

Revista  
de **Filosofía**

Universidad Iberoamericana

121

Año 40 • enero - abril • 2008

Revista distribuida por la Universidad Iberoamericana, A.C.

Para suscripciones llamar al:

Tel.: 59-50-40-00 Ext. 4919

E-mail: publica@uia.mx

Prolongación Paseo de la Reforma 880

Col. Lomas de Santa Fe

Deleg. Álvaro Obregón

C.P. 01210, México, D.F.

---

Edición 2008

Diseño: Ivonne Lonna Olvera

Impresión: torre y de la torre impresos

Tiraje: 600 ejemplares

Derechos reservados conforme a la Ley de Derechos de Autor 04-1999-

052516541700-102

Impreso en México/*Printed in Mexico*

---

**Revista de Filosofía.** Publicación cuatrimestral

del Departamento de Filosofía

Publicado anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural, Sociedad de

Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso de la Veracruz

(Sec. de Filosofía)

Incluye reseña de libros

De las opiniones expresadas en los trabajos publicados  
en la revista responden exclusivamente sus propios autores.

---

**Revista de Filosofía/Universidad Iberoamericana, A.C.**

Departamento de Filosofía, enero-abril, 2008

**R3967** V.22 cm

I. Filosofía - Publicaciones periódicas I. Universidad Iberoamericana, A.C., Ateneo Cultural, México. II. Universidad Iberoamericana, A.C., Colegio de Filosofía, México. IV. Asociación Fray Alonso de la Veracruz. Sección de Filosofía, México. V. Universidad Iberoamericana, A.C., Departamento de Filosofía, México.

Con certificados de licitud de Título y Contenido No. 5497 y 3990, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, de la Secretaría de Gobernación, el 13 de diciembre de 1990.

## Hermenéutica y etnocentrismo: sobre "Comparación, historia y verdad"

Samuel Arriarán  
*Universidad Pedagógica Nacional*

### Resumen

En este artículo, el autor analiza y valora el enfoque hermenéutico de Charles Taylor. Se destacan especialmente los aportes de este enfoque para evitar caer en el etnocentrismo. En la medida en que Taylor se orienta más por una perspectiva comparativista, constituye una alternativa a los planteamientos filosóficos posmodernos sobre la inconmensurabilidad del conocimiento, y a los planteamientos positivistas científicistas. Finalmente el autor analiza y esclarece las críticas sobre la posible caída de Taylor en el eurocentrismo (crítica de Enrique Dussel). Según Samuel Arriarán no existe tal eurocentrismo, ya que además de reconocer la pluralidad de modernidades no occidentales (aunque no suficientemente), Taylor considera la necesidad de incorporar en las culturas particulares aquellas prácticas sociales donde se establecen bienes comunes, por ejemplo el sentido de justicia, de igualdad o de autogobierno. Esos bienes no pueden ser olvidados o subestimados en América Latina bajo el argumento de que responden a otros tipos de modernidad como la francesa o la angloamericana.

**Palabras clave:** hermenéutica, etnocentrismo, modernidades, multiculturalismo, América Latina.

### Abstract

*In this paper, the author will analyze and evaluate Charles Taylor's hermeneutical approach. It will specifically highlight the contributions of said approach to try and avoid ethnocentrism. Inasmuch as Taylor is guided by a comparative perspective, he finds an alternative to post-modern philosophical theories regarding the incommensurability of knowledge, as well as the positivistic approach of logical empirism. Finally, the author studies and clears up critiques about Taylor's possibly ending up as a Eurocentric thinker (Dussel's critique). According to*

*Samuel Arriarán, no such Euro centrism is to be found in Taylor, since he not only acknowledges the plurality of non-western modernity (albeit not in a sufficient manner), he also considers the need to incorporate social practices where the common good is established, for example, a sense of justice, equality, or self governance. These goods cannot be forgotten or underestimated in Latin America, under the argument that they all respond to other types of modernity, such as the French or the Anglo-American.*

**Key Words:** *Hermeneutics, ethnocentrism, modernities, multiculturalism in Latin America*

Antes de entrar a comentar el texto “Comparación, historia y verdad”, desearía caracterizar el tipo de hermenéutica que propone Taylor. Lo que primeramente hay que señalar es que estamos ante un tipo de hermenéutica que concibe la cultura como texto, es decir como conjunto de prácticas sociales que pueden interpretarse simbólicamente. Esto significa que no es un enfoque hermenéutico propiamente filosófico como el de Gadamer o Heidegger (aunque comparte muchos de sus presupuestos), ni tampoco es un enfoque hermenéutico metodológico que apunte a separar dos tipos de ciencia (entre ciencias naturales y ciencias del espíritu). Para Taylor todo conocimiento debe dilucidar sus propias condiciones y pensar sus propias explicaciones. Por un lado, nuestro autor se opone al positivismo científicista, pero esta oposición la realiza basándose en la interpretación como una dimensión esencialmente comparativista del conocimiento. La comparación lo lleva al problema del encuentro intercultural. Por otro lado, se opone a las hermenéuticas subjetivas que ven dificultades inconmensurables. La diversidad parece aquí un obstáculo para la comprensión. Por el contrario, Taylor acepta la diversidad estableciendo comparaciones entre las culturas, lo que lo lleva a un contextualismo moderado basado en un conocimiento comparativo. Como dice Philippe de Lara:

