup>7</sup>. Pero afirmar que la sociedad civil ya se da en Occidente no resulta tan diáfano y requiere un estudio de la evolución del concepto y de lo que se entiende por independencia respecto del Estado. La conclusión a la que llega el autor canadiense es que cabe hablar de sociedad civil en Occidente sólo en un sentido mínimo, según el cual existe sociedad civil “donde hay asociaciones libres que no están bajo la tutela del poder del Estado... Nadie puede negar que la sociedad civil existe en este sentido en Occidente” (97a: 277).

Sin embargo, la sociedad civil implicaba en la teoría política occidental, en contraste con el Estado, un sentido más profundo. Desde esa perspectiva la sociedad civil se presenta como el lugar “donde la sociedad como conjunto puede estructurarse por sí misma y coordinar sus acciones a través de estas asociaciones libres. Como alternativa o su-

<sup>7</sup> Taylor hace referencia al libro *Civil Society and the State*, ed. J. Keane, Verso, London, 1988, (trad. cast. *Democracia y sociedad civil*, Alianza, Madrid, 1992).

plemento a este sentido podemos hablar de sociedad civil dondequiera que el conjunto de asociaciones puedan determinar o modelar significativamente el curso de la política estatal” (97a: 273). De este modo, el concepto negativo, mínimo, de sociedad civil, ha de tender a identificarse en lo posible con su sentido positivo, que Taylor defiende, y que añade el compromiso ciudadano con los asuntos públicos precisamente a través del conjunto de asociaciones en que se articula la sociedad. La importancia de esta segunda versión más fuerte de sociedad radica en presentar una dimensión pública que ha sido esencial para el concepto de sociedad civil occidental.

Para lograr recuperar ese concepto más significativo y complejo de sociedad civil, Taylor emprende su análisis histórico. No en vano la democracia liberal occidental tiene raíces profundas en el pasado y su aparición va unida a determinadas autocomprensiones sociales que se remontan en sus orígenes a la época medieval (97a: 275). Taylor toma como punto de partida la idea medieval de sociedad, según la cual ésta no es idéntica a su organización política, y ve en esa diferenciación central uno de los orígenes de la posterior noción de sociedad civil y una de las raíces del liberalismo occidental.

En la evolución posterior hacia el sentido más profundo de sociedad civil Taylor destaca dos nombres en la historia del pensamiento: Locke y Montesquieu. La importancia de ambos autores se halla en que preparan el terreno para el nuevo significado de sociedad civil del siglo siguiente, en claro contraste con el que llega hasta ellos (97a: 280). Locke aún usa el término “sociedad civil” en su forma tradicional, como sinónimo de “sociedad política”, pero con la característica de concebirla como una realidad extrapolítica. Por su parte, Montesquieu en su *De l'esprit des lois* ofrece una doctrina antiabsolutista que, a diferencia de Locke, asume un poderoso gobierno monárquico. En este gobierno se da un equilibrio entre una autoridad central poderosa y un conjunto de asociaciones entrelazadas y de agentes que operan en el mismo. La genialidad de Montesquieu consistió en lograr un modelo alternativo “en algunos aspectos antitético a la *polis* y que, sin embargo, fue un modelo de libertad y dignidad para el partícipe. La monarquía era contraria a la república porque esta última suponía *vertu*, una dedicación al bien público así como a las costumbres austeras y a la igualdad” (97a: 281)<sup>8</sup>. De este modo Taylor perfila ya las dos corrientes que confluyen

<sup>8</sup> La noción de virtud cívica que aparece tanto en Montesquieu como en Rousseau no es combinable con una visión individualista de la sociedad pues supone que la forma de

en la “sociedad civil” y que denomina *corriente L* y *corriente M*, tomando las iniciales de sus principales ideólogos. Ambas doctrinas quedan reflejadas, con sus convergencias y tensiones, en la distinción que finalmente se plasmó al final del siglo XVIII y que encontró su más famosa expresión en la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

La conclusión alcanzada hasta ahora es que existe sociedad civil sólo y cuando la sociedad puede operar como un todo más allá del ámbito estatal. El hecho de tratarse de una realidad extrapolítica responde a la característica central de lo que Taylor denomina *corriente L*, que tiene su fuente teórica en Locke. Las dos vías por medio de las cuales una sociedad puede llegar a cierta coordinación o unidad fuera de las estructuras políticas, son la opinión pública y la economía autorregulada. Por un lado, ya en el siglo XVIII se puede destacar el desarrollo de un aparato social autónomo, con su propia opinión, que define un modelo de espacio público bastante diferente al que entonces predominaba<sup>9</sup>. La novedad de la esfera pública que así resulta estriba en tratarse de un lugar de discusión que une potencialmente a todos los ciudadanos para llegar a un juicio común acerca de asuntos importantes. El aspecto novedoso radica, no tanto en la existencia de ese control externo, como en la naturaleza de dicho control, ya que la opinión pública es un tipo de discurso que emana de la razón (“secular” lo denomina Taylor) y no del poder de la autoridad tradicional. De este modo se evitan las consecuencias en principio divisorias y destructivas que origina el debate público, ya que este debate tiene lugar fuera del poder, racionalmente, para definir el bien común<sup>10</sup>. También la economía de mercado coincide con la esfera pública no sólo en su origen común en los cambios culturales de la Europa moderna temprana (Habermas) sino en tratarse de un terreno

---

vida política precede a los individuos. En este caso, la dedicación al bien público configura la identidad individual. Esto aparece ya claramente explicitado en la teoría social de Hegel, que es deudor de ambos pensadores. En el mismo sentido Cfr. *La política del reconocimiento*, 309-315 y *Ética de la autenticidad*, 77-87.

<sup>9</sup> Taylor apoya en sustancia las tesis que, acerca del desarrollo de la opinión pública en la Europa occidental del siglo XVIII, desarrolla J. Habermas en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlín, 1962.

<sup>10</sup> “El lenguaje de resistencia a la controversia articula una norma para la controversia. Silenciosamente transforma el ideal de un orden social libre de debate conflictivo en un ideal de debate libre de conflicto social”. M. Warner, *The Letters of the Republic*, Cambridge, Massachusetts, 1990, 46. Citado en *Argumentos Filosóficos*, 346. Taylor sigue a Warner en este punto.



extrapolítico (en los que la sociedad se cree capaz de generar un patrón universal fuera de la demanda política) y secular.

Las ideas de espacialidad extrapolítica y secularidad de la *corriente L* forjan el nuevo concepto de “sociedad civil” distinto del Estado. Se trata de un tercer término que Hegel acuña y añade, incluido en su concepto de *Sittlichkeit*, junto a los ya tradicionales de Familia y Estado (la *polis* y el *oikos* de Aristóteles)<sup>11</sup>. El planteamiento hegeliano de la sociedad sigue siendo, en opinión de Taylor, uno de los más agudos y penetrantes de que disponemos<sup>12</sup>. Taylor extrae algunas nociones válidas del bagaje conceptual hegeliano. Estas nociones nos sirven para estudiar con fruto los “malestares” de las sociedades democráticas occidentales. En primer lugar, para Hegel el hombre tiene una manera particular de situarse en su mundo cultural, que suele llamarse *identidad*<sup>13</sup>. Resulta de gran importancia afirmar que los hombres definen su identidad, al menos en parte, por los valores e ideas que se expresan en las instituciones públicas comunes. Con esa perspectiva social de fondo, Hegel se enfrenta a las teorías utilitaristas del momento y a la corriente de cuño kantiano que sucede a este utilitarismo. Taylor se sirve de la crítica de Hegel a ambas posturas para delinear a su vez sendas críticas a las formas de utilitarismo y kantismo que dominan hoy en día nuestra teoría sociológica. La conclusión de Taylor es que el instrumentalismo y la homogeneización que Hegel preveía como conclusión del dilema

---

<sup>11</sup> Véase *Hegel's Sittlichkeit and the crisis of representative institutions*, en *Philosophy of History and Action*, ed. Y. Yovel, 133-154. En este ensayo el objetivo de Taylor es estudiar la fragmentación social que se aprecia en las actuales sociedades occidentales a la luz de los conceptos hegelianos de *Sittlichkeit* y alienación.

<sup>12</sup> Sobre la importancia que Hegel posee a juicio de Taylor para el desarrollo posterior de la filosofía pública práctica, véase su “Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, *Cardozo Law Review*, 10, 5-6 (1989). Reimpreso en *Hegel and legal theory*, ed. M. Rosenfeld y D. Gray Carlson, Routledge, New York, 1991.

<sup>13</sup> Ello quiere decir que las estructuras sociales no pueden verse como instrumentos, como medios para lograr unos fines fuera de ellas, sino que son la matriz en donde los individuos llegan a ser la clase de seres humanos que son. Estaríamos en este último caso, aclara Taylor, si al ser separados de ese cuerpo de instituciones que funcionan en una determinada comunidad, los individuos no pudieran funcionar más como sujetos de *valoración en el sentido fuerte*. Sobre el sentido del sujeto humano como de una valoración en sentido fuerte, véase fundamentalmente su *Self-Interpreting animals*, en *Philosophical Papers I*.

social moderno al que se enfrentaba, han resultado ser fiel reflejo de los malestares de nuestras actuales democracias<sup>14</sup>.

## 2. Universalismo o diferencia: la política del reconocimiento

El objetivo a partir de ahora es lograr una definición, lo más nítida posible, del liberalismo procedimental de la neutralidad, que es en nuestros días el modelo predominante en las sociedades occidentales. Para lograrlo del modo más coherente, una vez que se ha hecho el acercamiento sociológico al tema, será conveniente en primer lugar acudir a los orígenes del liberalismo procedimental. Acudir a los orígenes supone en este caso describir las corrientes tanto políticas como histórico-filosóficas que lo han hecho surgir.

A los orígenes del liberalismo procedimental cabe acercarse de un doble modo. En primer lugar describiendo los tipos de política que se encuentran en su base, y de un segundo modo, estrictamente histórico-filosófico, acudiendo a sus raíces teóricas. A través de este doble estudio evolutivo se aprecia que las aporías que Taylor encuentra en el liberalismo procedimental y el conflicto de este modelo con otros tipos de liberalismo más permisivos al logro de fines colectivos por parte del Estado, tienen su origen y se manifiestan ya en dos visiones políticas enfrentadas y en fuentes histórico-filosóficas también diversas.

Con relación a los tipos de política que se hallan en la base del liberalismo procedimental, Taylor sitúa su discurso dentro del más amplio debate en torno al problema del *reconocimiento*<sup>15</sup>. El asunto del reconocimiento se ha convertido en un tema de atención tanto en la esfera privada como en la esfera pública<sup>16</sup>. En la esfera pública cabe discernir

---

<sup>14</sup> Tanto Hegel como Taylor hablan de la homogeneidad de las sociedades modernas como un dato de hecho, sin dar por su parte ninguna evidencia de esa homogeneización. Taylor invoca los mismos tipos de imágenes encontradas en anteriores críticas comunitarias de la sociedad de masas. Por esto, algunos autores que no comparten esa visión de la sociedad se han mostrado insatisfechos con las tesis de Taylor.

<sup>15</sup> Para Taylor el concepto de "reconocimiento" es clave para comprender los mecanismos de integración social y de formación de la identidad, ya que pone de relieve la estructura dialógica de los procesos de constitución de esa identidad que el giro básicamente monológico de la filosofía moderna dominante ha tendido a olvidar.

<sup>16</sup> "El discurso de la identidad, las luchas por el reconocimiento y los espacios públicos en principio igualitarios, tanto nacionales como internacionales: he aquí tres elementos

dos significados diversos del reconocimiento igualitario actual, cada uno de los cuales promueve otros tantos tipos de política. Por un lado se halla lo que Taylor denomina ‘política del universalismo’, que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos y que ha llegado a ser globalmente aceptado por toda postura, por reaccionaria que sea. Al segundo tipo de política lo llama Taylor ‘política de la diferencia’. En ella se reconoce la identidad única de un individuo o de un grupo, esto es, el hecho de que sea diferente de todos los demás<sup>17</sup>. Taylor entiende que es “precisamente esta diferenciación lo que ha sido ignorado, encubierto, asimilado a la identidad dominante o mayoritaria. Y tal asimilación constituye el pecado capital contra el ideal de autenticidad” (97a: 304)<sup>18</sup>.

---

profundamente interrelacionados de nuestra civilización moderna” (96b: 19). El trabajo de A. Honneth presenta un interesante intento alternativo de fundar la moralidad sobre el concepto de reconocimiento. Véase A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

<sup>17</sup> Ambas políticas se hallan en relación con otros tantos cambios que hicieron inevitable la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento. Se trata del tránsito del concepto de honor al de dignidad, en el caso de la ‘política del universalismo’ (96b: 17), y del desarrollo del concepto moderno de identidad en el caso de la ‘política de la diferencia’. Este concepto de “identidad individualizada” surge a finales del siglo XVIII como ideal de autenticidad. Este nuevo ideal de autenticidad, como la idea de dignidad, se deriva también de la decadencia de la sociedad jerárquica. Taylor sigue en este punto las ideas de Lionel Trilling en *Sincerity and Authenticity*, Norton, New York, 1969.

<sup>18</sup> “El reconocimiento juega un papel esencial en la cultura que ha surgido alrededor de este ideal (autenticidad)” (97a: 302). Taylor dedica su libro *Ética de la autenticidad* a recuperar este ideal. La tesis central del libro muestra que la autenticidad sigue siendo hoy en día un valor incuestionable, que forma parte de nuestra identidad. De ahí que vea con malos ojos un tipo de igualdad que no respeta esa faceta de la identidad. Véase su *Ética de la autenticidad*; en concreto el capítulo segundo, *El debate inarticulado*. El relato de Taylor de la relación entre la política de la diferencia y el ideal de autenticidad es tema de aguda crítica por parte de M. Cooke, “Authenticity and autonomy: Taylor, Habermas and the politics of recognition”, *Political Theory*, 1997 (25). En opinión de Cooke, la asociación de Taylor de la política del universalismo (o del liberalismo procedimental, se puede decir) con el ideal de autonomía, y de la política de la diferencia con el ideal de autenticidad, no es acertada por dos razones: la primera porque el ideal que está bajo la formulación débil de la política de la diferencia no es claramente diferente del que está bajo la política de la igual dignidad: ambas enfatizan más la autonomía que la autenticidad; la segunda razón es que incluso en su formulación más fuerte, la política de la diferencia no tiene una conexión necesaria con el ideal de autenticidad: esta conexión sería el resultado de la lectura selectiva de la demanda de reconocimiento que subyace en esta política. Si bien hay que reconocer, siguiendo a Cooke, que en el ensayo de Taylor se muestra cierta tensión entre las ideas de autonomía y de autenticidad (a veces parece como si Taylor tuviera a pesar suyo que aceptar el ámbito de la autenticidad por encima del ideal de autonomía, del mismo modo que a veces la defensa del liberalismo contextual por encima

Pero naturalmente la ‘política de la diferencia’ posee una base universalista, lo cual produce el encabalgamiento y confusión entre los dos tipos de política. Es decir, una vez que se permite al principio de igualdad universal entrar dentro de la política de la dignidad, sus demandas son difíciles de incorporar a esta política, puesto que pide que concedamos reconocimiento y estatuto a algo que no es universalmente compartido. De ahí surge el conflicto. Los defensores de la dignidad igualitaria universal acusan a los partidarios de la ‘política de la diferencia’ de violar el principio de no discriminación, y éstos a su vez reprochan a los partidarios de la ‘política del universalismo’ el negar la identidad; la crítica en este segundo caso se extiende aun más allá, pues la ‘política del universalismo’ es también acusada de tratarse en realidad del reflejo de una cultura específica que actualmente es hegemónica.

Dentro del primer grupo de teorías universalistas se encuentra el liberalismo procedimental, el cual ha de enfrentarse por tanto a la acusación de negar las diferencias. Pero dando un paso más, al mismo tiempo cabe tachar al liberalismo procedimental de ser un mero reflejo de una cultura particular: “Lo preocupante es que este sesgo pueda ser no sólo una debilidad contingente de todas las teorías propuestas hasta ahora<sup>19</sup>; que la propia idea de un liberalismo como éste pueda ser una especie de contradicción pragmática, un particularismo enmascarado de universalismo” (97a: 309).

A juicio de Taylor el fundamento de la divergencia entre ambas políticas se manifiesta más claramente cuando se mira más allá de lo que cada una pretende que veamos y se atiende a los valores subyacentes (97a: 306). Así, la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son dignos de respeto (postulado kantiano y que se conformaría con nuestro *status* de agentes racionales). La política de la

---

del liberalismo procedimental fuese un acto de concesión irremediable, como refiere M. Walzer en su comentario de *La política del reconocimiento*), no hay que olvidar que Taylor se reconoce por encima de todo profundamente liberal (defensor acérrimo de la autonomía personal, por tanto). Además, como se verá más adelante, en su investigación histórica de los temas, Taylor es partidario a veces de evitar demasiadas precisiones (sin perder el rigor) a favor de la claridad, haciendo un desarrollo más lineal de los argumentos.

<sup>19</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres, 1977, y *A Matter of Principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986; J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Beacon Press, Boston, 1984.

diferencia por su parte se fundamenta en otro potencial también universal: moldear y definir nuestra propia identidad.

Desde el punto de vista de las fuentes histórico-filosóficas que dan origen a las características de la 'política del universalismo', Taylor comienza afirmando que la política de la igual dignidad surge en la civilización occidental de la mano de Rousseau y Kant. Ambos filósofos son los defensores principales de dos maneras diversas de interpretar la dignidad humana. Rousseau opone la condición de libertad en igualdad a otra que se caracteriza por la jerarquía y dependencia de los otros (97a: 311-312). Dicha relación dependencia-reconocimiento es un bien posicional, pues no cabe depender de otros en condiciones de igualdad<sup>20</sup>. Se centra así en el origen de un nuevo discurso sobre el honor y la dignidad. Rousseau denuncia aquella forma de pensar cuyas fuentes encuentra en el estoicismo y en el cristianismo que nos pide apartarnos de toda esta dimensión de la vida humana y no preocuparnos para nada de la estimación. A diferencia de la versión estoico-cristiana, Rousseau no termina pidiéndonos una renuncia a cualquier preocupación por la estima. Al contrario, en su retrato del modelo republicano, la estima es algo central: "En un significativo pasaje del *Discurso sobre la desigualdad* (Rousseau) localiza con toda precisión el momento fatal en el que la sociedad da un giro hacia la corrupción y la injusticia, cuando las personas empiezan a desear la estima preferencial<sup>21</sup>. Por contraposición, en la sociedad republicana, en la que todos pueden participar por igual a la luz de la atención pública, ve la fuente de la salud" (94a: 82)<sup>22</sup>. Sin embargo, Taylor afirma que es en Hegel donde el tema del reconoci-

<sup>20</sup> Rousseau distingue por tanto entre dos tipos de dependencia, una buena y otra mala. "Paradójicamente, la mala dependencia ajena va acompañada de la separación y el aislamiento; la buena, a la que Rousseau no denomina dependencia ajena, implica la unidad de un proyecto común, e incluso de un 'yo común'" (97a: 313). Taylor remite al trabajo de N. Oman, *Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau*, tesis de master, McGill University, junio 1991.

<sup>21</sup> Cfr. *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, Garnier, París, 1971, 210.

<sup>22</sup> Así por ejemplo el pasaje de las *Considerations sur le Gouvernement de Pologne*, en las que se describe el antiguo festival público, donde todo el mundo tomaba parte, en *Du Contrat Social*, Garnier, París, 1962, 345; y también el pasaje paralelo en *Lettre a D'Alembert sur les Spectacles*, ibid., 224-225. Para Rousseau, lo que hay de malo en el orgullo o en el honor es su afán de preferencias, de donde provienen la división, la auténtica dependencia de los demás y la pérdida de la "voz de la naturaleza". Véase Taylor, *Fuentes del yo*, cap. 20.

miento recibe su tratamiento más influyente<sup>23</sup>. En efecto, esa nueva crítica del orgullo que conduce a la política de la dignidad igualitaria es la que Hegel tomó e hizo famosa en su dialéctica del señor y del esclavo. La lucha por el reconocimiento sólo puede hallar una solución satisfactoria, y ésta se encuentra en un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales. “Hegel sigue a Rousseau al localizar este régimen en una sociedad con un propósito común, una sociedad en la que hay un *nosotros* que es un *yo* y un *yo* que es un *nosotros*” (97a: 314).

Para Taylor la solución de Rousseau resulta fundamentalmente fallida. En efecto, en Rousseau tres cosas se presentan como inseparables: la libertad (la no dominación), la ausencia de roles diferenciados y un propósito común muy compacto; pero “ésta ha sido la fórmula para las más terribles formas de tiranía homogeneizadora, empezando por los jacobinos para terminar con los regímenes totalitarios de nuestro siglo. E incluso donde el tercer elemento de la triada es dejado de lado, la idea de alinear la libertad igualitaria con la ausencia de diferenciación se ha mantenido como una forma atractiva de pensar. Dondequiera que reine, sea en las formas de pensamiento feminista o en la política liberal, el margen dejado al reconocimiento de la diferencia es sumamente pequeño” (97a: 315). Sin embargo, si se deja de lado como inoperante el modelo que Rousseau propone, aún cabe preguntarse si el otro modo de entender la política de igualdad de dignidad, que Taylor asigna a Kant y que separa la libertad igualitaria de los otros dos elementos de la triada rousseauiana (ausencia de roles diferenciados y propósito común), resulta igualmente homogeneizadora.

Los modelos kantianos no tienen nada que ver con la voluntad general rousseauiana, sino que se centran en apartarse de cualquier cuestión relativa a la diferenciación de roles. Su atención se limita a la igualdad de derechos otorgados a los ciudadanos. Kant ofrece una forma de interiorización moderna, de encontrar el bien en la motivación interna, que corre paralela a aquella otra que llega con el haz de nociones que en el siglo XVIII representan la naturaleza como fuente interior, cuyo punto de partida era el propio Rousseau. La primera articulación importante de estas nociones referidas al interior del hombre y que emergen de Kant se debe, afirma Taylor, a la obra de Herder<sup>24</sup>. Luego, los escritores ro-

<sup>23</sup> Véase *La fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, cap. 4.

<sup>24</sup> Herder introdujo la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia *medida*. J. G. Herder, *Ideen*, cap. 7, sec. 1, en

mánticos adoptarán esta visión: Goethe, y de otro modo Hegel. Pero aun cuando edifica sobre Kant, Hegel da a este principio de autonomía un giro enteramente nuevo. Para Hegel el criterio de racionalidad de Kant acierta al desafiar la visión utilitarista de fines del siglo XVIII, pero el problema se encuentra en que Kant ha comprado la autonomía radical al precio del vacío (formalismo). Cae pues, de nuevo, en el utilitarismo que pretende criticar, ya que su problema sigue siendo el de armonizar las voluntades individuales<sup>25</sup>.

Por consiguiente, en Rousseau primero y luego en Kant ve Taylor el origen de estas formas de política universalista —del liberalismo procedimental entre ellas—, atacadas por los partidarios de la ‘política de la diferencia’. Sigue en pie la acusación de mostrarse como un liberalismo incapaz de dar cuenta como es debido de las especificaciones particulares.

### 3. El liberalismo procedimental de la neutralidad

Hemos esbozado ya el panorama general en el que Taylor desarrolla sus ideas sobre el liberalismo, que conforman a su vez el contenido de este trabajo. El interés central de Taylor podría resumirse en el estudio de cómo una vida política que fomente la libertad y el autogobierno bajo condiciones de igualdad puede desarrollarse y promoverse (97a: 371). El debate político en este ámbito tiene como objetivo inmediato discutir y resolver las tensiones que han ido surgiendo con la aplicación del liberalismo. A juicio de Taylor, este debate se ha planteado mal desde el principio, y por ello los resultados obtenidos hasta ahora resul-

---

*Herders Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan, Berlín, 1877-1913, vol. 13, 291. Citado en *La política del reconocimiento*, 297. Sobre la influencia de Herder en la filosofía posterior, véase Taylor, *La importancia de Herder*, en *Argumentos Filosóficos*, 115-141. En este aspecto, como en otros, Isaiah Berlin influye en Taylor, en cuanto ayudó de modo especial a rescatar a Herder de su relativo olvido entre los filósofos. Véase I. Berlin, *Herder and the Enlightenment*, en su *Vico and Herder*, Hogarth Press, Nueva York, 1976.

<sup>25</sup> También Rousseau recibió esta crítica por parte de Hegel. Rousseau, Kant y los protagonistas tanto revolucionarios como liberales de la autonomía radical, todos ellos definieron la libertad como libertad humana, la voluntad como voluntad humana. Hegel en cambio creía haber demostrado que el hombre alcanza su identidad básica al verse a sí mismo como vehículo del *Geist*. Véase Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

tan poco esperanzadores. El error procede, en cierto modo, de no haber delimitado correctamente el ámbito objetivo de las cuestiones que se plantean, al tratar cuestiones cuya delimitación no se ha acordado previamente. Como consecuencia de ello, tampoco en el ámbito subjetivo queda claro cuáles son las posturas que entran en conflicto y los perfiles de las mismas.

Para un correcto planteamiento de la cuestión se debe distinguir en primer lugar –distinción que hace el propio Taylor en uno de sus ensayos<sup>26</sup>– entre *cuestiones ontológicas* y *cuestiones de defensa*. Las cuestiones ontológicas “tienen que ver con lo que se reconoce como los factores que se invocan para explicar la vida social... El gran debate que, en este terreno, divide a atomistas y a holistas ha pervivido durante más de tres siglos...”<sup>27</sup>. Las cuestiones de defensa tienen que ver con la postura moral o los principios que se adoptan. Aquí hay una gama de posiciones que van desde conceder primacía a los derechos individuales y a la libertad o dar una más alta prioridad a la vida de la comunidad y a los bienes de las colectividades. Podríamos describir las posiciones en esta escala como más o menos individualistas o colectivistas” (97a: 240).

Aun siendo categorías distintas, no son con todo completamente independientes. Por eso, si bien tomar una postura respecto a una no nos determina respecto de la otra, la posición en el plano ontológico puede ser el trasfondo esencial de aquella otra posición que se pretende defender. “Cualquier postura en el debate atomista-holista puede combinarse con cualquier postura en la cuestión individualista-colectivista. No sólo hay individualistas atomistas (Nozick) y colectivistas holistas (Marx), sino también individualistas holistas (Humboldt) e incluso colectivistas atomistas, como la espeluznante utopía programada por B. F. Skinner, mas allá de la libertad y la dignidad” (97a: 244). De las cuatro posibles combinaciones mencionadas resultan por tanto otros tantos modelos que entran en conflicto y que Taylor pasa a valorar. La atribuida a Skinner

<sup>26</sup> *Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo*, en *Argumentos Filosóficos*, 239-267.

<sup>27</sup> La visión atomista explica las acciones y condiciones sociales en términos de propiedades de los individuos constituyentes y entiende los bienes sociales como la suma de los bienes de cada individuo. Para la visión holista, por el contrario, existe una perspectiva social peculiar independiente de la visión individualista y cabe hablar de bienes sociales irreducibles. Conviene observar que Taylor toma el término “holista” como sinónimo de contextual, evitando el matiz negativo, las connotaciones relativistas que suelen acompañarlo.



queda rechazada de antemano como estrafularia y monstruosa, mientras que el colectivismo marxista apenas es objeto explícito de crítica por parte de nuestro autor, aunque tampoco goce de su simpatía. Las dos posturas restantes, ambas individualistas, se encuentran en la base de los diferentes modelos actuales de liberalismo. Estos liberalismos individualistas, en sus dos versiones atomista y holista, se presentan por lo tanto como las únicas alternativas políticas. En este sentido, tanto socialistas como socialdemócratas profesan en las democracias de tipo occidental lo que podríamos llamar un *consenso político liberal de fondo*<sup>28</sup>.

En paralelo a esta distinción entre dos concepciones liberales resultantes, Michael Walzer, en su comentario a la *Política del reconocimiento* de Taylor<sup>29</sup>, distingue entre lo que él llama Liberalismo 1 (individualista atomista en la clasificación de Taylor) y Liberalismo 2 (individualista holista), distinción que quedará acuñada y que, si bien Taylor delinea en concreto en dicho ensayo, se encuentra en el fondo de toda su obra. Ambos modelos de liberalismo responden en definitiva a dos maneras distintas de comprender la naturaleza de la política. En el primer caso la esfera pública pretende ser neutral con respecto a los modos de vida particulares, conforme a los postulados del contractualismo clásico. Frente a él, en el Liberalismo 2 la esfera pública se muestra especialmente sensible a fomentar el desarrollo de esos modos de vida individuales, sobre todo cuando se hallan amenazados. El Estado estaría interesado en la supervivencia y florecimiento de formas nacionales, religiosas o culturales particulares, sin que ello obste para la defensa de los derechos individuales. Cabrían por tanto fines colectivos en la esfera pública<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> La expresión es de M. Rhonheimer en *L'immagine dell'uomo nel liberalismo*, en *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando Editore, Roma, 1997, 95. Este consenso lo describe Taylor como el acuerdo "acerca de la igualdad, no discriminación, la regla del derecho, las costumbres de la democracia representativa, acerca de la provisión social, acerca de la violencia y armas de fuego, y un conjunto de otros asuntos" (93a: 156).

