

## Práctica 11: Charles Taylor

*Fragmentos extraídos u obtenidos de CHARLES TAYLOR, “LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO”, EN TAYLOR, CHARLES, ARGUMENTOS FILOSÓFICOS, PAIDÓS, BARCELONA, 1997, PP. 293-334.*

“El ideal de autenticidad se convertirá en decisivo a raíz de un avance que tuvo lugar después de Rousseau y que yo asocio al nombre de Herder –de nuevo, como su principal articulador inicial y no como su autor-. Herder introdujo la idea de que cada uno de nosotros tienen un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia “medida”, idea que arraigó muy profundamente en las conciencias modernas. Se trata de una idea nueva: antes del final del siglo XVIII, nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuvieran este tipo de significación moral. Existe un determinado modo de ser humano que es *mi* modo; estoy llamado a vivir mi vida de esta manera, y no a imitar la vida de ningún otro. Esta noción da una importancia nueva a la fidelidad conmigo mismo. De no serme fiel, me desvíó de mi vida; pierdo de vista lo que es ser humano para *mí*.

(...)

Este nuevo ideal de autenticidad fue también en parte, como la idea de dignidad, un derivado del declinar de la sociedad jerárquica. En aquellas sociedades antiguas, lo que hoy denominamos identidad estaba en gran parte fijado por la propia posición social. El sustrato que explicaba lo que la gente entendía como importante para ella estaba en buena medida determinado por su posición social y por todos los roles o actividades vinculadas a ella. El nacimiento de una sociedad democrática no elimina por sí mismo este fenómeno, dado que la gente todavía puede definirse por sus roles sociales. Sin embargo, lo que socava decisivamente esta identificación socialmente derivada es el mismo ideal de autenticidad. A raíz de su emergencia, por ejemplo con Herder, hace un llamamiento para que cada uno descubra su propio modo original de ser. Por definición, este modo de ser no puede ser socialmente derivado, sino interiormente generado.

Pero, de hecho, no hay algo así como una generación interior, monológicamente entendida. Con el fin de comprender la estrecha conexión entre identidad y reconocimiento, hemos de tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha tornado casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna.

Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad, a través de nuestra adquisición de ricos lenguajes expresivos humanos. Para mis propósitos quiero, en este punto, tomar el término *lenguaje* en su sentido amplio, que abarca no sólo las palabras con las que hablamos, sino también otros modos de expresión por medio de los cuales nos definimos y que incluyen los lenguajes del arte, del gesto, del amor, etc. Pero aprendemos estos modos de expresión a través de nuestro intercambio con los otros. Las personas no adquieren por sí mismas los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, nos introducimos en ellos a través de la interacción con otros que nos importan –lo que G.H. Mead denominó “los otros significativos”-. En este sentido, la génesis de la mente humano no es monológica –no es algo que cada persona logra por sí misma-, sino dialógica.

Además, no se trata sólo de un hecho acerca de la *génesis*, que más tarde podamos olvidar. No aprendemos simplemente los lenguajes en el diálogo y luego continuamos usándolos para nuestros propios propósitos. Por supuesto, se supone que hemos de desarrollar nuestras opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas, y que lo hemos de hacer en un nivel importante a través de la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas con cuestiones importantes como la definición de nuestra identidad. Definimos nuestra identidad siempre en diálogo con, -a veces en lucha contra- lo que nuestros otros significativos quieren ver en nosotros. E incluso después de haber dejado atrás a algunos de estos otros –nuestros padres, por ejemplo- y de que hayan desaparecido de nuestras vida, la conversación con ellos continúa e nuestro interior mientras seguimos viviendo.

(...)

De este modo, el hecho de que yo descubra mi propia identidad no significa que lo haga aisladamente, sino que la he negociado a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los otros. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad generada internamente concede una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende decisivamente de mis relaciones dialógicas con los demás.

Naturalmente, la cuestión no es que esta dependencia de los otros surgiera con la época de la autenticidad. Siempre ha habido alguna forma de dependencia. Por su misma naturaleza, la identidad socialmente derivada dependía de la sociedad. Pero antiguamente el reconocimiento no se había presentado nunca como problema. El reconocimiento general estaba integrado en la identidad socialmente derivada en virtud del hecho de que estaba basada en categorías sociales que todo el mundo daba por sentadas. Pero la identidad personal, original, internamente derivada no goza de este reconocimiento *a priori*. Debe ganarse por medio del intercambio y el intento puede fracasar. Por ello ahora por primera vez se siente su necesidad. En la época premoderna, la gente no hablaba de “identidad” y “reconocimiento” –no porque la gente no tuviera lo que denominamos identidades, porque éstas no dependieran del reconocimiento, sino porque entonces eran demasiado poco problemáticas como para que fueran tematizadas como antes.