El conocimiento del hombre es esencialmente comparativo, pues la comparación no es un complemento de las ciencias humanas sino que da el relieve indispensable a la comprensión. Sus conceptos cardinales son conceptos de diferencias entre sociedades, formas de vida,

inaccesibles desde el interior de cada una de ellas. Superando la oposición, estéril a su juicio, entre un universalismo cientificista basado en los conceptos explicativos considerados neutrales (etnocentrismo) y la dependencia con respecto a los conceptos autóctonos explicativos (relativismo) Taylor muestra que la explicación sociológica y antropológica procede por un lenguaje de contrastes transparentes, esto es, un tercer lenguaje, ni del observador ni del observado.<sup>1</sup>

### 1. El problema de la validez de la interpretación

Una de las cuestiones que aborda Taylor en su texto "Comparación, historia y verdad" es el tema de la validez de la comprensión, tema que constituye uno de los grandes problemas de la hermenéutica y que como tal Taylor lo ha abordado en varias ocasiones, por ejemplo en su ensayo "Comprensión y etnocentrismo".<sup>2</sup>

Cuando dos o más culturas interactúan entre sí, surgen inevitablemente conflictos en torno de la comprensión como el etnocentrismo. Y por etnocentrismo hay que entender dos cosas, una incapacidad para comprender en sus propios términos a otras culturas, y una limitación de entendimiento en los términos de la propia cultura. Estas posiciones sólo nos ofrecen alternativas que, en el fondo, son dos caras de la misma moneda: o amurallarse en sí mismo e imponer violentamente el propio punto de vista a lo diverso, o creer que nunca se tendrá acceso a la diversidad porque es inconmensurable, tal como postulan algunos planteamientos hermenéuticos de autores posmodernos: "describir a la gente -dice Taylor- en sus propios términos es describir cada cultura en términos diferentes e inconmensurables, vale decir, que no tienen una traducción exacta en otras lenguas".<sup>3</sup>

A veces la inconmensurabilidad se expresa cuando niega la metafísica de la presencia, es decir, cuando plantea una teoría del lenguaje donde los significados nunca son fijos sino siempre difusos e imprecisos. Si esto es así entonces no podríamos comprender los símbolos de otra cultura porque sólo tendrían sentido para ellos. Otras veces lo inconmensurable

<sup>1</sup> Philippe de Lara, "Introducción. La antropología filosófica de Charles Taylor", *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

<sup>2</sup> En *La libertad de los modernos*, op. cit.

<sup>3</sup> Ch. Taylor, "Comprensión y etnocentrismo", *La libertad de los modernos*, op. cit., p. 205.

se comprueba cuando se señala que no hay nada que sea criticable en la cultura y las instituciones del liberalismo contemporáneo. Esta afirmación constituye una justificación de que no hay, ni puede haber, verdades objetivas. A la búsqueda de verdades mediante la confrontación, se la caracteriza como el “proyecto de conmensurabilidad universal”, propia de la cultura moderna. En este sentido, la modernidad estaría ligada al discurso racional y epistemológico que se propone hallar un algoritmo o procedimiento para la elección de una teoría mejor que otra. Este discurso estaría agotado, en razón de que resulta imposible traducir la experiencia de otras concepciones del pasado o de otras culturas.

Frente a este tipo de posiciones extremas, la concepción hermenéutica de Charles Taylor intenta construir una alternativa moderada. No se trataría tanto de una aptitud para reproducir el punto de vista de la otra cultura, sino de ser capaz de aplicar el sentido de la práctica de la misma manera en que se haría en un contexto diverso al de la propia cultura. Esto significa que sin querer adoptar por completo el punto de vista del otro, se tiene la capacidad de comprender la otra cultura desde el propio punto de vista pero sin las propias categorías:

¿Estamos inevitablemente condenados al etnocentrismo? No. No lo estamos y querría indicar por qué. El error de esta visión consiste en sostener que el lenguaje de una teoría intercultural debe ser el de ellos o el nuestro. Si fuera así, cualquier intento de comprensión entre culturas se enfrentaría a un imposible dilema: o aceptar la incorregibilidad o adoptar una arrogante postura etnocentrista. De hecho, sin embargo, cuando cuestionamos su lenguaje de la autocomprensión, también podemos cuestionar el nuestro.<sup>4</sup>

