



UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO

INSTITUTO DE DESARROLLO HUMANO

ESPECIALIZACIÓN EN FILOSOFÍA POLÍTICA

TRABAJO FINAL INTEGRADOR:

Identidad y multiculturalismo en Charles Taylor y Stuart Hall

DIRECTOR: LEANDRO UHRIG

EZEQUIEL SZPILARD

szpilardeze@gmail.com

Los Polvorines, 2023

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO PRIMERO: La formación de la identidad en Charles Taylor	
1. Etapas del pensamiento de C. Taylor para la introducción a la identidad como problema y como horizonte de la modernidad.....	8
1.1. El nivel antropológico.....	12
1.2. El nivel ontológico-moral	18
1.3. El nivel lingüístico-cultural.....	24
CAPÍTULO SEGUNDO: El camino identitario al multiculturalismo	
2. De la identidad al multiculturalismo.....	33
2.1. Reconocimiento e identidad	34
2.2. Las consecuencias políticas del reconocimiento.....	41
2.3. Dos modelos de liberalismo	44
2.4. Un liberalismo “hermenéutico”.....	52
CAPÍTULO TERCERO: Cultura y multiculturalismo en los estudios culturales británicos: antecedentes conceptuales que influyeron en Stuart Hall	
3. Los estudios culturales británicos: conceptos y la constitución de un campo de estudios	57
3.1. Antecedentes sobre lo cultural: R. Hoggart, R. Williams y E. P. Thompson	60
3.2. Articulación entre los estudios culturales y S. Hall sobre el multiculturalismo.....	67
CAPÍTULO CUARTO: Multiculturalismo e identidad en Stuart Hall	
4. S. Hall y los estudios culturales británicos.....	75
4.1. La noción de identidad en S. Hall.....	77
4.2. Multiculturalismo en S. Hall	80
4.3. La crítica a C. Taylor a partir de la lectura de S. Hall: poder y diferencia.....	83
CONSIDERACIONES FINALES	87
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	91

INTRODUCCIÓN

El *multiculturalismo* es quizás uno de los principales paradigmas de las sociedades y Estados occidentales modernos, inserto en un mundo cada vez más globalizado. Incluso los distintos discursos revelan que parece ser la voluntad política de los países democráticos facilitar y promover la convivencia pacífica entre las diferencias y definirse enfáticamente como sociedades multiétnicas, aun cuando las dificultades para aceptar al *Otro* generan odio, represión, persecución y cercenamiento de derechos. Aunque estas cuestiones de la diferencia son intrínsecas al ser humano y fueron constantes a lo largo de la historia, las preocupaciones que les son inherentes cobran fuerza en la configuración actual del mundo globalizado y de las relaciones que en él se establecen.

Para entender cómo se producen las relaciones multiculturales –tanto en el pasado como en la época contemporánea–, inicialmente nos parece necesario buscar los significados e implicaciones del concepto multiculturalismo, abordando, aunque solo fuera de forma aproximada, qué discusiones se hacen en torno a él, sus teorías interpretativas, sus principales teóricos, la relevancia de entenderlo para el Estado y las sociedades contemporáneas. Conocer las derivaciones que emanan del multiculturalismo contribuiría a esclarecer la mayoría de las cuestiones sobre las diferencias que son ampliamente debatidas en la actualidad.

La intención de profundizar en este trabajo sobre los estudios que examinan el multiculturalismo proviene de considerar que la cuestión de las diferencias, ya sean de carácter étnico, cultural, de género, social o económico, es cada vez más relevante en las discusiones sobre los derechos de las minorías y de la sociedad en su conjunto, y sobre el papel del Estado en el mantenimiento del orden social. Así como en la propia afirmación de determinadas categorías, además de la importancia que desde la filosofía política estos asuntos encierran.

Como se mostrará a lo largo de esta investigación, el multiculturalismo es objeto de estudio de diferentes disciplinas. Y también con énfasis se observa que su campo de estudio está compuesto por conceptos de diversos ámbitos teóricos y disciplinares. Solo como ejemplo, conceptos importantes presentes en los estudios sobre multiculturalismo, como etnicidad, identidad cultural y cultura, están estrechamente asociados a la antropología y a las teorías de la cultura; las nociones de globalización son comúnmente asociadas a la geografía y a la ciencia política; los estudios sobre migraciones y diásporas, a la sociología; el fenómeno poscolonial es abordado por la historia y los estudios literarios. A partir de lo expuesto, es evidente que en los estudios sobre el multiculturalismo hay una gran transversalidad de nociones y conceptos

de distintas disciplinas que, al mismo tiempo y de manera común, integran el campo de las ciencias humanas y sociales.

A raíz de ello, este trabajo pretende contribuir a la ampliación de la comprensión de la relación entre los conceptos de *multiculturalismo* e *identidad*. Para ello, tendrá en cuenta su difusión y heterogeneidad de interpretaciones y significados, abordando algunos de sus principales fenómenos y conceptos asociados, teniendo en cuenta, especialmente, las aportaciones, interpretaciones e influencias conceptuales de Charles Taylor, en primer lugar, y de los estudios culturales británicos, en especial de Stuart Hall, en segundo lugar, sobre el campo de estudios y sobre los conceptos de multiculturalismo e identidad, y la relación entre las nociones comunes a ambos. A través de este recorrido se pretende generar un análisis reconstructivo, y no meramente retrospectivo, para abarcar, de este modo, la articulación entre dichos conceptos con el fin de brindar claves interpretativas que permitan reflexionar sobre el valor político de estos tópicos.

En la concepción teórica y metodológica de esta investigación tendremos en cuenta nociones vinculadas a lo que convencionalmente se denomina *enfoque transdisciplinario* (Restrepo, 2012). Consideramos que un gran desafío de nuestro tiempo es la capacidad de convivir con la pluralidad –las propias discusiones en torno al multiculturalismo corroboran en gran medida esta premisa–. Apropiándonos solo de algunos aspectos de este método, encontramos que su aplicación contribuye al estudio del multiculturalismo. No desconocemos que este tópico fue muy estudiado, por lo que, en este sentido, lo que nos proponemos es dirigir esta indagación filosófica hacia un enfoque específico en el ámbito de un trabajo de conclusión de Especialización.

A partir de esta observación teórico-metodológica, intentamos estudiar cuáles son los conceptos centrales de Taylor, por un lado, y los estudios culturales británicos, desde Hall, por otro, que anticiparon e impactaron en el estudio y la interpretación del multiculturalismo, y de qué modo lo hicieron. Para ello consideramos también la *historia de los conceptos*, desarrollada por Reinhart Koselleck (2008), especialmente en lo que respecta a las cuestiones básicas referidas a la distinción entre concepto y palabra. Como explica este autor, un concepto es susceptible de exploración si se tienen en cuenta los niveles de teorización y comprensión reflexiva que alberga. Aunque nuestro análisis no se centra exclusivamente en el estudio de un único concepto sino en varios –pertenecientes a campos de estudio distintos pero relacionados entre sí–, creemos que es útil reflexionar sobre cómo abordar los conceptos de forma adecuada, evitando la mala interpretación de los significados asociados a ellos. Koselleck afirma que la historia de los conceptos “muestra qué nuevos conceptos, articulados a también nuevos

contenidos, son producidos y pensados, aun cuando las palabras empleadas [...] pueden ser las mismas viejas palabras” (2008, p. 82). En otros términos, los conceptos construyen cadenas, a través del conjunto lingüístico, que los articulan unos con otros, de acuerdo a su carácter relacional, empleándose en un ámbito –texto/contexto– en el que forman densos entrelazamientos. En este sentido, “un concepto se relaciona siempre con la realidad que se quiere comprender, siendo por tanto una relación tensa la que se establece entre el concepto y el contenido de aquello que quiere ser comprendido, o convertido en comprensible” (Koselleck, 2008, p. 77).

Por último, en la elaboración y en la ejecución de la investigación tuvimos en cuenta la propuesta de Philip Gleason (1983) –que sirve tanto de método de estudio como de referencia teórica– que consiste en hacer, de forma muy aproximada, lo que él define como una *historia semántica*. Gleason realiza una historia semántica del concepto de identidad. Explica que este método aclara las ambigüedades de su significado y también ciertos aspectos del pensamiento americano, insertados en su estudio. Este autor trabaja primero con una descripción de la aparición y difusión del término, luego pasa a explicar los principales autores y fuentes de interés sobre el tema abordado, y analiza las complicaciones derivadas de las diferentes interpretaciones del concepto desarrolladas por los teóricos y presentadas por las respectivas fuentes. Finalmente, elabora un apartado más interpretativo en el sentido histórico, centrándose en los aspectos de la cultura histórica norteamericana del período de análisis, que considera más relevantes para explicar por qué el término identidad se expandió tan rápidamente.

En este marco, en la lectura del pensamiento de Taylor es posible, como menciona Sonia Rodríguez García (2020), diferenciar tres etapas: una primera etapa política (que culmina en 1975); una segunda etapa filosófica (1976-1999) y la tercera del creyente (desde 1999). Aquí, nos centramos, aunque no de manera restringida, en la segunda etapa, ya que es en ella donde Taylor desarrolla su reflexión en torno a las nociones de identidad y multiculturalismo, temas que interesan a este estudio. Si bien la atención del autor está puesta en una diversidad temática, esto no lo desvía del objetivo último de su empresa. Como él mismo destaca en el prefacio de una de sus obras pertenecientes a esta etapa, *Philosophical Papers*¹ (Taylor, 1985a, p. 1), hay una conexión última que vincula la variedad de esfuerzos a los que dedicó su voz, dando forma a un pensamiento sólido a partir del cual intenta formular una antropología filosófica de la modernidad.² Esto es, una antropología que se caracteriza por tener como objeto al hombre

¹ Taylor, 1985a, p. 1. Traducción: Ezequiel Szpilard (en adelante E.S.).

² Con respecto a esta idea, nos servimos, también, de Rodríguez García (2020), quien afirma: “*me parece especialmente ilustrativo ver la filosofía (ética, política y religión) de Taylor a través de la perspectiva de su*

situado históricamente –lo que podríamos llamar el *hombre moderno*–, y no al hombre en cuanto tal –desprovisto de calificación–. Por consiguiente, su antropología filosófica es el principio articulador de toda su obra, de la cual nos servimos en nuestra investigación, considerando, además, su metodología filosófica. Esta última se caracteriza, según Rodríguez García (2020), por tener un estilo dialógico-dialéctico hegeliano, ya que presenta en general una tesis sólida, después su contraria y por último una superación de ambas (p. 37). No obstante, la investigación de una comprensión del ser humano lo aproxima a la fenomenología y a la hermenéutica, al estar influenciado por los enfoques de Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty y, en lo que respecta a la constitución de la identidad desde el lenguaje, también por Ludwig Wittgenstein. En fin, los aspectos de la metodología filosófica de Taylor pueden ser resumidos en tres: a) la combinación entre fenomenología y filosofía del lenguaje, b) la argumentación trascendental, que parte de su lectura de la *Fenomenología del espíritu* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de un análisis fenomenológico en torno a la corporalidad y a nuestro ser-en-el-mundo y de las teorías del lenguaje y *formas de vida* del último Wittgenstein y c) la reivindicación de la hermenéutica teniendo en cuenta la posibilidad de una reconstrucción histórica (Rodríguez García, 2020, pp. 39-55).