(...)

En el plano social, la comprensión de que la identidad se forma en diálogo abierto, no determinado por un esquema predefinido socialmente, ha hecho que la política del reconocimiento igualitario ocupe un lugar más central y de mayor peso. D hecho, ha aumentado considerablemente las apuestas en esta dirección. El reconocimiento igualitario no es sólo el modo apropiado para una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a quienes les es negado, de acuerdo con un muy extendido punto de vista moderno, como ya indiqué al principio. La proyección de una imagen inferior o humillante sobre otro puede realmente distorsionar y oprimir hasta donde la imagen es internalizada. No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que el no otorgar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión. Podemos discutir si este factor ha sido exagerado, pero es claro que la interpretación de la identidad y de la autenticidad introdujo una nueva dimensión en la política del reconocimiento igualitario, que hoy opera con algo así como su propia noción de autenticidad, al menos en lo que se refiere a la denuncia de las distorsiones inducidas por los otros.

(...)

En realidad, ha llegado a significar cosas bastante distintas, conectadas respectivamente con los dos grandes cambios que ya he descrito. Con el tránsito del honor a la dignidad apareció la política de universalismo –que acentúa la igual dignidad de todos los ciudadanos- cuyo contenido ha sido la igualación de los derechos y de los títulos. Lo que hay que evitar a toda costa, en ella, es la existencia de ciudadanos de primera y de segunda clase. Naturalmente, las medidas concretas justificadas por este principio han variado mucho, y a menudo han resultado controvertidas. Para algunos, la igualdad les ha afectado sólo en los derechos civiles y el del voto; para otros, se ha extendido a la esfera socioeconómica. Desde este punto de vista, las personas a las que la pobreza ha impedido aprovechar plenamente sus derechos de ciudadanía han quedado relegadas a una condición de segunda clase, de manera que, en este caso, es necesaria una acción correctora a través de la igualación. Pero, a pesar de todas las diferencias de interpretación, el principio de la ciudadanía igualitaria ha sido universalmente aceptado. Cualquier posición, por reaccionaria que sea, se defiende hoy enarbolando la bandera de este principio. Su mayor y más reciente victoriela obtuvo el movimiento de los derechos civiles en los años sesenta en Estados Unidos. Es importante subrayar que incluso los adversarios de ampliar el derecho al voto de los negros en los Estados sureños encontraron algún argumento coherente con el universalismo, como, por ejemplo, las pruebas a las que habría que someter a los potenciales votantes en el momento de inscribirse.

Por el contrario, el segundo cambio, el desarrollo de la moderna noción de identidad, ha favorecido la política de la diferencia. Naturalmente, hay también en ella una base universalista l cual produce el encabalgamiento y la confusión entre las dos. *Todo el mundo debería ser reconocido por su identidad única.* Pero aquí el reconocimiento significa algo más. Con la política de la igualdad de dignidad, se pretende que lo que se establece tenga un valor universal: un paquete idéntico de derechos y de exenciones; con la política de la diferencia, se nos pide que reconozcamos la identidad única de un individuo o de un grupo, el hecho de que sea diferente de todos los demás. La idea es que precisamente esta diferenciación es 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.

Ahora bien, a esta exigencia subyace el principio de igualdad universal. La política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y de denegaciones de la ciudadanía de segunda clase. Lo cual permite que el principio de igualdad universal entre dentro de la política de la dignidad. Pero una vez dentro, por así decirlo, sus demandas son difíciles de incorporar a esta política; puesto que pide que concedamos reconocimientos y estatuto a algo que no es universalmente compartido. O dicho de otra forma, sólo concedemos el debido reconocimiento a lo que está universalmente presente –todo el mundo tiene una identidad- mediante el reconocimiento de lo peculiar de cada uno. La exigencia universal impulsa la admisión de la especificidad.