En este enfoque comparativista podemos encontrar una salida al etnocentrismo, es decir, un camino para entrar y salir de lo propio a lo extraño y de poder al mismo tiempo criticar lo propio y lo extraño. Se trataría de pensar la hermenéutica como apertura para comprender a otras culturas. A esta apertura Taylor le denomina un “lenguaje de contrastes transparentes”:

Me refiero a un lenguaje en el cual podemos formular ambos modos de vida en cuanto posibilidades alternativas, vinculadas a ciertas

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 211.

constantes de lo humano vigentes en uno y otro. Ha de tratarse de un lenguaje en el que las variaciones humanas posibles se plantearán de tal manera que tanto nuestra forma de vida como la suya puedan describirse transparentemente como alternativas en el marco de dichas variaciones.<sup>5</sup>

Quizá este sea el principal aporte de Taylor aunque esta perspectiva la hallamos ya en la hermenéutica de Gadamer. En efecto, la idea de un lenguaje de contrastes transparentes no es sino otra versión de la concepción gadameriana de la "fusión de horizontes". En su texto "Comparación, historia y verdad", Taylor ha desarrollado y ha pagado su deuda con Gadamer; recuperando la crítica de éste a Dilthey, señala que el propósito de la comprensión no es nunca superar el propio punto de vista para ponernos en el lugar del otro, sino más bien:

Debemos tratar de identificar y situar en contraste el nuevo límite, por tanto, 'dejar ser a los otros' mucho más efectivamente. Este proceso puede continuar indefinidamente, pero esto no convierte los primeros estadios en carentes de valor: graves distorsiones pueden ser superadas en cualquiera de ellos. Y en cierto sentido, desde la concepción gadameriana la comprensión se da siempre desde una perspectiva limitada. Cuando luchamos para ir más allá de nuestra propia comprensión limitada, no estamos luchando en aras de una liberación de esta comprensión como tal (el error de la ciencia natural) sino para una comprensión más amplia que pueda englobar a los otros de manera no deformada.<sup>6</sup>

Ahora bien, no se trataría sólo de comprender hasta qué punto hay diferencias entre Taylor y Gadamer (sería más productivo buscar semejanzas). Lo que hay que discutir es más bien si no estamos ante otra concepción etnocéntrica o eurocéntrica. Tal como ha señalado Pablo Lazo, la cuestión medular es analizar y valorar los argumentos de autores como Enrique Dussel que señalan que Taylor no se percató de su eurocentrismo, es decir, que el filósofo canadiense caería en una contradicción en la medida en que su enfoque hermenéutico se autoanula cuando no incluye

---

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> Ch. Taylor, "Comparación, historia y verdad", *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 204.

al Otro.<sup>7</sup> Aunque Dussel se refiere más al libro *Fuentes del yo*,<sup>8</sup> sin embargo su crítica a Taylor abarca a la totalidad de su obra filosófica, que tendría una postura universalista abstracta (y que sería eurocéntrica porque reitera el discurso que parte de sí mismo en la filosofía occidental):

La intención histórica de la obra *Fuentes del yo* es mostrar el origen, el contenido y la crisis de identidad del yo moderno. Pero es imposible esta autocomprensión desde una mera moral abstracta. Para ello debe efectuarse, en primer lugar, una cierta descripción de la vida ética en general, ya que ésta sólo puede ser reconstruida desde un horizonte orientado por intuiciones hacia el bien, hacia hiperbienes que suponen una ontología moral.... No hay un horizonte último común cultural, pero hay un principio material universal interno a cada una y todas las culturas, y esto no lo ve Taylor. No es un horizonte; es un modo de realidad: la vida humana misma.<sup>9</sup>

¿Hay razón al incluir a Taylor dentro del bloque comunitarista?, ¿en qué se fundamenta la crítica de Dussel al eurocentrismo de Taylor? Según Dussel, Taylor no toma en cuenta que la modernidad es un proceso del cual parte indisoluble el mundo periférico, las colonias y “las víctimas”. Según Pablo Lazo:

Si bien la propuesta de Dussel considerada desde sus aspectos nucleares, puede ser muy valiosa y hasta loable, en lo que respecta a la crítica en concreto al comunitarismo de Taylor nos parece que exagera las cosas. No toma en cuenta para nada ni el tema de la fusión horízontica ni la profundidad con que es concebida la empresa humana en sus aspectos dialogales, comunitarios, cuestiones axiales en la propuesta del pensador canadiense. Nos parece que no se puede decir que alguien es eurocéntrico simplemente porque parta de su propia comunidad.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> E. Dussel, “Proyecto filosófico de Charles Taylor”, *Signos*, UAM-I, México VII-3, pp.15-60. Véase también *Ética de la globalización*, (Madrid, UNAM/UAM-I/Trotta, 1998) donde el autor desarrolla con mayor amplitud el debate con Taylor y los “comunitaristas” como Alasdair MacIntyre y Michael Walzer.