<sup>29</sup> Walzer, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 139-145. Traducido de *Multiculturalism and the politics of recognition*, ed. A. Gutmann et al., Princeton University Press, Princeton, 1992, 99-103.

<sup>30</sup> Walzer señala cómo no se trataría de una dicotomía total e irreconciliable, sino que el Liberalismo 2 es un modelo de liberalismo no determinado, sino permisivo, opcional, siendo una de esas opciones la del Liberalismo 1. En palabras del propio Taylor respecto a la política del reconocimiento, estas formas "pueden sopesar la importancia de determi-

Taylor suscribe expresamente el liberalismo holista<sup>31</sup>. El liberalismo individual atomista, que Taylor denomina “Liberalismo procedimental” y que hoy resulta dominante en nuestras sociedades occidentales, será por su parte el principal objetivo de su crítica. Una vez estudiados los orígenes político-históricos de este liberalismo procedimental es posible ya dar una definición más completa de este modelo liberal y de sus fundamentos.

El primer paso será analizar el carácter *procedimental* de ese liberalismo. Para ello será necesario acudir al ámbito más general de la ética. Desde esa perspectiva se verá que en el debate entre el liberalismo procedimental y otro liberalismo más expresamente comprometido con una cierta visión ética sustantiva (Liberalismo 1 y Liberalismo 2 en la terminología de Walzer) es fiel reflejo de la distinción teórica entre ética procedimental y ética sustantiva, suscitada en los últimos años. El debate que enfrenta al liberalismo de corte procedimental con otro que defiende una determinada concepción del bien común irreducible, se enmarca por tanto dentro de la confrontación filosófica que, en el mundo americano de un modo especial, se da entre éticas procedimentales y sustantivas o, en terminología de Taylor, entre ética y *metaética*.

Para entender la profunda disyuntiva entre ética y *metaética*, Taylor acude de nuevo a la historia de la filosofía. El punto de arranque lo encuentra en el poderoso movimiento que ha tenido lugar en la modernidad para reemplazar las éticas clásicas, fundadas sobre el *bien*, por aquellas otras que tienen su punto de apoyo en el concepto de *derecho*<sup>32</sup>. Estas últimas se caracterizan por argumentar en contra de la ética de corte aristotélico desde un doble plano. Desde el punto de vista epistemológico mostrando escepticismo ante la posibilidad de definir en qué consiste la *vida buena*. Los argumentos morales, en un segundo momento, se centran en redefinir los conceptos de libertad e igualdad. De este doble modo epistemológico-moral tiene lugar el cambio hacia un

---

nadas formas de tratamiento uniforme en oposición a la de la supervivencia cultural y, a veces, optar por la segunda” (97a: 324).

<sup>31</sup> Si bien Taylor no toma postura a favor del Liberalismo 2 definitivamente en “The politics of Recognition”, en *Multiculturalism and the politics of recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1992; sí lo hace en “Shared and divergent values”, en *Option for a new Canada*, ed. R. Watts y D. Brown, University of Toronto Press, Toronto, 155-186.

<sup>32</sup> Así lo hace por ejemplo en “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, en *Hegel and legal theory*, ed. Michel Rosenfeld, Routledge, Nueva York, 1991.

pensamiento ético diferente cuyo rasgo definitorio es el de situar en primer plano el derecho, esto es, aquello que permite poder determinar qué debemos hacer en cada caso. Desde esta perspectiva, para lograr definir qué es lo que he de hacer, no es posible acudir a un previo concepto de bien que fundamente mi actuación, sino que hay que desarrollar algún tipo de procedimiento, fundado supuestamente en la razón, que defina qué es lo justo en cada caso.

Taylor señala que el debate ética-*metaética*, lejos de ser una distinción que permanece en el plano teórico, toma cuerpo ya en las diversas corrientes de pensamiento político que construyen las sociedades occidentales contemporáneas y que en la actualidad pretenden definir la democracia liberal<sup>33</sup>. Taylor sitúa aquí a los miembros de la rama cívico-humanista<sup>34</sup>. Éste último modelo se presenta como alternativo por un lado a aquel otro modelo que defiende una sociedad de sujetos detentores de derechos<sup>35</sup> y por otro a aquel cuyo retrato de la sociedad es la de una asociación de sujetos de interés, sean grupos o individuos<sup>36</sup>. Taylor opina que estos dos últimos modelos mencionados se remontan a los escritores fundacionales del siglo XVII, si bien el desarrollo total de la corriente del interés se da sólo en el siglo XVIII, con la Ilustración.

<sup>33</sup> Véase *La irreductibilidad de los bienes sociales*, en *Argumentos filosóficos*, 175-197.

<sup>34</sup> Taylor denomina “humanismo cívico” a la tradición de pensamiento en el Occidente moderno que ha tomado como modelo la antigua *polis*. Entre sus grandes pensadores se cuentan Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, Tocqueville y, en nuestros días, H. Arendt. Con posterioridad al Renacimiento italiano, sus momentos de impacto político decisivo son el periodo de guerra civil en Inglaterra, la redacción de la Constitución y la Revolución americanas y la Revolución francesa, después de los cuales se ha convertido en una de las corrientes principales de autocomprensión de las democracias liberales occidentales. Véase J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

<sup>35</sup> Taylor remite aquí a los trabajos de R. Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge, Inglaterra, 1979) y J. Tully, *A Discourse on Property*, Cambridge University Press, 1980.

<sup>36</sup> Hoy en día este retrato de la sociedad como establecida para los intereses de sus miembros es un instrumento común para distintos grupos de intereses y es visible, por ejemplo, en las teorías del pluralismo de los intereses de grupo, en las teorías económicas o las teorías de la élite de la democracia. Para más información sobre grupos de interés, véanse, por ejemplo, D. B. Truman, *The Governmental Process*, Knopf, Nueva York, 1951; y D. Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1965. Sobre teorías económicas, véanse, por ejemplo, J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Hasper & Brothers, Nueva York, 1950 (trad. cast. *Capitalismo, socialismo y democracia*, Grijalbo, Barcelona, 1988) y R. Fahl, *Who Governs?*, New Haven, 1961.

“Esta corriente del interés ha estado en tensión con la corriente republicana casi desde los inicios del moderno Estado representativo liberal” (97a: 195). El punto de confrontación y también la piedra de toque de esa corriente de pensamiento *utilitario* que, a lo largo de tres siglos, ha dominado gran parte del espacio intelectual de nuestra civilización, la encuentra Taylor en lo que denomina *bienestarismo*<sup>37</sup>.

La denuncia de Taylor en este terreno es que, en cuanto doctrina filosófica, “el *bienestarismo* actúa como una pantalla que nos impide ver nuestra efectiva situación moral y nos impide identificar las verdaderas alternativas. Aparenta una neutralidad de la que realmente no goza. El resultado es que distorsiona a su oponente; y, quizás más decisivo todavía, que oculta la rica perspectiva moral que lo motiva a sí mismo. Colocarla aparte es más que una exigencia de rigor, es también una exigencia de lucidez política y moral” (97a: 197). El *bienestarismo* supone un argumento moral, una toma de posición concreta respecto a los bienes, que deben ser individuales y no interpretables. Más que en actuar bien, se trataría de pensar correctamente. Ahí radica el núcleo de las éticas procedimentales, tanto de corte utilitarista como de filiación kantiana. En el primer caso el procedimiento tiende a la maximización de los deseos de los sujetos. En el caso de la ética kantiana el procedimiento es de otro tipo. Kant puede considerarse además un precursor directo, aun con importantes cambios, de otras éticas propuestas en la actualidad, como las de Rawls o Habermas. Pero la legitimidad misma de la ética procedimental entra en crisis en cuanto se demuestra –y esa es una de las pretensiones de Taylor– que toda ética procedimental presupone un concepto de bien. Ello iría en contradicción al principio procedimental básico de prioridad del derecho sobre el bien<sup>38</sup>.

Actualmente son numerosas las teorías que pueden considerarse neocontractualistas en este aspecto. Dentro de esta corriente cabe incluir

<sup>37</sup> El término lo acuña A. Sen en su “Utilitarianism and Welfarism”, *Journal of Philosophy*, 76. 9 (1979). La definición de Sen, que Taylor también recoge, sería: “Bienestarismo: el juicio de la relativa bondad de los estados alternativos de cosas debe basarse exclusivamente en, y ser tomado como una función creciente de, el correspondiente conjunto de utilidades individuales en estos estados” (97a: 175). Mientras Sen parece centrarse en mostrar la fragilidad del rasgo utilitario, Taylor aborda en su trabajo el supuesto individualista del bienestarismo.

<sup>38</sup> Véase entre otros lugares *The motivation behind a procedural ethics in Kant and political philosophy*, ed. R. Beiner, Yale University Press, New Haven, 337-360, donde Taylor desarrolla esta idea en relación a las principales concepciones éticas procedimentales contemporáneas.

un grupo de teorías liberales que tienen en común la idea de sociedad como “una asociación de individuos, en la que cada uno de ellos tiene una concepción de vida buena o de una vida que merezca la pena y un correspondiente plan de vida. La función de la sociedad debería servir, en la medida de lo posible, para facilitar estos planes de vida de acuerdo con algún principio de igualdad... El principio de igualdad o de no discriminación se rompería si la propia sociedad adoptara una concepción u otra de la vida buena, ya que esto supondría discriminación” (97a: 245). Según esta definición, una sociedad liberal no debe fundarse en una noción particular de vida buena<sup>39</sup>. Además, su principio central para que pueda llamarse liberal sería la facilitación máxima e igualitaria de los bienes y derechos del individuo. La primera nota (neutralidad) supone que la ética central de la misma sería una ética del derecho, y no del bien, es decir, tiene que ver con la forma en que la sociedad debe responder y arbitrar las demandas de competencias de los individuos. La segunda característica (función instrumental de la sociedad), corolario de la primera, trae consigo que lo básico aquí son los procedimientos, de ahí que llame “procedimental” a esta rama de la teoría liberal<sup>40</sup>.

Se denominan procedimentales, según lo dicho hasta ahora, aquellas teorías políticas que se sitúan en la perspectiva de que los derechos individuales siempre deben ir por delante y, junto con las disposiciones no discriminatorias, deben tener preferencia sobre los objetivos colectivos. Con frecuencia los principales representantes de este movimiento se encuentran en esa perspectiva liberal que ha ido extendiéndose en el mundo americano y que Taylor llama “liberalismo procedimental de la

---

<sup>39</sup> “La vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión” (94a: 53). Véase J. Rawls, “The idea of an overlapping consensus”, en *Philosophy and Public Affairs*, 17 (1988).

<sup>40</sup> En este punto las distintas teorías que forman esta categoría se escinden, ya que no resulta claro si al facilitar se debería aspirar o no a la igualdad de resultados, recursos, oportunidades o capacidades, etc. En torno al debate en el campo liberal sobre el significado de la no discriminación, Taylor remite a diversos estudios: A. Sen, *Equality of What?, Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, 1982, y “Capability and Well-Being”, *Wider Research Paper*; G. A. Cohen, “Equality of What? On Welfare, Resources and Capabilities”, *Wider Research Paper*; y R. Dworkin, What is Equality? Part 2. Equality of Resources, *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981).

neutralidad”. Este modelo ha sido elaborado y defendido por pensadores como J. Rawls, B. Ackerman y R. Dworkin<sup>41</sup>.

Afirma Dworkin que una sociedad liberal es “aquella en que las decisiones políticas deben ser tan independientes como sea posible de cualquier concepción particular de la vida buena, o de lo que da valor a la vida. En cuanto los ciudadanos de una sociedad difieren en sus concepciones, el gobierno no los trataría por igual en el caso de que tomara partido por una concepción concreta en favor de otra” (Dworkin, 78: 127)<sup>42</sup>. La sociedad se une en torno a un poderoso compromiso procesal de tratar a las personas con igual respeto a riesgo de violar su norma procesal. Tratar a la gente como iguales es fundamental para la definición de liberalismo de quienes piensan como Dworkin, y para ello la teoría política ha de fundamentarse en el derecho, no en el bien.

Este tipo de liberalismo procedimental afirma que una sociedad liberal debe permanecer neutral acerca de la vida buena y limitarse a asegurar que los ciudadanos, vean como vean las cosas, se traten entre sí equitativamente y el Estado los trate a todos por igual<sup>43</sup>. Ya se ha visto

<sup>41</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londres, 1971, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), 223-251 y *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres, 1977, *Liberalism*, en *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, “What liberalism isn’t”, *New York Review of Books*, 20 (1983), 47-50, “Liberal Community”, *California Law Review*, 77/3 (1989), 479-504 y *Foundations of Liberal Equality*, en *The Tanner Lectures on Human Values*, 11, ed. G. Petersen, University of Utah Press, Salt Lake City, 1-119 (trad. cast. *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993); B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, 1980 y *The future of liberal revolution*, Yale University Press, New Haven, 1992. Hoy día hay un acalorado debate entre los historiadores americanos en torno a si cabe o no entender la tradición liberal americana en términos de ideal procedimental. Así lo entiende por ejemplo J. Rawls en “Justice as fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), 223-251. En contra M. Sandel en “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory*, 12 (1984), 81-96.

<sup>42</sup> La figura de Dworkin es interesante en cuanto su visión procedimentalista en política se opone a la visión que él mismo sostiene en teoría moral, donde se separa de los argumentos del escepticismo moral. Él no se opone al concepto tradicional de vida buena (89c: 66-67), al menos a la idea de una vida que valga la pena vivir (96a: 552).

<sup>43</sup> Opiniones en el ámbito socio-político sobre la neutralización de los fines por los propósitos de deliberación política han sido expuestas por T. M. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, en *Utilitarianism and Beyond*, ed. A. Sen y B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; y T. Nagel, “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy and Public Affairs*, 16 (1987).

cómo este punto de vista se arraiga en el pensamiento de Kant, quien entiende que la dignidad humana consiste en la autonomía, esto es, en la habilidad de cada persona en determinar para sí misma una idea de la vida buena. “La popularidad de esta idea del agente humano básicamente como sujeto de elección autodeterminante o autoexpresivo ayuda a explicar por qué este modelo del liberalismo está tan arraigado” (97a: 321). La imagen del agente pensante humano como *desvinculado*, como no incardinado en una cultura, en una forma de vida, hace que el liberalismo procedimental de la neutralidad se combine sin problema con la perspectiva atomista.

El atomismo se halla en la base de sociedades fragmentadas como las actuales, donde sus miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con sus sociedades políticas en cuanto comunidades<sup>44</sup>. Esta falta de identificación, dice Taylor, reflejo de esa visión atomista, lleva a que las personas consideren a su sociedad en términos puramente instrumentales. A su vez, el instrumentalismo ayuda a arraigar el atomismo, porque la ausencia de una acción común hace que las personas se vuelvan contra sí mismas<sup>45</sup>. En frase de Taylor, “perder la capacidad de construir mayorías políticamente efectivas es como perder los remos en medio del río. No se puede evitar verse arrastrado por la corriente, lo que viene a significar, en este caso, verse arrastrado cada vez más por una cultura encuadrada en el atomismo y el instrumentalismo” (94a: 143). El atomismo e instrumentalismo de las sociedades actuales explican la extensión del liberalismo procedimental de la neutralidad. De modo particular, esta corriente de pensamiento se encuentra arraigada en los EEUU, donde la sociedad se encuentra especialmente atomizada e instrumentalizada. De ahí que hayan sido pensadores liberales de dicho país los principales apologistas de ese liberalismo<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Un breve resumen de las características del retrato del sujeto desvinculado – atomismo, procedimentalismo, neutralidad y visión monológica (situar el pensamiento y el conocimiento en la mente del individuo)– puede encontrarse en *Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*, en *Argumentos Filosóficos*, 91-113. Para el desarrollo teórico del sujeto desvinculado, véase la segunda parte de *Fuentes del yo*.

<sup>45</sup> Véase su *Ética de la autenticidad*, cap. 10.

<sup>46</sup> En concreto, señala Taylor, su defensa tiene lugar en el contexto de las doctrinas constitucionales de revisión judicial. De ahí que el procedimentalismo se difunda más allá de aquellos que suscribirían una filosofía kantiana como es el caso, señala Sandel, de la *república de procedimiento*, con fuerte base en los usos de los EEUU, y que pone creciente énfasis en la revisión judicial a expensas del proceso político ordinario de formar mayorías con miras a la acción legislativa. Véase M. Sandel, “The procedural Republic

Ahora cabe entender mejor en qué consiste la crítica de homogeneización que los partidarios de la “política de la diferencia” hacían a los partidarios de la “política del universalismo”, más en concreto al liberalismo procedimental. Este liberalismo no puede evitar mostrarse como “una forma de política de la igualdad de respeto, tan arraigada en el liberalismo de los derechos que se muestra reacia a aceptar la diferencia, porque: a) insiste en aplicar uniformemente las reglas que definen estos derechos sin excepciones, y b) desconfía de las aspiraciones colectivas” (97a: 323). Es reacia a la diferencia porque no da cabida a cuanto aspiran los miembros de las sociedades distintas, que es a sobrevivir. Esto es una meta colectiva, que implicaría casi inevitablemente algunas variaciones en los tipos de ley que consideramos permisibles de un contexto cultural a otro. Taylor se muestra de acuerdo con las críticas de la política de la diferencia en cuanto el liberalismo procedimental de la neutralidad lleva consigo homogeneización, y por tanto discriminación<sup>47</sup>.

Taylor considera en primer lugar que el liberalismo neutral “nos lleva a adoptar políticas que hacen posible que todos puedan igualmente vivir conforme a una concepción de la vida buena elaborada libremente. La neutralidad reside en el hecho de que la sociedad misma no tiene por cometido apoyar una u otra concepción del bien. Su papel es facilitar que los individuos puedan perseguir el bien que hayan definido por sí mismos, y en igual medida” (94b: 258). Pero a su vez los individuos, según se ha visto, adquieren su identidad a través del proceso de socialización en grupos culturales diferentes. La cuestión que surge entonces es si basta con proteger los derechos individuales culturales para que los individuos puedan socializarse en los distintos grupos culturales, o si es preciso introducir la noción de derechos colectivos.

Partiendo de la definición del liberalismo clásico, que defiende universalmente derechos individuales (civiles, políticos, económicos, sociales y culturales), una comunidad que actúe para preservar su cultura y modo de vida sobrepasa esos límites de ámbito individual. Sólo habría

---

and the Unencumbered Self”, *Political Theory* 12 (1984), 81-96. En este punto Taylor hace referencia a los argumentos desplegados por L. Tribe en *Abortion: The Clash of Absolutes*, New York, 1990.

<sup>47</sup> En opinión de Taylor, Will Kymlicka, en *Liberalism, Community and Culture* defiende cierto tipo de política de la diferencia con base en la teoría de la neutralidad liberal, pero no justifica las medidas destinadas a asegurar la supervivencia a través de indefinidas generaciones futuras. Véase la crítica que Taylor hace en “Can liberalism be communitarian?”, en *Critical Review*, 8(2).



un caso en el que el liberalismo procedimental sería compatible con la defensa de algún fin colectivo. Este caso sería precisamente cuando el terreno común con el que los ciudadanos se identificaran, cuando la cultura a defender y promover, fuera el propio liberalismo procedimental. Pero en el momento en que una cultura privilegie fines más sustantivos, más *densos* (*thicker*), este fin sería incompatible con el modelo puramente procedimental.

El conflicto de bienes se hace patente por tanto cuando el cometido de la cultura que se encuentra bajo presión se centra en valores que no son liberales<sup>48</sup>. En este caso la pretensión de ciertos teóricos liberales procedimentalistas de que este tipo de sociedad liberal es viable en toda comunidad, sea cual fuere su “estructura cultural”, no parece correcta<sup>49</sup>. Entre otras razones, si eso fuera así, las sociedades serían indistinguibles y el tema del multiculturalismo pasaría a ser un tema no interesante<sup>50</sup>. Sin embargo, “el liberalismo no es un punto de encuentro posible de todas las culturas, sino la expresión política de un sector de culturas,

---

<sup>48</sup> Sería el caso por ejemplo de la religión en los países fundamentalistas islámicos. Taylor analiza con detalle el conflicto surgido en torno a los *Versos satánicos* de S. Rushdie, que recoge las tres exploraciones del sentido de la vida que suponen rechazar la religión: afirmar la dignidad de los humanos soberanos en el universo; el valor del hombre ante un universo sin significado, y la aceptación de la limitación humana ante la irremediable no-espiritualidad de los seres humanos. Taylor entiende que S. Rushdie tiene derecho a explorar esas facetas en nombre de la libertad de expresión siempre y cuando veamos el libro de Rushdie como lo que es: un libro que se conforma a la mente liberal occidental. Los conflictos que se dan en este terreno pueden y deben por tanto mitigarse con algún grado de comprensión. La creencia errónea que el liberalismo procedimental comparte con el régimen fundamentalista islámico es “que no hay nada fuera de su visión del mundo que necesite una comprensión más profunda, sólo un rechazo perverso del derecho obviamente” (89d: 122). Véase “The Rushdie controversy”, *Public Culture*, 2, 1 (1989).

<sup>49</sup> Kymlicka distingue entre “estructura cultural de la comunidad” y “el carácter cultural de la vida que puede ser dominante en un momento dado”. El liberalismo neutral es compatible a su juicio con una variedad de opciones del segundo tipo, incluso en casos aparentemente extremos como los fundamentalismos de algunos estados, que serían de este modo capaces de muchas posibilidades. La postura de Taylor es contraria, al pensar que no toda cultura, por muy liberal que sea, puede permitir cualquier cosa.

<sup>50</sup> Esto, como se puede apreciar, conecta directamente con lo que ya se dijo al hablar de la crítica de homogeneización que los partidarios de las “políticas de la diferencia” hacen a la “política del universalismo” que subyace en el liberalismo procedimental. Véase sobre este asunto *La política del reconocimiento*, en *Argumentos Filosóficos*, especialmente 323-325.

además, bastante incompatible con otros sectores” (97a: 324)<sup>51</sup>. Todo ello equivale a decir que el liberalismo no puede ni ha de presentarse como totalmente neutral en términos culturales. “El liberalismo también es un *credo combatiente*. Tanto la variante tolerante que yo apruebo como las formas más rígidas han de saber dónde sitúan el límite” (97a: 325). Es inevitable en política realizar distinciones sustantivas, sin que eso suponga contradicción alguna. Y en concreto Taylor entiende que es posible un liberalismo no procedimental que acepte plenamente ese tipo de distinciones.

Sin querer salirse del modelo liberal, Taylor quiere suscribir un liberalismo que, manteniendo un régimen democrático y un criterio de igualdad, pueda sostener a su vez un bloque fuerte de derechos subjetivos. De este modo el liberalismo no sería sólo cosa de dos (procedimentalista-no procedimentalista), ni siquiera de tres (distinguiendo un liberalismo procedimental neutral y otro que acepte una cierta definición de bien común). En general no se podría defender, a juicio de Taylor, un número cerrado de regímenes liberales alternativos, porque entonces se caería en el mismo error en el que a su modo de ver cae el liberalismo procedimental de la neutralidad, que consiste en no dejar terreno para que puedan desarrollarse otras sociedades liberales alternativas que verdaderamente se ajusten a la cultura y tradición específica de cada sociedad. Si el procedimentalismo se presenta hoy día no sólo como una adecuada definición de sociedad liberal entre otras posibles, sino como un intento de definir la esencia del liberalismo moderno, ha de encontrar sitio para estas alternativas (97a: 267). Para lograrlo es indispensable abrir mucho más el panorama, clarificando los temas ontológicos en torno a la identidad y la comunidad. Esta última es la pretensión de Taylor y lo que está en el fondo de sus profundos estudios sobre la identidad de la persona, sobre la naturaleza de la esfera pública, de la ontología del lenguaje o de los valores, de la recuperación de la razón prácti-

<sup>51</sup> Para poder ofrecer un terreno neutral y poder relegar las diferencias conflictivas a una esfera que no afecte a la política, el liberalismo pretende hacer previamente distinciones entre público-privado, o política-religión, que no son lícitas en todos los casos. Así por ejemplo, señala Taylor que según la corriente principal del Islam, es imposible hablar de separar la política y la religión como parece razonable en la sociedad liberal occidental. Véase su “The Rushdie controversy”, en *Public Culture*, 2 (1989), 118-122. De hecho, el liberalismo occidental no escapa tampoco de esta imposible separación política-religión desde la posición estratégica alternativa del Islam. Para muchos musulmanes este liberalismo no es más que una evolución más orgánica de la cristiandad (Siedentop, 89: 308).

ca sustantiva, etc. que se han ido estudiando hasta ahora. Con estos elementos Taylor está en condiciones de hablar y desarrollar un tipo de liberalismo contextual.



## II

### EL LIBERALISMO CONTEXTUAL: IDENTIDAD Y COMUNIDAD

En el capítulo anterior se ha procurado hacer un análisis del liberalismo a partir de sus presupuestos. En un primer momento se han descrito las señales de identidad de toda sociedad que quiera ser calificada de liberal: la libertad y el autogobierno participativo bajo un régimen de derechos en un plano de igualdad. Ya en este primer acercamiento, más sociológico, la conclusión de Taylor ha sido que los liberalismos divergen conforme a la concepción de sociedad que postulen, dándose diferencias sobre todo en el modo de entender el terreno donde ejercer la acción común por parte de los ciudadanos (esfera pública). En segundo lugar, esa variedad de posturas acerca de lo que se entiende por una sociedad liberal tiene un reflejo directo en filosofía política y se traduce en los diversos modos de entender el liberalismo. Al tener en cuenta lo que Taylor ha denominado cuestiones ontológicas<sup>1</sup>, el debate va mucho más allá del tradicional dilema individualismo-colectivismo que ha culminado con la victoria práctica del individualismo, hoy en día predominante.

La preocupación de Taylor en este punto es por un lado el análisis de los asuntos ontológicos, en torno a la identidad y la comunidad, como un asunto previo. Inevitablemente, detrás de toda forma política, por neutral que quiera presentarse, se encuentra una toma de postura concreta a favor o en contra del atomismo. Por otro lado, la ontología divide, en efecto, las posturas entre visiones atomistas y holistas. Taylor adopta el holismo que a su juicio capta mejor la práctica actual de las sociedades que se aproximan al modelo liberal occidental. De este modo Taylor se opone a la ontología atomista que caracteriza al liberalismo procedi-

---

<sup>1</sup> Véase en general su ensayo *Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo*, en *Argumentos Filosóficos*, 239-265.

mentalista de la neutralidad que hoy domina en las sociedades occidentales.

El esfuerzo de Taylor hasta ahora se ha dirigido a desarrollar una “teoría cultural” del liberalismo, que describa este modelo dentro de la cultura en la que ha surgido<sup>2</sup>. “Una teoría puramente acultural distorsiona y empobrece nuestra comprensión de nosotros mismos a través de una visión demasiado estrecha... Adoptar una teoría acultural nos impide comprender toda la gama de modernidades alternativas en diferentes partes del mundo” (92b: 93)<sup>3</sup>. Mientras que una teoría cultural como la de Taylor, “supone el punto de vista en el que vemos nuestra propia cultura como una entre otras, y esto es una adquisición reciente en nuestra civilización” (92b: 91).

Por todo lo anterior Taylor opta definitivamente por una hermenéutica holista. Desde ella, el autor canadiense consigue que el debate adopte facetas nuevas y permita modelos liberales distintos y capaces de superar las críticas de inviabilidad y etnocentrismo que muchos le plantean.