La política de la diferencia crece orgánicamente a partir de la política de la dignidad universal a través de uno de estos giros, a los que nos hemos acostumbrado desde hace tiempo, consistentes en el hecho de que una nueva comprensión de la condición social humana imprime un sentido radicalmente nuevo a un antiguo principio. Del mismo modo que la visión de los seres humanos como condicionados por su situación socioeconómica cambió la comprensión de la ciudadanía de segunda clase, de manera que esta categoría llegó a incluir, por ejemplo, a los que estaban encadenados al cepo hereditario de la pobreza, también aquí la comprensión de la identidad como una noción formada en intercambio, y acaso por ello malformada, introduce un nuevo perfil de la condición de

segunda clase en nuestra esfera. Como en el caso presente, la redefinición socioeconómica ha justificado programas sociales, que fueron altamente controvertidos. Para aquellos que no estaban de acuerdo con esta redefinición de la condición de igualdad, los diversos programas redistributivos y las oportunidades especiales ofrecidas a ciertas poblaciones les parecieron una forma indebida de favoritismo.

Actualmente surgen conflictos similares en torno de la política de la diferencia. Donde la política de la dignidad universal luchaba por formas de no discriminación que eran bastante “ciegas” a los modos en que los ciudadanos difieren, la política de la diferencia redefine con frecuencia la no discriminación exigiendo que convirtamos estas distinciones en la base del tratamiento diferenciado. De este modo, los miembros de los grupos aborígenes recibirán ciertos derechos y poderes no disfrutados por otros canadienses, si finalmente se acepta la exigencia de un autogobierno indígena, y ciertas minorías recibirán el derecho a excluir a otras con el fin de preservar su integridad cultural, etc.

(...)

En el caso de la política de la diferencia, podemos decir también que un potencial universal se halla en su base, esto es, el potencial de formar y de definir nuestra propia identidad, como individuos y también como cultura. Tal potencialidad debe ser respetada en todos por igual. Pero, como mínimo en el contexto intercultural, una exigencia más fuerte ha emergido recientemente: que se otorgue un mismo respeto a las culturas que se han desarrollado hasta la actualidad. Las críticas a la dominación europea o blanca, en la medida en que no sólo suprimió sino que no apreció a otras culturas, consideran estos juicios despreciativos no sólo como objetivamente erróneos, sino, en cierto modo, moralmente incorrectos. Cuando se cita a Saul Bellow afirmando algo así, “Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, lo leeremos”, se ve en ello la quintaesencia de la expresión de la arrogancia europea, no sólo porque Bellow se manifiesta, de hecho, insensible al valor de la Cultura zulú, sino también porque con frecuencia se entiende su actitud como un reflejo de la negación del principio de la igualdad humana. Desde el principio está excluida la posibilidad de que los zulúes pudieran, a pesar de tener el mismo potencial para la formación cultural que los demás, haber desarrollado una cultura que fuera menos valiosa que el resto de ellas. La sola consideración de esta posibilidad representa ya una negación de la igualdad humana. Aquí el error de Bellow no sería un determinado error de evaluación (posiblemente poco sensible), sino la negación de un principio fundamental.”

## **Cuestiones para el Comentario del Texto**

- 1.-Contextualice brevemente la época que vive Charles Taylor.**
- 2.-Señale los datos biográficos más importantes del autor. Explique su relevancia intelectual.**
- 3.-¿Qué papel juega el mencionado ensayo en el conjunto de su obra?**
- 4.-¿Comparte la visión del autor sobre el tránsito de la *igual dignidad* a la *identidad diferenciada*? ¿Qué conflictos pueden producirse entre ambos ideales?**

5.-Taylor defiende una presunción sobre el igual valor moral de todas las culturas ¿está de acuerdo? Si no es así, ¿cómo se defendería de las acusaciones de etnocentrismo?

6.-En réplica a este ensayo de Taylor, Habermas escribió *La lucha por el reconocimiento en el estado constitucional*. Compare la visión de los dos autores. ¿Considera que tiene diferencias sustanciales? ¿Con cuál de los dos autores se identifica más?

7.-En la *Sociedad multiétnica*, Sartori crítica el multiculturalismo y defiende el pluralismo. En concreto, considera que los inmigrantes musulmanes no se pueden integrar en Occidente porque no separan religión de política. ¿Está de acuerdo con este punto de vista? Justifique la respuesta ¿Qué le replicaría Taylor?

<http://ocw.uc3m.es/filosofia-del-derecho/filosofia-politica>