Por su parte, los estudios culturales son un campo de estudio relacionado con la creación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (*Centre for Contemporary Cultural Studies*, CCCS) en 1964, en la Universidad de Birmingham, Reino Unido. Algunos autores y sus obras, en particular, incidieron en la construcción de conceptos y en el propio campo de los estudios culturales, como los críticos marxistas británicos Raymond Williams, Edward P. Thompson y Richard Hoggart.³ Los estudios culturales británicos se distinguen por haber elaborado un método de análisis interdisciplinar –o transdisciplinar–, poniendo en discusión otros tipos de *comportamientos desviados* y considerando las dimensiones ideológicas de subculturas juveniles como los *mods* británicos, los *skinheads*, los *punks*, entre otros. La identificación de esta relación entre los estudios culturales británicos y el multiculturalismo se realiza en esta investigación a partir de algunos trabajos publicados por Stuart Hall –autor vinculado al CCCS– sobre el tema del multiculturalismo. Los estudios de este pensador

antropología filosófica [...] su filosofía moral, su filosofía política y su filosofía de la religión [son] las principales ramificaciones teórico-prácticas de su modo de comprender al ser humano, esto es, de su antropología filosófica” (p. 12). El subrayado es de la autora.

³ Durante la investigación se identificó que algunos fenómenos y conceptos son claves en la obra de Hall, y son también fundacionales para su modelo de interpretación del multiculturalismo, como la identidad, la diferencia, la diáspora, el fenómeno postcolonial, la raza, la etnicidad, la globalización y las nociones de cultura (de masas, de clase trabajadora) desarrolladas por Raymond Williams, Richard Hoggart y Edward P. Thompson, fundamentales para los estudios culturales.

abordan cuestiones fundamentales en relación con uno de los tópicos centrales de nuestro análisis, el multiculturalismo: entre ellas se encuentran la raza,⁴ la etnicidad, la cultura de masas, la cultura de la clase trabajadora, la juventud, la diáspora y la identidad –esta última, también central en nuestro abordaje–. Se puede observar a lo largo de la investigación que, de los autores vinculados a los estudios culturales británicos, solo Hall (2014a) aborda el tema del multiculturalismo de forma más directa, incluso realizando una interpretación amplia de este concepto. Aunque la relación entre los estudios culturales y el multiculturalismo no parece tan evidente como pensábamos al principio de la investigación, sí demostró tener sentido en el caso de Hall. Esta idea es la que se intenta argumentar en los capítulos finales de nuestro recorrido.

Hechas estas consideraciones, en la presente investigación se estudiarán, en primer lugar, las nociones de identidad y multiculturalismo, tal como aparecen desarrolladas en los escritos de Taylor. El pensador canadiense, en su reflexión crítica de la modernidad occidental, aspira a revisar la concepción de sujeto sobre la base de un nuevo marco interpretativo. Desde esta óptica y con respecto a la comprensión moderno-cartesiana del yo como un ente independiente y separado del mundo, en lo que concierne a su constitución primigenia, Taylor contrapone la visión de que el yo, considerado desde la noción de identidad, no puede concebirse, de ninguna manera, como una realidad conformada por sí misma. Por el contrario, y como señalaremos en el transcurso de nuestra exposición, el filósofo quebequense analiza la mismidad desde el punto de vista de los procesos discursivos y dialógicos que se despliegan entre los seres humanos y el contexto en que se insertan. Desde la visión tayloriana, y teniendo en cuenta a este hecho, la identidad es siempre identidad conforme con una identidad colectiva. Se presenta en este

⁴ Con respecto a las categorías de raza y etnicidad, en el trabajo intelectual de Hall se observa, según Eduardo Restrepo (2009), su cuestionamiento a los reduccionismos economicista (propio del *materialismo vulgar*) y discursivista (asociado a ciertas corrientes textualistas). Asimismo, el pensador jamaíquino enfatiza la historicidad de estas categorías. En relación a esta idea, Restrepo dice: “antes que entidades fijas e inmutables que se encuentran en todos los lugares y tiempos, la raza y la etnicidad son productos de condiciones históricas concretas y varían sustancialmente de una formación social a otra. Dos son las principales consecuencias de esta premisa de la historicidad. Primero, significa un cuestionamiento a los esencialismos biologicistas o culturalistas [...] El esencialismo biologicista supone la idea de que la raza sería una realidad biológica y, por lo tanto, que sería expresión de la “naturaleza humana”. En el mismo sentido, [...] cuestiona el esencialismo culturalista. Desde el esencialismo culturalista la etnicidad y la raza aparecen como la expresión de unos rasgos culturales primordiales que se mantienen inmutables a través de la historia. Segundo, otro aspecto a considerar en la elaboración de la raza y etnicidad [...] desde Stuart Hall, se refiere a la distinción entre estas dos categorías. Aunque Hall distingue analíticamente entre etnicidad y raza, considera que entre estas categorías existen analogías y superposiciones. De manera general, para Hall la etnicidad es un concepto que ha sido asociado con una locación social (el lenguaje del lugar) y articulado a través de “rasgos culturales” (“Etnicidad es el término que nosotros damos a los rasgos culturales –lenguaje, religión, costumbre, tradiciones, sentimientos por ‘lugar’– que son compartidos por un grupo”) mientras que la raza ha sido relacionada con la discriminación tomando características somáticas que operan como diacríticos raciales. No obstante, Hall trasciende esta simple oposición entre raza y etnicidad y anota que aunque el “racismo biológico” recurre a las características corporales como diacríticos de la raza estas características connotan diferencias sociales y culturales” (2009, pp. 246-247).

escenario, en última instancia, el problema del multiculturalismo, entendido aquí como la coexistencia creciente en un mismo espacio social, jurídico y político de formas de vida relativas a grupos minoritarios, que emergen y se afirman como diferentes de los hábitos, preferencias y valores típicos del grupo culturalmente dominante. Cabe señalar que frente a esta perspectiva existen diversos posicionamientos críticos, como los de Gerd Baumann (2001), Carlos Thiebaut (1992), León Olivé (1993; 1996), entre otros.

Luego abordaremos los conceptos fundamentales de los principales autores comúnmente asociados a los estudios culturales –Hoggart, Williams y Thompson– y las posibilidades de su interpretación y difusión en diferentes campos de estudio e investigación, principalmente en el ámbito del multiculturalismo; a continuación se realizará una explicación y discusión de cómo se generó este último a partir de estos conceptos de los estudios culturales, particularmente desde la perspectiva de Hall para abordar, al fin, la crítica realizada por él a la visión de Taylor con respecto a las nociones de multiculturalismo e identidad. Esta última es pensada por Hall como una configuración específica del sujeto en virtud de las interacciones discursivas. Para el pensador jamaicano, la identidad no es algo fijado, sino antes bien un proceso atravesado por el diálogo y los ejercicios de poder vía institucional. La elección de este autor responde a la relevancia de algunas de sus contribuciones para la discusión acerca del problema que supone la conformación de la identidad, así como la relación entre esta noción y las sociedades multiculturales. Asimismo, creemos que no se hallan suficientes trabajos de articulación entre Hall y Taylor que den cuenta de los distintos puntos de vista entre ellos con respecto a la identidad y el multiculturalismo.

Por tal motivo, el presente trabajo se distribuye en cuatro capítulos. El primero analiza la teoría de la identidad tayloriana, empezando por los escritos dedicados a la antropología filosófica hasta llegar a su obra principal, *Fuentes del yo. La configuración de la identidad moderna*, donde Taylor se ocupa de esta noción. El segundo aborda, a partir de las premisas teóricas y conceptuales establecidas en el primer capítulo, una serie de ensayos dedicados a la esfera filosófico-política –en particular, analiza el principal escrito en relación con el tema del libro *La política del reconocimiento*–. El tercero trata de los estudios culturales como un amplio campo de estudios y de algunos conceptos que fueron destacados por tres autores comúnmente asociados a ellos, además de pensadores que los produjeron con posterioridad, señalando la relación entre Hall y los estudios culturales⁵ y las apropiaciones de términos y conceptos

⁵ Por tratarse de un trabajo teórico de revisión y sistematización de conceptos, en su relación con los campos de estudio, las fuentes de los dos últimos capítulos son textos de autores que estuvieron, directamente o no,

hechas por el pensador jamaicano. El cuarto capítulo examina las relaciones conceptuales entre identidad y multiculturalismo en la obra de Hall, así como su crítica a la visión tayloriana con respecto a estos tópicos.

De hecho, consideramos que la distancia en el tiempo de lo propuesto por Taylor –y también por Hall– nos permite una reconsideración más atenta de los problemas de la coexistencia de culturas que siguen siendo actuales y que, de hecho, en el escenario más estrictamente contemporáneo, se ramifican aún más. La referencia a la distancia con respecto a estos pensadores supone, entonces, una voluntad de afinar herramientas conceptuales más dúctiles y al mismo tiempo más precisas para captar los diferentes matices de la contemporaneidad, considerada a la luz de los problemas de la coexistencia.

vinculados al desarrollo de esos campos. En el caso de los estudios culturales, haremos referencia a los textos de Hoggart, Williams y Thompson. En el caso del multiculturalismo, aludiremos a los escritos de Hall.

CAPÍTULO PRIMERO

La formación de la identidad en Charles Taylor

1. Etapas del pensamiento de C. Taylor para la introducción a la identidad como problema y como horizonte de la modernidad

El creciente interés de la Filosofía y de las Ciencias Sociales con respecto al tópico de la identidad lo podríamos entender como el resultado de un aumento en el contexto de la naturaleza problemática de esta cuestión, tanto desde un punto de vista teórico como puramente práctico. De hecho, la suposición de que el tema de la identidad se convirtió cada vez más en un *problema* en la era moderna encuentra su legitimidad de manera precisa y principalmente en el nivel de la experiencia individual. Encontrarse reflexionando sobre la propia identidad personal significa muchas veces experimentar una sensación de *desorientación*, de no sentirse *en casa*, a gusto; en definitiva, una sensación de malestar. Por consiguiente, parece haber una profunda conexión –problemática, pero inevitable– que vincula la cuestión de la modernidad con la cuestión de la identidad. La interpretación de la modernidad giró en torno a la delimitación, explicación y redefinición de claves de modo ineludible, *duales*. Algunas de ellas responden a la ambivalencia entre el proceso de *racionalización* que caracteriza a la sociedad moderna –ya descrita por Max Weber (2004)– y su intrínseca duplicidad y peligrosidad para el sujeto humano –señaladas oportunamente por Max Horkheimer y Theodor Adorno (2007)–; el fin de las *sociedades tradicionales* y la emergencia simultánea de las *sociedades complejas*; el desmoronamiento del concepto de *rol* y la simultánea movilidad social y geográfica cada vez mayor; la masificación social y la necesidad continua y reiterada de *descubrir el propio camino*, de *reencontrarse a sí mismo*; la dialéctica entre la dinámica y las paradojas de la *racionalización* y las instancias –generales– y las necesidades –individuales– de *subjetivación* del mundo que nos rodea, entre otras. A partir de dichas claves se desarrolló y se sigue profundizando la labor investigativa de muchos de los estudiosos que aparecen en el debate dentro del amplio espectro de las Ciencias Políticas y filosófico-sociales.