## 1. La filosofía política en clave hermenéutica

El liberalismo procedimental no ha logrado una definición de sociedad civil viable y compatible con toda cultura, como queda reflejado en las tensiones sociales actuales que han surgido en ese liberalismo. Lo-

<sup>2</sup> Taylor distingue dos tipos de teorías de la modernidad. Una “cultural”, que caracteriza las transformaciones que se han operado en el occidente moderno principalmente en términos del surgimiento de una nueva cultura (en el caso del liberalismo con el surgimiento de una nueva sociedad, de nuevos valores y un nuevo modo de estudiar las ciencias sociales) y otra “acultural” que pretende dar una visión neutral de la modernidad, que describiría facetas de la misma supuestamente perennes. Las teorías dominantes de la modernidad de los últimos dos siglos, dice Taylor, han sido preferentemente aculturales. Taylor no opta definitivamente por una teoría “cultural”, lo único que niega es la pretendida exclusividad de la lectura de la modernidad que no tenga en cuenta la cultura que en cada caso se desarrolla. Quedarse exclusivamente con alguna de las dos posibles lecturas de la modernidad dejaría de lado importantes facetas de los cambios operados en el Occidente moderno. Véase su *Inwardness and the culture of modernity*, en *Philosophical interventions in the unfinished project of Enlightenment*, A. Honneth, MIT Press, 1992.

<sup>3</sup> Taylor usa con frecuencia el término *modernidades alternativas* para hacer referencia a “las diferentes maneras de vivir las estructuras políticas y económicas que la época contemporánea ha convertido en obligatorias” (97a: 16).

grar ese objetivo es lo que se propone Taylor, sirviéndose de los fracasos del liberalismo procedimental. Por eso será necesario ver en primer lugar qué cambios se han de dar en los fundamentos del liberalismo, para poder describir luego, con más detalles, las características socio-políticas del liberalismo procedimental holista que Taylor suscribe.

*a) La superación del paradigma científico naturalista*

Desde el comienzo de su itinerario intelectual, Taylor mantiene una actitud crítica hacia la visión reduccionista de los modelos derivados de las ciencias naturales en su aplicación a las ciencias sociales, tan frecuente en las últimas décadas. La connaturalidad de esta visión con los planteamientos atomistas actualmente predominantes ha sido una de las claves para el éxito sin discusión que han experimentado los modelos procedimentalistas. Un estudio en clave hermenéutica lleva a demostrar que el naturalismo es un reduccionismo. Lo malo, conviene insistir, no es ya el principio de neutralidad del liberalismo, sino que ése sea el único principio que se baraje.

La superación del naturalismo pasa a su vez por una triple faceta que responde a una triple réplica a las bases epistemológicas del propio naturalismo. En primer lugar, frente a la pretendida visión aséptica de las ciencias sociales, Taylor demuestra que un acercamiento no naturalista (hermenéutico) como el suyo es insoslayable para explicar nuestras prácticas sociales. Para ello, y en segundo lugar, el instrumento a utilizar no puede ser ya una razón entendida procedimentalmente, sino que es necesario recuperar la razón política entendida como razón práctica sustantiva. En un tercer y último momento, es necesario tomar postura sobre el concepto de bien. Estas tres ideas tejen a mi entender la trama de todo el aparato crítico de Taylor con relación al liberalismo de la neutralidad. A ellas se dedicará brevemente la primera parte de este apartado que culminará precisamente estudiando con qué bienes hay que identificar el liberalismo procedimental.

Frente a los planteamientos naturalistas, Taylor esgrime los argumentos postheideggerianos y wittgenstenianos basados en la aproximación hermenéutica e interpretativa<sup>4</sup>. La conclusión de Taylor es que sólo

---

<sup>4</sup> Véase su "Interpretation and the sciences of man; Social theory as practice" y "Understanding and ethnocentricity", todos ellos recogidos en *Philosophical Papers II*. La

cabe comprender el naturalismo desde una visión ontológica no naturalista: “Lo que estoy ofreciendo aquí es una explicación del naturalismo dentro de los términos de la teoría hermenéutica... Ser capaz de mostrar de modo plausible esta interpretación hermenéutica supondría la refutación definitiva del naturalismo, mostrar que sus oponentes lo comprenden mejor que ellos mismos, que el fenómeno conforme al cual la gente cree en él es sólo explicable adecuadamente en términos de una teoría rival, incompatible” (85a: 6). Taylor entiende por consiguiente que recuperar las fuentes de la identidad y de la comunidad supondría obtener una concepción más válida de la naturaleza de las ciencias sociales, diversa a aquella otra que las entendía como *wertfrei* (libre de valores) y que, con apoyo de los empiristas lógicos, era sostenida por quienes decían que la filosofía política estaba muerta<sup>5</sup>.

Se ha llegado a creer, opina Taylor, que la ciencia política se había liberado de la filosofía al llegar a ser libre de valores y adoptar un método científico<sup>6</sup>. Ambos motivos conectan; más aún, el segundo contiene al primero ya que el método científico sería un estudio desapasionado de los hechos tal como son, sin presuposiciones metafísicas y sin valores sesgados. Pero “todo intento de aislar un lenguaje de descripción neutro, que combinado con compromisos o actitudes pro-o-contraria pudiera recobrar y producir sentido de nuestras explicaciones, análisis o deliberaciones, conduce al fracaso y siempre conducirá al fracaso” (97a: 65). La influencia epistemológica moderna nos hace tener una imagen de los valores como proyecciones de un mundo neutro, algo con lo que normal e inconscientemente vivimos.

El problema de las teorías presumiblemente neutrales, radica en su naturaleza reductora: intentan evitar reconocer algún aspecto importante

---

importancia de Heidegger en la deconstrucción de la epistemología moderna que procede de Descartes, es estudiada por Taylor en su “Engaged agency and background in Heidegger”, en *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. C. Guignon, Cambridge University Press, New York, 1993. Sobre Wittgenstein en concreto, véase su *Understanding and explanation in the “Geisteswissenschaften”*, en *Wittgenstein: to follow a rule*, ed. C. Liech, Routledge & K. Paul, Londres, 1981.

<sup>5</sup> La contraargumentación a estas posturas la hace Taylor fundamentalmente en *Neutrality in the political science*, en *Philosophical Papers II*.

<sup>6</sup> Es lo que Taylor denomina en algún momento *desacralización de la política*, que se ajustaría a la imagen liberal del consenso político: “Una cultura política pragmática, secular, encajaría perfectamente con instituciones cuya función principal es lograr un consenso aceptable fuera de la gran mezcla de demandas” (70b: 102).



de la vida humana<sup>7</sup>. Esa visión reductora que ha dominado en el terreno antropológico encuentra su reflejo en el ámbito de los estudios sociopolíticos. En este terreno el principal objeto de acusación son las corrientes atomistas que subyacen, entre otros modelos, en el procedimentalismo liberal. Las posturas atomistas no tienen lugar para significados comunes que se hallan en nuestras instituciones y prácticas. Su visión de la cultura política, señala Taylor, es como la de una cuestión de orientación de individuos<sup>8</sup>.

Pero esta visión de la sociedad que no deja hueco para los significados públicos resulta para Taylor altamente dudosa. “Hay una importante dimensión de la política que sólo puede comprenderse a la luz de la aspiración humana universal a estar en contacto con alguna vida mayor, más plena y más significativa” (70b: 103-104), algo que reclama lealtad y respeto por parte de los ciudadanos. Se trata de uno de los dos posibles modos de entender el concepto de participación política. El otro modo sería el más débil de ver la participación como la posibilidad por parte de los ciudadanos de decir más en las decisiones de gobierno. Ambas aspiraciones podrían ir unidas pero la tendencia ha sido hacia la separación. De ahí se ha derivado una doble consecuencia. Por un lado un declinar de los significados públicos, esto es, “los que son significativos para la gente como grupo, y que son celebrados colectivamente” (70b: 106); mientras que por otro ha tenido lugar un resurgir del nacionalismo.

Hoy en día, sin embargo, la *metaética* procedimentalista cierra el abanico de preguntas en torno a las fuentes morales que podrían susten-

---

<sup>7</sup> Entre las diversas teorías reductoras de este tipo que Taylor analiza se hallan por ejemplo el behaviorismo; y aquellas otras teorías que se encuentran influidas por los sistemas computacionales, ignorando lo que él llama *significado*. Acerca del behaviorismo véase su *Explanation of purposive behavior, The behaviour sciences*, ed. R. Borger y F. Cioffi, Cambridge University Press, Cambridge, 1970. Sobre el concepto de significado, véase su *Cognitive Psychology*, en *Philosophical Papers I*. Una palabra sólo tiene significado dentro de un léxico y de un contexto de usos del lenguaje que, en último término, están incrustadas en un modo de vida. El holismo de significado fue una de las ideas más importantes que emergen con Herder, recogida a su vez en la imagen del lenguaje como una red por Humboldt. El holismo adquirió su forma más influyente a principios de este siglo con Saussure, con quien logra aceptación universal, si bien su aplicación más poderosa en filosofía se encontraría en la última obra de Wittgenstein (Cfr. 97a: 133-137).

<sup>8</sup> Véase su “Interpretation and the sciences of man”, *Review of metaphysics*, 25, 1 (1971).

tar nuestros compromisos con la benevolencia y la justicia, y los percibe a través de la obligación moral<sup>9</sup>. Se trata de una *metaética* errónea que “se afianza en la idea de que lo que conduce a la respuesta errónea debe ser un falso principio” (96a: 524). Frente a ella, la tesis de Taylor es que todas las valoraciones del razonamiento práctico han de apelar a concepciones del bien. El individuo establece una distinción cualitativa de orden superior (*hiperbien*) frente a bienes parciales, que se definen en términos de distinciones de orden inferior. La existencia de hiperbienes en el razonamiento práctico a nivel individual tiene su paralelo en el ámbito de la comunidad. De este modo, en el saber político el razonamiento no puede ser puramente procedimental entre posturas explícitas y excluyentes, sino que cada comunidad posee una serie de hiperbienes peculiares a ellas en los que se fundamenta su régimen político. Incluso el liberalismo procedimental, presuntamente neutral, defiende en realidad una serie de hiperbienes, aunque su propia apariencia neutral le obligue a mantenerlos ocultos. Existen, y es necesario que existan, bienes sociales irreducibles, bienes que pueden considerarse comunes en el sentido fuerte del término; y que estos bienes configuran cada sociedad hasta tal punto que no sería *esa* sociedad si *esos* bienes comunes no existieran y no se promovieran.

Para abordar el tema de los bienes sociales que una sociedad puede defender como tal sociedad sin que quepa descomponerlos en un conjunto de bienes inferiores (atomismo), Taylor utiliza como otras veces un método en dos fases. En un primer momento demuestra la imposibilidad de que esos bienes sociales sean en sí descomponibles en bienes particulares. En un segundo momento describe los modos mediante los que se puede identificar un bien como irreduciblemente social<sup>10</sup>.

La tesis según la cual los bienes públicos y sociales pueden necesariamente “descomponerse” parece evidente a raíz de dos presupuestos dominantes: el atomismo filosófico predominante que descansa muy profundamente en la moderna tradición de la ciencia social; y el subjetivismo, conforme al cual el bien o los objetos de valor están determinados en última instancia por lo que se desarrolla en la mente de las personas o por sus sentimientos. El subjetivismo lleva a su vez al atomismo

<sup>9</sup> Taylor remite en este punto a B. Williams, *Ethics and the limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985, cap. 10: *Morality, the peculiar Institution*.

<sup>10</sup> Estas ideas se encuentran desarrolladas en *La irreducibilidad de los bienes sociales*, en *Argumentos Filosóficos*, 175-197.

ya que nadie supone que haya un lugar para el pensamiento o para los sentimientos que no sean las mentes de los individuos.

Taylor ha cumplido así su primer objetivo de demostrar argumentativamente el error del planteamiento atomista de intentar descomponer todo bien social en bienes particulares. Y sobre esa misma base demostrativa pasa a identificar esos bienes que han de considerarse socialmente irreducibles. El autor canadiense opina que estos modos son la “cultura”, como lugar de ese tipo de bienes, y la distinción entre bienes convergentes y los genuinamente comunes (97a: 186-190)<sup>11</sup>. Cabe resumir ambos modos diciendo que pueden considerarse bienes irreductiblemente comunes aquellos bienes de una cultura que permiten concebir como valiosos algunas acciones, sentimientos y formas de vida, y aquellos otros que incorporan esencialmente comprensiones comunes de su valor.

Una vez realizado este análisis filosófico acerca de los bienes sociales irreducibles, el paso siguiente de Taylor será ver su conexión con las corrientes políticas modernas, pues para llegar a las bases de legitimación del poder político “hemos de comprender más acerca de las concepciones de la vida buena, las nociones de realización humana, de la excelencia humana y su distorsión potencial, que han crecido a lo largo de la sociedad moderna” (93a: 66). Para ello Taylor usa dos ejemplos bastante representativos de lo dicho hasta ahora: al nacionalismo cultural y la autorregulación participativa como un bien en sí mismo. Sobre el nacionalismo cultural baste afirmar, con Taylor, que existen lugares (como Quebec, en su opinión) en los que la cultura se considera la presuposición de la vida que valoran como un bien común, y a veces también como una comprensión común de su valor. El segundo caso se refiere a la política que toma la autorregulación participativa como un bien en sí mismo y no simplemente como algo instrumental para otros objetivos. “Este aspecto de las sociedades modernas como autogobernadas es de significación central para la comprensión del bien que es constitutivo de la sociedad moderna” (93a: 65). Esta política se conecta en su desarrollo, como ya se vio, con la tradición de pensamiento del “humanismo cívico” que establece un contraste entre la vida ciudadana (en la que el individuo dirige la mirada hacia las grandes cuestiones donde el destino de los pueblos y culturas están en juego) y los estre-

---

<sup>11</sup> Sobre la distinción entre “bienes convergentes” y “bienes comunes” véase además su *Theories of meaning*, en *Philosophical Papers I*, 248-292.

chos límites de la vida privada<sup>12</sup>. Para los seguidores del humanismo cívico, un régimen en el que la gente se gobierna a sí misma como ciudadanos iguales es un bien necesariamente común, no sólo convergente.

Taylor afirma por tanto que existen bienes comunes. Más aún, detrás del argumento de pensar que todos los bienes son individuales (bienestarismo), que no hay bienes comunes sociales no atomizables, se encuentra también un argumento moral: se aparenta una neutralidad moral que no se posee, mientras se justifica a sí mismo con argumentos puramente lógicos (pensar correctamente por encima de actuar bien). El objetivo de Taylor tras toda esta argumentación no es sólo llegar a comprender el bienestarismo mejor que ellos mismos se autocomprenden (objetivo hermenéutico ya de por sí interesante) sino demostrar que, al dejar de lado la argumentación ontológico-moral, la visión bienestarista-atomista impide identificar las auténticas alternativas a su propio modelo, ya que su reducimiento (neutral) resulta distorsionante. Taylor defiende la necesidad de estar abierto a toda otra posición alternativa sobre el bien común. Los ejemplos ya vistos en torno a una sociedad que se apoye en el nacionalismo cultural o en el principio de autogobierno colectivo como bienes comunes sustantivos (no ya como medios) ilustran esa afirmación.

#### *b) La reinterpretación de los valores liberales*

El liberalismo procedimental de la neutralidad está comprometido con una serie de valores (*hiperbienes*). Esta es la afirmación que debemos desarrollar ahora. Esos valores son la autonomía radical dentro de una sociedad atomista, la libertad entendida como libertad negativa, y la justicia distributiva en el ámbito de una ética social mínima. Todo liberalismo, también el que defiende Taylor, puede y debe coincidir con esos tres valores (autonomía, libertad y justicia). Pero no tiene por qué defender la comprensión que el liberalismo neutral tiene de cada uno de ellos. Por eso, un liberalismo alternativo, como pretende ser el de Taylor, pasa por la defensa de unos valores alternativos. En este caso, como

---

<sup>12</sup> Ya se dijo que, para describir esta condición política, el humanismo cívico acuña un sentido especial del término "libertad". Véase A. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la révolution*, 1856 (reeditado en París, 1967) 267-268 (trad. cast. *El antiguo régimen y la revolución*, Alianza, Madrid, 1982).

el salto tiene lugar desde un modelo procedimentalista a otro sustantivo, no se trata de pensar de otro modo sino de definir los valores de otro modo.

Taylor critica en primer lugar el individualismo liberal procedimentalista (*atomista*, en la terminología de Taylor) ya que pone el acento en la dimensión individual del sujeto antes que en su faceta de ciudadano y miembro de una comunidad social<sup>13</sup>. Pensar que lo único que une a los individuos entre sí es el mútuo acuerdo que permite que cada uno pueda perseguir lo que considera que es bueno, es para Taylor una forma de reducimiento que ignora la primacía de un bien social, distinto a la mera suma de los intereses individuales y no determinable por criterios cuantitativos<sup>14</sup>.

La crítica de Taylor no se dirige en sí contra el concepto de autonomía radical que defiende el liberalismo procedimental, sino más bien en contra del intento liberal de hacer compatible ese concepto estrecho de autonomía para toda clase de sociedad liberal sin que quepan otras alternativas. Por eso su objetivo prioritario es recuperar otros conceptos de autonomía individual que una sociedad liberal no procedimental pueda defender sin dejar por ello de ser liberal. Y para librarse de las pretensiones de unicidad en el concepto de autonomía resulta indispensable, en opinión de Taylor, volver a formulaciones anteriores que ayuden a restaurar la imagen de aquellas prácticas sociales que se encuentran oscurecidas en nuestra sociedad<sup>15</sup>. Hacer filosofía política, cuando

<sup>13</sup> Taylor considera que son cuatro las facetas de la sociedad moderna que han jugado un papel crucial a la hora de desarrollar y sostener nuestro sentido de agentes libres: la igualdad tras la caída de las jerarquías sociales; nuestro ser sujetos de derechos, cuya eficacia radica en la capacidad de efectuar los propósitos individuales; ser ciudadanos en cuanto determinamos colectivamente el curso de los eventos sociales; y la faceta de productores en sentido amplio (Cfr. 85b: 274-5 y 81a: 114-6).

<sup>14</sup> “Nuestro objetivo de eficacia como productores ha venido a amenazar nuestra eficacia como ciudadanos. De otro lado podría explicarse diciendo que la libertad como movilidad ha comenzado a destruir las verdaderas condiciones, en la familia y en la comunidad ciudadana, de la identidad de la libertad” (93a: 87). De ahí que “el principal desafío para las sociedades liberales occidentales contemporáneas como las nuestras se refiera a su naturaleza como repúblicas ciudadanas. Más ampliamente podríamos decir que las dimensiones ‘comunitarias’ de la vida moderna, tanto familiar como estatal, están bajo amenaza frente a las perspectivas atomistas” (93a: 88-89).

<sup>15</sup> Prácticas sociales son aquellos “modos en que nos comportamos ante otros regularmente, que encarnan alguna comprensión entre nosotros y que nos permiten discriminar lo correcto de lo errado” (90e: 37). Sobre el papel básico que juega la historia de la filosofía en esta función, véase *Philosophy and its history*, en *Philosophy in history*, ed. R.

ello supone redescubrir algún concepto (como el de ciudadano en este caso) es inseparable de hacer historia de la filosofía. Se ha de regresar por tanto a descubrimientos anteriores eficaces, descubrimientos que son formulaciones cuando se trata de asuntos filosóficos. Aquí entra el esfuerzo de muchos pensadores actuales, Taylor entre ellos, por recuperar el concepto de ciudadanía.

No cabe dejar de lado una categoría como la de ciudadano al mismo tiempo que se pretende mantener la sociedad de derechos, con la que conecta el mismo concepto de ciudadanía. Si así se hiciera, sería necesario cambiar la historia<sup>16</sup>. Por ello, para recuperar el concepto fuerte de ciudadano y para moldear a su vez la imagen que actualmente se tiene de ciudadanía, son muchos los que vuelven hoy día a las formulaciones paradigmáticas de la tradición cívico-humanista<sup>17</sup>.

En opinión de Taylor existe cierta afinidad natural entre la crítica a los modelos que se basan en el *yo puntual* (Locke) y la razón instrumental (cartesiana), como el liberalismo procedimental de la neutralidad, por una parte, y la tradición de humanismo cívico, por otra. Así lo testimonia la obra de un buen número de escritores, de Humboldt a Arendt (97a: 37). Estos autores, en efecto, ponen el énfasis en la libertad situada y en las raíces de nuestra identidad en la comunidad. Conforme al modelo cívico-humanista, los agentes humanos son antes que nada ciudadanos de una república, bajo una ley común, que constituye a su vez la identidad de cada uno<sup>18</sup>.

---

Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1984 (trad. cast. *La Filosofía y su Historia*, en *La Filosofía en la Historia*, Paidós Básica, 1990).

<sup>16</sup> Junto a la formulación cívico-humanista, las otras dos formulaciones que han contribuido al desarrollo de las democracias liberales han sido la concepción del hombre como soportador de derechos, propia de la Baja Edad Media, y la visión atomista de individuos que persiguen el bienestar bajo una estrategia particular y que buscan en el Estado sólo seguridad para el cumplimiento de sus deseos (Cfr. 90e: 42).

<sup>17</sup> Véase por ejemplo el volumen editado por R. Beiner, *Theorizing Citizenship*, Albany, 1995, especialmente la Introducción; J. G. A. Pocock, "The ideal of Citizenship Since Classical Times", 29-52; y A. MacIntyre, "Is Patriotism a Virtue?". Desde un planteamiento diferente se acerca al concepto de ciudadano W. Kymlicka y W. Norman en "Return of the Citizen: a Survey of Recent Work on Citizenship Theory", 283-322. En el ámbito español puede verse el reciente trabajo de A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997.

<sup>18</sup> Ya en la época clásica aparece este concepto de ciudadanía reflejado en la figura del *polítēs* de la tradición política griega, separado del concepto de ciudadanía propio de la tradición jurídica del *civis* latino. Pocock desarrolla con profundidad ambas tradiciones

Esa tensión letal entre autonomía e identificación con la comunidad que se da en nuestra sociedad sale a la luz cuando la comprendemos desde la identidad moderna, desde el sentido del bien humano que esa sociedad nos inculca. Por eso, una vez más, Taylor acude a las fuentes de esa identidad para descubrir sus límites y sus alternativas. Y tras hacerlo, concluye que con el surgimiento de la identidad moderna se da un doble proceso, negativo uno y positivo el otro. Este doble proceso puede identificarse respectivamente con el atomismo heredado en la sociedad actual y con el ideal de patriotismo, ideal que, aunque oscurecido, sigue latente hoy día.

En el aspecto negativo, el punto de partida está en el predominio de la visión atomista de la autonomía respecto de la herencia del humanismo cívico, poco reconocida (90e: 42). Para Taylor, “la crucial importancia de ciertas prácticas e instituciones en que se encarnan la concepción de la vida conforme a la naturaleza en sus dos versiones y que ha crecido con la sociedad moderna, se ha perdido de vista ya que la identidad moderna misma ha puesto hincapié en la autonomía individual hasta el punto de perder de vista la necesaria mediación social” (85b: 274 y 93a: 72)<sup>19</sup>. La identidad moderna, concluirá Taylor, ha alimentado fácilmente los mitos del contrato social, aun hoy día, como se ve en

---

clásicas y señala que el advenimiento de la jurisprudencia traslada el concepto de ciudadano del *polítēs* griego al *civis* latino, del *zoon politikón* al *homo legalis*. Liberalismo y republicanismo prolongarán cada tradición, aunque ninguna se halle hoy en estado puro. Este “hibridismo” es característico de cualquier teoría relevante. Ninguna quiere prescindir de los derechos subjetivos ni rebajar la importancia de la deliberación en los asuntos públicos. Véase J. G. A. Pocock, “The ideal of Citizenship Since classical Times”, en R. Beiner, *Theorizing Citizenship*, 29-52.

<sup>19</sup> Esas dos versiones de la concepción de la vida conformes a la naturaleza son, en primer lugar, la de la excelencia del hombre como razón y control, y no sólo como el logro de los deseos, que aparece en algunas variantes del naturalismo iluminista como el utilitarismo; en segundo lugar la versión según la cual es la “voz de la naturaleza” la que establece nuestros fines más altos, que tienen un valor intrínseco. Aquí el protagonista es Rousseau. Taylor desarrolla ambas versiones en *Legitimation Crisis*, en *Philosophical Papers II*, 263-273. A juicio de Taylor estas versiones se entrecruzan en nuestra civilización: “De este y otros modos, las aspiraciones románticas expresivistas se entretajan en la comprensión de la vida buena en la sociedad moderna. Y en cierto sentido ello combina con las variantes contemporáneas que valoran la racionalidad instrumental y la eficacia. Las aspiraciones expresivas ayudan a constituir los fines para los que nosotros estamos siendo altamente eficaces, por ejemplo, en una sociedad de consumo, donde la producción racionalizada va dirigida a hacer posible para la mayoría la realización de la vida familiar”. Ambas versiones subyacen a nuestras concepciones de vida buena justo porque están muy unidas a la identidad moderna.

figuras como Rawls y Nozick<sup>20</sup>. Pero nuestra sociedad necesita actualmente una cohesión y una autoconfianza de la que carece<sup>21</sup>.

En contra de ese cuadro negativo que dibuja la imagen de la identidad del moderno liberalismo, está lo que Taylor llama la posición cívico-humanista<sup>22</sup>. Una de las diferencias claves entre la visión liberal y la humanista cívica es que ésta última presupone un concepto fuerte de lo público, de lo que Taylor denomina “significado compartido” (*shared significance*)<sup>23</sup>. La visión humanista presupone una noción particular de las instituciones públicas –de aquello que une a los ciudadanos con el Estado– comprendiéndolas como el lugar donde se encuentra el depósito común de la dignidad ciudadana<sup>24</sup>. La visión humanista se sitúa de este modo en el extremo contrario de la concepción liberal de sociedad, como ordenada a través de los mecanismos invisibles.

La sociedad humanista se caracteriza por la comprensión común de la vida buena y por el reconocimiento común de que las leyes por las que nuestras vidas se organizan se consideran valiosas (91: 70)<sup>25</sup>. Este

<sup>20</sup> Si bien, comenta Taylor, Rawls no puede ser considerado en sí mismo un prisionero del atomismo.

<sup>21</sup> Aunque se haga aquí mención de la sociedad de consumo, el sentido de alienación respecto a las instituciones no es sólo una contradicción que afecte a los modelos capitalistas. También los intentos del socialismo tienen como facetas la incontrolada dirección hacia el crecimiento, concentración y movilidad; la exaltación de la razón instrumental sobre la Historia y la comunidad.

<sup>22</sup> Esta posición se encuentra, en opinión de Taylor, profundamente influida por Hegel, cuyas aportaciones resultan muy iluminantes y quien critica a ese liberalismo en lo que tiene de indeseable e imposible. Véase su “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, en *Hegel and legal theory*, ed. D. Conell et. al., Routledge, New York, 1991.

<sup>23</sup> Aquí “compartido” (*shared*) se opone a “convergente”, en cuanto lo que compartimos es el espacio público y ese compartir es valorado de por sí. Véase *Theories of Meaning*, en *Philosophical Papers I*.

<sup>24</sup> Taylor describe dos modelos de dignidad. En uno la dignidad del individuo reside en el hecho de que éste tiene derechos que puede hacer eficaces si fuera necesario incluso contra el proceso de decisión colectiva que hace la sociedad, contra la voluntad mayoritaria o el consenso prevalente. Los derechos que él disfruta se pueden ver como *trumps* (triumfos) en la memorable imagen de R. Dworkin (1978). En el otro modelo, su libertad y eficacia reside en su capacidad de participar en el proceso de decisión de la mayoría, para tener una voz reconocida para establecer la ‘voluntad general’ (Cfr. 93a: 92-94 y 89c: 67-69).

<sup>25</sup> Taylor describe la sociedad humanista como opuesta a la que defiende el liberalismo procedimental en “Hegel’s ambiguous legacy for modern liberalism”, *Cardozo Law*



tipo de sociedad se opone al liberalismo procedimentalista en cuanto posee una idea común de lo que es la vida buena. Además, la sociedad humanista toma distancia de la visión liberal al requerir que los ciudadanos tengan no sólo un fuerte sentido de principios éticos universales (como la libertad, la igualdad y la justicia) sino también que tengan un fuerte apoyo común de su particular conexión con la sociedad, sea con las instituciones, la historia o la tradición<sup>26</sup>. El problema estriba precisamente en que, si bien la visión cívico humanista de la identidad individual ha resultado importante en nuestras prácticas políticas, resulta ser de explicación más difícil que la tesis atomista, la cual suele ser más afín al sentir común actual. De hecho, cuando tratamos de formular lo que hemos aprendido de la experiencia irreflexiva de la sociedad, emerge de inmediato el modo atomista/instrumentalista de percibir las cosas, favorecido por su inicial y renovada plausibilidad. Por ello resulta tan necesario analizar y explicitar el trasfondo del liberalismo actual, aun cuando unos argumentos mínimos sean suficientes para demostrar, como hace Taylor, los prejuicios (en sentido hermenéutico) atomistas.