<sup>8</sup> Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>9</sup> E. Dussel, *Ética de la globalización*, op. cit., p.118.

<sup>10</sup> P. Lazo, *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, p. 65.

Así planteada la cuestión, es importante entonces esclarecer la polémica; tomar posición precisando el sentido general de la obra filosófica de Taylor y en particular del ensayo "Comparación, historia y verdad". En el caso de la crítica dusseliana, si tuviera razón entonces toda la filosofía occidental (no sólo la filosofía de Taylor) sería eurocéntrica.

Por mi parte, considero que es necesario matizar la hermenéutica de Taylor subrayando primero la importancia de su perspectiva del diálogo intercultural (haciendo relevante las coincidencias teóricas con Gadamer) y seguidamente su perspectiva comparativa que a mi modo de ver sirve también para comprender el multiculturalismo en México. Esto tiene que ver con la cuestión de la concepción histórica que aquí también encaja con el otro tema que le preocupa a Taylor (que detrás del problema de la validez de la interpretación hay un trasfondo de la concepción histórica). Veamos primero la cuestión del diálogo intercultural y seguidamente el multiculturalismo ¿cómo los plantea Taylor?

## 2. El diálogo intercultural

El hecho de que la hermenéutica de Taylor parte desde dentro de una comunidad es algo indispensable (no hay otro modo de apertura al diálogo). Esto podría parecer un contrasentido (es lo que también le han criticado otros autores como Carlos Thiebaut, León Olivé y Ernesto Garzón Valdés)<sup>11</sup>. Estas críticas señalan principalmente que la adopción de una postura filosófica abierta al diálogo intercultural presupone una perspectiva ética, lo cual implica necesariamente la aceptación de principios y reglas de validez general y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como *Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano de la palabra. O sea que además de tener presente *Fuentes del yo*, tendríamos que reconsiderar el libro de Taylor sobre Hegel donde desarrolla sendos argumentos para postular en la actualidad la validez del concepto de moralidad entendida como *Sittlichkeit*.<sup>12</sup> También Taylor recupera el concepto aristotélico de

<sup>11</sup> Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, CEC, Madrid, 1992. Ernesto Garzón Valdés, "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?" en Ernesto Garzón V. y Fernando Salmerón (editores) *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM, 1993.

<sup>12</sup> Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.

la frónesis como guía de la racionalidad práctica. Esto significa postular una hermenéutica que como la de Gadamer, se orienta más por la pregunta y la averiguación de lo que puede ser lo mejor dentro de una tradición y de una comunidad particular. No se trata entonces de la supuesta rectitud de los procedimientos de la validación empirista de las normas, sino más bien de las aptitudes para el diálogo y la tolerancia. La teoría de la pluralidad de los bienes de Taylor se conecta con estas capacidades hermenéuticas de escucha y diálogo. Por eso no hay muchas diferencias entre las hermenéuticas de Taylor y Gadamer; más que oposición, hay una complementación entre ambos frente a las teorías éticas prescriptivas procedimentales y universalistas abstractas.

En apoyo a las tesis de Taylor se puede argumentar también que frente a las definiciones que conciben la identidad en supuestos filosóficos deterministas, hay relación estrecha entre la hermenéutica y la narratividad. En *Fuentes del yo*, se examina el modo en que la identidad histórica contiene un aspecto de construcción narrativa. Esto significa que el yo que nos constituye no está dado, sino que es un producto del proceso incesante de reconstrucción narrativa. El hilo conductor de Taylor consiste en elaborar una narrativa en torno de los bienes suprimidos históricamente, implícitos pero aún no operantes en la vida ética contemporánea. La salida a la crisis actual sería entonces, no el falso universalismo, sino la propuesta sobre la fortaleza de esos bienes que configuran actualmente la identidad. A este planteamiento ampliamente desarrollado en *Fuentes del yo*, hay que sumar los nuevos trabajos de Taylor como *Imaginarios sociales modernos* y *Las variedades de la religión hoy*, donde reformula el problema de la concepción histórica y el de la frontera entre el mito y la ciencia.<sup>13</sup>

Me parece que Taylor acierta en principio cuando subraya que deberíamos remitirnos a la explicación sobre las diferentes racionalidades (lo que no está planteado en “Comparación, historia y verdad”). La racionalidad se debería no tanto al discurso que hace o pretende hacer de la racionalidad su propio mito, sino más bien considerarla en relación con discursos históricos concretos y de forma derivada con textos o enunciados particulares. Así, habrían “múltiples modernidades” con sus racionalidades respectivas:

---

<sup>13</sup> Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006; *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.