El elemento innovador que en los últimos tiempos parece discernirse en este debate consiste principalmente en un cambio en el orden de prioridad de los términos de esa conexión problemática. En otras palabras, aun cuando antes la pauta dominante parecía ser la tendencia a explicar ciertas líneas básicas que caracterizan la modernidad occidental y, a partir de ellas, deducir las consecuencias para el sujeto humano, ya sea considerado desde un punto de vista filosófico, antropológico, sociológico o psicológico, el foco de la perspectiva parece estar ahora

ubicado directamente en el sujeto o, mejor, en lo que queda de él –al final de ese complejo proceso de transformación y *desposesión* que ha supuesto la modernidad–. Mientras que solo como segundo paso surgiría la necesidad de ampliar el análisis a una consideración y comprensión más amplia de las condiciones histórico-epocales en las que se encuentra este sujeto.

Entre otros autores, un pensador multidisciplinar como Charles Taylor⁶ fue capaz de interpretar la inversión de los términos de esa conexión de una forma peculiar, al declinar su interés por el problemático concepto de sujeto desde el punto de vista de una redefinición de la noción de identidad –y de la *identidad moderna* en particular–. Taylor nace en 1931 en Montreal, provincia de Quebec, de padre protestante anglófono y madre católica francófona. Esta información biográfica preliminar no solo tiene un valor meramente documental, sino que constituye la fuente de uno de los principales núcleos de interés –si no tal vez el fundamental– de lo que habría de ser la actividad intelectual e investigadora del autor canadiense. De hecho, Taylor comenzó muy pronto a interesarse por las complejas cuestiones sociales del Canadá contemporáneo, articulando una posición propia que también llegaría a interpretar en términos de política activa. Conforme al análisis que realiza Rodríguez García (2020), es posible diferenciar tres etapas en el pensamiento de Taylor.

En la primera fase se enmarca su formación académica desde los estudios de pregrado en la Universidad McGill –entre 1949 y 1952– en Montreal, donde obtiene la Licenciatura en Historia. En 1953, en Oxford, cursa estudios mixtos de filosofía, economía y política, consiguiendo una segunda licenciatura. En 1956 emprende la realización de su tesis doctoral bajo la dirección de Isaiah Berlin y Elizabeth Anscombe. En el curso de esos años Taylor tiene contacto con la filosofía analítica y el positivismo lógico del Círculo de Viena –Ryle, Austin, Kenny, entre otros–, pero ve en ella deficiencias con respecto a la problemática del significado y sentido último de la vida (Rodríguez García, 2020, p. 20). Funda en 1957 la revista *Universities & Left Review*⁷ en compañía de Doris Lessing, Edward Thompson y Stuart Hall. Los artículos tempranos de Taylor son de este período y en ellos se ve plasmada una simpatía por el marxismo, el comunismo y el socialismo. Investiga sobre la filosofía del lenguaje, la ontología y la fenomenología (Rodríguez García, 2020, p. 21). En 1961 finaliza su tesis doctoral, que publicará más tarde con el nombre *The Explanation of Behaviour* (1964), en donde aborda el tema de la intencionalidad humana, poniendo en diálogo las filosofías de

⁶ Para una detallada biografía de Taylor, ver Tully & Weinstock, 1994; Llamas, 2001, entre otros.

⁷ Con los años, luego de la fusión con *The New Reasoner*, se convertirá en *New Left Review* en 1960.

Wittgenstein y de Merleau-Ponty. Se observa, asimismo, la influencia del libro *Intention* (1957) de Anscombe. En 1971 se concentra en la actividad académica publicando distintos artículos que guardan relación con su tesis de doctorado. En 1975 publica un extenso estudio sobre Hegel, que lleva el nombre del filósofo alemán. La mirada hegeliana, omnicomprensiva de la historia, lo lleva a la existencia de un posterior estudio sobre la identidad moderna (Rodríguez García, 2020, p. 24).

Subdividiremos la segunda fase en “Etapa Filosófica I” y “Etapa filosófica II” con el fin de evitar confusiones y reconocer en ellas momentos distintos en el trabajo filosófico de Taylor. En la primera etapa “se asientan las bases metodológicas y las tesis básicas de su filosofía”, en tanto que en la segunda “se profundizan y desarrollan aquellas” (Rodríguez García, 2020, p. 24). La “Etapa Filosófica I” inicia en 1976 cuando sustituye a John Plamenatz en Oxford y comienza un período productivo de publicación de artículos, acerca de temas como el materialismo, el atomismo, la psicología genética, el mecanicismo, entre otros. Durante este período se dedica al estudio de autores como Hegel, Rotsein, Feuerbach, Rorty, Ayer, etc. En 1979 publica *Hegel and Modern Society*, una versión más resumida de su obra *Hegel*, dejando de lado algunas de sus partes más dificultosas, como los apartados dedicados a la lógica hegeliana, con el fin de demostrar “la relevancia y actualidad del pensamiento del filósofo alemán en la modernidad” (Rodríguez García, 2020, p. 25). En 1981 regresa a la Universidad McGill de Montreal y entra en contacto con pensadores que influirán de manera significativa en su filosofía como Dreyfus, Habermas, Honneth, Tully y otros. En 1983 publica *Social Theory as Practice*, que recoge las *Ganguli Lectures* que dictó en Nueva Delhi, pero el libro no tiene gran repercusión. En cambio, tiene más resonancia otra serie de artículos y colaboraciones de la época que toman distintos tópicos dispersos (Rodríguez García, 2020, p. 26), por lo que en 1985 recopila y aumenta algunos de estos textos, intentando mostrar la consistencia de su pensamiento. Este es el origen de su obra *Philosophical Papers* con sus dos volúmenes: *Human Agency and Language*, que trata el tema del ser humano como animal de autointerpretaciones y su carácter dialógico y *Philosophy and the Human Sciences*, en donde aborda la cuestión de las consecuencias epistemológicas que tiene lo expresado en el primer volumen. Reaparecen, así, temas de su tesis doctoral como los reduccionismos mecanicistas y naturalistas de las ciencias del hombre. Estos volúmenes son una gran síntesis de las bases filosóficas de Taylor, en los ámbitos antropológico, fenomenológico y epistemológico (Rodríguez García, 2020, p. 26). Cabe señalar que se reconoce, en esta etapa, la influencia de tres pensadores fundamentales en su concepción del ser humano: Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein.

La “Etapa Filosófica II”, por su parte, comienza con la publicación de *Sources of the Self. The Making of Modern Identity –Las fuentes del yo. La construcción de la Identidad moderna–* en 1989. Volviendo a lo que ya había conjeturado en su investigación sobre Hegel, Taylor explora sobre la historia de la identidad moderna, intentando una recuperación de las fuentes morales que la nutren. Esta obra propone que la comprensión moderna del ser humano se produce en una tensión entre el racionalismo occidental –desde René Descartes hasta la Ilustración– y el expresivismo del romanticismo alemán. Corresponden a esta etapa las siguientes obras: *The Ethics of Authenticity* (1991⁸), considerada el epílogo de *Sources of the Self*, en la cual expone tres males de la modernidad y trata el tema al que hace referencia el nombre en relación con la tradición romántico-expresiva desde donde surge; *Rappocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada* (1991), en donde se reúnen una serie de artículos que van del año 1965 a 1991; *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (1994), texto que se vuelve un punto de referencia de los estudios sobre el multiculturalismo, en el que se examinan temas como las políticas de igual dignidad y la política de la diferencia; *Philosophical Arguments* (1995), con artículos entre 1975 y 1995, y *La liberté des modernes* (1997), artículos recopilados entre 1971 y 1985.

La tercera etapa –la del creyente– empieza con la conferencia “A Catholic Modernity”, dictada en 1996 y publicada en 1999, que plantea la forma como el catolicismo debe relacionarse con el mundo y su importancia en la conformación de la identidad moderna. Además, debemos mencionar que en tres obras publicadas en la década del 2000 aborda el tema del cambio de época en cuanto a lo religioso, desde que en Occidente la increencia casi era impensable, hasta la actualidad, en la que es una opción: *Varieties of Religion Today. William James Revisited* (2002), *Modern Social Imaginaries* (2004) y *A secular Age* (2007). Luego se publicaron *Secularism and Freedom of Conscience* (2010); *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011) y una nueva recopilación de artículos bajo el nombre *Dilemmas and Connections* (2011).

Creemos conveniente aclarar que las clasificaciones históricas no siempre son exactas y rígidas, en especial si hay todavía una historia por contar. En los últimos años se publicaron dos obras que reúnen los estudios filosóficos de Taylor, que de acuerdo con la clasificación de Rodríguez García (2020) corresponderían a tópicos de la segunda etapa filosófica. Nos referimos a *The Language Animal* (2016, *Animal de lenguaje*) y *Retrieving realism* (2016, *Recuperar el realismo*), este último en coautoría con Hubert Dreyfus. Como indicamos en la

⁸ Cuyo título original es *The malaise of modernity*, según reza la primera versión canadiense.

Introducción, nos centraremos, aunque no de manera restringida, en la segunda etapa, ya que es en ella donde Taylor desarrolla su reflexión en torno a las nociones de identidad y multiculturalismo, temas centrales en el desarrollo de esta investigación.

En su obra *Fuentes del yo* (2006a), se ocupó, por un lado, de devolver la tematización de la noción de identidad al ámbito filosófico, contribuyendo así a reequilibrar el tratamiento de este término reservado a los ámbitos psicológico y sociológico, desarrollado, por ejemplo, por William James y George Herbert Mead –autores que también están presentes en el trasfondo de las reflexiones taylorianas–. Por otro lado, Taylor desde su vocación multidisciplinar hizo suyo y metabolizó originalmente el vínculo entre la *crisis de la identidad* y la *crisis del proyecto de la modernidad*, que la psicología y sobre todo la sociología contribuyeron a articular y desarrollar.