Desde esta perspectiva se comprende la inmensa importancia de la ciudadanía para los hombres modernos. Es esa importancia la que lleva a Taylor a pensar que no existe una contradicción inevitable y necesaria entre una cultura política liberal y comunitaria. En opinión de Taylor, en una tradición más republicana-participatoria del humanismo-cívico cabría un liberalismo que no sea ya “atomístico” sino “holístico”, que concibiera el patriotismo como un valor que el Estado ha de defender. En un sentido más profundo, la conclusión que Taylor extrae de sus investigaciones en este ámbito es que la dependencia del sujeto humano

---

*Review*, 10, 5-6, marzo-abril, 1989. Reimpreso en *Hegel and legal theory*, ed. M. Rosenfeld and D. Gray Carlson, Routledge, Nueva York, 1991.

<sup>26</sup> Taylor acepta que ambas características, al menos la unión a instituciones particulares, parecen darse actualmente en un modelo liberal procedimentalista como el norteamericano. Pero también aclara que la reacción del público americano en defensa de las leyes parece dirigido más a una salvaguarda de derechos, del gobierno de la ley y del tratamiento igualitario, que a una salvaguarda del autogobierno ciudadano. Dicho de otra forma, la participación ciudadana en el modelo norteamericano aparece como un instrumento de poder ciudadano contra el Estado adversario, del que los ciudadanos deben defenderse como si de su enemigo se tratara. La dignidad ciudadana se definiría en este caso como la capacidad de defender los derechos de cada uno. En ese sentido, el concepto de patriotismo en los Estados Unidos (y allí donde se dé un liberalismo neutral) se aleja de la posición humanista cívica clásica, en la que participación y gobierno ciudadano, así como el ser gobernado a su vez, se ve como algo valioso, como una forma de vida.

en sociedad no cabe concebirla sólo en términos causales, sino que es constitutiva de nuestra identidad<sup>27</sup>. Esta afirmación quedará más patente con el estudio de los otros dos pilares básicos del liberalismo de la neutralidad: la libertad y la justicia.

Para abordar el análisis conceptual de la libertad resulta indispensable de nuevo acudir a la historia. Como en el caso del atomismo, dirigirnos a la historia no sólo nos hace escapar de una forma social dada, en este caso de un concepto negativo de la libertad, sino que nos ayuda a recuperar o restaurar una forma social que está bajo presión y en peligro de perderse. Ese sería el caso de la idea positiva de libertad política.

En realidad, Taylor no hace más que situarse de nuevo en la línea que proponen los seguidores del humanismo cívico (90e: 43). Conforme a una noción bastante común de libertad en el mundo clásico antiguo, la libertad forma parte del estatuto del ciudadano. En contraste con las visiones modernas, en esa concepción clásica sólo tiene sentido preguntarse por la libertad de la gente dentro de la sociedad. Para las variantes de visiones modernas de libertad sin embargo, sí que cabe hablar de libertad fuera de los contextos sociales.

Taylor entiende que la influencia de la formulación ética kantiana es insoslayable (84b: 337). Su fundamentación política de la libertad, viendo al agente como originador de su propio plan de vida, permanece hoy día como una de las más poderosas formulaciones del ideal liberal, y es central en teorías contemporáneas influyentes, como las versiones más puras actuales de Rawls y Dworkin. El abismo entre el ser (*is*) y el deber (*ought*) que Kant abre, forma por otra parte el eje central del posterior kantismo utilitarista de Hare. E igualmente la distinción entre “cuestiones de hecho” y “corrección normativa” que Weber acuña inspirándose en el dualismo kantiano, la toma J. Habermas para desarrollar su teoría ética procedimental, que Taylor califica como la mejor versión de esa postura hasta el momento<sup>28</sup>.

Pero junto a esta influencia positiva en el desarrollo del liberalismo, el ideal de Kant de autodeterminación racional ha sido el fermento de

<sup>27</sup> “El conjunto de prácticas por las que la sociedad define mi *status* como un igual soportador de derechos, un agente económico y un ciudadano, todas ellas han asumido una concepción del agente y su relación con la sociedad que refleja la identidad moderna y su visión relativa del bien” (93a: 74 y 86).

<sup>28</sup> Taylor argumenta en contra de la ética procedimental de Habermas en “Sprache und Gesellschaft”, en A. Honneth, y H. Joas, *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1986.

posturas que rompen últimamente los lazos de ese liberalismo. Se trata no obstante, de una idea que Kant reinterpreta pero cuya paternidad hay que atribuirle de nuevo a Rousseau. Es lo que Taylor denomina “libertad autodeterminada” (94a: 63). Conforme a esa idea de libertad autodeterminada un agente es libre cuando decide por mí mismo sobre aquello que le concierne, lejos de la configuración que influencias externas le impongan. La importancia de este nuevo concepto, y lo que le lleva más allá de la pura libertad negativa, radica en que es compatible con la configuración de cada individuo y con el influjo por parte de la sociedad y sus leyes<sup>29</sup>. La libertad autodeterminada ha constituido una idea de inmenso poder en nuestra vida política.

El paso de una libertad puramente negativa, en la que libertad se define como independencia de toda traba externa y el hombre como un sujeto de deseos que tiende a su realización, a la versión más positiva que Rousseau encarna, Taylor lo entiende como el paso de una libertad sin situación a una *libertad situada*<sup>30</sup>. Comienza desde entonces también la tarea de relacionar la libertad con una situación, tarea que lleva adelante en primer lugar Hegel. No se trata tan sólo de demostrar que la libertad negativa resulta insostenible, sino de advertir que mantener con exclusividad un ‘concepto-oportunidad’ de libertad trae consigo abandonar el valor de la libertad situada, que es precisamente uno de los valores más significativos y uno de los mayores logros del liberalismo.

Recuperar el concepto de libertad situada supone en definitiva abandonar el exclusivismo de la libertad negativa del liberalismo procedimentalista y hacerlo combinable con la idea de libertad del humanismo cívico que hace del individuo, por encima de todo, un ciudadano. Conforme al modelo clásico, la ciudadanía no es ya un medio para ser libre, sino el modo de ser libre. Es ciudadano toda persona que no está simplemente sujeta al poder, sino que participa en su propia regulación. Por ello la corriente cívico-humanista considera la vida del ciudadano como un componente esencial de la dignidad humana. Vivimos de hecho, concluirá Taylor, en democracias que valoran lo que Tocqueville llamó *libertad política*<sup>31</sup>; y nuestro esfuerzo en hacer ésta más efectiva cada

<sup>29</sup> A lo largo de su *Ética de la autenticidad* Taylor distingue este ideal de libertad autodeterminada del ideal de autenticidad, aunque reconoce que ambos se han desarrollado juntos y se encuentran íntimamente entrelazados.

<sup>30</sup> Véase Hegel y la sociedad moderna, cap. 3.

<sup>31</sup> Buen ciudadano es aquel que intenta construir una buena *polis*, buscando el bien común en su participación política. “El humanismo cívico, para describir esta condición

vez repercute en disminuir la alienación ciudadana, la creciente burocratización y las diferentes formas de *despotismo blando* que se reflejan en las actuales sociedades occidentales.

Queda por estudiar el último de los valores que constituyen el armazón del edificio liberal: la justicia<sup>32</sup>. Pues bien, cuando aborda el tema de la naturaleza de la justicia distributiva, Taylor se sitúa en una perspectiva aristotélica desde un doble presupuesto ontológico referido a la identidad y al bien (85b: 291-292). Primero, en cuanto defiende una visión sustantiva del agente humano entendida como animal social o político. Pero, sobre todo, su aristotelismo procede de afirmar que los principios de justicia distributiva se relacionan siempre con alguna noción del bien, que es sostenida y realizada en un contexto social específico. Este doble presupuesto le separa a su vez de las teorías de la justicia atomistas cuya fundamentación ontológica es muy distinta. Por un lado el atomismo posee una idea del sujeto desvinculado del contexto social. Por otro, pretende afirmar su neutralidad ante cualquier idea del bien. Taylor rechaza ambas afirmaciones, siguiendo la línea de otros críticos del liberalismo<sup>33</sup>.

Teniendo como base esa fundamentación ontológica, Taylor trata el tema de la justicia sirviéndose de una distinción entre teoría normativa de la justicia y principios de justicia. La teoría normativa de la justicia hace referencia a la estructura de cada sociedad y a las normas que la rigen, que serán distintas en cada caso, si bien cabe encontrar rasgos comunes que permiten hablar en general de diversos modelos de sociedad. Por principios de justicia se entiende la estipulación de lo que es o no justo en cada sociedad. Los principios de justicia se hallan por tanto subordinados a la estructura normativa social.

Taylor entiende que el problema del atomismo consiste en no haber sabido distinguir entre ambos planos. La confusión consiste con fre-

---

política, acuña un sentido especial del término 'libertad' (o lo toma prestado de los antiguos), distinto de la libertad 'negativa' propia del sentido común. Tocqueville describió elocuentemente los atractivos de este tipo de libertad. . . Aunque desprovistos de la sensibilidad aristocrática de Tocqueville, reconocemos en ello un aspiración y un valor político ampliamente extendidos en nuestro tiempo" (97a: 192).

<sup>32</sup> Véase especialmente su ensayo *The nature and scope of distributive justice*, en *Philosophical Papers II*, 289-317.

<sup>33</sup> Fundamentalmente a M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, y a otros como J. W. Nickel, "Rawls on Political Community and Principles of Justice", *Law and Philosophy*, 9 (1990).

cuencia en que en ambos casos se utiliza el mismo término “justicia”, pero en cada caso responden a contenidos y a problemas distintos (94c: 40)<sup>34</sup>. Por un lado, cuando defendemos una determinada teoría normativa de la justicia, con ese término se quiere responder a la pregunta sobre cuál es la distribución que corresponde a las exigencias de un bien superior. A ello lo llama Taylor *justicia absoluta*. Pero de acuerdo a su visión social, Taylor sostiene que toda potencialidad humana tiene como condición esencial un cierto tipo de estructura de la sociedad<sup>35</sup>. No se trata sólo de que la estructura social es intocable, sino de que la justicia ha de hacerse necesariamente entre hombres que se encuentran dentro de una estructura normativa. Por eso, cuando Taylor se refiere en general a los principios de justicia, entiende por este término algo –distinto a la justicia absoluta– que él denomina *justicia local*. En su opinión, los criterios de justicia dependerán de las circunstancias<sup>36</sup>. El criterio de justicia dependerá de la idea de bien que predomine finalmente en cada sociedad<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Se trata, como se verá, de la misma distinción de planos que servirá a Taylor para diferenciar entre bienes superiores e inferiores, o entre bienes constitutivos y bienes vitales. Ambos tipos de bienes forman parte y forjan la identidad de cada individuo y de cada sociedad. En el caso de la identidad colectiva se denomina bien superior lo que se suele entender con frecuencia como bien común, mientras que bienes vitales son los bienes que van unidos a las prácticas e instituciones sociales.

<sup>35</sup> Una versión moderada de esta afirmación se puede encontrar en A. Etzioni, “A moderate communitarian proposal”, *Political Theory*, 1996, y en M. Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, 1992.

<sup>36</sup> En los casos mencionados de Rawls y Nozick, Taylor critica en concreto que, al hacer ambos abstracción de la sociedad en que se basan, sitúan a la vez por encima del mérito sus propias ideas de bienes superiores: la idea de hombre como detentador de derechos (Nozick) o el ideal de hombre “hiperkantiano” (Rawls). Se trataría de un caso paradigmático de descontextualización y, por tanto, de falta de comprensión del problema, que Taylor desea sacar a la luz. Véase *Justice After Virtue*, en *After MacIntyre*, ed. J. Horton, University Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.

<sup>37</sup> Como se estudiará más adelante con detalle, la pregunta por lo que es justo en cada sociedad ha de plantearse por consiguiente como un problema de un doble conflicto de bienes: un conflicto entre diferentes bienes trascendentales o constitutivos, que vienen dados por la estructura normativa de cada sociedad; y un segundo conflicto entre estos bienes trascendentales y bienes intrínsecos o vitales, que han de ir en consonancia con el bien trascendental que los enmarca. Siguiendo su línea liberal, Taylor aplicará al plano colectivo la solución que Aristóteles da al logro de la justicia en el plano individual: “Las comunidades son también seres que actúan, entre las cuales la justicia debe existir, y esto en el interior de los límites de una asociación más amplia” (94c: 40).

De este modo, como conclusión del estudio del principio de justicia distributiva, Taylor llega al mismo punto que al estudiar los principios de autonomía racional y de libertad situada. No cabe lograr tampoco aquí una única solución universal, definitiva, sino que se trata de un terreno abierto a diferentes alternativas. Estas alternativas se conocen cuando se estudia la justicia en perspectiva ontológica, teniendo en cuenta la naturaleza de las identidades individuales y colectivas que conforman una sociedad, y los bienes, también individuales y colectivos, que persiguen. Entre las diversas alternativas que emergen de este modo, cada sociedad ha de encontrar la aplicación de la justicia más ajustada a su caso, sin buscar soluciones descontextualizadas y pretendidamente universales.

## **2. El liberalismo procedimental holista**

Hasta el momento la labor de Taylor ha consistido en hacer una nueva lectura, en clave hermenéutica, de los fundamentos del liberalismo procedimental de la neutralidad. De esa recompreensión Taylor ha extraído no sólo una crítica de esas fuentes liberales procedimentales, bien enclavada en las fuentes ontológicas, sino que también ha servido para recuperar los aspectos positivos de la perspectiva y de los valores liberales. De este modo Taylor logra un terreno adecuado sobre el que construir un liberalismo alternativo. Es un buen momento ahora por tanto para perfilar, en la medida en que Taylor lo hace, las características de ese liberalismo, también individual pero no atomista sino holista, que en otro momento se ha denominado Liberalismo 2.

Lo que hace del liberalismo holista, tal y como lo va a describir Taylor, un modelo alternativo y superior al liberalismo procedimentalista de la neutralidad es su capacidad de superar las críticas de inaplicabilidad y particularismo. Para afrontar el estudio de este liberalismo holista se obrará en paralelo al modo como se estudió el liberalismo procedimentalista. Por esto en primer lugar será necesario ver la base social sobre la que el liberalismo holista ha de asentarse, para luego pasar a estudiar las características que hacen de él un modelo liberal específico alternativo.

*a) Una sociedad civil liberal participativa*

Cuando se habla en general de un consenso liberal universal, lo que se está defendiendo es un modelo de política cuyos fines son, sin exclusión de ninguno, la defensa de la libertad, el autogobierno colectivo y una sociedad de derechos fundados en la igualdad. Para el logro de estos fines los presupuestos necesarios son dos (97a: 371). En primer lugar que se den las condiciones para que el proceso político decisorio sea auténticamente democrático. Para ello, y en un segundo lugar, la esfera pública ha de ser en verdad un espacio común ciudadano, un medio donde poder desarrollar el procedimiento democrático, sin interferencias ni discriminaciones. Ambas condiciones confluyen en el concepto de sociedad civil participativa que Taylor perfila.

Con referencia al mantenimiento de la democracia, hay que decir que sociedades tan fragmentadas como la norteamericana pueden aún ser hoy día enormemente democráticas. El ejemplo de EEUU es notorio en cuanto representa una sociedad que se organiza en defensa de sus derechos. El imperio de la ley y el sostenimiento de los derechos son objeto de una intensa lealtad común por parte de la sociedad americana en bloque (94a: 139). De esta dinámica emergen dos factores que adquieren especial prominencia: la revisión judicial de los derechos a través de batallas judiciales en los tribunales de justicia, y una política de intereses o de defensa activa de los mismos<sup>38</sup>. Junto a ese aspecto positivo, el aspecto negativo lo pone la atrofia cada vez mayor de la formación de mayorías democráticas en torno a programas políticos con sentido, como se demuestra por la baja participación ciudadana en los comicios (93a: 94). Además, el vertiginoso aumento de la práctica judicial, con su modo peculiar de resolver los asuntos según una alternativa excluyente de todo o nada, hace que cada vez sean menos las soluciones políticas de compromiso, deliberadas en común (97a: 368)<sup>39</sup>. Este défi-

<sup>38</sup> “Una faceta destacada de la cultura política americana, comparada a las nuestras, es su litigiosidad. . . Esto puede relacionarse con la creciente centralización y burocratización de la vida política americana, que ha tenido lugar en la última media centuria, y en algunos aspectos durante más tiempo” (97a: 92).

<sup>39</sup> De ahí que haya quienes vean una peligrosa inflación, y por tanto distorsión, en los derechos humanos. Véase por ejemplo T. Pocklington, “Against Inflating Human Rights”, en *The Windsor Yearbook of Access to Justice*, vol. 2, 1982, citado en C. Williams, “The Changing Nature of Citizen Rights”, en *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*, vol. 33, University of Toronto Press, 1985. Taylor intenta distinguir

cit de deliberación aumenta cuando se trata de asuntos que incluyen campañas de intereses específicos<sup>40</sup>. De este modo, la dificultad de sacar adelante proyectos que requieran un consenso amplio es cada vez mayor<sup>41</sup>.

La solución pasa por la formación de un propósito democrático común unido a un fuerte sentido de la solidaridad. “A este fin la ventaja está con las sociedades pequeñas o sociedades que pueden ser significativamente descentralizadas. Porque la solidaridad es difícil de mantener en sociedades muy grandes” (76: 64-65). Para lograr este objetivo Taylor recurre por tanto de nuevo a la solución tocquevilliana: “Uno de los orígenes importantes de la sensación de impotencia es el hecho de que estamos gobernados por Estados a gran escala, burocráticos y centralizados. Lo que puede mitigar esta sensación es una descentralización del poder, como vio Tocqueville. De modo que la delegación o una división de poderes como en el caso de un sistema federal, particularmente basada en el principio de subsidiariedad, puede ser buena para la autorización democrática. Y esto es mejor si las unidades a las que se delega el poder ya figuran como comunidades en las vidas de sus miembros” (97a: 370)<sup>42</sup>.

Esa descentralización, en opinión de Taylor, deberá englobar no sólo al sistema político sino también a la esfera pública, hacia sociedades regionales y hacia esferas públicas anidadas (*nested public spheres*) (97a: 363). Ello supone un tipo de equilibrio que todo sistema político liberal debería buscar. Ese equilibrio ha de tener lugar simultáneamente en el sistema de partidos políticos y en la proliferación de movimientos de defensa no partidistas. Por un lado, el sistema de partidos permite

---

diferentes nociones de derechos en su *Le Droits de l'Homme*, volumen publicado por la UNESCO.

<sup>40</sup> Ejemplos notorios son los debates en torno al aborto y al divorcio. Véase M. A. Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

<sup>41</sup> Una interesante discusión acerca de este fenómeno, en la política norteamericana, se halla en M. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory*, 12 (1984).

<sup>42</sup> En el mismo sentido, véase *Ética de la autenticidad*, 144. Taylor ve como modelo de ese sistema el régimen canadiense que ha conseguido ser un sistema federal sin llegar a la centralización norteamericana. Falta crear, no obstante, una comprensión común que mantenga unidas las sociedades regionales de Canadá debido, opina Taylor, a la incapacidad de comprender y aceptar la naturaleza real de la diversidad canadiense (*deep diversity*) (91c: 155-186).



construir amplias coaliciones conectadas en temas y una acción ciudadana eficaz en un gran número de asuntos. Pero este sistema de partidos necesita el complemento de una gama de movimientos que se ocupen de la política extraparlamentaria<sup>43</sup>.

Taylor considera por consiguiente que tanto la descentralización como un fuerte propósito común son las condiciones esenciales para una sociedad libre y participativa, para una auténtica democracia. Por democracia se entiende, de modo genérico, el gobierno del pueblo<sup>44</sup>. Esto significa, en palabras de Taylor que: “1) La mayoría de las personas deberían tener voz y voto sobre lo que serán y no sólo que se les diga lo que son (70b: 122); 2) esta opinión debería ser genuinamente suya y no manipulada por la propaganda, la desinformación, los temores irracionales; 3) debería, hasta cierto punto, reflejar sus aspiraciones y opiniones meditadas y no los prejuicios automáticos e ignorantes” (97a: 355). A partir de ahí ciertas corrientes convierten en utópicas esas posibilidades democráticas, sosteniendo que la tercera condición nunca se dará en la sociedad de masas<sup>45</sup>. También los hay que se preguntan si la posibilidad de superar la manipulación no deja de ser también un sueño inviable, ante los poderosos medios de comunicación actuales<sup>46</sup>. Pero por encima de esas dificultades Taylor encuentra otra que emerge de la propia naturaleza de las decisiones en masa: “Me estoy refiriendo a una característica antes mencionada en relación con la esfera pública: que las decisiones están en parte constituidas por la comprensión común de

---

<sup>43</sup> Esos movimientos conforman la red de esferas públicas que proporcionan eficacia política a un gran número de personas, ajenas si no a los asuntos políticos. “Hasta cierto punto, es necesario que haya no sólo un equilibrio entre los dos sino una especie de simbiosis —o como mínimo fronteras— a través de las cuales las personas y las ideas puedan pasar de los movimientos sociales a los partidos y viceversa. Éste es el tipo de política que las sociedades liberales necesitan” (97a: 371).

<sup>44</sup> Un Estado democrático exige un pueblo que tenga una fuerte identidad colectiva (93a: 94) y que esté formado por miembros iguales y autónomos (97b: 42 y 93a: 197-198): “En la práctica un pueblo no puede asegurarse una estabilidad en su legitimidad, más que si sus miembros se sienten fuertemente comprometidos los unos hacia los otros por intermedio de su lealtad común al Estado” (96b: 16).

<sup>45</sup> De ahí derivan las tesis revisionistas que opinaban que para la democracia bastaba que las masas pudieran decidir la competencia entre las élites gobernantes. Véase J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, 1950, (trad. cast. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Orbis, Barcelona, 1988).

<sup>46</sup> Véase N. Chomsky, *Deterring Democracy*, Londres, 1991, (trad. cast. *El miedo a la democracia*, Grijalbo, Barcelona, 1992), donde se critica esta manipulación.

los participantes” (97a: 356) en un espacio público y transparente de discusión.

Frente a los intentos fallidos de restaurar el espacio público de discusión, Taylor aboga por la instauración de lo que denomina la *sociedad de diálogo*<sup>47</sup>. Para ello “algo que habría que hacer sería ofrecer formar a los líderes y líderes potenciales de gobiernos locales y movimientos ciudadanos. Pero, lo que es más importante, tendremos que usar todos los recursos de nuestra tecnología comunicativa y saber cómo crear un público amplio que tenga un análisis del modo cómo funcionan las cosas”. Además, “para disipar la opacidad de nuestra sociedad tendremos que rediseñar nuestra red urbana casi totalmente, para que refleje lo que somos y por qué, y lo que queremos llegar a ser” (70b: 122-123). La sociedad de diálogo supondría una participación real en la búsqueda de significados comunes, pues llevaría a la contribución de todos los grupos variados, a cuyas ideas e ideales se les darían expresión pública. Aumentaría la unión de la gente en su real situación. Reforzaría y sería reforzada por la mayor participación en las decisiones que afectan a sus vidas.

En esa situación democrática ideal que Taylor anhela, democracia y esfera pública coinciden, pues ambos suponen la necesidad de que una comunidad se entienda y funcione como tal, supone autocomprensión. Pero a su vez se diferencian ya que la esfera pública está centralmente implicada en el proceso, en la medida en que en ella los asuntos se discuten largamente en un espacio público disperso que circula a través de medios neutrales fuera del sistema político. Una esfera pública floreciente es esencial para la democracia “no sólo por el hecho de que los medios de comunicación libres pueden jugar un papel guardián, controlando cuidadosamente al poder... también puede hacer mucho para determinar la calidad y la tendencia del debate público” (97a: 360). De este modo, al redefinir la democracia y la esfera pública, Taylor llega a su vez a una redefinición de sociedad civil más completa y enriquecida que la idea de sociedad civil que manejaba el liberalismo procedimental.

Del estudio de la sociedad civil que se hizo al principio se desprende que el nuevo concepto de sociedad que surge en el siglo XVIII no podía alimentarse exclusivamente del modelo de sociedad entendida como poseedora de identidad pre o no política, inspirado en Locke (*corriente L*). Por eso, quienes quedan insatisfechos del modelo lockeano son

---

<sup>47</sup> Véase su *Pattern of politics*, ed. McClelland y Stewart limited, Toronto, 1970.

inducidos a volver a Montesquieu (*corriente M*). Esto es también, entiende Taylor, lo que hacen Hegel y Tocqueville, y quizá ahí se encuentra la clave de lo que hace válido en algunos aspectos el pensamiento de ambos<sup>48</sup>. El concepto hegeliano de sociedad civil combina las corrientes L y M, y evita tanto la homogeneidad indiferenciada del Estado de la voluntad general como el juego no regulado y autodestructivo de las ciegas fuerzas económicas<sup>49</sup>.

En conclusión, para Taylor la idea de sociedad civil no es una idea arquetípica. No se trata de elegir entre las dos corrientes estudiadas (la que procede de Locke y la que tiene su fuente en Montesquieu). La elección parece estar entre una visión de la sociedad civil casi exclusivamente relacionada con la *corriente L* y otra que intente el equilibrio de ambas. Esta segunda visión que tiende al equilibrio es, para Taylor, muy superior a la exclusiva visión lockeana, que está en constante peligro de caer en la imagen de un individuo soberano no vinculado “por naturaleza” a ninguna autoridad, colocándose el agente humano en el centro del sistema legal<sup>50</sup>. En la segunda se hallan los seguidores contemporáneos de Tocqueville, algunos de los cuales han influido mucho en tantas sociedades occidentales. Entre ellos se encuentra Taylor.

#### b) *La dialéctica de la nación y el Estado*

Con todo lo dicho hasta ahora se poseen ya los elementos con los que Taylor pretende defender un modelo liberal alternativo que evite las contradicciones del liberalismo procedimental de la neutralidad. El liberalismo holista de Taylor sería viable en cuanto aporta los mecanismos necesarios para superar la fragmentación social. Y no podría ser tachado de etnocéntrico por su mismo carácter alternativo, que permite

<sup>48</sup> Hegel se había inspirado en Montesquieu al concebir la sociedad civil como una “esfera separada pero no autosuficiente, cuyos procesos económicos constituyentes no sólo precisan regulación, acometida parcialmente dentro de la sociedad civil, sino que para que esta sociedad escape a la destrucción sólo puede incorporarse a la más alta unidad del Estado, esto es, a la sociedad políticamente organizada” (97a: 290).

<sup>49</sup> Detrás de este malentendido está el error de pensar que basta un principio único para regir las sociedades modernas, está el error de creer que el tipo de política que ha de privilegiarse, es una *política de consenso* y no una *política de la polarización*. Véase su *Pattern of politics*, ed. McClelland y Stewart limited, Toronto, 1970.

<sup>50</sup> Véase *Fuentes del yo*, sección 1. 3.

incluir dentro de sí otros modelos distintos de liberalismo, entre ellos el propio liberalismo procedimental de la neutralidad.

Para superar el peligro de fragmentación social, el liberalismo holista prevé la defensa de un bien con el que todos los miembros de ese Estado se identificarían, cuyo origen se encuentra en el periodo moderno y que ha dado lugar a los diferentes movimientos nacionalistas que han ido surgiendo. A continuación, para ver por qué y cómo el liberalismo holista es un modelo compatible con otros modelos liberales, es necesario referirse a los diversos modos que puede adoptar ese bien público, esto es, las distintas maneras que los ciudadanos tienen de lograr la cohesión que requiere un Estado. En la medida en que nación y Estado se identifican, se superan a su vez las aporías del liberalismo procedimental.

Los tipos de política de cuño atomista evolucionan, según se ha visto, hacia la alienación ciudadana y la fragmentación social, no sólo reflejándola sino a su vez fijándola. Para evitar estas consecuencias Taylor apoya un tipo de liberalismo que sea contextual, esto es, que tenga en cuenta que la identidad de los ciudadanos en sociedad se forja dentro de comunidades mayores y que existen bienes colectivos que son superiores a los individuales, ante los cuales los bienes individuales pueden quedar relegados en determinadas circunstancias. Se trata por tanto de dos posturas que divergen de modo nítido en muchos aspectos. Cabría concentrar estas divergencias en dos ámbitos, uno más político y otro más social. El ámbito político hace referencia a dos modos diversos de entender la naturaleza de las instituciones que componen el Estado y en las que participan los ciudadanos. El aspecto más social hace referencia a la defensa o no de la existencia de tales bienes comunes dentro de un Estado, lo que se ha llamado a veces el perfeccionismo del Estado, opuesto a la neutralidad del mismo. Ambos temas están muy conectados. Además, como se verá más adelante, tras la aparente neutralidad del Estado liberal –como tras toda teoría política– se halla una fuerte teoría del bien y de la justicia.