Hoy se impone plantear el problema desde un nuevo ángulo: ¿estamos ante un fenómeno único, o debemos hablar más bien de múltiples modernidades, un plural que reflejaría el hecho de que culturas no occidentales han encontrado sus propias vías de modernización, y no se pueden comprender debidamente desde una teoría general pensada originalmente a partir del caso de Occidente?<sup>14</sup>

Aunque resulta acertado el replanteamiento del problema que evitaría el eurocentrismo, sin embargo, me parece que los argumentos desarrollados en dichos libros no resultan totalmente convincentes. En efecto, en vez de explicar esas modernidades no occidentales, lo que hace Taylor es describir únicamente aquellas que giran dentro del núcleo o "centro" de Occidente:

Mi hipótesis básica es que en el centro de la modernidad occidental se halla una nueva concepción del orden moral de la sociedad. Al principio no era más que una idea en la mente de algunos pensadores influyentes, pero con el tiempo llegó a configurar el imaginario de amplios estratos de la sociedad, y finalmente el de sociedades enteras. Hoy se ha convertido en algo tan evidente para nosotros que tenemos problemas para verlo como una concepción más, entre otras posibles. La transformación de esta visión del orden moral en nuestro imaginario social tiene lugar a través del surgimiento de ciertas formas sociales, características de la modernidad occidental: la económica de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo, entre otras.<sup>15</sup>

Decir que los argumentos de Taylor no resultan muy convincentes no significa subestimar estos nuevos desarrollos teóricos que son sugerentes (sobre todo el concepto de imaginario social a partir de la revisión del proceso histórico de la secularización). Este concepto le sirve al autor para partir del hecho comprobado de que los grupos sociales asumen nuevas prácticas en virtud de las perspectivas que ofrecen sus representaciones teóricas. Así una teoría construye históricamente su imaginario social. Es el caso de la racionalidad modernista europea que surgió de la revolución francesa (alrededor de ciertas instituciones representativas por la vía de la participación popular) y que se diferencia

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.13.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.14.

de la racionalidad angloamericana con su imaginario religioso protestante alrededor de la economía de mercado.

A estos tipos de modernización occidentales (el republicano francés y el modelo angloamericano), Taylor los reconoce a partir de su estudio sobre el efecto del proceso de secularización que deja en la sombra otras formas de modernización como la barroca que tendría otra ligazón con la “cristiandad latina”:

Nada refuerza más este convencimiento que el estudio de la secularidad occidental, marcada como está por la herencia de la cristiandad latina, de donde extrae incluso su nombre. Pero espero que al término de este estudio la idea resulte evidente también en otros muchos dominios. Seguir los pasos de la emergencia del imaginario de la soberanía popular en Estados Unidos y en Francia ha puesto de relieve ciertas diferencias de cultura política dentro de Occidente.<sup>16</sup>

Es innegable que estamos ante un nuevo hallazgo teórico cuando Taylor se opone a la existencia de una sola modernidad en Occidente, pero queda todavía pendiente el problema de las modernidades no occidentales. Una de las formas de modernidad que más podría parecerse a estas últimas es la barroca pero lamentablemente Taylor no le da mucha importancia (¿quizá porque todavía sigue aferrado al eurocentrismo?):

En las sociedades católicas, el viejo modelo de presencia se mantuvo durante mucho más tiempo. Sin duda, sintió los efectos del desencantamiento, y se convirtió cada vez más en un compromiso, según el cual el orden jerárquico se consideraba en cierto sentido intocable y el rey, sagrado, pero comenzaban a colarse elementos de justificación funcional, como por ejemplo cuando se sostenía que la monarquía era indispensable para mantener el orden. Podemos pensarlo como el compromiso barroco. La situación que vivimos actualmente deja atrás ambas formas de presencia divina en la sociedad para desembocar en algo distinto. La ruta de salida del barroco católico pasó por un catastrófico episodio revolucionario. Pero la evolución protestante fue más suave, y por eso mismo en cierto sentido más difícil de rastrear.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>17</sup> Ch. Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, p. 80.