Teniendo presente lo expuesto hasta aquí, es necesaria, entonces, la reconstrucción de las piezas del mapa moral que la modernidad desgarró irremediabilmente, dejándonos con la conciencia de una pérdida de algo fundamental, un sentimiento de desconcierto junto con una necesidad acentuada e irreprimible de reorientarnos en este espacio moral cambiado, para enfrentarnos a la *cuestión de la identidad*, y de encontrar una respuesta tentativa a ella. Partiendo de estas premisas, el presente capítulo aborda la cuestión de la identidad, articulándola a partir de la elaboración teórica desarrollada de manera progresiva por Taylor, partiendo de la antropología filosófica y de la noción de agente, con el fin de captar la profundidad ontológico-moral del discurso sobre el *yo* y comprender, finalmente, su modo de entrar en contacto con el mundo que le rodea.

1.1. El nivel antropológico

El desarrollo teórico de Taylor parece estar marcado por la voluntad de oponerse a un objetivo polémico preciso, a saber, el *naturalismo*. Este se trata de una actitud filosófica que tiene sus raíces en la revolución científica del siglo XVII, y que se extendió a los campos de la filosofía moral, la política, las ciencias sociales y la psicología. En pocas palabras, la característica común de esta *familia de teorías* es la ambición de modelar el estudio del ser humano sobre el de las ciencias naturales, de tratar al ser humano como un objeto entre otros objetos; una ambición que no da cuenta de la complejidad y la riqueza que constituyen la identidad moderna y el agente humano. En *Fuentes del yo*, el filósofo canadiense vincula un determinado paradigma filosófico a la familia del *naturalismo* argumentando lo siguiente:

Esta filosofía moral 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 objeto de nuestro amor o fidelidad (Taylor, 2006a, p. 19).

Este paradigma filosófico, que insiste en captar solo lo que atañe a todos los seres humanos en general, los procedimientos racionalmente controlables, y no lo que concierne al aquí y ahora del ser humano individual, sus connotaciones valorativas y sus opciones éticas individuales, tiene en autores como John Rawls y Jürgen Habermas sus formulaciones más conocidas.⁹ El objetivo que persigue Taylor es ofrecer un paradigma alternativo a Rawls, y a la ética procedimental en sentido amplio. Dicho paradigma tendrá que contemplar la ampliación del “ámbito de las legítimas descripciones morales” (Taylor, 2006a, p. 19-20). En este sentido afirma el autor:

además de nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, quiero examinar nuestro sentido de lo que subyace en nuestra propia dignidad o las cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias [...] a lo que hace que valga la pena vivir (Taylor, 2006a, p. 20).

El yo cuyas raíces se propone Taylor rastrear en su obra *Fuentes del yo* es un yo con profundidad ontológica, un yo cuyas matrices morales están inextricablemente ligadas a las matrices de su ser; un yo, en fin, que tiene una forma peculiar de reaccionar a los estímulos que califica de morales, los cuales *funcionan* como un agente humano responsable.

Por lo tanto, el discurso sobre la identidad se amplía y se mide en relación con el sujeto agente; en otras palabras, el sujeto atrapado en su modo típico de existencia, esto es, el actuar. Pero, ¿qué quiere significar Taylor con que el sujeto es un agente? La respuesta a esta pregunta nos lleva al núcleo original del discurso sobre la identidad que se desprende de la antropología filosófica que el pensador canadiense aborda en *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (1985).

Dentro de esta obra se encuentra un ensayo titulado *What is human agency?* Aquí, la diferencia específica que caracteriza al agente humano y que no sería posible reconocer en otros tipos de agentes (animales) es, según Taylor, el concepto de “evaluación fuerte” (*strong evaluation*) (1985b, p. 3).¹⁰ Si bien es cierto que compartimos con los animales el hecho de tener deseos y tomar decisiones, nos diferenciamos de ellos en un sentido radical, ya que tenemos la capacidad propia y exclusivamente humana de formar “deseos de segundo orden”

⁹ Ver Rawls, 2006; Habermas, 1992a, 1992b.

¹⁰ Trad. E.S.

(*second order-desires*) (Taylor, 1985b, p. 15).¹¹ Es decir, deseos que tienen como objeto un determinado deseo de primer orden: no solo deseo X, sino que deseo desear X.¹² El agente humano, asimismo, posee no solo deseos de segundo orden, sino también voliciones de segundo orden, esto es, una voluntad totalmente libre para elegir y, por consiguiente, para conseguir, mediante la acción, los objetivos que identificó previamente.

En lo que Taylor se detiene de modo específico es en el concepto de *autoevaluación reflexiva*, que le permite hacer coincidir las voliciones de segundo orden con la facultad característicamente humana “de *evaluar* nuestros deseos” (Taylor, 1985b, p. 16),¹³ y que le posibilita distinguir dos tipos de evaluación de los deseos. Por un lado, se encuentra la evaluación débil, que considera dos acciones deseadas para determinar la más conveniente o para asegurar que los diferentes deseos son ambos perseguibles en la misma situación o al mismo tiempo. Por otro, hallamos la evaluación fuerte, es decir, una evaluación cualitativa de los deseos, que se clasifican en formas de vida cualitativamente diferentes, tales como: fragmentados o integrados, alienados o libres, nobles o vulgares, valientes o cobardes, etc. De este modo, observamos que el primer tipo de evaluación se refiere a los resultados de las acciones, mientras que el segundo responde a la calidad de las motivaciones.

Desde luego, los conflictos entre las valoraciones existen en ambos niveles. No obstante, en el primer caso se trata básicamente de una cuestión de ponderación de posibles alternativas, esto es, de conflictos contingentes. En el segundo caso, por el contrario, se trata de una confrontación entre diferentes opciones de vida que se evalúan mediante distinciones cualitativas. Desde este punto de vista, un deseo, o bien es compatible, homogéneo con respecto a la autoevaluación reflexiva de nosotros mismos, o bien es radical y perennemente incompatible.¹⁴

Ahora bien, para profundizar en la comprensión de la noción de evaluación fuerte de Taylor es necesario dirigir nuestra atención a otro de sus ensayos que también se encuentra en sus *Philosophical Papers I*, a saber, *Self-interpreting Animals*.¹⁵ Este texto, además de una importante integración de la perspectiva presentada hasta ahora, ofrece la posibilidad de captar la apertura de la dimensión hermenéutica dentro de la teorización que podríamos denominar

¹¹ Trad. E.S.

¹² Taylor, según él mismo reconoce en repetidas ocasiones, toma la noción de deseos de primer y segundo orden del artículo “Freedom of the will and the concept of a person”, escrito por el filósofo estadounidense Harry Frankfurt en 1971.

¹³ Trad. E.S.

¹⁴ En otras palabras, si aspiro a que se me considere una persona valiente, trataré siempre de evitar actuar de una manera que considere cobarde; si soy muy goloso y pienso que ceder fácilmente a la tentación es un indicio de mal carácter, entonces intentaré siempre no comer, por ejemplo, dulces en tanto los tenga.

¹⁵ Esta noción es desarrollada luego en el texto *The Language Animal* (2016).

antropológico-descriptiva, ya desarrollada en el ensayo *What is human agency?*, mencionado más arriba. Una dimensión, como veremos, que se hará mucho más evidente en *Fuentes del yo*. El supuesto fundamental que Taylor establece en *Self-interpreting Animals* puede observarse ya en las primeras líneas del texto que sigue:

[afirmamos] que la interpretación que hacemos de nosotros mismos y de nuestra experiencia es constitutiva de lo que somos y, por tanto, no puede considerarse como una mera visión de la realidad, separable de esta, ni como un epifenómeno, que puede ignorarse en nuestra comprensión de la realidad (Taylor, 1985c, p. 47).¹⁶

Teniendo presente esta última afirmación, podríamos argumentar que las emociones que experimenta el agente humano están vinculadas a determinados objetos, en otras palabras, que nuestros sentimientos, motivaciones y deseos suponen la expresión o explicación de un juicio sobre el objeto que le concierne y lo provocó. Por lo tanto, experimentar una determinada emoción significa experimentar una cierta situación dentro de la cual nos configuramos como seres dotados de determinadas propiedades que, desde ya, no son “neutras” (Taylor, 1985c, p. 48) ni válidas para todo sujeto. Cada uno de nosotros tiene una forma diferente de reaccionar ante los mismos objetos, situaciones y personas con los que normalmente tratamos. Taylor subraya este aspecto al introducir el concepto de *import* –que podríamos traducir aquí como *relevancia*–.¹⁷ Esta noción se refiere “al modo en que algo puede ser significativo o relevante para los deseos o los objetivos, así como a las aspiraciones o los sentimientos de un sujeto” (Taylor, 1985c, p. 48).¹⁸

Descubrir y explicar un *import* con respecto a una situación dada es encontrar lo que fundamenta nuestros sentimientos. O, en otros términos, tratar de expresar qué es una emoción dada implica explicitar la adscripción de relevancia (*import-ascription*), un juicio que no se limita a afirmar, sino que se experimenta en primera persona como aquello que sostiene el sentido de la situación que nos concierne. Además, el hecho de que la noción de sujeto de Taylor posea significados emocionales y propiedades subjetivas dependientes de la experiencia significa que *recupera el mundo*. Es decir, el sujeto no solo está constituido por sus autocomprensiones, sino que, también, a través de sus emociones, adquiere y sigue concretando una relación esencial con las cosas y los otros sujetos que lo rodean y con los que tiene que tratar.

¹⁶ Trad. E.S.

¹⁷ Trad. E.S.

¹⁸ Trad. E.S.

Profundizando en el análisis de la perspectiva antropológica tayloriana y avanzando cronológicamente dentro de su producción, observamos una transición gradual desde una elaboración teórica relacionada al ámbito de los estudios psicológicos hasta una teorización más cercana a la tradición estrictamente filosófica que, sin embargo, lejos de negar el trabajo realizado con anterioridad, lo incorpora en una nueva y más compleja síntesis. De allí que el concepto de *articulación* sea el mejor ejemplo para captar este desarrollo conceptual. Queriendo situar esta noción en el horizonte filosófico al que Taylor se siente más cercano, nos parece que debe entenderse correctamente en el contexto de un replanteamiento tanto de la dialéctica hegeliana como de la noción heideggeriana de apertura o aperturidad (*Erschlossenheit*) –que el pensador canadiense traduce por *disclosure*–, así como también de la hermenéutica gadameriana.