En cuanto a los distintos modos de entender la naturaleza de las instituciones políticas Taylor habla de dos tipos ideales de instituciones (93a: 121-126). “Por un lado hay estructuras que tienen una mera relación instrumental con nuestras vidas, incluso si el servicio que cumplen es muy importante; por otro lado hay alianzas caracterizadas por prácticas, que son primariamente lugares en los que definimos importantes valores e incluso los polos posibles de identidad. Podemos hablar de

instituciones que *sirven* frente a instituciones que *identifican*. Todas son instituciones de nuestra sociedad, pero los modos respectivos de ajustarse a nuestras vidas son muy diferentes” (93a: 123). Las instituciones que retienen una dimensión de identificación se supone que son privadas, mientras que las instituciones públicas llegan a ser estructuras de servicio, que son a veces muy importantes, incluso esenciales, pero carecen pese a todo de cualquier dimensión de identificación<sup>51</sup>. Los modelos atomistas, como el liberalismo procedimental de la neutralidad, entienden las instituciones públicas fundamentalmente como estructuras de servicio, con carácter instrumental.

Pero además de entender las instituciones políticas exclusivamente con fines instrumentales, los modelos atomistas evitan la formación de coaliciones alrededor de alguna concepción del bien en general. Ésta es la crítica que formulan los partidarios de lo que Taylor denomina “tesis republicana”. A esa crítica republicana los liberales pueden responder que su fórmula excluye de hecho un *bien* común socialmente aprobado, pero no excluye del todo una comprensión común de lo *correcto*; más bien incluso apela a ésta<sup>52</sup>. Queda así pues planteado el debate. De un lado quienes ven como requisito de la sociedad libre una fuerte fidelidad espontánea de sus miembros cuya consecuencia sería lo que Taylor denomina patriotismo, esto es, “un fuerte sentido de identificación con la política, y una voluntad de darse uno mismo para sacarla” (97b: 39-40)<sup>53</sup>; lo que otras veces se denomina *identificación ciudadana*<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Desde el punto de vista de cierta teoría influyente, el Estado también es una institución de servicio, cuya función es distribuir valores. Véase D. Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, John Wiley & Sons, Nueva York, 1965. Versión modificada en *Enfoques sobre teoría política*, Amorrotu, Buenos Aires, 1973.

<sup>52</sup> “El malentendido se da a través de los dos sentidos de «bien». En el sentido amplio, significa cualquier cosa valiosa que persigamos; en el sentido estrecho, se refiere a planes de vida o a modos de vida así valorados. El liberalismo procedimental no puede tener un bien común en el sentido estrecho, porque la sociedad debe ser neutral acerca de la cuestión de la vida buena. Pero en el sentido amplio, donde una regla de corrección puede también contar como «bien», puede haber un bien compartido extremadamente importante” (97a: 255). Como se verá más adelante, lo que está debajo de esta tesis que distingue entre dos modos diferentes de entender el bien, más o menos ampliamente, es la tesis general a todo procedimentalismo de que existe un ámbito moral privado que es más reducido que el ámbito ético público, y que no sólo habrían de distinguirse, sino que, en opinión de los procedimentalistas, estarían separados.

<sup>53</sup> Como expresa muy acertadamente A. MacIntyre, “lo que un patriota deja fuera de la crítica es la nación concebida ‘como un proyecto’” (Beiner, 95: 221).

Desde este punto de vista, sólo esa identificación movería a los ciudadanos a asumir voluntariamente las cargas de un régimen libre. Y “existe identificación donde la forma de vida común es vista como un bien supremamente importante para su propio bien... no instrumentalmente o como suma de bienes individuales” (97a: 97)<sup>55</sup>. Dentro de los partidarios de esto que Taylor llama tesis republicana se encuentra él mismo.

Para Taylor las naciones (naciones-Estado) requieren una *identidad*. Con el término identidad se hace referencia no ya a un simple requisito de conveniencia, sino a una condición de legitimidad en el mundo moderno, “pues se trata aquí de estados democráticos, fundados en teoría sobre la soberanía popular. Que el pueblo sea soberano exige que forme una identidad, que tenga una personalidad” (96b: 15). Para seguir siendo viables, los estados que carezcan de ello han de crear un sentimiento común de pertenencia. En la era democrática, una sociedad que pretenda forjar un Estado se ve forzada a emprender la tarea acaso difícil de definir su identidad colectiva (93a: 125), es decir, su “forma en la cual los ciudadanos se reconocen como perteneciendo unidos a un mismo grupo” (92e: 59). Por eso es que los partidarios de esta tesis republicana, Taylor incluido, opinan que el liberalismo procedimental es necesariamente instrumental e impide el ideal patriótico<sup>56</sup>. Existe por tanto un juego recíproco entre la identidad en los dos planos. “La pertenencia al grupo proporciona retazos importantes de la identidad de los individuos y a la vez, cuando muchos individuos se identifican sólidamente con un grupo éste adquiere una identidad colectiva a la que subyace una acción común en la Historia” (96b: 15)<sup>57</sup>. De este modo somos conscientes de

<sup>54</sup> Dos aspectos son necesarios que se den en el caso de la identificación ciudadana. Por un lado la vida común debe ser parcialmente definida en términos de fórmulas políticas de participación (de ahí que se describan como leyes); y además estas leyes deben servir para unir a una comunidad específica, lo que antes hemos denominado *pueblo* (97b: 41-42).

<sup>55</sup> Taylor dice haber encontrado muy bien perfilado este sentido de identidad moderna en la obra de Erikson, *Young Man Luther*, Norton, Nueva York, 1958; y *Childhood and Society*, Norton, Nueva York, 1963. Erikson lo aplica exclusivamente al plano individual; pero Taylor, en su condición de liberal, lo amplía al ámbito público.

<sup>56</sup> Además de las amargas consecuencias políticas, ya vistas, que esta política trae consigo, el hombre estaría más y más frustrado en su aspiración a pertenecer a una sociedad (70b: 105-106).

<sup>57</sup> “El principio de unidad que opere (en el Estado) será necesariamente marcado por la experiencia histórica” (92e: 66). Esta observación resulta importante para interpretar

recibir algo muy importante y también a la vez moldeamos una identidad mayor; y en este caso el dar es tan esencial como el recibir<sup>58</sup>.

En el otro extremo de los que defienden la tesis republicana se encuentran los defensores del liberalismo procedimental de la neutralidad, cuya defensa se plantea dentro de los supuestos del atomismo moderno. La tesis en este caso es que las sociedades liberales viables pueden contar con bases distintas a la identificación patriótica. Y se dedican a buscar otros fundamentos en los que basar la fidelidad del ciudadano hacia el Estado. Ésta podría basarse por ejemplo en el autointerés ilustrado, de modo que los ciudadanos están suficientemente imbuidos del *ethos* liberal para apoyar y defender su sociedad; o bien descansar en la idea de la moderna teoría “revisionista” según la cual la sociedad liberal madura no exige demasiado de sus miembros, ya que distribuye los bienes y hace su vida próspera y segura<sup>59</sup>.

Estas respuestas liberales asumen sólo el atomismo y rechazan la tesis republicana argumentando que, fuera cual fuere su validez en los tiempos antiguos, el republicanismo es irrelevante en la moderna sociedad democrática de masas. Echando una mirada a la reciente historia de Estados Unidos, caso paradigmático de liberalismo procedimental, Taylor sale al paso de esta objeción y no la acepta<sup>60</sup>. Taylor es de la

---

correctamente la naturaleza del principio de unidad que legitima cualquier Estado. El tipo de unidad que configure una nación no puede ser definido a priori, sólo desde posiciones filosóficas, sino que ha de ser un tipo de unidad que resulte significativo a quienes forman cada sociedad. “La unidad que necesita un país democrático debe ser significativa para las gentes mismas. No puede hablarse de un principio de unidad definido de una vez por todas” (92e: 65). Esto tiene directa relación con la tendencia hacia una política de consenso, frente a la política de la polarización que defiende Taylor, mencionada más arriba.

<sup>58</sup> “Tenemos una identidad y aprendemos quienes somos, al descubrir o determinar nuestras relaciones en realidades significativas mayores que nosotros; más aún, no podemos ser ni siquiera expresados si no es con referencia a una realidad significativa” (70b: 103-104). La mayoría de nuestros contemporáneos tienen identidades complejas, dice Taylor, constituidas en parte por las lealtades universales a entidades superiores y en parte por formas de pertenencia históricas (96b: 15). De ahí la importancia de no olvidar esa reciprocidad entre la identidad individual y la identidad colectiva ni tampoco que nuestra identidad nunca está completa sino que se forja continuamente en el contexto social e histórico (70b: 104).

<sup>59</sup> Para más información acerca de esta teoría revisionista de la democracia, véase J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, 1950, (trad. cast. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Orbis, Barcelona, 1988).

<sup>60</sup> La capacidad de la ciudadanía norteamericana de responder con indignación a ciertos abusos en la esfera política supone a juicio de Taylor un importante baluarte de la

opinión de que “el patriotismo republicano sigue siendo una fuerza en la sociedad moderna... Pasa desapercibida, en parte por el dominio de los prejuicios atomistas en el moderno pensamiento teórico y en parte porque sus formas y centros son algo distintos de los de la época clásica. Pero todavía está entre nosotros y desempeña un papel esencial en el mantenimiento de nuestros regímenes contemporáneos de democracia liberal” (97a: 258-259)<sup>61</sup>. Sea cual fuere la amenaza que los efectos malignos del patriotismo hayan producido, al adquirir la forma de un violento nacionalismo, los efectos benignos han sido esenciales<sup>62</sup>. Taylor llega aún más lejos en este punto. No sólo opina que el patriotismo ha sido un importante baluarte de la libertad en el pasado, sino también que seguirá siéndolo de forma insustituible en el futuro. Se alejaría por consiguiente de la dinámica de la sociedad moderna aquel liberalismo que respondiera a la acusación de inviabilidad asumiendo sólo el atomismo y rechazando la tesis republicana.

Pero —y este paso resulta trascendental—, ¿y si cupiera un liberalismo procedimental que no implicara una ontología atomista, que permitiera en teoría el patriotismo? El liberalismo contextual que defiende Taylor sería en efecto procedimental, pero permitiría el patriotismo y no sería atomista. Se trataría de una concepción liberal del gobierno de la ley, con la que los ciudadanos se identifican y en cuya defensa se alzan como su bien común, por lo que sería republicana en un aspecto esencial. Pues bien, de hecho lo que defiende Taylor es que “un liberalismo procedimental puede ser holista y, lo que es más, el holismo capta mucho mejor la práctica real de las sociedades que se aproximan a este modelo. De modo que ofrece al crítico una respuesta convincente, la cual accidentalmente ilustra de nuevo cuán esencial es no confundir la cuestión

---

libertad en la sociedad moderna. Y lo que es más importante, esta capacidad para la indignación no se nutre por ninguna de las fuentes reconocidas por el atomismo. Lo que genera la indignación es algo que no se encuentra ni en el egoísmo ni en el altruismo, sino en una suerte de identificación patriótica.

<sup>61</sup> Un ejemplo claro de la fuerza del patriotismo en EEUU sería la decisiva importancia de la opinión popular en el escándalo Watergate (89c: 73).

<sup>62</sup> Taylor entiende que ello ha sido así de un modo especial en EEUU, donde su patriotismo ha unido el sentido de nacionalidad y un régimen liberal representativo. En el caso de otras naciones occidentales, éstos han permanecido distintos e incluso en tensión. Taylor señala el caso francés. Frente a los países de habla inglesa, orgullosos de compartir una civilización democrática, lo que ocurrió en EEUU se consiguió más tarde y a veces dolorosamente en otros países como Alemania o España. Así lo analiza Taylor en *Alternative Futures*, en *Reconciling the solitudes*.



ontológica de atomismo-holismo con cuestiones de defensa en la oposición individualismo y colectivismo” (97a: 259-260). Sólo un liberalismo holista permitiría que llegasen a coincidir Estado y nación, patriotismo y nacionalismo. Taylor defiende la necesidad de que un Estado requiera la identificación de los ciudadanos con él en régimen de libertad. La importancia de tal identificación ciudadana con el Estado consiste no sólo en que ayuda a formar la identidad colectiva de la comunidad, sino que es además parte constitutiva de la identidad de los individuos que la forman. En ello consiste la *tesis republicana*. Pero también cabe darle la vuelta al argumento, como hace el propio Taylor, y demostrar que del mismo modo que un Estado necesita de una identidad colectiva, también existen grupos que poseen ya una fuerte identificación ciudadana con algún valor público, y que necesitan (tienden a) ser Estados<sup>63</sup>. El liberalismo holista tendría la virtud precisamente de respetar las distintas maneras que los ciudadanos tienen de lograr la cohesión que requiere un Estado. A ese doble movimiento, del Estado en busca de identificación ciudadana y de identidades colectivas en busca de coyuntura estatal, es a lo que denominamos la dialéctica del Estado y la nación.

Taylor utiliza los conceptos de patriotismo y nacionalismo como términos que suelen ir unidos pero que no son equivalentes. Más bien se relacionan como la parte con el todo. El patriotismo ha de pensarse como una fuerte identificación ciudadana en general. Y así entendido, el nacionalismo es entonces una de las posibles bases para el patriotismo, pero no la única. “Podemos hablar de nacionalismo cuando el terreno para una alianza política común es algo étnico, lingüístico, cultural o religioso que existe independientemente de la política. La idea nacionalista total supone esta identidad prepolítica” (97b: 40). Si bien el patriotismo puede llegar a tener el significado que tuvo para los antiguos (la idea de la *polis* griega sería el modelo paradigmático), lo cierto es que el nacionalismo llegó a ser con el tiempo la medida para el patriotismo, hasta el punto, afirma Taylor, que las sociedades prenacionalistas originales (tales como Francia o EEUU) comenzaron a comprender su propio patriotismo en términos nacionalistas (93a: 197-8). El nacionalismo

<sup>63</sup> Algunos lugares en los que Taylor desarrolla la tendencia de los Estados a lograr una identidad colectiva y la tendencia de las nacionalidades a llegar a ser Estados son *Why do nations have to become states?*, en *Confederation*, ed. S. French, Canadian Philosophical Association, Montreal, 1980; “Identidad y reconocimiento”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7 (1996), y *Nationalism and modernity*, en *The morality of nationalism*, ed. R. Mcknin y J. McHaman, Oxford University Press, Nueva York, 1997.

ha venido a ser hoy en día el principal motor del patriotismo (97b: 40-41). De este modo la dialéctica del Estado y la nación puede entenderse también como la dialéctica del patriotismo y el nacionalismo según la cual ambos conceptos vienen a converger apuntando a la necesidad de que las naciones lleguen a ser Estados soberanos.

Taylor afirma que son tres los modos principales de justificación política en el mundo moderno: el bienestar, los derechos y el autogobierno. Los modos nacionalistas de pensamiento han llegado a estar envueltos en los tres, aunque no simultáneamente. En un primer momento la emancipación política del nacionalismo estuvo en el contexto del autogobierno. La idea de que el autogobierno es un bien en sí mismo (que viven una vida más alta quienes son parte de un agente mayor libre y que se autorrealiza) toma fuerza en el mundo moderno (96a: 437). Pero una vez que el sentimiento nacionalista irrumpa en la historia debido a que una identidad se encuentre amenazada en su valor (97b: 46) el patriotismo viene a significar nacionalismo<sup>64</sup>. De ahí que el fin del autogobierno pase a ser la búsqueda de lo que antes se ha denominado identidad, es decir, el logro de un juicio correcto acerca de un grupo (o una persona en su caso) particular (93a: 44-46). Luego “la política nacionalista moderna es una especie de identidad política: más aún, la especie original” (97b: 46)<sup>65</sup>. Parece conveniente explorar aunque sea brevemente en qué consiste esa búsqueda de identidad colectiva<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Taylor dice que los principales motivos de que surja el sentimiento nacionalista son la economía moderna y el Estado burocrático, que al homogeneizar el lenguaje y la cultura dejaban de lado a grupos minoritarios que no querían asimilarse, al mismo tiempo que la mayoría no quería aceptar una situación de bilingüismo o bicultural dentro del propio Estado.

<sup>65</sup> El autogobierno se fue alejando por tanto de su vertiente republicana originaria. Pero es que además un autogobierno que busque por encima de todo el logro de la identidad colectiva modifica las otras dos posibles fuentes de emancipación política antes mencionadas: el bienestar y los derechos. “Si tomamos la tesis nacionalista de que la ciudadanía consiste primariamente en nuestra pertenencia a una nación lingüísticamente definida, tenemos los comienzos de otra justificación de los derechos de las naciones a una expresión política, que no pasa a través de la aspiración al autogobierno, o no necesariamente. Un punto paralelo puede hacerse acerca de las justificaciones en términos de bienestar” (93a: 48).

<sup>66</sup> Taylor se sitúa como se ve entre la estela de autores que en nuestros días defienden la posibilidad de autodeterminación que suponga el igual reconocimiento de identidades nacionales diferentes. Véase p. ej. M. Moore, “On national Self-determination”, *Political Studies*, 45 (1997). Frente a este criterio estaría la visión, justificada en términos de normas liberal-democráticas, en la que la nacionalidad es definida subjetivamente y la auto-

Taylor busca las fuentes de la identidad colectiva en paralelo a las fuentes de la identidad individual<sup>67</sup>. “Reconocer la identidad requiere un horizonte de significación, en este caso compartido; de donde desarrollar y preservar los rasgos de valores comunes se convierte en algo importante y una forma crucial de llevarlo a cabo consiste en compartir una forma política participativa” (94a: 86). **La identidad se mueve por**

---

determinación confinada a áreas que encierran el territorio donde reside el grupo nacional. Véase R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977. Conforme a esta segunda postura liberal, cualquier subcomunidad en cualquier Estado tiene derecho a votar la secesión de ese Estado, siempre que a su vez esté dispuesta a permitir a cualquier sub-subcomunidad un derecho equivalente y así *ad infinitum*. A esto lo llama Beran la versión ‘recursiva’ del principio de mayorías. Véase H. Beran, “A Liberal Theory of Secession”, *Political Studies*, 32 (1984). Algunos autores han observado que Taylor, de este modo, no parece preguntarse por la supervivencia de culturas y lenguas dentro de cada comunidad política así formada. Véase p. ej. Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993. Son interminables los argumentos que se esgrimen actualmente para defender la posibilidad de la autodeterminación nacional a partir de la defensa de la identidad. Parece oportuno mencionar al menos algunos de los más relevantes: hay quienes consideran que la pregunta correcta que ha de hacerse no es si los grupos quieren formar una entidad política separada o no, sino mejor si el grupo tiene una identidad colectiva que sea incompatible con la identidad nacional de otros grupos en el Estado, y si el grupo debería buscar la autodeterminación como una obligación que la comunidad genera (así De-Shalit, “National Self-determination: Political, not Cultural”, *Political Studies*, 44 (1996); A. Buchanan admite que la cultura figure entre aquellas cosas en las que los individuos pueden tener un interés, pero a la vez deja claro que considera más débiles los argumentos a favor de la secesión basados en demandas culturales que los que alegan “redistribución discriminatoria” de los recursos materiales de un Estado existente (A. Buchanan, *Secession: the morality of political divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, ed. Boulder, Westview Press, 1991); otros autores entienden que tienen derecho a autodeterminación quienes predominan en un territorio y no violan las libertades civiles de las minorías (entre ellos destaca K. Nielsen, “Secession: The case of Quebec”, *Journal of Applied Philosophy*, 10 (1993); finalmente está el caso del propio Taylor, quien manifiesta claramente que “en la base de nuestra modernidad política está la idea de que el pueblo debe tener su identidad fuera de la estructura política, y que entonces se le está permitido decidir si acepta la estructura política actual o si prefiere cambiar” (92d: 62). En contra de admitir demandas de autodeterminación surgidas del deseo de preservar la identidad cultural se muestra p. ej. A. H. Birch, “Another Liberal Theory of Secession”, *Political Studies*, 32 (1984).

<sup>67</sup> Conviene no perder de vista que en la visión de Taylor el surgimiento de la identidad política ha de ser comprendida en términos del conflicto y tensión entre las políticas de la diferencia y la política de la igualdad dignidad, que se desarrolló al principio de este trabajo. Autores como Cooke no se muestran de acuerdo con dicha relación y consideran que según se hagan lecturas diversas de la política de la diferencia así serán concebibles a su vez distintas lecturas de las demandas de reconocimiento de la identidad específica (Cooke 97: 258-288).

consiguiente en torno a tres ejes: un horizonte moral (abierto a redefinición perpetua), que exige el reconocimiento de los otros, y que une a los individuos para formar un actor común (96b: 17). Se trata de tres ejes que han de explorarse y que hacen referencia a su vez a otras tantas nociones clave del pensamiento postromántico del que el nacionalismo moderno se nutre (96a: 436-437): expresión, realización y reconocimiento (93a: 48-50). El expresivismo tiene que ver con la idea, surgida a finales del siglo XVIII, de que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir<sup>68</sup>. De ahí surgen tanto la identidad del individuo como la del pueblo (*Volk*), dos entidades que se buscan, que tienen como tarea definir aquello en lo que consiste su originalidad y atenerse a ella, e igualmente dos agentes que existen entre otros en un campo de intercambio en el interior del cual tienen necesidad del reconocimiento ajeno<sup>69</sup>.

Según se ha visto caben por lo tanto dos respuestas a la pregunta de por qué una nación tiende a ser Estado. Una primera sería que la soberanía es condición para el autogobierno republicano. Pero debido a la dificultad que supone aplicar esto a nuestra actual situación, el autogobierno pasa a orientarse más bien a la búsqueda de la identidad colectiva. Ese sería el segundo motivo que puede llevar a una nación a conver-

<sup>68</sup> Esa noción de originalidad no es sólo válida entre individuos, sino que autores como Herder la utilizan para la noción de cultura nacional (97a: 298 y 96a: 397). “De una manera u otra, una nación para tener identidad, requiere y desarrolla una cierta imagen de su historia, su génesis, su desarrollo –sus padecimientos y sus logros–. Esos relatos nos envuelven y forman imágenes nuestras y de nuestro pasado, mucho más de lo que podemos llegar a darnos cuenta. Esta es una manera sumamente importante en la que el expresivismo ha configurado nuestro mundo” (96a: 438). Dentro de esta faceta expresivista de la identidad colectiva, la lengua juega un papel de especial relevancia: “La lengua es la base obvia para una teoría del nacionalismo fundamentada en la noción expresivista del carácter especial de cada pueblo. La lengua concebida al modo herderiano, es decir, en términos de una teoría *expresiva*” (96a: 437). En opinión de Quirk, en este caso el criterio de la lengua para determinar una nacionalidad hace referencia no sólo a que se use o no, sino al modo en que la gente concibe sus lenguas; no se trata por consiguiente de algo totalmente objetivo. Véase R. Quirk, *Language and Nationhood*, en C. MacLean, *The Crown and the Thistle*, Scottish Academic Press, Edimburgo, 1979.

<sup>69</sup> “El reconocimiento mutuo entre grupos ha llegado a ser un asunto crucial en la política moderna a causa de la verdadera naturaleza de la sociedad moderna” (93a: 188), en la cual las identidades son formadas cada vez más en relación directa con los otros, en un espacio de reconocimiento (97b: 46, 96b: 14 y 92e: 64). Véase *Multiculturalism and the politics of recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1992. Versión enmendada en *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, New Jersey, 1994. En *Argumentos Filosóficos*.

tirse en Estado, y en opinión de Taylor el más ajustado en una época como la nuestra donde las sociedades son cada vez más multiculturales y los nacionalismos poseen tanta fuerza<sup>70</sup>. Unido a este segundo motivo se halla un conjunto de argumentos que hacen relación a los derechos y que puede resumirse en la búsqueda y la necesidad de respeto a uno mismo (93a: 50-52)<sup>71</sup>. Finalmente es importante hacer notar de nuevo que para el logro del respeto propio no es necesario que el autogobierno sea republicano (esto es, una real y libre participación popular, con la persuasión y competencia para gobernar entre iguales) sino que es suficiente que sea una regla desde dentro de la comunidad mejor que desde fuera.

Hasta ahora se ha hablado de la necesidad de identificación de los ciudadanos con el Estado, bien sea a través del conjunto de instituciones libres que forman el poder político en cada caso (tesis republicana) o bien a través de cauces prepolíticos (nacionalismo). Basta pensar en la posibilidad –que hoy día es un hecho en algunos lugares como el caso de Quebec parece demostrarlo a juicio de Taylor– de que la identificación ciudadana tenga lugar respecto de un elemento como pueda ser la cultura nacional. Esta cultura incorpora sin duda también instituciones políticas, pero su definición se da en términos de lengua, historia o tradición<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Para pensar en el nacionalismo a la luz de la diversidad cultural, véase G. Laforest, *De la prudence*, Boréal, Quebec, 1993, y A. Margalit y J. Raz, "National Self-Determination", *Journal of Philosophy*, 87 (1990). Sobre el caso canadiense en concreto, puede consultarse A. G. Gagnon y G. Laforest, "Federalism: Lessons from Canada and Quebec", *International Journal*, 48 (1993). Dos buenos estudios acerca del problema del nacionalismo en nuestros días pueden encontrarse en D. Miller, *On nationality*, Oxford University Press, Nueva York, 1995 (trad. cast. *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Paidós, Barcelona, 1997); y A. Cruz, "Sobre los Fundamentos del Nacionalismo", *Revista de Estudios Políticos*, 88 (1995).

<sup>71</sup> Tenemos derecho a demandar que otros respeten lo que sea necesario para que los ciudadanos lleguen a ser sujetos humanos plenos. Para ello es necesaria la identidad. Pero como hoy en día la comunidad lingüística se muestra como un polo necesario de identificación, el derecho a demandar respeto se traduce en muchos casos en la demanda de respetar las condiciones de nuestra comunidad lingüística (93a: 53-54). El interés de Taylor por destacar la importancia del nacionalismo lingüístico se entiende si se tiene en cuenta que el tiene presente continuamente el caso del nacionalismo quebequés, que como se verá es en gran medida un caso de esta naturaleza.

<sup>72</sup> Como afirma J. Tully, la diversidad de la identidad política moderna se ha oscurecido por el concepto de identidad *standard* que se usa en la teoría y en la práctica: limitado, homogéneo y separado. Tully opina que fue Wittgenstein quien reemplazó este concepto

Taylor afirma que de hecho muchas sociedades actuales necesitan en cierto sentido una cultura homogénea, en la que la gente sea inducida a trabajar con otros a través de las particularidades del contexto cultural en el que se mueven, que no cabe dejar al margen. Y en ese caso el Estado juega un importante papel en cuanto “un homogéneo lenguaje y cultura es favorecido y difundido, e incluso en algún grado definido, por el Estado. La homogeneidad es un requisito del Estado moderno” (97b: 32-33). Esa identificación, si bien *sólo* cultural, poseería la fuerza suficiente para jugar en el Estado moderno el papel que juega la identificación ciudadana en el caso de las sociedades unidas en torno a instituciones políticas.

Pero se hace necesario, siguiendo a Taylor, hacer unas precisiones en torno al propio concepto de nacionalismo para definir mejor la tesis nacionalista, y no reducirla al mero sentimiento de unidad nacional que universalmente suele encontrarse en torno a cada comunidad cultural. Taylor traza los modos en los que el nacionalismo surge en la sociedad moderna con el objetivo de acabar con las teorías unilineales del nacionalismo, es decir, aquellas teorías que opinen que el nacionalismo es similar siempre que la gente hace alguna demanda en nombre de la autodeterminación étnico-cultural. El error de tales teorías sería el mismo que el de toda teoría unilineal en la ciencia social: no responden a la verdadera realidad de lo que describen (son reductoras) y favorecen un solo modo de concebir el fenómeno que describen<sup>73</sup>.

---

de identidad por otro vocabulario más complejo, entrecruzando y solapando similitudes y diferencias. Muchos autores (como C. Geertz y J. Clifford) han dicho que este lenguaje de identidad proporciona una representación más perspicaz de las identidades interculturales de las sociedades modernas, que el modelo *standard* que sigue informando gran parte de la teoría política moderna. Véase J. Tully, “The crisis of identification: the case of Canada”, *Political Studies*, 42 (1994). Un comentario de esta idea es el trabajo de M. Canithers, *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford University Press, Oxford, 1992. Más adelante se verá como Taylor acude también al segundo Wittgenstein para lograr una mejor explicación del ser humano y se valdrá de estos mismos argumentos para abordar el estudio de la identidad colectiva.