Es evidente que Taylor se refiere al barroco en términos del proceso histórico de los países europeos. Ni siquiera se imagina que pueden existir históricamente otras formas de modernidad barroca como en el caso latinoamericano donde si bien hubo un proceso de "desencantamiento" de las imágenes del mundo, sin embargo no se presenta unilateralmente una estructura al servicio del orden jerárquico conservador y esencialmente monárquico. Dicho con otras palabras, hay una modernidad barroca en América Latina que no responde como dice Taylor al proceso donde "se cuelan elementos de justificación funcional". Este barroco posee otras justificaciones que tiene sus raíces en el mito y en otro tipo de racionalidad no occidental (es decir, que no se reduce al pensamiento ilustrado, lógico y científico).<sup>18</sup> Por esto el barroco que tenemos ha sido una forma de resistencia cultural, un *ethos* que se opone al capitalismo desde su misma naturaleza de economía destinada al derroche y al despilfarro. Esto es lo que más se opone a la lógica de la cultura capitalista del protestantismo anglosajón.<sup>19</sup>

Resulta difícil aceptar la tesis de que la identidad católica fue homogénea y controlada por la jerarquía, porque siempre hubo diferencias entre la religión popular y la de tipo oficial. Es cierto que en la historia hubo muchas religiones, entre ellas la cristiana, que casi siempre se aliaron a la política de dominación, pero tampoco se puede negar que hubo otras corrientes liberadoras como la del obispo De las Casas en el siglo XVI. Durante el siglo XVII observamos que en América Latina la cultura indígena se mezcló con la religión cristiana configurando otro tipo de identidad donde sobresale el carácter de resistencia frente a la dominación colonial. Esto se debe a que hubo una estrategia por la cual los símbolos de la cultura dominada se mezclaron con los símbolos religiosos dominantes con el objetivo de sobrevivir frente a la política de exterminio.

El proceso de secularización en América Latina resulta diferente del proceso en Europa y Estados Unidos, porque se desarrolló de una manera más lenta y conflictiva debido a la naturaleza misma de la población, en una gran parte de origen indígena. En este proceso no se puede afirmar

<sup>18</sup> He desarrollado esta idea en mi libro, *Barroco y neobarroco en América Latina*, México, Itaca, 2007.

<sup>19</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.

que la religión católica absorbió a la otra religión. Los indígenas hubieran preferido mantener sus creencias pero no lo pudieron hacer porque existía el riesgo de exterminio. La alternativa fue integrarse sólo formalmente, ya que mantuvieron secretamente sus creencias. Esto no significó que permanecieran en un estado de pureza sino que fue sólo una estrategia de sobrevivencia temporal. Es comprensible que su identidad sufriera otras transformaciones a medida en que interactuó posteriormente con la modernización capitalista.

En resumen, la identidad barroca en América Latina construyó un ethos que no necesariamente propone una alternativa religiosa o de vinculación con la iglesia católica. Se puede decir que más bien fue una mezcla híbrida de creencias. Por eso es una modernidad barroca no occidental. No hubo una centralidad religiosa en la conformación de la identidad cultural latinoamericana porque la secularización se dio de una manera distinta de la europea. Tampoco se puede afirmar que esta modernidad barroca sea fundamentalmente antimoderna. Más bien es otro tipo de modernidad diferente de la modernidad ilustrada, positivista. Lejos de ser una propuesta alternativa de carácter esencialista (como si fuera incambiable y permanente), es una forma de identidad variable y en mutación constante. Por eso es que tampoco se reduce al siglo XVII. En la medida en que no permanece ni se queda fijada a una esencia no excluye lo que sucedió en los dos últimos siglos. Lo interesante es que la modernidad barroca persiste y demuestra gran fuerza en la actualidad en el contexto global de incesante mestizaje y multiculturalismo.

Dejando de lado este tema (que se tendría que retomar con mayor profundidad en otra ocasión) se pueden examinar las posibles aplicaciones de la hermenéutica de Taylor a otro tipo de realidad histórica. En este sentido la perspectiva comparativista tiene una gran importancia sobre todo si nos situamos en el terreno de la realidad cultural de América Latina, por ejemplo en el caso de Bolivia o Chiapas, el problema va más allá del debate académico porque una deficiente comprensión del otro deriva en consecuencias políticas ¿cómo tolerar prácticas opresivas y excluyentes? Nos encontramos entonces con situaciones de discriminación y guerra en estado latente. En la medida en que Taylor ha vivido una experiencia en Québec, sus preocupaciones se parecen a las nuestras. Se trata de discutir la viabilidad de un tipo de Estado abierto a la diferencia

cultural, ¿cómo realizar reformas constitucionales en la perspectiva de un Estado que no sea monocultural?