Desde un punto de vista estrictamente etimológico, el término *articulación* abarca un amplio abanico de significados que van desde la “unión entre dos piezas rígidas que permite el movimiento relativo entre ellas” hasta la “pronunciación clara y distinta de las palabras”.¹⁹ Taylor utiliza la articulación como un término técnico, significando con él, en primer lugar, una unificación consciente de nuestros pensamientos, sentimientos, etc. En segundo lugar, y en un sentido más amplio, la articulación alude a un proceso de un yo que se hace *seguro de sí mismo*, según un desarrollo que es a la vez hegeliano y hermenéutico, y que a partir de este se abre a la autoexpresión frente a los demás individuos. Esta última se configura en una dimensión fundamentalmente lingüística y da lugar a la posibilidad de una nueva autocomprensión, implicando con ello una forma de coherencia y responsabilidad hacia uno mismo. En consonancia con lo expuesto hasta el momento, y queriendo ofrecer una primera definición de la articulación, podríamos plantear que ella es una especie de organización del vocabulario de valor –*vocabulary of worth*– constituido por evaluaciones fuertes (Taylor, 1985b, pp. 23-24). Además, lo que encontramos aquí es otra determinación fundamental del agente humano que, por un lado, legitima su condición de ser que se autocomprende y, por otro, representa el hilo conductor que subyace a la declinación tayloriana de los tópicos del pluralismo y la responsabilidad.

La articulación se presenta como el medio que nos permite tener una conciencia en primera persona o, en otras palabras, lograr una autoconciencia a partir de lo que ya era nuestro, aunque de manera irreflexiva; es decir, lo que Taylor, interpretando a Hegel, llama una

¹⁹ Nos servimos aquí de los significados fijados por la Real Academia Española.

“práctica corporal irreflexiva” (1985d, p. 90).²⁰ La articulación es, en definitiva, una interpretación que organiza nuestros sentimientos, intenciones y deseos, perfilando así nuestra autoconciencia o lo que el filósofo canadiense, siguiendo a Paul Ricoeur, llama una comprensión *narrativa* (Taylor, 2006a, pp. 79-85).²¹ La pregunta sobre qué es el hombre, característica de toda doctrina antropológica, se transformó así en Taylor en un interrogante que, más sutilmente, se reduce a indagar acerca de qué es *este* hombre *aquí*. En otras palabras, la cuestión tradicional de la ontología y la antropología filosófica ya no recibe una respuesta directa, universal y necesaria. Este interrogante, en la era moderna, puede responderse a partir de lo que el ser humano –o, mejor dicho, lo que cada ser humano– piensa de sí mismo, esto es, solo en una dimensión hermenéutica y a nivel individual. Al expresar nuestra situación emocional a nivel consciente, damos forma a nuestros sentimientos. Articulamos espontáneamente y rearticulamos continuamente nuestras experiencias *configurando*, una y otra vez, unidades narrativas que están destinadas a integrarse y reinterpretarse en nuevas articulaciones. A propósito de este punto, Taylor afirma:

a veces podemos cambiarnos a nosotros mismos y nuestra experiencia mediante una nueva percepción. En cualquier caso, nuestras evaluaciones estarían siempre abiertas a la impugnación. Debido al carácter de profundidad que vimos en el yo, nuestras evaluaciones son articulaciones de percepciones que con frecuencia son parciales, confusas e inciertas [...] [Por consiguiente] la evaluación es tal que siempre hay lugar para la reevaluación (1985b, p. 39).²²

Si la característica particular que distingue al ser humano es la de ser un sujeto que se autocomprende, entonces no puede haber una comprensión absoluta e inequívoca de lo que somos como personas, sino una sucesión constante de nuevas percepciones, es decir, de articulaciones más complejas y refinadas. Esta posición es sin duda significativa y tiene sus consecuencias. En primer lugar, implica adoptar una precisa y constante responsabilidad de lo que uno es y de lo que llegó a ser. En segundo lugar, abre la posibilidad al pluralismo y, al mismo tiempo, a la commensurabilidad entre diferentes autocomprensiones. El pasaje que acabamos de citar nos permite, por lo tanto, captar la apertura fundamental que caracteriza al *evaluador fuerte*. Nuestra *evaluación fuerte* nunca está dada y, por así decirlo, fijada en nosotros para siempre, sino que, gracias a la articulación, está constitutivamente abierta. O, en otros términos, implica en su propio concepto la posibilidad de ser cuestionada, integrada y, por consiguiente, ser más sólida, pero también abandonada en favor de otra que consideremos mejor, o más adecuada a nuestras necesidades y que exprese mejor la situación en la que nos

²⁰ Trad. E.S.

²¹ Volveremos sobre este tema en la siguiente sección.

²² Trad. E.S.

encontremos. Desde la óptica de Taylor, un evaluador fuerte actúa con mayor *profundidad* que aquel que solo utiliza evaluaciones débiles, ya que está en condiciones de dar fundamento a su motivación de un modo más articulado (1985b, p. 25), “pero donde hay articulación existe la posibilidad de una pluralidad de visiones que antes no había” (1985b, p. 26).²³

Taylor sostiene, por consiguiente, que la *articulación* es la condición que permite el pluralismo. Desde su punto de vista, el agente humano no es por el hecho mismo de serlo una especie de extensión de la comunidad, sino que, al mismo tiempo que encuentra en ella el sentido de sus connotaciones valorativas, es un ser que esencialmente interpreta y se interpreta a sí mismo. La apertura a la revisión de las propias *evaluaciones fuertes*, no desvinculada de la capacidad de argumentar en su favor, está, por lo tanto, ligada a la noción de *articulación*, que constituye así la condición de posibilidad del pluralismo. Si, con respecto a mí mismo, debo constatar una capacidad tanto de articular y desarrollar como de modificar y/o abandonar el conjunto de mis propias *evaluaciones fuertes*, debo al mismo tiempo, ante todo, reconocer esta capacidad en todo otro ser racional. De esta manera, estaría reconociendo la existencia de una diversidad de opiniones que hasta incluso pueden ser radicales. En definitiva, estaría admitiendo un amplio e irreductible pluralismo de visiones del mundo.

1.2. El nivel ontológico-moral

Continuando con las líneas principales de la antropología filosófica tayloriana, en este apartado extenderemos nuestro análisis a la obra principal dedicada a la reconstrucción del desarrollo del concepto del yo, es decir, del concepto de identidad en la época moderna. Taylor decide situar el discurso en esta amplia perspectiva problemática a partir del vínculo constitutivo que relaciona el desarrollo de la identidad con el concepto de bien (2006a, p. 12). Es, por lo tanto, este vínculo fundamental entre la identidad y el bien el que, como el propio autor señala, hay que tener en cuenta para comprender tanto el alcance y el carácter innovador como los supuestos y los límites de su teoría moral. Sin embargo, antes de abordar dicho vínculo, nos parece oportuno esbozar el enfoque metodológico del problema, que se basa en el concepto de *ontología moral*. Al respecto, Taylor señala:

Al principio me referí al «trasfondo» que respalda nuestras intuiciones morales y espirituales. Ahora podría parafrasear lo dicho afirmando que mi objetivo es examinar la ontología moral que articula dichas intuiciones. ¿Qué imagen de nuestra naturaleza y actitud espiritual da sentido a nuestras respuestas? «Dar sentido» significa aquí la articulación que hace que dichas respuestas sean apropiadas: identificar qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto; formular correlativa y más completamente la naturaleza de esas respuestas y explicar lo que todo ello

²³ Trad. E.S.

presupone, tanto de nosotros mismos como de nuestra situación en el mundo. Lo que se articula aquí es la imagen que asumimos y a la que recurrimos ante cualquier pretensión de rectitud, parte de la cual estamos obligados a explicar cuando tenemos que defender nuestras respuestas como correctas (2006a, pp. 26-27).

Por ontología moral el autor entiende, por consiguiente, las *razones básicas* que el agente práctico necesita para dar sentido a sus reacciones morales, esto es, el *trasfondo* dentro del cual encuentra respuestas y modelos de sentido para dirigir sus acciones. La ontología moral se basa en lo que el pensador canadiense llama el “bien constitutivo” (2006a, p. 139). Esta es la *fuerza moral* que motiva la búsqueda de la buena acción, siendo, así, una respuesta afirmativa a las cuestiones que la acción humana abre de manera necesaria. Es en la perspectiva del bien constitutivo donde la conexión entre la identidad y el bien del que se habla desde las primeras páginas de *Fuentes del yo* tomará su forma definitiva. Esta conexión, constitutiva de la acción moral, tiende a permanecer en su mayor parte opaca a la reflexión, muy a menudo implícita o confusa. El de Taylor será, por lo tanto, un trabajo de recuperación, explicación y articulación de las razones básicas que informan la vida moral de un individuo, para considerar “toda una gama de puntos de vista más ampliamente que lo que, por regla general, se suele describir como «moral»” (2006a, p. 20); tratará en particular de todo lo que contribuye a que nuestra vida tenga sentido y valga la pena. Así, se observa que lo que tienen en común las cuestiones morales y la cuestión del “significado de la vida” (2006a, p. 40) es el hecho de que todas implican una *evaluación fuerte*, una noción que ahora recibe un énfasis explícitamente ético.

La ontología moral constituye lo que ofrece un sentido a nuestras reacciones ante cuestiones morales universales como el respeto a la vida, la libertad de autodeterminación de cada persona, el imperativo de reducir el sufrimiento y promover el bienestar de los demás, junto con el llamamiento a la justicia universal. Es en este conjunto de cuestiones –que Taylor identifica como el legado más fructífero de la Ilustración– en donde se centra el análisis de *Fuentes del yo*. El pensador canadiense argumenta que las “reacciones morales” (2006a, p. 21) están tan arraigadas y enraizadas en cada persona que, por un lado, se asemejan a instintos, como el gusto por las cosas dulces o el miedo a las caídas, y “por otro lado, parece que implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos” (2006a, p. 22). En este último sentido, “la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología dada de lo humano” (2006a, p. 22). Nuestras *evaluaciones fuertes* se entienden ahora como causadas por nuestro inevitable “estar-situado” en un *trasfondo*, en un espacio que nos preexiste y, por consiguiente, nos ofrece las primeras y fundamentales condiciones de significación para nuestras acciones (2006a, p. 52).

Este contexto temático es el punto de partida del discurso sobre la identidad. La identidad personal es una cuestión que la modernidad implicó constitutivamente y que su progresiva radicalización contribuyó a hacer más problemática e incierta. El núcleo más original de la perspectiva desarrollada por Taylor, y expuesta en su obra *Fuentes del yo*, se encuentra en la construcción de una respuesta compleja a esta cuestión, que se sitúa de manera necesaria entre la filosofía y el amplio espectro de las Ciencias Humanas y Sociales. Pero, ¿cómo interpreta el pensador canadiense la *cuestión de la identidad* a la que la modernidad parece inevitablemente abocada? Taylor ofrece una indicación preliminar de la que vale la pena partir para iluminar el contexto en el que surge la cuestión de la identidad en la era moderna en “Le fondamental dans l’histoire”, ensayo publicado en 1998. En este texto se aclara la diferencia específica que existe entre la forma contemporánea de plantear la cuestión y la propia de la época premoderna. Por supuesto, sería cuanto menos ingenuo pensar que el hombre llamado *pre-moderno* no se planteó la cuestión de la identidad, es decir, que no se preguntó “¿quién soy yo?”. Sin embargo, esta cuestión se abordó y resolvió dentro de ciertas categorías y formas de pensamiento que la modernidad, de forma bastante irrevocable, dejaría poco a poco atrás (Taylor, 1998, pp. 41-43).