<sup>73</sup> De este modo nacionalismos como el de los serbio-bosnios o el de los quebequeses se situarían en la misma categoría, dice Taylor, lo cual no hace sino confundir más el panorama. Ahí estaría también una teoría tan relevante actualmente como la de Gellner, quien se concentra en la sociedad moderna exclusivamente como economía. Taylor opina que estas teorías aportan algunas e importantes ideas. Por ejemplo la idea de que con el nacionalismo declinan toda una red de identidades unidas a la familia, la localidad o la proveniencia y surge una nueva categoría de identidades que nos unen a otros nacionalmente, pero no dejan por ello de ser teorías incompletas. Véase A. Gellner, *Nations and*

Para evitar una tesis unilineal resulta necesario atender a las diversas fuentes del nacionalismo y dejar de pensar que se trata de un movimiento meramente atavístico. Es cierto que, como ya se ha visto, a juicio de Taylor el nacionalismo surge fundamentalmente como un sentimiento que emana de la modernidad, del deseo de originalidad que se esconde tras el concepto de identidad individual o colectiva. Un sentimiento que Taylor ve surgir con el romanticismo. Pero eso no significa que se deba hacer una lectura única del nacionalismo, del mismo modo que no cabe hacer una lectura única de la modernidad, basada en las culturas tradicionales. Los cambios institucionales que tienen lugar en la sociedad alteran en efecto esa cultura tradicional proyectando una visión plural de la modernidad, lo que Taylor llama *modernidades alternativas* (97b: 44). Por tanto el nacionalismo adoptará diferentes formas según sea el contexto histórico-social (cultural) en el que surge. Lo indispensable para Taylor es no olvidar que según las circunstancias la adaptación creativa de las fuentes culturales deberá ser diferente de cultura a cultura<sup>74</sup>.

Ahora bien, la pregunta que emana inmediatamente en el ámbito político sería: ¿hemos de abandonar el régimen liberal si pretendemos seguir sosteniendo la existencia en la sociedad de este tipo de identificación cultural nacionalista? Más en concreto: ¿La identificación del ciudadano respecto de la cultura sería más fuerte que la identificación permitida por un modelo procedimental, cuyo Estado no parece estar en principio en condiciones de tomar posición favorable respecto de alguna definición concreta de la vida buena, aunque ésta sea mayoritariamente aceptada? Taylor responde a la primera cuestión con una negativa, mientras que la segunda le sirve de horizonte para defender un modelo liberal culturalmente patriótico en el que el gobierno haya de dedicarse a la defensa y promoción de la cultura de esa sociedad, no ya como una alternativa posible, sino como parte constitutiva de esa sociedad *sine qua non*.

---

*Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983. Una buena crítica del libro de Gellner puede verse en Gagnon, 1998, cap. 1.

<sup>74</sup> Se trata de un reto que ocupa a cada sociedad y que se encuentra en el registro de la dignidad. No es tan sólo un asunto que repercute a los compatriotas y del que deben ocuparse, sino que está en juego algo mucho mayor, su propia dignidad. Por eso, piensa Taylor, se equivocarían quienes vieran la solución por ejemplo en copiar los logros obtenidos en culturas más antiguas, como la Occidental. No ya porque se trate de prácticas diferentes, sino más bien porque atentariamos a la dignidad misma de los que viven en esa cultura.

Ante las mismas cuestiones se sitúa hoy día la filosofía política, y gran parte de sus principales teóricos toman como punto de referencia la distinción que Taylor hace (si bien no con este nombre) entre liberalismo 1 y liberalismo 2, como los modos de denominar las dos posibles alternativas ante el problema suscitado<sup>75</sup>. Según el Liberalismo 1 tratar a todos como iguales significa que el Estado se comporta de una forma neutral ante las diversas perspectivas culturales y religiosas, sin comprometerse con ninguna de ellas y se limita a proteger los derechos de la primera y segunda generación. El Liberalismo 2 por contra señala que tratar a todos como iguales permite a un Estado comprometerse con la seguridad y el funcionamiento de una nación, una cultura o una religión, siempre que estén protegidos los derechos básicos de los ciudadanos.

Hoy día muchas voces salen en defensa del liberalismo procedimental de la neutralidad como una teoría compatible con fines colectivos, como la supervivencia cultural<sup>76</sup>. En opinión de esos autores “esta polí-

<sup>75</sup> Rawls y Dworkin parecen situarse en el Liberalismo 1. Walzer, principal comentarista de esta distinción, entiende que el Liberalismo 2 es más democrático porque abre un mayor número de posibilidades, ya que, al no obligar, también permite la opción de elegir el Liberalismo 1. Habermas por su parte adopta una postura más matizada pues opina que “si se corrige la variante selectiva de la teoría de los derechos a favor de un concepto democrático de la realización de los derechos fundamentales, no es necesario contraponer al Liberalismo 1 de concepción más breve, un modelo que introduzca derechos colectivos ajenos al sistema” (Habermas 94: 10). Citado en A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1995. Comenta J. C. Velasco que el malentendido básico entre Taylor y Habermas es el diferente escenario social en que imaginan la realización de sus respectivas políticas del reconocimiento: en el caso de Taylor es Quebec, mientras que en el de Habermas son las comunidades emergentes en Europa. Véase J. C. Velasco, “El reconocimiento de las minorías. De la política de la diferencia a la democracia deliberativa”, *Sistema*, 142 (1998). Este mismo rechazo de que por principio el liberalismo procedimentalista sea ajeno a la diferencia, lo defienden también entre otros M. Cooke, “Authenticity and autonomy: Taylor, Habermas and the politics of recognition”, *Political Theory*, 25 (1997); G. Laforest, *Philosophy and political judgement in a multinational federation*, en J. Tully, *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, y J. Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995. Sobre la postura de W. Kymlicka, véase la nota siguiente.

<sup>76</sup> Entre esas voces destaca, por su frecuente diálogo con el propio Taylor, Will Kymlicka, quien aceptando la idea comunitarista de que en algunos casos la “estructura cultural” resulta necesaria para la consecución del bien, opina que cuando esto ocurre la defensa cultural no sólo es compatible con el liberalismo neutral, sino que éste lo prescribe fuertemente, como algo irremplazable. Sobre este debate Taylor-Kymlicka sumariamente desarrollado véase “Can liberalism be communitarian?”, *Critical Review*, 8(2). En su *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989, Kymlicka defiende



tica puede ofrecer un terreno neutral en que podrían unirse y coexistir personas de todas las culturas. Es necesario hacer un cierto número de distinciones –público/privado; política/religión– y sólo después podremos relegar las diferencias conflictivas a una esfera que no afecte a la política” (97a: 324)<sup>77</sup>. Pero a juicio de Taylor, según se vio ya, la justificación liberal neutral yerra al captar el núcleo de la política de la supervivencia cultural<sup>78</sup>. La cultura deja de entenderse como un elemento que forja la identidad y pasa a verse como una concesión paternalista, con lo que ello supone de pérdida de dignidad por parte de los miembros que conforman esa cultura<sup>79</sup>. Y ese paternalismo que a menudo amenaza las

---

una especie de política de la diferencia desde una teoría de la neutralidad liberal, en relación a los derechos de los aborígenes de Canadá. Kymlicka pretende achacar la incapacidad del liberalismo procedimental de la neutralidad de adoptar fines colectivos, no a la teoría en cuanto tal, sino a sus actuales protagonistas, norteamericanos, quienes no han previsto la necesidad de hacer compatible ese tipo de bienes colectivos en cuanto la sociedad norteamericana no lo ha requerido.

<sup>77</sup> De nuevo encontramos aquí la tesis procedimentalista según la cual existe una ética privada, que sería el ámbito de la cultura, la religión, la historia o la lengua, distinta y separada de la ética pública, que sería el ámbito de la política. Pero, a juicio de Taylor, en muchos casos ambos ámbitos no sólo están conectados sino que son incomprensibles el uno sin el otro; tal es el caso de los fundamentalismos islámicos en la relación política-religión. Véase su “The Rushdie controversy”, *Public Culture*, 2, 1 (1989).

<sup>78</sup> Por eso el razonamiento de Kymlicka no consigue responder a las demandas de los grupos implicados en la defensa de la supervivencia dentro de una nación, como ocurre en Canadá con los aborígenes por ejemplo. “Las políticas que defienden la supervivencia buscan activamente crear miembros de la comunidad. . . Es imposible que estas políticas puedan ser vistas como una concesión de facilidades a personas ya existentes” (97a: 322). El planteamiento de Kymlicka es válido para gente que existe hoy día en una cultura presionada, pero no asegura, a juicio de Taylor, la supervivencia indefinida en generaciones futuras, que es de hecho lo que está en juego para las poblaciones implicadas (97a: 305-307 y 93a: 165). A este respecto, D. Weinstock señala que las tesis de Kymlicka sí serían válidas para futuras generaciones, salvo en el caso de que nos estuviéramos refiriendo a la salvaguarda de “esta particular comunidad cultural”, tal y como lo señala a su vez A. Buchanan (Buchanan, 91: 55). Véase D. Weinstock, en J. Tully, *Philosophy in an age of pluralism*, Cambridge University Press, 1994, 180. Habermas parece hacer una crítica más global y no se muestra de acuerdo con la necesidad que ve Taylor de preservar por principio la cultura a futuras generaciones (Habermas, 94: 142).

<sup>79</sup> Ya se hizo referencia al hablar de las raíces del liberalismo de la transformación que sufrieron las condiciones de dignidad en la modernidad. Se empieza (sobre todo por influencia de Kant) a ver la dignidad como algo que pertenece a todo ser humano, del mismo modo y como algo ya dado, dejándose de lado el papel que juega el reconocimiento de los demás en la dignidad de cada individuo. Taylor entiende que es necesario atender a lo segundo sin olvidar lo primero. Por ello gusta de plantear el asunto del reconocimiento como una especie de reto, “no sólo como un asunto de bien común que

comunidades culturales por parte del liberalismo, acaba extirpando estas comunidades en el nombre del bien de sus miembros. El liberalismo procedimental “quiere ahora procurar su defensa, pero sólo por razones del bien liberal individualista, que no deja lugar para la motivación central de los agentes mismos” (94b: 260)<sup>80</sup>. Las rigideces del liberalismo procedimental podrían llegar a ser impracticables en el mundo de mañana, en sociedades que se están convirtiendo más y más en sociedades multiculturales. Para salir de esa atrofia se necesita un liberalismo que no comparta los principios de las políticas universalistas, que insisten en aplicar uniformemente las reglas que definen los derechos sin excepciones y que desconfían de aspiraciones colectivas<sup>81</sup>.

Se llega así al punto del discurso que resulta clave para entender en qué medida el liberalismo procedimental contextual de Taylor se separa del liberalismo de la neutralidad. Es cierto, como se vio al estudiar los tipos de política que están en el origen del liberalismo procedimental, que algunas formas de ese liberalismo de la igual dignidad sólo pueden ofrecer un muy limitado reconocimiento a las diferentes identidades culturales. Y si se rechaza la idea de que cualquiera de los bloques habituales de derechos se pueda aplicar de forma distinta de un contexto cultural a otro, de que su aplicación tenga que tener en cuenta los distintos fines colectivos, entonces la acusación de homogeneización —que le hacía la política de la diferencia— está bien fundada. Pero para Taylor —y aquí está la clave— esta visión restrictiva de la igualdad de los derechos no es la única posible (97a: 316). Un liberalismo que quiera ser aplicable en el futuro puede y debe exigir la decidida defensa de *determinados*

---

merece ser estimado sino también y sobre todo como un asunto de dignidad, al que el autovalor de cada uno va unido” (97b: 45).

<sup>80</sup> Otra dificultad en la pretendida defensa liberal de las aspiraciones comunitarias que Taylor también menciona es el elemento de discriminación que supone. En el nombre de la supervivencia cultural, todos los miembros de la comunidad han de soportar algunas instituciones o algunas prácticas concretas, como la restricción de la lengua.

<sup>81</sup> Me parece acertado el comentario de A. Touraine, quien se niega a rechazar de antemano la posibilidad de una fundamentación universalista de los derechos culturales de las minorías, pues “son a la vez derechos a la diferencia y reconocimiento del interés universal de cada cultura. Una cultura no es un conjunto particular de reglas y creencias, sino un esfuerzo por dar sentido universal a una experiencia particular”. A. Touraine, “¿Qué es una sociedad multicultural?”, *Claves de razón práctica*, 56 (1995). No en vano, como ya se ha comentado alguna vez, Taylor busca continuamente hacer compatible el respeto de las diferencias culturales con el logro de una política lo más universalista posible. Por el tono de sus escritos, a veces puede parecer que el liberalismo contextual es más bien una concesión, más inevitable que justa.

derechos, pero a su vez “ha de saber distinguir estos derechos fundamentales de la amplia gama de inmunidades y presunciones de trato uniforme desarrollada en la cultura moderna de la revisión judicial” (97a: 324). De este modo no siempre optarán por la aplicación uniforme de todos los derechos, sino que a veces estos derechos habrán de ceder, por razones de política, en favor de un bien común, como en el caso del nacionalismo cultural o de la autorregulación participativa<sup>82</sup>.

Un liberalismo así no privilegiaría una cultura por encima de otra sino que las respetaría con sus características fundamentales; y a la vez no caería tampoco en el extremo del relativismo, de opinar que todas las culturas son del mismo valor por el hecho de encontrarse arraigadas en un grupo social, y ello debido a que se podría llegar a calibrar si existe o no correspondencia entre los bienes que defiende el Estado y los bienes que socialmente aglutinan a los ciudadanos de un país, con los que éstos se identifican. Además, permanecería un bloque denso de derechos que estas culturas deben respetar y manifiestan modos más o menos válidos de aplicar estos derechos.

Taylor entiende que en el fondo del actual conflicto entre Quebec y el resto de Canadá se encuentran diferentes concepciones del régimen liberal, de corte procedimentalista en el caso de Canadá (Liberalismo 1) y más contextual en el caso de Quebec (Liberalismo 2). En este sentido cobra especial importancia el análisis de la situación canadiense que Taylor ha ido haciendo durante mucho tiempo y en diferentes sedes, y cuyo estudio servirá para perfilar el pensamiento político del propio Taylor.

### **3. Federalismo canadiense y nacionalismo quebequés**

La situación política canadiense se mueve en el ámbito de la tensión entre dos movimientos opuestos, uno centrípeto que busca la unidad de Canadá por encima de la diversidad de lenguas y orígenes en torno a la lengua inglesa y a un régimen político liberal semejante al de Estados Unidos, y otro centrífugo, localizado en la provincia de Quebec, que busca separarse del centro reivindicando el nacionalismo franco-quebequés y un soporte institucional público propio y autónomo. La

---

<sup>82</sup> “No se trata por tanto de modelos de liberalismo de procedimiento, sino que se basan fundamentalmente en juicios sobre los elementos propios de una vida buena” (97a: 324).

tendencia hacia la unidad ha ido unida al establecimiento, en Canadá como en la mayoría de los Estados occidentales, de un consenso liberal a partir de la II Guerra Mundial<sup>83</sup>. Esta tendencia, que en principio supondría acercamiento en las posturas, ha aumentado por contraste el desacuerdo entre las dos partes del país, hasta llevarlo al borde de la ruptura. “Irónicamente, en el momento en que estamos de acuerdo en tantas cosas, estamos cerca de la ruptura. Nunca hemos estado tan cerca de la ruptura en nuestra historia, aunque nuestros valores nunca han sido tan uniformes” (93a: 156). De hecho, en las últimas décadas la demanda por la independencia de Quebec fue cobrando fuerza hasta convertirse en una de las mayores opciones constitucionales, a la par que el federalismo rival, e incluso quizá por encima de éste.

La fuerza presente del independentismo puede encontrarse en un doble motivo, ambos ya mencionados en general, pero que es conveniente aplicar al caso concreto de Canadá-Quebec. Por un lado se trata de un asunto de identidad colectiva, siendo el colectivo la población de lengua francesa concentrada sobre todo en Quebec. El sentimiento de unidad y confianza de los francoparlantes en torno a Quebec ha ido siendo poco a poco mayor que la identificación que pueda sentir ese mismo sector de la población respecto a la nación canadiense en general. Pero también hallamos un grave problema de falta de comprensión por parte del resto de Canadá con relación a las pretensiones de los quebequeses. Éstos han visto como su modo peculiar de entender Canadá y de sentirse canadienses ha sido rechazado continuamente por el resto del país. Y ello supone más que un simple problema de comprensión cuando los términos rechazados son los únicos que Quebec acepta para seguir siendo parte de Canadá. En concreto “la demanda era que la nación canadiense-francesa fuera reconocida como un componente crucial del país, como una entidad cuya supervivencia y florecimiento fuera uno de los principales propósitos de Canadá como una sociedad política. Si esto hubiera sido garantizado, no hubiera preocupado cómo se hubiera definido por sí mismo el resto del país” (93a: 170).

<sup>83</sup> Para una introducción general al constitucionalismo canadiense en todo el periodo, véase D. Milne, *The Canadian Constitution*, Lorimer, Toronto, 1989. Dos excelentes relatos de las negociaciones constitucionales en Canadá desde 1960 son los de P. H. Russel, *Constitutional Odyssey: can Canadians be a Sovereign People?*, University of Toronto Press, Toronto, 1992, y J. Webber, *Re-imagining Canada*, McGill-Queens University Press, Montreal, 1994. En el ámbito castellano véase el reciente estudio de A. Saiz Amaiz, *Estado federal y 'estatuto particular'. La posición constitucional de la Provincia de Quebec en la Federación canadiense*, Marcial Pons, Madrid, 1997.

La falta de comprensión de la identidad peculiar de una parte del Estado dejaba al descubierto y con difícil solución uno de los propósitos que el gobierno de Canadá llevaba en su agenda en cuanto régimen federal: un claro reconocimiento de la diversidad política canadiense<sup>84</sup>. Todo ello traía consigo que “la demanda para la autonomía de Quebec había llegado a ser imperiosa y virtualmente no negociable. Y esto llevaba a un gran peligro de ruptura entre las dos partes del país, ya que los quebequeses no aceptarían ninguna estructura en la que sus fines colectivos no fueran plenamente reconocidos” (93a: 171)<sup>85</sup>.

Para abordar el asunto con mayor claridad parece oportuno antes que nada hacer un análisis de las dos partes que se mueven en el debate, Canadá y Quebec, viendo cuáles son sus demandas y sus rasgos definitorios. Aclarado el terreno y los sujetos de debate, será el momento de ver qué soluciones se han aplicado o propuesto, y por dónde debería ir en adelante el curso de la deliberación política. Todo ello siempre dentro del ámbito canadiense y a partir de las reflexiones del propio Taylor.

---

<sup>84</sup> Un hito importante en todo este proceso de crisis lo constituyó el fracaso del acuerdo del Lago Meech, en el que ambas partes no consiguieron lograr una postura común ante un texto que suponía apenas una declaración de intenciones. Los acuerdos del Lago Meech sólo proponían una posible expansión de los poderes provinciales y una mayor posibilidad de que las provincias optaran por diversos programas federales. Por ello entiende Taylor que su fracaso tendrá tan nefastas consecuencias (93a: 170-171). Una de las leyes más controvertidas ha sido la Ley 101, que obligaba a los ciudadanos de habla inglesa a llevar a sus hijos a escuelas en las que la enseñanza se impartiera en inglés, negando esta posibilidad a los francoparlantes. Esta ley gozó del favor, entre muchos, del propio Taylor, y dio lugar a una gran controversia. Véase la crítica de A. Ceyhan, *Le communitarisme et la question de reconnaissance*, Cultures et Conflicts, 1993, y M. Ignatieff, *Quebec: la société distincte, jusqu'ou?*, en *Le déchirement des nations*, ed. J. Rupaik, Seuil, París, 1995. Este último autor observa que la Ley 101 llevaría a los ciudadanos ingleses a considerarse ciudadanos de segunda clase, que es precisamente lo que esta ley (y el mismo Taylor al defenderla) pretende evitar.

<sup>85</sup> Sin olvidar que las reivindicaciones de Quebec surgen cuando el patriotismo canadiense gira en torno a la joven Carta de Derechos, instrumento que muchos quebequeses consideraban poco capaz de reconocer la legitimación de los fines colectivos, y cuando el sentimiento de alienación regional amenaza con violar el principio de igualdad de las provincias el país.

a) *Diferentes bases de unidad en Canadá*

El sentimiento nacionalista (*patriotismo*) que lleva a la necesidad de autodeterminación política, surge históricamente en torno a dos motivos fundamentales, según se hizo mención. En un primer momento con la soberanía se busca lograr el autogobierno participativo de corte republicano, motivo que aún sigue teniendo fuerza en muchos Estados. Pero también cabe que una nación busque la soberanía para la defensa y promoción de su identidad colectiva, con la repercusión que ello tiene en la aplicación de los derechos. Taylor entiende que mientras el aspecto republicano parece irrelevante en el caso de Quebec, alguna forma de régimen liberal que promueva la identidad quebequesa es aceptada por la mayoría (93a: 51-56).

De este modo se puede decir que gran parte de la batalla en la presente polémica constitucional de Canadá tiene por objeto el reconocimiento político de Quebec que evite su discriminación. No se trata por supuesto de los modos obvios de discriminación, que han sido constitucionalmente neutralizados, sino de lo que arriba se ha denominado *identidad colectiva*<sup>86</sup>. Comprender y reconocer los fines colectivos que conforman la identidad de una provincia y la distinguen del resto es, cuando se trata de un grupo étnico o lingüístico, no sólo conveniente sino necesario en una sociedad democrática, en cuanto afecta a las bases de su legitimación (97b: 42-43). “Un rechazo prolongado del reconocimiento entre grupos en una sociedad puede erosionar la comprensión común de participación igual de la que una democracia liberal que funcione depende crucialmente. Canadá es un caso trágico” (93a: 190).

Entiéndase bien. Detrás de la demanda de reconocimiento los independentistas no buscan tanto volverse al interior y aislarse del resto de Canadá, como lograr el acceso al exterior que hasta ahora le ha sido negado por el federalismo canadiense. Y ello pasa por fomentar a ul-

<sup>86</sup> La precisión es importante en opinión de Taylor, porque afecta al modo correcto o no de abordar el asunto. El discurso de la independencia de Quebec cabe entenderlo como un conflicto de poderes, bien poniendo el acento en los peligros que pueden venir con la independencia o bien, en tercer caso, como un asunto de reconocimiento. La denuncia de Taylor es que mientras la argumentación independentista se ha entendido en general de los dos primeros modos, el tema del reconocimiento ha sido poco atendido. Y mientras los dos primeras visiones son negativas en cuanto tratan de evitar la discriminación de una zona, la tercera es un punto de vista positivo ya que busca la defensa y promoción de una realidad sociopolítica (93a: 190-193).

tranza el nacionalismo quebequés. Frente a este modo constructivo de abordar el debate, “el Canadá inglés no ha sido nacionalista en el sentido caracterizado aquí. Nunca actuaron como una identidad amenazada. Para justificar su rechazo nacionalista han utilizado generalmente un lenguaje antinacionalista” (93a: 55-56). De ahí que la pregunta que haya que hacerse, y que está en la base del problema canadiense, sea cuál ha de ser la base de unidad de la entidad política soberana llamada Canadá. Y ello sin dejar de atender a las demandas de autonomía (¿soberanía?) de Quebec, cuya base de unidad parece mejor definida pero carente de una estructura política a su medida.

No es que los canadienses en general carezcan de propósitos comunes que puedan servir como base para lograr consolidar la unidad del país. De hecho Taylor enumera tres importantes notas cuyo logro anima a la unidad dentro de Canadá: una sociedad bicultural que se muestra como un lugar natural para el experimento de la sociedad del diálogo; el papel particular que Canadá ha de jugar en el mundo y la creación de una sociedad igualitaria (70b: 131-133). Pero estos tres fines que podríamos fundamentar la unidad, pueden también dividir al país, como parece estar ocurriendo, debido a que constituyen un auténtico reto al *status quo* actual.

“La vasta mayoría de francocanadienses tienen una identificación básica con lo que ha sido apropiadamente llamado la nación canadiense-francesa (hoy diríamos nación quebequesa). Esto es de lejos más importante y fundamental para ellos que su ser parte de una entidad política llamada Canadá” (70b: 136). Y ello debido a ciertas características que dan a Quebec una configuración peculiar, características que se van perfilando a través de la historia política de Quebec y que tienen como núcleo primordial la defensa y promoción del idioma francés y de la cultura de Quebec<sup>87</sup>.

En el aspecto histórico, Quebec ha seguido un desarrollo paralelo al de otras naciones que han adoptado plenamente un régimen liberal: creciente atomización y fragmentación social, alienación ciudadana y, de modo especial, la pérdida de identificación con las instituciones tra-

<sup>87</sup> Los quebequeses han empezado a verse como pertenecientes a una nacionalidad quebequesa separada, cuyo lugar dentro del Estado canadiense debe entenderse en términos enteramente instrumentales. Véase el estudio de M. Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, BBC Books, Londres, 1993. Pese a su buen estudio, Ignatieff cae en la tendencia de muchos liberales a minimizar la necesidad de reconocer la diversidad cultural.

dicionales (Iglesia y Familia). Pero todavía hoy se siente la necesidad de defender y redefinir la identidad nacional, función que no se puede excluir de la demanda pública (93a: 126-128). Luego el nacionalismo de Quebec es un tipo de nacionalismo que asume e incluye el patriotismo liberal, el régimen liberal de derechos y la ciudadanía igualitaria atribuida a todos los miembros de la unidad política, sin hacer relación a las diferencias incluso étnicas (97b: 50-53). Ello le distingue de muchos de los nacionalismos que hoy en día se desarrollan en otras zonas del mundo, y le hace a su vez más apto para el diálogo con otro régimen liberal<sup>88</sup>.

Además de las peculiaridades en el ámbito histórico político, los elementos que distinguen a la nación quebequesa tanto de otras naciones parecidas como de la propia Canadá son el idioma (francés) y la cultura<sup>89</sup>. Ambos conforman los rasgos fundamentales de la identidad de Quebec, y es para garantizar tales elementos para lo que se reivindica un Estado quebequés que corresponda a lo que ya es la nación quebequesa (93a: 40)<sup>90</sup>.

Y junto a la necesidad de reconocer el dualismo lingüístico, se hace necesario que la nación canadiense-francesa, o su mayor parte, tenga alguna autonomía, alguna posibilidad de actuar como una unidad. Co-

<sup>88</sup> En su *Nationalism and modernity*, en *The morality of nationalism*, ed. R. Mcknin y J. McHaman, Oxford University Press, Nueva York, 1997, Taylor hace una división entre dos grupos de nacionalismos. Unos de corte liberal, como el de Quebec, y otros que pueden adoptar diferentes formas que hagan relación a diversos aspectos: poder estatal, desarrollo económico, abolición de las jerarquías tradicionales. . . pero nada que tenga que ver con una definición de la nación que sea meramente étnica, como sería el caso de Quebec. Ambos grupos tienen en común su definición en términos de "llamada a la diferencia", pero difieren en relación a lo que quieren asumir.

<sup>89</sup> Ante la defensa de la lengua francesa como elemento de cohesión social y de reivindicación política, autores como Birnbaum han establecido un paralelismo entre las ideas de Taylor en la actualidad y las que defendiera en su momento Herder respecto a la nación alemana: "El proyecto de Herder consistió en oponer la lengua alemana al universalismo francés, con el objetivo de rehabilitar las tradiciones alemanas, del mismo modo que en nuestros días Taylor espera defender la nación quebequesa (*la nation Québécoise*) preservando el francés de la imposición universalizante del inglés". P. Birnbaum, "From multiculturalism to nationalism", *Political Theory*, 24 (1996).