### 3. El multiculturalismo

Mientras que la perspectiva de una sola cultura se fundamenta en una política de la igualdad, hay necesidad de postular una política multicultural sobre la base del reconocimiento de las diferencias culturales:

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.<sup>20</sup>

Para Taylor una alternativa viable es el federalismo asimétrico, es decir una forma de gobierno que entre los extremos de una postura anticomunitarista que reconoce únicamente los derechos individuales (como sucede en el Canadá inglés) y otra postura separatista o independentista (Canadá francés) promueva el interculturalismo sin renunciar al derecho de autogobierno. Para Taylor se puede dejar a las provincias las decisiones relativas a las políticas de empleo, de agricultura, de comunicaciones, de renta mínima asegurada, mientras que al poder federal le correspondería los asuntos de exteriores y la moneda. Y todo esto sin romper radicalmente las estructuras sociales, es decir, sin romper los marcos de las legislaciones vigentes. Como dice Pablo Lazo:

Desde este modelo mesurado de sociedad liberal, que si no defiende abiertamente las diferencias de las minorías al menos es tolerante con ellas, es justo desde el que se puede hacer frente al fenómeno del multiculturalismo actual sin violencia, ya desde una política uniformizante de lo minoritario, ya desde un discurso sobre la diferencia que se torna a la postre intolerante con los derechos de la mayoría<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Ch. Taylor, "La política del reconocimiento", *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 305.

<sup>21</sup> P. Lazo, *op. cit.*, p. 314.

El planteamiento de Taylor se apoya en una fundamentación hegeliana porque es una búsqueda del reconocimiento en el espacio público y político, es decir, más allá del plano subjetivo, íntimo, como plantean las éticas apoyadas en Kant. Este planteamiento resulta vital en la medida en que al subrayar el elemento colectivo, grupal, se hace depender de la historia la reconstrucción de la identidad cultural, ¿de qué modo Taylor intenta rescatar la concepción de la ética en Hegel? A lo largo de toda su obra se advierten profundas huellas hegelianas tanto en sus reflexiones sobre el reconocimiento, la conformación de la identidad moderna o de la enajenación. De la ética hegeliana, Taylor desarrolla tres argumentos: 1) la idea de que la calidad humana más alta se consigue en comunidad y no solo en la autodefinición del individuo, 2) que esta comunidad no puede ser parcial o privada, sino a través del Estado, y 3), que esta integración esencial del individuo a su comunidad está amparada por la secuencia ontológica de figuras que llevan al Espíritu Absoluto.

Si bien es indispensable seguir las huellas del pensamiento político de Taylor en relación con autores como Hegel, Aristóteles o Gadamer, sin embargo a lo que apunta finalmente es a los debates de la ética contemporánea, especialmente a la confrontación entre liberales y comunitaristas. Por eso aborda los problemas en torno a la difícil convivencia en una sociedad multicultural. Hay otras culturas diferentes a la nuestra y cada vez tenemos que convivir a escala mundial como a escala de una sociedad particular. Más que un debate entre liberales y comunitaristas, para Taylor se trataría más bien de una complementación entre liberalismo y republicanismo:

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.<sup>22</sup>

Según Taylor existen en la tradición del pensamiento republicano ideas valiosas como por ejemplo la idea del autogobierno como esencial

<sup>22</sup> Ch. Taylor, "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", *Argumentos filosóficos*, p. 259.

a una vida de dignidad, que incluso nos llevan más allá del liberalismo procedimental. En esta perspectiva se sitúa en la tradición de autores como Hanna Arendt (y de Luis Villoro en México) para subrayar la necesidad de una amplia participación. Por supuesto que esta manera de plantear el problema de las relaciones entre el individuo y la comunidad no tiene nada que ver con los falsos dilemas entre liberales y comunitaristas. Además de los planteamientos posmodernistas, hace falta deslindarse de las críticas a Taylor provenientes de autores como Habermas o Sartori que únicamente ven en él un planteamiento diferencialista o comunitarista, es decir de un pensamiento relacionado con reivindicaciones separatistas o de aislacionismo cultural. Para Habermas, el error de Taylor consistiría en postular derechos de grupos cuando en realidad bastan los derechos individuales.<sup>23</sup> En su libro *La inclusión del otro*, Habermas señala que Taylor pasa por alto una supuesta prioridad indiscutible de los derechos humanos del individuo. Todo reconocimiento de las identidades culturales debería ajustarse a las exigencias prioritarias del reconocimiento de la dignidad de los individuos. O sea que no es necesario postular derechos colectivos para defender las legítimas identidades ya que la lógica de la democracia en el Estado de derecho es suficiente para proteger esas identidades. ¿Y qué sucede en los países donde no hay la "lógica de la democracia y el Estado de derecho"? En América Latina no se da la situación como en Europa. Por eso fallan los argumentos de Habermas. Estamos ante la misma justificación de la ideología liberal que concibe que las identidades colectivas no deben reforzarse hasta el punto en que cercenen la autonomía de los individuos. Ya va siendo hora de afirmar que no es por esta ideología liberal donde podríamos buscar una propuesta alternativa de un multiculturalismo que dé paso a la interculturalidad, a un mestizaje democrático, a un "universalismo autolimitado" o a identidades autorreconocidas en sus límites.