En primer lugar, en la época premoderna, la cuestión de la identidad se planteaba en su aspecto, por así decirlo, *universal*, y no como un problema personal e individual. Tenía que ver con un horizonte en el que no era tanto el individuo como su grupo, su clase, su rango social y, no menos importante, su género, lo que ocupaba la posición preeminente de referencia. En segundo lugar, podría decirse que este *horizonte* es algo ya determinado. El problema de innovar o explorar otras soluciones no existía en absoluto. Por el contrario, la mera perspectiva de tal actitud o la búsqueda de alguna forma de originalidad se miraba con gran recelo, como una fuente de error y desviación de un camino recto y seguramente correcto. Por último, tal horizonte se erigía como algo del todo establecido, dado en su conjunto y constancia; existía con la misma fuerza que un hecho objetivo, un destino.

En otro ensayo titulado *The Moral Topography of the Self*, Taylor declara el punto de partida que caracteriza el planteamiento de la cuestión en la modernidad (1988, p. 316). La noción de identidad en la era moderna no puede concebirse como algo *ya dado*, algo (pre)determinado por un *Nosotros* social que propone e impone roles y destinos a los individuos con la misma constancia con la que se perpetúa. La identidad de un individuo se confía cada vez más a su propio potencial, se constituye fundamentalmente como un proceso constante, una reinención continua del *yo* que –manteniendo la polaridad constitutiva entre el *yo* y el *nosotros*– se refiere cada vez menos al *nosotros* y más al *yo*, es decir, a la perspectiva de la

primera persona. Como tal, en tanto que cuestión del individuo –un asunto que le concierne a él en primer lugar, y cuya respuesta se le confía–, la noción de identidad en la era moderna llegó inevitablemente a delinear y circunscribir en torno a sí un área problemática, un área –de manera paradójica– con límites tan ciertos como borrosos, con contornos conceptuales tan apodícticos como abiertos “a un debate inacabable” (Taylor, 1997a, p. 58).

Para adentrarnos en tal interpretación y síntesis y, al mismo tiempo, para comprender la peculiar respuesta ofrecida por Taylor al *problema de la identidad*, es conveniente, desde nuestro punto de vista, partir de una definición básica del *yo* o *yos* que el filósofo canadiense propone en *Fuentes del yo*, a saber: un *yo* es un ser capaz de darse una identidad. Al respecto, Taylor afirma: “hablamos de la gente como «yos», queriendo decir con ello que son seres que poseen los requisitos de profundidad y complejidad, en el sentido de que tienen una identidad (o luchan por conseguirla)” (2006a, p. 59). Confirmando su continuo interés por el tema de la psicología, Taylor se sitúa de manera directa y reiterada en diálogo con el legado de Sigmund Freud. Si, por un lado, el pensador canadiense se aleja del *ego freudiano*, ya que en esta noción se percibe como fundamental “que uno pueda dirigir su acción estratégicamente” (Taylor, 2006a, p. 59), y que “no es esencial orientarse en un espacio de interrogantes sobre el bien que se encuentra en algún lugar en el espacio de esos interrogantes” (2006a, p. 60), por otro lado, esta vez con Freud y en contra de una comprensión común de la noción de identidad, Taylor evalúa como extremadamente importante el hecho de que las personas no pueden prescindir de una imagen de sí mismas. Este hecho para Freud es fundamental respecto al desarrollo de la personalidad, y para el filósofo canadiense resulta indispensable respecto a la construcción de la identidad del sujeto.²⁴

Ahora bien, el dato característico a partir del cual Taylor pretende abordar el problema del *yo* en *Fuentes del yo* es la relación entre la identidad y el bien; es decir, la clarificación de la perspectiva que identifica las múltiples “conexiones que existen entre los sentidos del yo y las visiones morales” (Taylor, 2006a, p. 12). En lo que respecta a este punto, el autor sostiene lo siguiente:

la noción del yo que conecta con nuestra necesidad de identidad toma este rasgo esencial de la acción humana: la imposibilidad de sostenernos sin una cierta orientación al bien, el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente «somos» (es decir, que nos definimos a nosotros mismos al menos *inter alia* por) el lugar donde nos situamos al respecto (2006a, p. 60).

²⁴ La referencia obligada aquí es a los trabajos de Sigmund Freud: *Lo inconsciente* (1915) y *El yo y ello* (1923).

Como vimos anteriormente, es fundamental para el ser humano vivir dentro de marcos referenciales, hasta el punto de que intentar escapar de ellos supondría dejar de ser una persona integral, vale decir, en un sentido fuerte, intacta, completa.²⁵ Por eso, partiendo de este hecho, es de suma importancia para la humanidad poder orientarse dentro de marcos referenciales o, lo que es lo mismo, dentro de un espacio de cuestiones morales que, principalmente, ya nos es dado y nos ofrece las primeras y fundamentales condiciones de significación para nuestras acciones. Por consiguiente, la cuestión sobre la identidad, que debe entenderse según el sentido común de “crisis de identidad”, puede expresarse correctamente en la pregunta “¿quién soy yo?”. Lo cual, a su vez, remite a la formulación ¿dónde estoy?, ¿dónde podría situarme dentro de un hipotético espacio moral? (Taylor, 2006a, pp. 52-53). La metáfora de la orientación espacial es utilizada por Taylor como ejemplo de orientación en un espacio *espiritual*, en un espacio de preguntas y respuestas inseparable de la acción y solo posible desde una perspectiva de sentido o, en otros términos, desde la conciencia de lo que es bueno para nosotros. Al respecto, Taylor afirma:

Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundario (2006a, pp. 52-53).

El pensador canadiense define la identidad como un horizonte de significación para las acciones del sujeto; ella “es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura” (Taylor, 2006a, p. 52), es decir, intentar determinar, de vez en cuando, lo que voy a hacer y lo que voy a evitar. La pregunta inicial puede así transformarse e invertirse en la fórmula “¿hacia dónde [voy]?” (2006a, p. 79), lo que le permite a Taylor volver a la cuestión de la vida moral –la del sentido de la vida–, así como derivar un fuerte argumento en defensa de la unidad del yo, que decide sobre el modelo de continuidad, cohesión y coherencia *narrativa*. El autor piensa en primer lugar en Martin Heidegger y en la intuición de la temporalidad del *Ser*, o en la idea de *proyectar* el futuro a partir de lo que hemos llegado a ser, eligiendo entre las distintas posibilidades que tenemos.²⁶ Sin embargo, Taylor, al utilizar el término *narrativa*, se refiere, aunque sea implícitamente, a Ricoeur, autor con el que ha tenido la oportunidad de entablar un debate directo.

²⁵ La noción de *marcos referenciales* es definida por Taylor en los siguientes términos: “Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano” (2006a, p. 42).

²⁶ Al respecto, ver Heidegger, 1997, pp. 329-367.

Ricoeur, al igual que Taylor, se interesó por el problema del *yo* desde un punto de vista fenomenológico y hermenéutico. De hecho, entre los intérpretes del filósofo canadiense hay quienes identificaron una complementariedad entre la obra *Fuentes del yo* y el libro de Ricoeur, *Sí mismo como otro*.²⁷ Así, creemos conveniente detenernos brevemente en este último texto, al menos en lo que respecta al tópico de la *identidad narrativa*.

Ricoeur (2006) establece su *hermenéutica del sí* examinando cuatro modos diferentes de plantear la pregunta por el ¿quién? Al examinar el tercer modo –el que concierne al “quién” que ofrece un relato de sí mismo–, el autor se detiene en la *identidad narrativa*. Narrar, sostiene el pensador francés, es algo más que describir acontecimientos o acciones, significa contarlos, organizarlos en tramas y atribuirles un carácter, un rasgo de la personalidad del autor. Este personaje, lejos de ser una entidad separada del agente, está inextricablemente ligado a él; la narración se basa en esto construyendo la identidad del personaje a través de la formación de la *historia* del agente. Por eso tiene sentido hablar de persona e identidad personal como identidad narrativa. Dice Ricoeur:

La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de *sus* experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje (2006, p. 147).

Es importante subrayar que Ricoeur también desarrolla el tema de la *identidad narrativa* en oposición explícita a la obra del filósofo británico Derek Parfit, *Razones y personas*. La concepción *reduccionista* de la identidad sostenida por Parfit es reformulada por el filósofo francés en estos términos: “la existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí” (Ricoeur, 2006, p. 128).²⁸ Desde la óptica de Ricoeur, la posición de Parfit se mantiene fija en la visión de la identidad como *mismidad* corporal –expresada en la fórmula latina *idem*– y no considera el carácter de la singularidad del individuo, que el filósofo francés circunscribe en la noción de ipseidad (identidad-*ipse*).²⁹ La referencia que hacemos a Parfit no es en vano, ya que ayuda a la comprensión del tema que aquí abordamos, pues, en primer lugar, Taylor también se refiere explícitamente al autor de *Razones y personas* –y en tonos en muchos aspectos similares a los de Ricoeur–, en segundo lugar, la noción de identidad desarrollada por

²⁷ Entre los intérpretes podemos citar a Arto Laitinen (2002).

²⁸ Ricoeur (2006) cita aquí a Parfit, 2004, p. 389 y se dedica ampliamente a examinar su obra en las páginas 126 a 137.

²⁹ Para un análisis pormenorizado sobre la distinción entre identidad-*idem* e identidad-*ipse* y su vínculo con la identidad narrativa en Ricoeur, ver Cincunegui, 2010, pp. 262-278.

el filósofo canadiense puede interpretarse como una alternativa radical al proyecto de Parfit en su conjunto.