<sup>90</sup> Se requiere por consiguiente que el bilingüismo se generalice en Canadá. El francés ha de ser reconocido como un idioma junto con el inglés en una federación, con un estatus cualitativamente diferenciado del *status* que recibe un idioma inmigrante étnico. A juicio de Taylor, en los últimos treinta años (en especial con el gobierno Trudeau) se ha avanzado mucho en este aspecto. (93a: 163-164).



mo en el caso del bilingüismo, también aquí se han hecho progresos importantes<sup>91</sup>. “Pero es el formal reconocimiento de la autonomía de Quebec lo que ha sido bloqueado. Dar a Quebec la autonomía que necesita, sin desequilibrar la federación canadiense, supondría dar a Quebec un tipo diferente de relación con el gobierno y las instituciones federales” (93a: 164). Es esto lo que está por lograr y donde las posturas no parecen acercarse más, cada una por un motivo diferente. Por parte de Canadá debido a que la demanda de estatuto especial para Quebec atentaría al principio de igualdad regional y contra una amplia comprensión de la Carta de Derechos que rige en toda Canadá. Por su parte, “Quebec vio que el cambio que pretendía dar preferencia a la Carta imponía una forma de sociedad liberal que le resultaba ajena y a la que Quebec no se podía adaptar sin perder su identidad” (97a: 323)<sup>92</sup>. “El nuevo patriotismo de la Carta ha dado ímpetu a una filosofía de los derechos y de la no-discriminación que es altamente sospechosa de fines colectivos. Sólo puede contenerlos si están claramente subordinados a los derechos individuales y a las provisiones de no-discriminación Pero para los que se toman esos fines colectivos seriamente, esta subordinación es inaceptable” (93a: 165). Ahí se encuentra Quebec, para cuyos gobiernos es axiomático el hecho de que la supervivencia y el desarrollo de la cultura francesa en Quebec supone un bien que ha de buscarse en común, una razón por tanto para convertirlo en un asunto de ámbito político.

Hemos visto hasta ahora el caso de una identidad nacional, la quebequesa, que necesita lograr un poder político soberano que la proteja y promueva. Ahora, al hablar de Canadá en general, el caso será el inverso. Las instituciones políticas y autónomas están dadas, pero los canadienses “necesitan ahondar en la identidad nacional como una condición para la supervivencia y florecimiento de su sociedad política” (93a: 198)<sup>93</sup>. Para ello hay que atender a los factores que unifican a quienes

---

<sup>91</sup> La federación canadiense ha proporcionado un instrumento muy flexible, dando muchos poderes a las provincias, también a Quebec. Además, donde las necesidades de Quebec han sido diferentes a las de las otras provincias, se ha desarrollado de hecho un gran estatuto especial. Quebec tiene hoy en día su propio plan de pensiones, su propio ingreso de tasas, un régimen especial de inmigración. . .

<sup>92</sup> Véase Guy Laforest, *L'Esprit de 1982*, en *Le Quebec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, L. Balthasar, G. Laforest y V. Lemieux, comps., Quebec, 1991.

<sup>93</sup> En el mismo sentido véase “Identidad y reconocimiento”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7 (1996), 16-18.

pueblan Canadá, incluyendo Quebec, y con los que todos ellos pueden identificarse.

En un primer momento Taylor ve claro que lo que une a Canadá no es una proveniencia común, y menos cada vez una historia común, como ocurría en Quebec. Más bien la historia política de Canadá, y en concreto tener que forjar su identidad tan cerca de EEUU, ha hecho que los canadienses hayan recibido una gran influencia de ese país, al mismo tiempo que se ha ido creando un fuerte sentimiento común de diferenciación respecto a la potencia vecina. Es ese elemento de contraste necesario el que parece en un principio destacar a la hora de pensar en Canadá como una unidad soberana.

En concreto, “los canadienses sienten que son diferentes a los americanos porque viven una sociedad menos violenta y conflictiva y ven su sociedad política más preocupada con la provisión colectiva, frente a una sociedad americana que da mayor peso a la iniciativa individual” (93a: 158). Cabría decir que el modo de vida americano se halla más influido por los valores del liberalismo lockeano, mientras que el modo de vida canadiense se parece más al de un país europeo (70b: 129). Ante ello muchos canadienses ven la necesidad de “luchar juntos para mantener esta cultura política alternativa como una opción viable en Norteamérica. Más aún, cabe entenderlo como uno de los principales objetivos comunes de la federación canadiense en recientes décadas: la igualación de las condiciones y posibilidades de vida entre las regiones” (93a: 159).

Por otro lado hay dos características que parecen asemejar a Canadá con EEUU. Ambas sociedades constituyen un mosaico multicultural, donde se da una fuerte diversidad de procedencias y etnias<sup>94</sup>. Además, parece en general que ambas poblaciones encuentran también los elementos de unión en instituciones políticas y modos propios de ser. Pero en este segundo caso, igual que los estadounidenses han tenido siempre un fuerte sentido de unión con esas instituciones políticas haciendo

<sup>94</sup> Taylor parece compartir la opinión de J. Tully de que en Canadá no hay una cultura y narrativa nacional que excluye o está sobre y por encima de otras culturas subnacionales. Hay más bien muchas culturas que son diversas, que se entrecruzan y solapan de diversos modos, requieren diferentes formas de reconocimiento y existen en un proceso continuo de contestación y cambio. Véase J. Tully, “The crisis of identification: the case of Canada”, *Political Studies*, 42 (1994).

expedito el camino hacia su unión, en Canadá sin embargo no fue tan claro que su identidad se limitase a términos políticos<sup>95</sup>.

Por último, junto a los elementos mencionados, hay que destacar la importancia de la aprobación de la Carta de Derechos y Libertades, no sólo como un baluarte de derechos sino como una parte del terreno común indispensable en el que todos los canadienses deberán moverse<sup>96</sup>. “Para mucha gente, en el espacio de pocos años ello ha venido a definir en parte la identidad política canadiense” (93a: 162)<sup>97</sup>. Son muchos los que hablan también aquí de acercamiento de Canadá al modelo liberal de EEUU tras la adopción de la Carta de Derechos. Pero Taylor sostiene sin embargo que, aparte los beneficios para el ejercicio judicial en Canadá (93a: 97), el régimen de derechos y el crecimiento de las decisiones judiciales no significan en ningún caso el abandono de esa tradición inglesa (93a: 96).

Canadá se identifica de este modo más con un modelo participativo, en el que la dignidad ciudadana está mediatizada por su integración en las instituciones políticas, que con un modelo de derechos, en el que la dignidad se entiende en términos prepolíticos. Por este motivo, si bien la igualdad en el lenguaje de derechos es uno de los escollos que hay que salvar para obtener la unidad de Canadá, nos engañaríamos si dejáramos de ver la necesidad de cambios más profundos en esta política para que los quebequeses entendieran Canadá decididamente como una empresa común.

---

<sup>95</sup> Que la identidad canadiense pasase a través de las instituciones públicas no suponría una ruptura total con la vieja identidad canadiense, ya que lo inglés también se definió en gran parte en términos de instituciones políticas: gobierno parlamentario, una cierta tradición jurídica, etc. (93a: 158). Precisamente porque la identificación con las instituciones políticas se concibe como algo británico no podía ser entendido como algo normativo para toda la población, en especial para los nuevos inmigrantes.

<sup>96</sup> La Carta Canadiense “define en primer lugar un conjunto de derechos individuales que son similares a los protegidos por otras Cartas y declaraciones de derechos en las democracias occidentales. En segundo lugar, garantiza un tratamiento igualitario de los ciudadanos en varios aspectos o, dicho de otra forma, protege de un tratamiento discriminatorio apoyado en una serie de causas improcedentes, tales como la raza o el sexo” (97a: 317).

<sup>97</sup> Véase A. Cairns, *Disruptions: constitutional struggles, from the Charter to Meech Lake*, McLelland and Stewart, Toronto, 1991; y G. Laforest, *L'Esprit de 1982*, en *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, L. Balthasar, G. Laforest y V. Lemieux, Québec, 1991.

Conforme a todo lo visto cabría afirmar a modo de conclusión que si bien hablar de identidad canadiense supone hacerlo en diálogo contrastado con la situación de Estados Unidos, parece haber suficientes elementos positivos para lograr una base positiva sólida para la unidad canadiense. Tal es la opinión de Taylor, para quien crear esa base constituye un objetivo prioritario. “La mera aceptación de la diferencia no es suficiente para proporcionar una base de unidad en este país. Removerá algunas fuentes de fricción, pero no creará un sentido fuerte de destino y pertenencia común. Nuestra unidad debe ser proyectiva, basada en un futuro común significativo mejor que en un pasado compartido” (70b: 130-131).

*b) Reconciliar las soledades*

La diversidad de elementos en torno a los cuales se puede establecer la unidad nacional se refleja, como se ha visto, dentro del propio Estado canadiense, según se trate de la provincia de Quebec o de Canadá en su totalidad. Pero mientras con el paso del tiempo esos principios de unidad se han delimitando cada vez más, sobre todo en el caso del nacionalismo lingüístico-cultural quebequés, Taylor destaca las fuertes incomprendiones que ha habido acerca de tal posible variedad en las bases de unidad de un Estado moderno como Canadá (94d: 254-255). En el caso del Canadá inglés parece más notoria la incompreensión al entender que “la adhesión a ciertas aspiraciones colectivas constituye una amenaza en contra de las provisiones básicas de la Carta, o incluso en contra de cualquier declaración de derechos aceptable” (97a: 318).

Para comprender las posturas de cada parte se necesita en primer lugar que el acercamiento al debate sea también más comprensivo, más confiado. “Si los canadienses franceses deben aprender a comprender la ansiedad inglesa por la unidad, los canadienses ingleses deben aprender que la identificación con la nación quebequesa-francesa no es finalmente la antesala del separatismo” (70b: 137). Mientras no aumente el margen de diálogo, la imagen de las dos soledades seguirá siendo una realidad fundamental en el debate por la configuración política canadiense (70b: 128)<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> La imagen de las dos soledades la toma Taylor de Hugh MacLennan.

Ante la situación sin salida a la que ha llevado la falta de comprensión mutua, una posibilidad es la aplicación (imposición) del modelo emanado en la Carta de Derechos para todo Canadá, modelo liberal y antiperfeccionista. También se ha hablado de la posibilidad de adoptar un modelo de “superestado”, semejante al que parece ir definiendo la nueva ciudadanía europea, que reconocería subcomunidades. El problema de este segundo modelo es el mismo que tenía el liberalismo procedimental de la neutralidad: su pretendida uniformidad y aplicabilidad en todo Canadá. El problema de Canadá es precisamente que la gente se relaciona con el Estado conforme a modelos diferentes. “Hay ciertamente masas de canadienses que se comprenden en términos del primer modelo... Por contraste, otros canadienses –quebequeses, francófonos en general, y comunidades aborígenes– se ven como unidos (donde aún están unidos) a una sociedad mayor a través de su ser miembros de sus comunidades históricas” (93a: 198-199)<sup>99</sup>.

La conclusión lógica que parece extraerse de todo ello es que la unidad de Canadá ha de venir a través de la diversidad<sup>100</sup>. De hecho, igual que ocurre con la amistad, ésta puede fundarse parcialmente en las semejanzas, pero también puede surgir de las diferencias. El lazo de unión en Canadá estaría basado por consiguiente “no tanto en el parecido o (simplemente) en la unidad de propósito, sino en el sentido de un emparejamiento formado a través de décadas de historia común. Para decirlo

<sup>99</sup> Tanto en su antigua faceta política como en sus escritos filosóficos, Taylor implora a los canadienses aceptar el principio de una “pluralidad de modos de pertenecer a la federación”. De hecho, recientes estudios sobre la historia intelectual de Quebec tienden a apoyar a Taylor en este punto. Véase R. Hudon y R. Pelletier, *L'engagement intellectuel: mélanges en l'honneur de Léon Dion*, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Foy, 1991.

<sup>100</sup> Taylor hace una continua defensa de la diversidad profunda (*deep diversity*), que debe admitirse en el caso de sociedades tan plurales como la canadiense, sin cuyo reconocimiento se hace imposible comprender y resolver conflictos tan complejos como surgen en las relaciones entre Canadá y Quebec. Para Taylor, la diversidad de primer nivel implica el reconocimiento de un Canadá compuesto de varias culturas pertenecientes a la federación canadiense de manera similar, mientras que la diversidad de segundo nivel, o diversidad profunda, se refiere a las diferentes maneras de pertenecer o de identificarse con un país. Véase *Shared and divergent values*, en *Options for a new Canada*, ed. R. Watts y D. Brown, University of Toronto Press, Toronto, 1991. En *Reconciling the solitudes: essays on Canadian federalism and nationalism*, McGill-Queens University Press, Montreal, 1993. Traducción de *Rapprocher les solitudes: écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec, 1992. Rechazan el concepto de *deep-diversity* p. ej. D. Bercuson y B. Cooper, *Deconfederation: Canada without Quebec*, Key Porter, Toronto, 1991.

de otro modo, un propósito común para esta gente es mantener esta asociación –uno podría decir, *conversación*– con gente que reconocen como diferentes” (94d: 255)<sup>101</sup>. Frente a esta opinión que defiende Taylor, la demanda insistente por lograr propósitos o fines comunes parece tener más bien el efecto de ilegitimar. “La idea de que la unidad canadiense debe imperativamente reposar sobre una interpretación singular de la Carta, uniformemente aplicada, o que requiere un gobierno central hiperactivo y controlador, refleja esta incompreensión” (94d: 255).

Para Taylor en el fondo de esta visión subyace un error muy profundamente inscrito en las actuales democracias: entender la unidad como unanimidad. En el caso presente, hacer depender la identidad nacional del logro previo de unanimidad (93a: 128-133). El problema está en que si bien en el pasado el trabajo de autodefinición se desplegó bajo el signo de una presumible unanimidad, hoy día no cabe adoptar estas presunciones de unanimidad como punto de partida<sup>102</sup>. “No podemos tomar más la identidad nacional como algo garantizado –como algo dado, ya definido–. Por esta razón es por lo que no podemos considerarlo como una fuente de fines incontrovertidos en los que todos se reconocen *a priori*. Esta identidad y estos fines tendrán que ser definidos, negociados, sobre la base de visiones que serán diversas y difíciles de reconciliar. En este contexto la sola idea de una asociación que reclame actuar como un lugar que mira en el nombre de todos no tiene ya más sentido” (93a: 129).

Ha sido en parte el considerable papel del nacionalismo el que ha hecho que, aunque no dejemos de creer en la diversidad (es un hecho), se pensara que la unidad nacional tiene que ser mantenida “por encima de” la necesaria diversidad, a través de algún trato común. Esto no es totalmente equivocado –pues el sentido de pertenencia nacional permanece– pero sí es radicalmente incompleto (94d: 256). Sólo que el error en este caso resulta fatal en cuanto puede ilegitimar cualquier otro modo posible de coexistencia entre pueblos.

Por último, Taylor ve con claridad diáfana que el trabajo de definir la identidad a través de la diversidad ha de tener un carácter netamente

<sup>101</sup> Véase J. Webber, *Reimagining Canada: Language, culture, community and the Canadian Constitution*, McGill-Queens University Press, Montreal, 1994.

<sup>102</sup> En el mismo sentido se pronunció la “Comisión sobre el futuro político y constitucional de Quebec” o Comisión Bélanger-Campeau (informe de marzo de 1990, 50), establecida tras el fracaso del Acuerdo del Lago Meech. En cuanto a la doctrina, véase Gagnon 98: 7-13.

político, “no en el sentido mínimo de que la unidad política debería de una vez para siempre ser restablecida por un esfuerzo de movilización política, sino en un sentido más profundo, irreversible. La definición de la identidad nacional de los quebequeses no será sólo el resultado de un proceso político; estará en parte constituido por este proceso. Es decir, el primer terreno de acuerdo de la nación será la lucha justa y honesta entre diferentes tendencias que aspiran a determinar los fines de la comunidad. En otras palabras, todas vienen juntas unánimemente en torno al hecho de que una lucha justa y democrática ha de tener lugar sobre el destino del pueblo. Una parte integral de esta identidad, que es un proceso perpetuo de redefinición, consistirá en una cierta concepción de la política, de profundas raíces aristotélicas, que atribuye a la política un valor mayor que instrumental como el modo de vida de ciudadanos libres” (93a: 130-131).

La necesidad de una redefinición política de Canadá resulta clara desde el momento en que la actual situación no parece estar en consonancia con las demandas de la población, de modo especial en consonancia con las condiciones que se han de dar para que una comunidad lingüística como Quebec sea un polo viable de identificación. Ciertamente se hace necesario algún tipo de personalidad política para Quebec. Pero, ¿es necesario llegar a la plena soberanía de esa región, sin conformarse con su actual estatuto de provincia? Toca ahora abordar por tanto el tema de la fórmula política adecuada para Quebec, asunto que ha sido estudiado con frecuencia y que ahora se limitará al pensamiento de Taylor<sup>103</sup>.

Las dos soluciones que se barajan en el debate son por un lado la federalista, y por otro la soberanía de Quebec, quizá unida al resto de Canadá a través de instituciones supranacionales. Taylor no oculta su simpatía hacia la solución federal, al mismo tiempo que se muestra muy crítico y pesimista con la defensa de la soberanía quebequesa (93a: 57

<sup>103</sup> Para una interesante discusión de las diferentes fórmulas, véase S. Langlois, *Le Choc de deux sociétés globales, Le Québec et la restructuration du Canada*, ed. L. Balthasar, G. Laforest, V. Lemieux, Quebec, 1991, y D. Miller *On nationality*, Oxford University Press, Nueva York, 1995, cap. 4. (trad. cast. *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Paidós, Barcelona, 1997). Miller defiende, en el caso de Quebec, que mejor que la secesión se ha de acudir a un pacto constitucional que cree una institución representativa para el pueblo en cuestión, y que se le asignen poderes legislativos y de ejecución sobre aquellas materias que sean esenciales para su identidad y bienestar material.

y179)<sup>104</sup>. “Como están las cosas, sólo una federación renovada basada en la dualidad puede ser una alternativa a la separación a largo plazo” (93a: 57). Taylor califica de desastrosa la asociación soberana por hallar muchas divergencias para trabajar en ello y tratarse además de un proyecto de ultranacionalistas<sup>105</sup>. Como en otras ocasiones, Taylor ve detrás del ansia independentista un planteamiento erróneo, consistente en este caso en pensar que el logro de la soberanía es siempre y sin excepción un objetivo ideal y prioritario a cualquier otro, mientras que Taylor considera que no cabe hacer una afirmación tan tajante. Antes bien, “en el mejor de los mundos las naciones no tendrían que llegar a ser Estados. Sería una de las opciones (autodeterminación) pero no la mejor. Una aspiración más alta es la unidad supranacional, siguiendo lo mejor de la tradición política moderna” (93a: 58).

Sin embargo, como ya se hizo mención, para una solución de corte federalista se hace necesario que Canadá llegue a tener una mayor comprensión de la diversidad socio-política quebequesa. La necesidad de una soberanía para Quebec “llegaría a ser cierta sólo en el caso de que los liberalismos procedimentalistas se mantuvieran firmemente en el principio de que no pueden compartir el mismo país con gente que viva con otro modelo... Si esa fuese la última palabra del Canadá fuera de Quebec, entonces los independentistas tendrían razón y no habría otra solución a corto plazo que la asociación soberana” (93a: 179). Pero esa solución para Taylor no dejaría de ser “un fracaso y al mismo tiempo el

<sup>104</sup> En términos parecidos a los de Taylor se expresa De-Shalit: “Si dos o más grupos pueden vivir juntos, quizás un nuevo Estado soberano no es la mejor solución; una ‘autonomía significativa’ satisfará a los grupos. Un ejemplo podría ser Quebec”. Véase “National Self-determination: Political, not Cultural”, *Political Studies*, 44 (1996). De-Shalit también argumenta acertadamente que un nuevo Estado no resolvería el problema de la identificación política, pues cada nuevo Estado se enfrentaría a los mismos problemas de diversidad cultural dentro de sus fronteras. Hay por ejemplo once naciones aborígenes dentro de las actuales fronteras de Quebec, que ocupan más de la mitad de su territorio y reclamarían el derecho de autodeterminación en caso de que Quebec se separara del resto de Canadá. Véase J. Tully, “The crisis of identification: the case of Canada”, *Political Studies*, 42 (1994).

<sup>105</sup> Uno de los padres del constitucionalismo canadiense, P. Trudeau, se ha mostrado también desde el principio en contra de la secesión de Quebec. Para Trudeau, con la soberanía de Quebec se destruiría de forma efectiva la doble identidad que Canadá se ha esforzado en lograr, y dejaría aisladas y desasistidas políticamente a las comunidades francófonas de otras provincias. Véase P. Trudeau, *Quebec and the Constitutional Problem*, en *Federalism and the French Canadians*, MacMillan, Toronto, 1968.



nacimiento de dos nuevos Estados en un clima poco amigable para la diversidad, menos que el presente” (94d: 254).

Ante este panorama, Taylor ve como la mejor solución aceptar abiertamente una forma asimétrica de federalismo, en vez de intentar operar en un entramado en el que, a pesar de los ajustes, Quebec está situada como una entre diez provincias uniformes<sup>106</sup>. Pese a que se trataría de una solución más complicada, Taylor siempre ha creído en la capacidad de Canadá de vivir con el tiempo dentro de ese modelo federal asimétrico<sup>107</sup>. Pero esa solución pasa precisamente por aceptar que Quebec ha de recibir el tratamiento y el estatuto de “sociedad distinta” (*distinct society*), postura que se rechazó por entenderse discriminatoria con el resto del país<sup>108</sup>.

Así planteado, el conflicto no parece en principio encontrar solución. “Una parte insiste en adaptar todo el país en torno a un modelo de liberalismo que la otra parte no acepta. Si no hubiera acuerdo en ello, habría de quedar fuera del conjunto. Pero en otro sentido, el posible terreno común es obvio. Los liberales procedimentalistas del Canadá inglés han de reconocer en primer lugar que hay otros posibles modelos de la sociedad liberal, y luego, que sus compatriotas francófonos desean vivir según esa alternativa. Que lo primero es verdad resulta evidente una vez que se mira la mezcla conjunta de las sociedades libres contemporáneas

<sup>106</sup> El primero en utilizar el término “Federalismo asimétrico” fue Ch. D. Tarlton, en “Symmetry and asymmetry as elements of federalism: a theoretical speculation”, *The Journal of Politics*, 27 (1965). Respecto a su aplicación en Canadá puede verse D. Milne, *Equality of asymmetry: Why choose?*, en *Option for a New Canada*, R. L. Watts y D. M. Brown, University of Toronto Press, Toronto, 1991, y Gagnon, 1998, cap. 4.

<sup>107</sup> Como afirma también A. Saiz Arnaiz, “quizá la solución se encuentre en una sabia combinación de soberanismo y de asimetría, porque las fórmulas para la soberanía negociada planteadas hasta ahora por los nacionalistas *québécois* vienen a ser los mismos que un federalismo asimétrico en el cual Quebec obtiene poderes y reconocimiento como nación dentro de Canadá”. A. Saiz Arnaiz, *Estado federal y 'estatuto particular'. La posición constitucional de la provincia de Quebec en la federación canadiense*, Marcial Pons, Madrid, 1997, 153.

<sup>108</sup> La cláusula de “sociedad distinta” fue propuesta en el Acuerdo del Lago Meech, sin que llegara a ser aceptada finalmente. Con ella se proponía la aplicación de la Carta en Quebec de un modo distinto al de otras provincias. En el caso de Quebec, los derechos y libertades de la Carta no podrían ir en contra del fin colectivo de la nación quebequesa: la defensa y promoción de la lengua francesa y la cultura propia. Ello atentaría al principio liberal procedimental dominante en el resto de Canadá conforme al cual el Estado no puede promover otra cosa que no sean meros valores procedimentales si pretende salvar el principio de igualdad (93a: 125).

en Europa y los demás lugares, en lugar de atender sólo a Estados Unidos<sup>109</sup>. La verdad de la segunda afirmación debería ser cierta para quien posea algún conocimiento de la historia y la política de Quebec” (93a: 178). La ventaja principal por tanto de apuntar hacia el establecimiento de la cláusula de “sociedad distinta” frente a otras demandas, consiste en permitir a un grupo existir sin imponer un modelo a la otra parte (93a: 200)<sup>110</sup>.

Junto al conflicto que tiene lugar entre dos modelos liberales diversos encarnados en cada zona del país, la otra gran área de conflicto está en la demanda de estatuto especial para Quebec, que parece oponerse al principio de igualdad regional. Visto desde otro punto de vista, las demandas de estatuto especial parecen en principio no ser compatibles con un gobierno central fuerte. También en este caso Taylor parece animado a lograr una vía de solución que no haya de pasar por aceptar la neutralidad del Estado. Para Taylor, aceptar ello en una democracia, más aun en el caso de Quebec, sería alejar la política de la realidad social. “La

<sup>109</sup> Taylor suele hacer referencia muchas veces a la situación europea, como un contexto en el que se ha sabido (y se está sabiendo) resolver el problema de fomentar una identidad europea al mismo tiempo que se mantiene el pluralismo social y político. Los regímenes liberales europeos parecen dar cabida al mosaico multicultural y multinacional de los distintos Estados. Esta visión ha sido tachada de inocente y excesivamente optimista por algunos autores. Véase p. ej. J. Horton, *Charles Taylor: Selfhood, Community and Democracy*, en *Liberal Democracy and its critics*, ed. A. Carter y G. Stokes, Polity Press, Oxford, 1998. Horton entiende que la visión de Taylor acerca de la identidad europea peca de inocente, al menos en el contexto inglés. En opinión de Horton, sólo las élites políticas y cosmopolitas de Europa la aceptarían. Por nuestra parte, no creemos que se pueda rechazar la visión de Taylor acerca de Europa, en cuanto, si bien desde hace muchos años Taylor investiga el problema concreto de Quebec y dentro del ámbito americano-canadiense, sus años de docencia en Oxford, su profunda vinculación con Europa y sus numerosos estudios sobre los nacionalismos europeos, unido a su mentalidad siempre abierta y en diálogo con otras opiniones, hacen de él un juez instruido y objetivo en la materia. Sí que cabría discutirle una visión de Europa demasiado nostálgica, se podría decir, como si la solución del problema multicultural y multinacional consistiera en una suerte de emulación del proceso europeo. Además de que no conviene olvidar las tensiones y conflictos europeos, una actitud así iría en contra del talante investigador del propio Taylor, que tanto hincapié hace en evitar extrapolaciones fáciles de las soluciones políticas, en contextualizar los problemas.

<sup>110</sup> Hay autores que se oponen con fuerza a las tesis de Taylor, y que reclaman que la Carta de Derechos y Libertades de 1982, así como la cultura política del Canadá de habla inglesa, dejan amplio espacio para los dos modelos de liberalismo que delineó Taylor. Defienden esta tesis p. ej. G. Laforest, y D. Elkins, “Facing our destiny: rights and Canadian distinctiveness”, *Canadian Journal of Political Science*, 22 (1989).

neutralidad no parece más realista como un ideal que como una descripción. Es difícil concebir un Estado democrático que realmente estuviera carente de cualquier dimensión de identificación. Es claro, al menos en nuestra sociedad, que uno no puede concebir un Estado de Quebec que no defienda y promueva el lenguaje y la cultura francesa, fuera cual fuera la diversidad de nuestra población” (93a: 125-126).

Taylor de este modo se mantiene esperanzado en resolver el conflicto entre aspiraciones que entiende perfectamente compatibles, si bien han llegado a ser hoy en día rivales y han creado en Canadá un clima de pesimismo. Algunas de las razones que impiden la solución del debate ya han sido apuntadas por Taylor: entender el consenso político como un asunto de unanimidad; la fuerza de la *mística corporativa*. Queda por apuntar otro motivo que, si bien parece periférico, a juicio de Taylor posee gran fuerza en el caso canadiense. Es lo que cabría denominar el temor a la represalia americana. Dicho temor consiste en la creencia, no hablada, de que si algo no ha sido ya previamente intentado en los Estados Unidos, probablemente significa que no tiene valor intentarlo. De este modo, el Canadá inglés permanece encerrado entre el intento de un cambio creativo original y el temor de la innovación (70b: 135).

A partir de ahí, Taylor toma postura a favor de hacer lo posible por evitar la separación de Quebec. En primer lugar porque existe resistencia real al separatismo; y además porque la solución del problema no se encuentra más allá de lo humano (es una solución política) y puede irse forjando poco a poco a través de soluciones parciales que desbrocen el camino.

La resistencia de la mayoría de los quebequeses al separatismo está formada por elementos tanto positivos como negativos, de afirmación y temor. “La continuidad de Canadá puede depender de nuestro dar un contenido más significativo al sentido positivo de ser parte de un país mayor que la mayoría de los quebequeses aún sienten” (70b: 140). Existe un cierto sentido de fondo de que el hábitat de uno es el país total. Ahora bien, esta postura no puede mantenerse indefinidamente, y cabe que vayan surgiendo factores que hagan más factible y conveniente la solución independentista. De ahí que convenga ir dando pasos hacia la reconciliación.