Para Sartori, Taylor representaría un defensor del multiculturalismo radical, esto significaría que promueve las diferencias éticas y culturales.<sup>24</sup> Este argumento es también discutible ya que Taylor propone una alternativa entre la política homogeneizadora y la política de la

<sup>23</sup> J. Habermas, *La inclusión del otro, estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>24</sup> G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.

diferencia. Si hay cierto relativismo en Taylor, éste es moderado y no absoluto como piensa Sartori. La hermenéutica de Taylor es un relativismo moderado en la medida en que duda de una única forma universal de racionalidad.<sup>25</sup>

En principio, podríamos estar de acuerdo por ejemplo en que para evitar la elección entre el universalismo abstracto y el particularismo extremo, debemos repensar el Estado, las instituciones y el sistema político en términos que autoricen la conciliación de lo general y lo concreto. Pero, ¿como asegurar el pluralismo? El problema no es institucionalizar las identidades culturales bajo formas democráticas representativas, sino en abrirles mucho más el acceso a la resolución política de sus demandas. Hay aquí un problema de representación y de acción. No basta la democracia liberal que reduce el multiculturalismo a una cuestión formal de parlamentarismo. Esto es lo que sucede hoy en Europa y Estados Unidos donde las demandas identitarias se convierten en mercancías *lights* promovidas por los medios de comunicación.

Es importante señalar que en muchos ambientes académicos e intelectuales parece haber un reconocimiento de que la democracia igualitaria es un falso concepto que se fundamenta en el mito del universalismo. En vez de este concepto es mejor recurrir al concepto de equidad. El multiculturalismo bien entendido en América Latina pone en duda ese implícito de la democracia liberal (la igualdad), ya que las reivindicaciones particulares se basan en aquellos derechos que difícilmente podrían ser universales. Dichas reivindicaciones cuestionan los límites institucionales. Cuando la igualdad es asimilada a lo universal, lo político se reduce entonces a una cuestión de representacionismo abstracto. Poco importa el criterio de justicia ya de lo que se trata aquí es solamente de acentuar los elementos comunes de los individuos abstractos, y no sus diferencias y particularismos colectivos.

Tenemos entonces una inversión radical de lo político. Ya no se trata sólo de defender al individuo abstracto-universal contra las amenazas sociales. La nueva concepción de la democracia como equidad es la afirmación de las diferencias: esto no equivale a negar


---

<sup>25</sup> S. Arriarán, *La fábula de la identidad perdida. Una crítica de la hermenéutica contemporánea*, México, Itaca, 1999. Sobre Taylor, véase capítulo 7.

al individuo sino a asegurar su autodeterminación en el marco de la coexistencia con la mayor diversidad social posible.

### Conclusión

Con relación al supuesto eurocentrismo de la teoría de Taylor se puede decir que no hay tal, ya que además de reconocer la pluralidad de modernidades no occidentales (aunque no suficientemente), considera la necesidad de incorporar en las culturas particulares aquellas prácticas sociales donde se establecen bienes comunes, por ejemplo el sentido de justicia, de igualdad o de autogobierno. Esos bienes no pueden ser olvidados o subestimados bajo el pretexto de que responden a otros tipos de modernidad como la francesa o la angloamericana.

No es posible incluir a Taylor en el bloque de los comunitaristas porque él mismo se deslinda de aquellos filósofos que aseguran los derechos de las comunidades son los únicos válidos y que por eso están opuestos a los derechos de los individuos. Es absurdo atribuir a Taylor una negación de los derechos individuales. Hay en su teoría hermenéutica una idea básica liberal de defensa de los derechos individuales que no está en contradicción irreconciliable con la defensa de los derechos de los grupos. 

### Bibliografía

- Arriarán Samuel, *Barroco y neobarroco en América Latina*, México, Itaca, 2007.  
-*La fábula de la identidad perdida. Una crítica de la hermenéutica contemporánea*, México, Itaca, 1999.
- Dussel Enrique, "Proyecto filosófico de Charles Taylor", Signos, México VII-3, UAM-I.  
-*Ética de la globalización*, Madrid, UNAM/ UAM-I/ Trotta, 1998.
- Echeverría Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.
- Garzón Valdéz Ernesto, "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en Ernesto Garzón V. y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM, 1993.
- Habermas Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Lazo Briones Pablo, *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México, Ediciones Coyoacán, 2007.
- Sartori Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.

Taylor Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

-“*Comparación, historia y verdad*”, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1995.

-*Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.

- *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.

- *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.

- “La política de la diferencia”, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1995.

-“Comprensión y etnocentrismo”, en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

-“Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, en *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

-“La filosofía y su historia” en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (compiladores), *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990.

Thiebaut Carlos, *Los límites de la comunidad*, Madrid, CEC, 1992.