De hecho, Taylor considera la posición de Parfit como una repetición de la perspectiva de Locke, sobre cuya teoría del *yo puntal* el filósofo quebequense discute críticamente en *Fuentes del yo* (2006a, p. 82). En pocas palabras, podemos argumentar que, según Taylor, tanto Locke como Parfit rechazan una concepción teleológica y unitaria del yo, para llegar al *yo puntual*, es decir, un yo que exagera su capacidad de control racional de su entorno volviéndolo también hacia sí mismo y que, como consecuencia de ello, se convierte en un objeto en sí mismo, se agota en cada *idea simple* que forma y abandona incesantemente. Permanece, así, siempre susceptible de cambio y nunca referible a una unidad fundamental y, a la inversa, a alguna idea estable de verdad o de moralidad. La teoría del *yo puntual* no reconoce, por lo tanto, lo que para Taylor es esencial en la construcción del concepto del yo, esto es, el vínculo entre la identidad y el bien —la relación constitutiva del yo con los *marcos de referencia* preexistentes—, junto con el ejercicio de la capacidad fundamental de orientación dentro del *espacio moral* en el que cada persona se encuentra arrojada.³⁰

1.3. El nivel lingüístico-cultural

Hasta ahora hemos intentado construir la noción de *identidad* en Taylor de forma autónoma y sin introducir más que las nociones del *yo* y de la *identidad narrativa*, correlativa esta última a la primera. Sin embargo, al hacerlo, solo hemos tematizado un aspecto del concepto de *identidad*, absteniéndonos de otro rasgo no menos importante, el lingüístico-cultural, que resulta decisivo con respecto al tema del multiculturalismo, el cual abordaremos en el siguiente capítulo. Sobre el aspecto lingüístico-cultural, encontramos que Taylor dice:

³⁰ Cabe señalar aquí a Alasdair MacIntyre, quien tuvo el mérito de llamar la atención sobre una concepción del yo y en “mostrar lo natural que es pensar el yo de modo narrativo” (2001, p. 271). Decir *yo*, pensar en el propio yo o, más trivialmente, observar a alguien realizar una acción cualquiera e intentar dar cuenta de las intenciones que la animan significa inevitablemente implicarse en “una narrativa” (2001, p. 273). Se trata de una empresa narrativa que piensa en ese yo como el personaje de una historia literaria y en su acción como dotada de inteligibilidad precisa y exclusivamente dentro de esa historia particular, coherente con un “antes” y un “después” necesariamente situados y contextuales (2001, pp. 291-292). Dentro de una narrativa *identitaria* se legitima, evidentemente, un compromiso de responsabilidad, tanto por parte del agente individual con respecto a su propia experiencia personal, como de las personas que participaron de manera directa —aunque a menudo inconscientemente— en la *construcción* de mi identidad, que desempeñan o desempeñaron un *papel*, que son *personajes* de mi *historia*. Con respecto a esta última idea, parece que podemos reconocer la presencia de otra referencia a Mead y la noción de *otros significantes* elaborada por él, que de este modo se vuelve a proponer a los ojos de Taylor también gracias a la mediación y reformulación conceptual de MacIntyre. Es imposible, por lo tanto, no captar la importancia de los aportes que ofrece el filósofo escocés, que llegan al núcleo de la propia reflexión tayloriana.

Estudiar a las personas es estudiar a los seres que sólo existen en un cierto lenguaje o en parte son constituidos por ese lenguaje. [...] Un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y esto indica otra característica clave del yo. Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean (2006a, p. 62).

La tesis según la cual *uno es un yo sólo entre otros yos* debe tenerse en cuenta tanto para llegar a una definición completa del concepto de *identidad*, que –no lo olvidemos– es *narrativa*, como punto de partida para entender las otras dos líneas temáticas fundamentales que Taylor conecta con el discurso preliminar antes abordado, es decir, la interacción lingüística y la comunidad. Empecemos, entonces, por analizar el tema del lenguaje. Al respecto, reconocemos que Taylor parte de un profundo replanteamiento de la teoría expresivista. Por *expresivismo*, en la estela de los estudios de Isaiah Berlin, el pensador canadiense entendía esa tradición intelectual que había encontrado su exponente más significativo en Herder. Esta tradición identificó en el modelo de la autorrealización del individuo, alcanzado a partir de la plena expresión de su esencia interior, una oposición decisiva a la Ilustración, que, en especial en su *versión* francesa, dio lugar a una visión rígidamente cientificista y decididamente reduccionista del hombre. El supuesto fundamental que Taylor deriva de la especulación que Herder realiza en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* es que la autoexpresión por parte del sujeto siempre surge lingüísticamente, esto es, siempre en relación con una *forma de vida*. Aquí queremos centrarnos exclusiva y brevemente en el ensayo *Theories of Meaning* (1985e) en el que el filósofo canadiense propone su propia declinación del expresivismo que se conecta con el concepto de identidad personal.

En este ensayo, Taylor elabora una teoría del significado –denominada por él “teoría de la triple H” (1985e, p. 256)³¹ que encuentra sus autores de referencia en Herder, Humboldt y Hamann, y que se estructura en tres componentes. El primero de ellos se refiere a nuestra conciencia: a través del lenguaje “formulamos las cosas” (Taylor, 1985e, p. 258),³² es decir, traemos a la conciencia explícita lo que antes solo teníamos en un sentido implícito; como Taylor argumenta varias veces a lo largo del ensayo, a través del lenguaje *realizamos articulaciones*.³³ En segundo lugar, el autor sostiene que “el lenguaje sirve para explicitar un determinado asunto entre los interlocutores. Se podría decir que el lenguaje nos permite situar las cosas en un espacio público” (1985e, p. 259).³⁴ También resulta importante, dentro de la teoría expresivista, el enfoque en la conversación cotidiana. Los simples intercambios de

³¹ Trad. E.S.

³² Trad. E.S.

³³ Ver Taylor, 1985e, pp. 256-258 y pp. 263-269.

³⁴ Trad. E.S. Ver también Taylor, 1985e, p. 260 y pp. 269-270.

palabras en una parada de ómnibus crean una sensación nada desdeñable de complicidad. Al respecto, Taylor subraya que “gracias a esta expresión, ahora hay algo *entre nous*” (1985e, p. 264),³⁵ en otras palabras, se crea un vínculo, se alcanza una dimensión de intimidad hasta el momento ausente, que puede ser la premisa para posteriores y más importantes intercambios de ideas, así como para nuevos y significativos puntos en común. En tercer lugar, el lenguaje se ofrece como un medio a través del cual se expresan muchos de nuestros intereses y emociones más importantes.³⁶ Este es el aspecto que más debe a la doctrina de Herder. En esta línea, expresar una palabra significa ser conscientes de que en ese acto *expresamos* un significado, un significado que es principalmente *nuestro* en la medida en que se deriva de la conciencia reflexiva que preside el uso de esa palabra. En cuanto al tercer aspecto –que engloba a los otros dos– el filósofo canadiense habla de una *dimensión constitutiva del lenguaje*. Es decir, el lenguaje constituye, al menos en parte, dos rasgos centrales de la vida humana, dos –afirma Taylor, traduciendo el término heideggeriano *Erschlossenheit* con la palabra *revelación*– *alumbramientos*, dos *aperturas*: la conciencia explícita y el espacio público.

En estos términos y a partir de estas conclusiones Taylor desarrolla el tema en *Fuentes del Yo*. Como ya hemos indicado, el pensador canadiense, partiendo de la tesis según la cual *uno es un yo sólo entre otros yos* –tesis que implícitamente sugiere e implica la legitimación de la dimensión intersubjetiva y de un espacio público– vincula el tema del lenguaje con el de la identidad (2006a, p. 61). El lenguaje, que expresa y al mismo tiempo interpreta los problemas ineludibles a los que respondo insertándome en un *marco de referencia* e intentando precisar mi posición en él, es lo que me permite definir mi identidad en primera persona. La *articulación* es ante todo mental, pero también se refiere a la dimensión lingüística dentro de la cual solo lo que me rodea adquiere significado para mí y se convierte en objeto de interacción con otros sujetos, que pueden compartir o no ese significado. En el esfuerzo por explicitarlo y presentarlo, que está indefectiblemente ligado a un deseo más o menos consciente de compartirlo con un otro, con quienes nos escuchan, nos vemos también necesariamente inducidos a dar una forma –formulación lingüística– a ese significado o *import* y, al mismo tiempo, a asumir la tarea y la responsabilidad de reformularlo, para hacerlo más comprensible a nuestro interlocutor, pero también –y, sobre todo– a nosotros mismos. En estas ocasiones de interacción estructuramos los procesos de construcción de nuestra identidad personal, que siempre se mueven en torno al intento de responder a la pregunta “¿quién soy yo?” elaborada

³⁵ Trad. E.S.

³⁶ Ver Taylor, 1985e, pp. 260-263 y pp. 270-273.

dentro de un espacio público. Cuando hablamos de algo, se convierte en un objeto “para mí y para ti”, se torna, como dice el autor, en un objeto *entre nous*. Al respecto, sostiene Taylor:

Así, yo sólo puedo aprender lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc., a través de mis experiencias y de las experiencias que otros tengan de esos que para *nosotros* son objetos en un espacio común. Ésta es la verdad que subyace en la afirmación de Wittgenstein de que el acuerdo en los significados implica el acuerdo en los juicios. Luego yo podré innovar; podré desarrollar una manera original de comprenderme a mí mismo y la vida humana, al menos una que esté abiertamente en desacuerdo con la de mi familia y mi entorno. Pero la innovación sólo puede darse desde la base de nuestro lenguaje común (2006a, pp. 63-64).³⁷

Empezar a hablar –incluso en el sentido de aprender una determinada lengua– significa entrar en un espacio público, acceder a un universo de valores compartido, aunque no seamos plenamente conscientes de ello. No es casualidad que el filósofo canadiense se refiera aquí a las *Investigaciones Filosóficas* (2009) de Wittgenstein, quien, habiendo abandonado las pretensiones del *Tractatus* –esto es, llegar a un metalenguaje que abarque todos los tipos de lenguaje dotados de significado, es decir, los que se refieren a objetos empíricamente verificables–, se centra en el lenguaje ordinario, en la trascendencia del contexto y la forma de vida como horizonte posible para entender la expresión lingüística. Es este contexto el que Taylor, siguiendo los pasos del filósofo austriaco, declina esencialmente como cultural. La existencia del contexto cultural y, al mismo tiempo, de un contexto de comprensión intersubjetiva del yo declinado en forma lingüística, es para Taylor de suma importancia, hasta el punto de que no se cansa de repetirlo.³⁸ Situarse fuera de esos contextos o, como dice el autor, fuera de las “urdimbres de interlocución” (Taylor, 2006a, p. 68), suponiendo que sea posible, significaría perder el contacto con nuestra lengua y, por lo tanto, perder no solo la posibilidad de entender a los demás, sino también, y sobre todo, a nosotros mismos. De hecho, en el lenguaje encontramos el punto de encuentro de los significados semánticos y emocionales, ya que ambos desempeñan un papel fundamental e ineludible con respecto a nuestra condición de seres humanos.

El contexto cultural e intersubjetivo asume así en el pensamiento de Taylor el papel de una *condición trascendental* del yo de la que nunca se puede prescindir y que, sin embargo, es, por así decirlo, *dual*, esto es, ya dado y, por lo tanto, en sí mismo innegable. Pero, al mismo tiempo, precisamente porque está de modo constitutivo sujeto a la utilización y a la formulación

³⁷ Taylor cita aquí a Wittgenstein, 2009, p. 347.