La solución que Taylor parece tener tan clara posee un telón de fondo y, a su vez, algunas respuestas inmediatas. Como telón de fondo “la solución estaría basada en un dualismo en el que Quebec no sería ya una unidad federal como las otras. Tendría su base en un federalismo de

cuatro o cinco regiones que fuese suficientemente descentralizado para acomodar a Quebec como un miembro privilegiado sobre las otras cuatro provincias en conjunto” (93a: 181). De este modo sería posible consolidar políticamente lo que es de hecho una realidad en Canadá: hay provincias que quieren tener mayor voz en las decisiones del gobierno federal; hay otras que sin estar desinteresadas en este primer fin, tienen como objetivo principal mantener un gobierno federal activo como una fuerza para la igualación social y económica entre regiones; y por último está Quebec, que demanda los poderes que cree esenciales para la preservación y promoción de su “sociedad distinta”. A esto hay que añadir la dimensión aborígen. Esto supone que “las soluciones han de acomodar la necesidad de formas de autogobierno y automantenimiento apropiados, y ello puede significar permitir nuevas formas de jurisdicción en Canadá, quizá más débiles que las provincias, pero diferentes a las municipalidades” (93a: 180).

Frente a esas ideas, persiste el problema de combinar la descentralización de Canadá con el propósito común que debe tener todo país. La cuestión esencial será el logro de la igualdad, sobre todo en el ámbito interregional que es donde han tenido y tienen lugar las desigualdades más persistentes y divisorias. Un paliativo de esas desigualdades sería el crecimiento económico. Poder participar en el crecimiento de la economía canadiense sería un incentivo para las regiones más pobres. “Creo que este incentivo es la mayor contrafuerza al independentismo en Quebec. Puede ser el factor decisivo para prevenir que una mayoría de quebequeses se marche” (76: 67-68). Pero mientras ese incentivo cobra fuerza en la sociedad quebequesa, la solución política ha de pasar por ir tomando las medidas necesarias para aminorar las desigualdades, tomando decisiones como la de dispersar más las nuevas tecnologías e industrias, para que todas las regiones tengan una parte proporcional en su desarrollo.

Antes de terminar este capítulo parece oportuno hacer cierto de balance y resumir las aportaciones de Taylor al debate sobre la más correcta inserción de Quebec dentro de Canadá. En contra del modelo liberal de política del consenso, tan dominante en Canadá, Taylor entiende más apropiada una política de la polarización. Esta política ha de evitar los sueños corporativos, e ir más a la línea de las necesidades y metas sociales. Además, la política de la polarización supone una sociedad con un diálogo público mucho más activo. Estas características poseen por sí especial relevancia en el caso de Canadá debido a que se

une a dos asuntos que son los más importantes que este país debe solucionar: la independencia significativa de las partes del país y la unidad.

Por eso mismo hay que evitar el silencio de estos asuntos (70b: 146). El silencio en este caso sólo serviría para consolidar el enfrentamiento y sobre todo impediría obtener una solución política en un terreno en el que Canadá posee una situación privilegiada y podría aportar mucho en el debate político de muchas zonas del mundo<sup>111</sup>. Canadá se presenta como el terreno óptimo para adoptar la solución federal asimétrica mencionada: es una “sociedad pequeña hablando relativamente y que admite una descentralización significativa (engloba diferentes partes que poseen identidades significativas)” (76: 67). De hecho Taylor ve a Canadá como un país incentrizable. Todo ello, que ha puesto al país al borde de la ruptura, podría llegar a ser una ventaja tremenda para el logro de una solución.

Ante el reto que Canadá plantea en la actualidad la tentación es, en efecto, abandonar. Pero también, dice Taylor, cabría innovar. “Supongamos (como en verdad es) que vivimos en un país donde la comprensión común es que habría más de un modelo de ciudadanía y donde podríamos convivir con el hecho de que gente diferente se relacione conforme a diferentes fórmulas. Supongamos también que quisiéramos preservar nuestros valores políticos, comunes, nuestro modo de democracia liberal. Podríamos ver que lo que es específico de cada componente (incluido el idioma francés en el caso de Quebec) puede ser defendido de un modo más efectivo dentro de un marco canadiense más ancho. Y podríamos no ser amenazados, incluso estimulados, por las diferencias que tendríamos que superar para mantener este marco más ancho” (93a: 199).

Éste sería el mensaje programático que pretende formular Taylor. Pero para que sea un programa efectivo, la primera condición es permitir a los quebequeses participar plenamente en el destino de la región a la que pertenecen, lo que supone por un lado que los canadienses ingleses no jueguen un papel mayor que ellos mismos y por otro que se instituya una sociedad totalmente bicultural, lo que significa flexibilidad en las relaciones federal-provinciales. Si esta flexibilidad no llega en el

---

<sup>111</sup> Rodal comenta al respecto que, si la tendencia sigue, Canadá llegará a convertirse por completo en un Estado de carácter multinacional con la peculiaridad de que una de las unidades constituyentes se verá a sí misma como diferente mientras que las otras no. Véase B. Rodal, *The Canadian Conundrum: Two Concepts of Nationhood*, en *State and Nation in Multi-Ethnic Societies*, Manchester University Press, Manchester, 1991.

futuro, también para el trato con Quebec, los programas de actuación pueden paralizarse, y con ellos las vías de solución. “En una federación diversa como la nuestra, con tales condiciones diferentes entre unas regiones y otras, hemos aceptado siempre que el papel del gobierno federal pueda ser distinto con relación a diferentes regiones. Cuando llegamos a Quebec sin embargo las actitudes son mucho más rígidas. El modo de ser de Quebec es diferente del de otras regiones, pero estas regiones a su vez también difieren de otras...” (70b: 143).

Y, junto a la flexibilidad, la otra característica que necesita en nuestros tiempos la política canadiense es la creatividad. Y si bien es cierto que Canadá se encuentra en una posición internacionalmente favorecida y casi única para lograr una política de este estilo, también lo es que no faltan obstáculos para conseguirlo. “Aparte del excesivo predominio económico que Estados Unidos tiene sobre nosotros (no es un factor considerable), nuestro principal obstáculo para reacciones de un modo creativo es interno. Los canadienses están aún muy metidos en una sociedad de consumo, y muy inseguros acerca de sus propios poderes para poder ser pioneros de un nuevo modo de vida económico. La misma sociedad de consumo se ve como una creación americana de la que nos hemos beneficiado por nuestra integración en la economía de Estados Unidos. Y este podría ser nuestro destino. Podríamos ser incapaces de crear una nueva estructura para lograr un nuevo modo, porque carecemos de voluntad y sobre todo de la voluntad común para hacerlo. Podríamos quedar paralizados por lo que es potencialmente nuestra fuerza: nuestra diversidad regional” (76: 68-69).

En resumen, Taylor pretende decir que el gobierno central ha de ser más activo, y por consiguiente más creativo y flexible, en su trato con las diversas regiones, ya que ha de saber compaginar esa diversidad regional con el propósito común que ha de hacer de Canadá una unidad significativa (70b: 144). “La cuestión es si estos sentimientos y aspiraciones diversos... pueden ir juntos hacia un objetivo común, estar unidos en el proyecto de una sociedad alternativa. Esto supondría una serie de cosas, incluyendo dos difíciles de producir: buena suerte y un liderazgo político creativo” (76: 70). A la espera de ambos, cabe hacer logros parciales como los que se vienen haciendo en los últimos años, logros que serán útiles en la medida en que no usen de fórmulas hechas sino que atiendan a la auténtica realidad político-social de Canadá y Quebec.

## BIBLIOGRAFÍA

Taylor ha escrito un gran número de libros y ensayos de temas tan distintos como filosofía política, ética, filosofía del lenguaje y hermenéutica, filosofía de las ciencias sociales... que pese a la apariencia de diversidad forman parte de un proyecto único frente al que el autor se sitúa desde sus primeras publicaciones. La bibliografía que se acompaña no busca ser exhaustiva (pese a ser bastante amplia, debido a la propia interdisciplinariedad del autor), sino que más bien intenta señalar aquellas publicaciones que han de ser consultadas para estudiar con profundidad el tema que nos ocupa. Una bibliografía general más completa puede encontrarse en Tully, J., *Philosophy in an age of pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994. Varios libros publicados por Taylor son recopilaciones de ensayos y artículos aparecidos en otros lugares. En esta bibliografía se citan esos artículos por su primera publicación, señalando abreviadamente la recopilación en que se pueden encontrar. En ese último caso, la paginación va referida a la recopilación correspondiente. Cuando existe traducción de una obra, las páginas citadas corresponden a la versión castellana.

### 1. Abreviaturas de las recopilaciones y libros

- PPI    *Philosophical Papers, I: Human agency and language* (1985a)  
PPII   *Philosophical Papers, II: Philosophy and the human sciences* (1985b)  
RS    *Reconciling the solitudes: essays on Canadian federalism and nationalism* (1993a)  
AF    *Argumentos Filosóficos* (1997a)

## 2. Obras de Charles Taylor

- 1967 *Neutrality in political science*, en *Philosophy, politics and society*, third series, Basil Blackwell, Oxford. Reimpreso en *The philosophy of social explanation*, ed. A. Ryan, Oxford University Press, Oxford, 1973. En PPII.
- 1970a *Explanation of purposive behaviour, The behaviour sciences*, ed. R. Borger y F. Cioffi, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1970b *Pattern of politics*, ed. McClelland y Stewart limited, Toronto.
- 1971 *Interpretation and the sciences of man*. «Review of metaphysics», 25, 1 septiembre. Reimpreso en *Explorations in phenomenology*, ed. D. Carr y E. S. Casey, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973; en *Understanding and social inquiry*, ed. F. Dallmayr y T. McCarthy, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977; en *The philosophy of society*, ed. R. Beehler y A. Dregson, Methuen, Londres, 1978; en *Interpretive social science: a reader*, ed. P. Rabinow y W. M. Sullivan, University of California Press, Los Angeles, 1979, y en *Critical Sociology*, ed. P. Connerton, Penguin Books, Londres, 1976.
- 1972 *The opening arguments of the phenomenology*, en *Hegel: a collection of critical essays*, ed. A. MacIntyre, Doubleday, Nueva York.
- 1975 *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1976 *The politics of the steady state*, en *Beyond industrial growth*, ed. A. Rotstein, University of Toronto Press.
- 1977a *What is human agency?*, en *The self, psychological and philosophical issues*, ed. Th. Mischel, Basil Blackwell, Oxford, 1977. En PPI.
- 1977b *Self-Interpreting animals*. En PPI.



- 1978a *Hegel's Sittlichkeit and the crisis of representative institutions*, en *Philosophy of history and action*, ed. Y. Yovel, Dordrecht, Reidel.
- 1978b *The validity of transcendental argument*, en «Proceedings of the Aristotelian Society», 79. En AF.
- 1979a *Atomism*, en *Powers, possessions and freedom: essays in honour of C. B. Macpherson*, ed. A. Kontos, University of Toronto Press, Toronto. En PPII.
- 1979b *What's wrong with negative liberty?*, en *The idea of freedom*, ed. A. Ryan, Oxford University Press, Oxford. Reimpreso en *Readings in social and political philosophy*, ed. R. M. Stewart, Oxford University Press, Nueva York, 1986, y en *Liberty*, ed. D. Miller, Oxford University Press, 1991. En PPII.
- 1979c *Why do nations have to become states?*, en *Philosophers Look at Canadian Confederation*, ed. Stanley G. French, L'Association Canadienne de Philosophie, Montreal. Reimpreso en *Confederation*, ed. S. French, Canadian Philosophical Association, Montreal, 1980. En RS.
- 1979d *Action as expression*, en *Intuition and Intentionality*, ed. C. Diamond y J. Teichman, The Harvester Press.
- 1980a *Theories of meaning*, «Man and World», 13, 3-4. Reimpreso en «Proceedings of the British Academy», *Dawes Hicks lecture on philosophy*, 66, Oxford University Press. En PPI.
- 1980b *Formal theory in social science*, «Inquiry», 23, pp. 139-144.
- 1980c *Understanding in the human science*, «Review of Metaphysics» 34, pp. 25-38.
- 1980d *The philosophy of the social sciences*, en *Political theory and political education*, ed. M. Richter, Princeton University Press, Princeton.
- 1981a *Growth, legitimacy and the modern identity*, en «Praxis», 1-2 julio. Una versión ampliada fue publicada como *Legitimation crisis?*, en PPII.

- 1981b *Understanding and explanation in the "Geistes-wissenschaften"*, en *Wittgenstein: to follow a rule*, ed. S. Holtzman y C. Leich, Routledge & K. Paul, Londres.
- 1981c *Social Theory as Practice*, The B. N. Ganguli Memorial Lectures, 1981.
- 1982a *The diversity of goods*, en *Utilitarianism and beyond*, ed. A. Sen y B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge. Reimpreso en *Anti-theory in ethics and moral conservatism*, ed. S. G. Clarke y R. Simpson, State University of New York Press, Albany, 1989, y en «La Política», 1 (1996). En PPII.
- 1982b *Rationality*, en *Rationality and relativism*, ed. M. Hollis y S. Lukes, Blackwell, Oxford. En PPII.
- 1983a *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México. Trad. cast. de *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- 1983b *Social theory as practice*, Oxford University Press, Delhi, de *Social Theory as Practice*, The B. N. Ganguli Memorial Lectures, 1981. En PPII.
- 1983c *Political theory and practice*, en *Social theory and political practice*, ed. C. Lloyd, Clarendon Press, Oxford.
- 1983d *Hegel's Philosophy of Mind*, en *Contemporary Philosophy: a new Survey*, ed. G. Floistad, The Hague, Martinus Nijhoff.
- 1983e *Understanding and ethnocentricity*, de *Social Theory as Practice*, The B. N. Ganguli Memorial Lectures, 1981. En PPII.
- 1984a *Foucault on freedom and truth*, «Political Theory» 12, 2, mayo. Reimpreso en *Foucault: a critical reader*, ed. D. Hoy, Blackwell, Oxford, 1986. Traducido en *Foucault sobre la libertad y la verdad*, en *Michel Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990. En PPII.
- 1984b *Kant's theory of freedom*, en *Conceptions of liberty and political philosophy*, ed. A. Pelczynski y J. Gray, Athlone, Londres. En PPII.

- 1985a *Philosophical Papers, I: Human agency and language*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1985b *Philosophical Papers, II: Philosophy and the human sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1985c *Alternative futures: legitimacy, identity and alienation in late twentieth century Canada*, en *Constitutionalism, citizenship and society in Canada*, ed. A. Cairns and C. Williams, University of Toronto Press, Toronto. En RS.
- 1985d *Legitimation Crisis*. En PPII.
- 1985e *Humanismus und moderne Identität*, en *Der Mensch in dem modernen Wissenschaften*, ed. K. Michalski, K. Cotta, Stuttgart.
- 1985f *The person*, en *The category of the person*, ed. M. Carrithers, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1986a *The nature and scope of distributive justice*, en *Justice and equality here and now*, ed. F. S. Lukash, Cornell University Press, Nueva York. En PPII.
- 1986b *Language and society*, en *Communicative action*, ed. A. Honneth y H. Joas, Cornell University Press, Ithaca. Traducción de *Sprache und Gesellschaft*, ed. en A. Honneth, y H. Joas, *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt.
- 1987 *Overcoming Epistemology*, en *After Philosophy: End or transformation?*, ed. K. Baynes et al., MIT Press, Cambridge. En AF.
- 1988a *The moral topography of the self*, en *Hermeneutics and psychological theory*, ed. S. B. Messer, L. A. Lass y R. L. Wodfolk, Rutgers University Press, New Brunswick.
- 1988b *Algunas condiciones para una democracia viable*, en *Democracia y participación*, ed. R. Alvagay y C. Ruiz, Melquiades, Santiago.

- 1988c *Institutions in National Life*, Las Presses de l'Université Laval, Quebec. En RS.
- 1989a *Cross-purposes: the liberal-communitarian debate*, en *Liberalism and the moral life*, ed. N. L. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge. En AF.
- 1989b *Explanation and practical reason*, «Wider working papers», Helsinki: World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, agosto. Reimpreso en *The scientific enterprise*, ed. E. Ullman-Margalit, Kluwer, Boston, 1992, y aumentado en *The quality of life*, ed. M. Nussbaum y A. Sen, Clarendon Press, Oxford, 1993. En AF.
- 1989c *Hegel's ambiguous legacy for modern liberalism*, «Cardozo Law Review», 10, 5-6, marzo-abril. Reimpreso en *Hegel and legal theory*, ed. M. Rosenfeld and D. Gray Carlson, Routledge, Nueva York, 1991.
- 1989d *The Rushdie controversy*, «Public Culture» 2, 1.
- 1990a *Lo justo y el bien*, «Revista de ciencia política», Universidad católica de Chile, 12, 1-2. Trad. cast. de *Le juste et le bien*, «Revue de métaphysique et de morale», 93, 1, enero-marzo 1988.
- 1990b *Invoking civil society*, Working paper, Centre for Psychosocial Studies, Chicago. Reimpreso en *Modes of civil society*, Public Culture, 3, 1. En AF.
- 1990c *Irreducibly social goods*, en *Rationality, individualism and public policy*, ed. G. Brennan y C. Walsh, Australian National University, Canberra. En AF.
- 1990d *Comparison, History, Truth*, en F. Reynolds y D. Tracey, *Myth and Philosophy*, State University of New York Press, Albany. En PPIL.
- 1990e *La filosofía y su historia*, en *La filosofía en la historia*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, Paidós Básica. Traducción de *Philosophy and its history*, en *Philosophy in history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

- 1991a *Civil society in the western tradition*, en *The notion of tolerance and human rights*, ed. E. Groffier y M. Paradis, Carleton University Press, Ottawa.
- 1991b *Comments and replies*, «Inquiry», 34.
- 1991c *Shared and divergent values*, en *Options for a new Canada*, ed. R. Watts y D. Brown, University of Toronto Press, Toronto. En RS.
- 1991d *The Importance of Herder*, en *Isaiah Berlin: A Celebration*, ed. A. Margalit, University of Chicago Press, 1991. En AF.
- 1991e *Lichtung or Lebensform, The Lion Speaks... and We Cannot Understand Him*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag. En AF.
- 1991f *Comprendre la cultura politique*, en *L'engagement intellectuel: melanges en honneur de Léon Dion*, ed. R. Hudon y R. Pelletier, Les Presses de l'Université Laval, Quebec.
- 1992a *Multiculturalism and the politics of recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton. Versión enmendada en *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, New Jersey, 1994. En AF.
- 1992b *Inwardness and the culture of modernity*, en *Philosophical interventions in the unfinished project of Enlightenment*, A. Honneth, MIT Press.
- 1992c *Can Canada survive the charter?*, «Alberta Law Review», 30, 2.
- 1992d *To follow a rule*, Mette Hjort, *Rules and Conventions*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- 1992e *Quel principe d'identité collective?*, en *L'Europe au soir du siècle*, J. Lenoble y N. Dewandre, Les Editions Esprit, Paris.
- 1992f *Nations and federations: living amongst others*, en R. Kearney, *Visions of Europe: Conversations of legacy and Future of Europe*, Wolfhound, Dublín.

- 1993a *Reconciling the solitudes: essays on Canadian federalism and nationalism*, McGill-Queens University Press, Montreal. Traducción de *Rapprocher les solitudes: écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec, 1992.
- 1993b *The motivation behind a procedural ethics in Kant and political philosophy*, ed. R. Beiner, Yale University Press, New Haven.
- 1993c *Engaged agency and background in Heidegger*, en *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. C. Guignon, Cambridge University Press, Nueva York.
- 1994a *Ética de la autenticidad*, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona. Traducción de *The malaise of modernity*, Anansi, Toronto, 1991. Reimpreso en *The ethics of authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- 1994b *Can liberalism be communitarian?*, «Critical Review», 8(2), primavera.
- 1994c *Justice After Virtue*, en *After MacIntyre*, ed. J. Horton, University Notre Dame Press, Notre Dame.
- 1994d *Charles Taylor replies*, en *Philosophy in an age of pluralism*, ed. J. Tully, Cambridge University Press, Nueva York.
- 1995 *On 'Disclosing New World'*, *Inquiry*, 38.
- 1996a *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona. Trad. cast. de *Sources of the self: the making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.
- 1996b *Identidad y reconocimiento*, «Revista Internacional de Filosofía Política», 7.
- 1997a *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona. Trad. cast. de *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.

- 1997b *Nationalism and modernity*, en *The morality of nationalism*, ed. R. Mcknin y J. McHaman, Oxford University Press, Nueva York.
- 1997c *Prólogo*, en M. Gauchet, *The disenchantment of the World. A Political history of Religion*, Princeton University Press, Princeton.
- 1997d *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, París.
- 1997e *La conduite d'une vie et le moment du bien*, en *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, París.
- 1998a *Le fondamental dans l'Histoire*, en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec.
- 1998b *De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance (Entretien de Ph. De Lara avec Charles Taylor)*, en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec.
- 1998c *Qu'est-ce qu'une philosophie morale realiste? (Entretien de Ph. De Lara avec Charles Taylor)*, en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec.

### 3. Bibliografía secundaria

- AVINERI, SH. / DE-SHALIT, A. (1992), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford.
- BARRIO, J. M. (1997), *Moral y Democracia*, «Cuadernos de Anuario Filosófico» nº49, EUNSA, Pamplona.
- BEINER, R. (1995), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany.
- BELL, D. (1995), *Communitarian and its critics*, Clarendon Press, Oxford.

- BERTEN, A., / DA SILVEIRA, P. / POURTOIS, H. (1997), *Libéraux et communautariens*, Presses Universitaires de France, Paris.
- COOKE, M. (1997), *Authenticity and autonomy: Taylor, Habermas and the politics of recognition*, «Political Theory», 25.
- DALY, M. (1994), *Communitarianism. A New Public Ethics*, Wadsworth Publishing Company, California.
- DE BENOIST, A. (1994), *Communautariens versus libéraux*, «Krisis», 16. Traducido en *I Communitaristi americani*, «Transgressioni», 19, Florencia.
- DE LARA, PH. (1997), *L'anthropologie philosophique de Charles Taylor*, en *La liberté des modernes*, Presses Universitaires de France, Paris.
- DUMONT, F. (1993), *Genèse de la société québécoise*, Boréal, Montreal.
- DWORKIN, R. (1978), *Liberalism*, en S. Hampshire, *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge. Reimpreso en M. Sandel, *Liberalism and its critics*, New York University Press, Nueva York, 1984, pp. 60-79.
- ELKINS, D. (1989), *Facing our destiny: rights and Canadian distinctiveness*, «Canadian Journal of Political Science», 22.
- ETZIONI, A. (1995), *New Communitarian Thinking*. University Press of Virginia, Londres.
- FERRARA, A. (1992), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma.
- FRIEDMAN, J. (1994), *The politics of Communitarianism*, «Critical Review», 8(2).
- GAGNON, G. / LAFOREST, G. (1993), *Federalism: Lessons from Canada and Quebec*, «International Journal», 48.
- GAGNON, G (1998), *Quebec y el federalismo canadiense*, CSIC, Madrid.
- GAIFFI, F. (1994), *Identità e differenza nelle dottrine comunitariste*, «Figure».
- GELLNER, A. (1983), *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford. Trad. Cast. *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid.



- GIANNI, M. (1994), *Les liens entre citoyenneté et démocratie sur le base du débat libéraux-communautariens*, «Etudes et recherches», Université de Geneve, Département de science politique.
- GRAY, J. (1989), *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*, Routledge, Londres.
- GUTMANN, A. (1985), *Communitarian Critics of Liberalism*, «Philosophy and Public Affairs», 14, pp. 308-322.
- HABERMAS, J. (1992), *Citizenship and National Identity*, «Praxis International», 12. Trad. cast. *Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo*, «Debate», 39.
- (1994), *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, en *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, New Jersey. Trad. cast. *Luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho*, «Estudios Internacionales», 9.
- HOLMES, S. (1993), *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- HONNETH, A. (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus Verlag, Frankfurt.
- HORTON, J., (1998), *Charles Taylor: Selfhood, Community and Democracy*, en *Liberal Democracy and its critics*, ed. A. Carter y G. Stokes, Polity Press, Oxford.
- KYMLICKA, W. (1991), *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford.
- (1995c), *Multicultural Citizenship: A liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford. Trad. cast. *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.
- (1996), *Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo*, en «Revista Internacional de Filosofía Política», 7.
- LAFOREST, G. (1994), *Philosophy and political judgement in a multinational federation*, en *Philosophy in an age of pluralism*, ed. J. Tully, Cambridge University Press, Nueva York.

- (1998), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec.
- MACINTYRE, A. (1994), *La privatisation du bien*, «Krisis», 16.
- (1995), *Is Patriotism a Virtue?*, en R. Beiner, *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany.
- MILLER, D. (1995), *On nationality*, Oxford University Press, Nueva York. Trad. cast. *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Paidós, Barcelona, 1997.
- MILNE, D. (1989), *The Canadian Constitution*, Lorimer, Toronto.
- (1991), *Equality of asymmetry: Why choose?*, «Option for a New Canada», R. L. Watts, y D. M. Brown, University of Toronto Press, Toronto.
- (1993), *Whither Canadian Federalism? Alternative Constitutional Futures*, en M. Burgess y A. G. Gagnon, *Comparative Federalism and Federation*, Harvester Wheatshead, Nueva York.
- MULHALL, S. / SWIFT, J., (1996), *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford. Trad. cast. *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de hoy, Madrid.
- NAVAL, C. (1995), *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en la educación*, EUNSA, Pamplona.
- NIELSEN, K. (1993), *Secession: The case of Quebec*, «Journal of Applied Philosophy», 10.
- PHILLIPS, D. L. (1993), *A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton University Press, New Jersey.
- POCOCK, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press. Trad. cast. *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- (1985), *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, «Philosophy and Public Affairs» 14. Trad. cast. *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.

- (1988), *The priority of Justice and Ideas of the Good*, «Philosophy and Public Affairs», pp. 251-276.
- (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993. Trad. cast. *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- RAZ, J. (1986), *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- RHONHEIMER, M. (1997a), *L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi*, en *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando Editore, Roma.
- (1997c), *Lo stato costituzionale democratico e il bene comune*, «Contratto».
- RODRIGUEZ LUÑO, A. (1996), *Le ragioni del liberalismo*, en AAVV, *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle 'leggi imperfette'*, J. Joblin y R. Tremblay, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia.
- RUIDIAZ GARCÍA, C. (1995), *Tres visiones contrapuestas de la crisis de legitimidad de las sociedades actuales: D. Bell; J. Habermas y Ch. Taylor*, «Revista de Estudios Políticos», 88.
- RUSSEL, P. H. (1992), *Constitutional Odyssey: can Canadians be a Sovereign People?*, University of Toronto Press, Toronto.
- SAIZ ARNAIZ, A. (1997), *Estado federal y 'estatuto particular'. La posición constitucional de la Provincia de Quebec en la federación canadiense*, Marcial Pons, Madrid.
- SANDEL, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1984a), *Liberalism and its critics*, New York University Press, Nueva York.
- (1984b), *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, «Political Theory» 12.
- (1994), *Morality et Libéralisme*, «Krisis», 16.
- SEGLOW, J. (1996), *Goodness in an age of pluralism: on Charles Taylor's moral theory*, «Res Publica», 2.
- SEN, A. (1979), *Utilitarianism and Welfarism*, «Journal of Philosophy» 76.

- TARLTON, CH. D. (1965), *Symmetry and asymmetry as elements of federalism: a Theoretical speculation*, «The Journal of Politics», 27 (4).
- THIBEAUT, C. (1991), *Ch. Taylor o la mejora de nuestro retrato moral: realismo moral, historia de la subjetividad y lenguaje expresivo*, «Isegoría», 4.
- TRUDEAU, P. (1968), *Quebec and the Constitutional Problem*, en *Federalism and the French Canadians*, MacMillan, Toronto.
- TULLY, J. (1994a), *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1994b), *The crisis of identification: the case of Canada*, «Political Studies», 42.
- (1995), *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VELARDE, C. (1997), *Liberalismo y liberalismos*, «Cuadernos de Anuario filosófico» n°40, Pamplona.
- VELASCO ARROYO, J. C. (1998), *El reconocimiento de las minorías. De la política de la diferencia a la democracia deliberativa*, «Sistema», 142.
- WALZER, M. (1983), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1984), *Liberalism and the Art of Separation*, en «Political Theory», 3.
- (1990), *The Communitarian Critique of Liberalism*, «Political Theory», 18, pp. 6-23; en «La Política», 1 (1996), pp. 47-65.
- (1992), *Comment*, en *Multiculturalism and the politics of recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton.
- WEBBER, J. (1994), *Reimagining Canada*, McGill-Queens University Press, Montreal.
- WILLETT, C. (1998), *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Oxford.
- WOLF, S. (1992), *Comment*, en *Multiculturalism and the politics of recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton.
- YOUNG, I. M. (1990), *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, New Jersey.