³⁸ Al respecto, Taylor afirma: “soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores: en cierta manera, en relación a esos compañeros de conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición; en otra, en relación a quienes actualmente son esenciales para la continuación del dominio que tengo de los lenguajes de la autocomprensión, y, desde luego, es posible que estas maneras vayan superpuestas. El yo sólo existe dentro de lo que denomino la «urdimbre de la interlocución» (2006a, p. 64).

en términos lingüísticos, abierto a la revisión constante y al debate potencialmente ilimitado. Desde este punto de vista, nos parece que debe entenderse la repetida referencia a la revisión valorativa y cultural –que para Taylor adopta el aspecto de revisión lingüística– o más bien una inversión pluralista del “vocabulario de valor” (2006a) que todos poseen.

Además, el carácter fundamental de la interacción lingüística para los procesos de construcción de la identidad no puede sino referirse a una dimensión comunitaria dentro de la cual el sujeto se encuentra constitutivamente y en relación con la que define los márgenes de sus acciones y la articulación de su propia narrativa. Con respecto a este punto, Taylor sostiene:

La completa definición de la identidad de alguien incluye [...] no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora. [...] esas dos dimensiones de definición-identidad reflejan la situación original en que se plantea la cuestión de la identidad (2006a, p. 64).

Luego de la articulación de la dimensión lingüística, se revela como ineludible el vínculo entre la identidad y el bien, así como el surgimiento de preguntas éticas respecto de las cuales el agente moral solo puede ofrecer respuestas individuales y revisables; respuestas que, independientemente del resultado práctico, pasan a constituir la identidad de la que el yo ofrece un relato. A partir de aquí el discurso se amplía, la referencia a una comunidad es la dimensión adicional que permite abarcar la definición completa de la identidad. Llegados a este punto, creemos pertinente señalar algunas implicaciones importantes que subyacen en el desarrollo de Taylor. En primer lugar, el filósofo canadiense habla de una “comunidad definidora” (2006a, p. 64), es decir, una comunidad que define, determina, pero también explica, esto es, constituye la condición de inteligibilidad que nos permite comprender nuestra identidad en el marco de un horizonte ineludible y, sin embargo, abierto. En segundo lugar, la comunidad que el autor tiene en mente es ante todo una comunidad lingüística.³⁹ Por último, lo que subraya Taylor es el intento fundamental de minimizar la dimensión comunitaria que la cultura moderna ha querido poner en marcha, contra lo que intenta ofrecer una oportuna refutación (2006a, pp. 64-65).

Con respecto a este último punto, si bien es verdad que las tradiciones espirituales más importantes de la civilización occidental fomentaron, e incluso exigieron, el desprendimiento –o, en otras palabras, la separación– de la comunidad de origen, no es menos cierto que la dinámica identitaria así desencadenada siempre tendrá lugar dentro de una *urdimbre de*

³⁹ En la inevitable formación de la propia identidad, “el impulso hacia una visión original siempre se encontrará obstaculizado y, en última instancia, se perderá en una confusión interior, a menos que de alguna manera se sitúe en relación con el lenguaje y la visión de los demás” (Taylor, 2006a, p. 66).

interlocutores; es decir, una comunidad de espíritus elegidos, una camarilla de filósofos, un pequeño círculo de amigos. Esto también se aplica a la época contemporánea y, por ejemplo, también a un aspecto tan tradicional de la cultura estadounidense como el *abandonar el hogar*: cuando se considera en su conjunto, uno se da cuenta de que incluso este fenómeno, que a primera vista parecería persuadirnos de lo contrario, no puede eludir lo *trascendental cultural*.⁴⁰

Por ello, Taylor considera que la referencia continua a una comunidad lingüística y cultural es esencial para la formación de la identidad del individuo.⁴¹ No obstante, cabe destacar que este nivel es adyacente e incluso coextensivo al nivel más explícitamente político. Esto surge, en particular, en el ensayo titulado *Atomism*, en el que el pensador canadiense sostiene la tesis de que,

dado que el individuo libre solo puede mantener su identidad dentro de una sociedad/cultura de cierto tipo, tiene que preocuparse por la forma de esta sociedad/cultura en su conjunto. [...] Incluso es importante para él cuál es el tono moral de toda la sociedad –por muy chocante que sea para los libertarios plantear esta cuestión– porque la libertad y la diversidad individual sólo pueden crecer en una sociedad en la que exista un reconocimiento general de su valor (1985g, p. 207).⁴²

Como se desprende de este pasaje, incluso dentro del discurso político, el significado de comunidad que se presenta está en cualquier caso ligado a la dimensión ética y, al mismo tiempo, cultural –sociedad/cultura–. Por consiguiente, al referirse a esta dimensión en particular, se entra en contacto con la estratificación más profunda del concepto de comunidad. Para profundizar en esta idea, conviene recurrir a un marco problemático fundamental, que remite a la filosofía de Hegel y su elaboración del concepto de *espíritu objetivo* (Taylor, 1983, p. 173). El término clave que debemos tener presente aquí es el de *significados comúnmente entendidos* por todos los miembros de la comunidad. Taylor subraya que la *Sittlichkeit* –para Hegel la cúspide de la vida ética realizada en el Estado–⁴³ requiere de una rica vida social. Es

⁴⁰ Sobre esta última idea, Taylor argumenta: “En las condiciones actuales dicha tradición se transpone incluso en el hecho de abandonar las ideas políticas o religiosas de los padres. Y, sin embargo, podemos hablar sin paradoja de la «tradición» norteamericana de abandono del hogar. El joven o la joven aprenden a adoptar una postura independiente, pero esa postura también es algo que se espera de ellos. Además, lo que implica una postura independiente lo define la cultura en una constante conversación en la que se inicia a los jóvenes (y en la que el significado de independencia también puede alterarse con el tiempo)” (2006a, p. 69).

⁴¹ Sobre este punto, ver Taylor, 1985f, p. 276.

⁴² Trad. E.S.

⁴³ Con respecto a la expresión *Sittlichkeit*, Taylor aclara: [este sintagma] “ha sido traducido de varias maneras como “vida ética”, “ética objetiva”, “ética concreta”, pero ninguna traducción puede captar el sentido de este término del arte, y yo me propongo usar aquí el original. *Sittlichkeit* es el término alemán utilizado para “ética”, con el mismo tipo de origen etimológico, en el término *Sitten*, que podemos traducir como “costumbre”. Pero Hegel le da un sentido especial, en contraste con *Moralität* (que, desde luego, tiene un paralelo origen etimológico en *mores*, aun cuando, siendo latino, no sería evidente para los lectores alemanes). La *Sittlichkeit* se refiere a las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte. Estas obligaciones se basan en normas y usos establecidos, y por ello la raíz etimológica de *Sitten* es importante para el empleo que le da

decir, el Estado, como comunidad política, es ante todo una comunidad cultural y lingüística.

Al respecto, Taylor señala:

La vida de un idioma y una cultura es una cuya sede es mayor que la del individuo. Ocurre en la comunidad. El individuo posee esta cultura, y por tanto su identidad, al participar en esta vida más general. Cuando digo que un idioma [...] puede ser sostenido por una comunidad estoy pensando que nuestra experiencia [está] moldeada en parte por la forma en que la interpretamos; y esto tiene mucho que ver con los términos que están disponibles a nosotros en nuestra cultura. [...] En ese sentido, podemos pensar en las instituciones y prácticas de una sociedad como un *tipo de idioma* en que sus ideas fundamentales se expresan. Pero lo que se “dice” en este idioma no son ideas que sólo pudiesen estar en los espíritus de ciertos individuos; antes bien, son comunes a una sociedad, porque se han *internado* en su vida colectiva, en prácticas e instituciones que son indivisibles de la sociedad. En éstas queda *objetivado*, en un sentido, el espíritu de la sociedad. Son, según el término de Hegel, “espíritu objetivo” (1983, pp. 170-173).⁴⁴

Una vez más, el lenguaje es clave aquí para comprender la noción de comunidad y la relación del individuo con ella. Pero Taylor va más allá, al llevar el aspecto lingüístico al extremo, ya que interpreta a las instituciones estatales y a toda práctica social como una forma de lenguaje que encarna valores y significados compartidos. Sin embargo, dentro de esta perspectiva, es legítimo preguntarse qué pasa con el individuo, en cuanto miembro de la comunidad. ¿No existe el riesgo de *perderse*, de quedar completamente absorbido o aplastado por la propia cultura, sin posibilidad de elaborar un auténtico proceso de construcción de la propia identidad individual y, por lo tanto, irrepetible? La respuesta más directa a esta pregunta podría ser la siguiente: el individuo determina su propia identidad a través de la forma particular en que se relaciona con la realidad cultural en la que se encuentra originalmente y a la que debe enfrentarse. Por consiguiente, para entender la posición del individuo debemos poner una y otra vez este último concepto en tensión con la noción correlativa de comunidad. Para ello, parece necesario, de nuevo, comenzar con el lenguaje. Cuando Taylor habla del lenguaje – como señala Vincent Descombes (1994, p. 113)– piensa en primer lugar en la teoría expresivista de Herder y Humboldt, que tematiza la conciliación de un acto lingüístico individual con una totalidad dotada de sentido (p. 113). Descombes sugiere que Taylor lee su teoría lingüística a partir de la distinción de Saussure entre *langue* y *parole*; entendiendo por *langue* una institución, un hecho lingüístico colectivo, y por *parole* un acto lingüístico individual, que es, sin embargo, tan individual como social. Taylor acepta la indicación de su intérprete y concibe esta distinción de forma muy significativa al afirmar lo siguiente:

Hegel. La característica decisiva de la *Sittlichkeit* es que nos ordena producir lo que ya es. Esta es una manera paradójica de plantearlo, pero en realidad la vida común que es la base de mi obligación *sittlich* ya está en existencia. Y en virtud de que es un asunto vivo tengo estas obligaciones; y mi cumplimiento de estas obligaciones es lo que la sostiene y la mantiene viva” (1983, pp. 162-163).

⁴⁴ Las cursivas son nuestras.

El fenómeno del lenguaje sólo puede entenderse a partir de estos dos niveles. Sin *langue* no hay *parole*, porque los actos de habla del individuo sólo son posibles sobre el fondo del repertorio, del código. Pero sin *parole* no hay *langue*, ya que esta última no solo se sostiene sino que se redefine continuamente en la primera (Taylor, 1994, pp. 238-239).

Creemos que la relación comunidad/individuo puede entenderse correctamente a partir de lo que sostiene Taylor sobre la relación lenguaje/acto individual. Si, por un lado, la comunidad constituye el horizonte de sentido de la acción individual, un marco de *bien compartido* en el que el individuo no puede evitar posicionarse –encontrando, afirmando y redefiniendo con frecuencia, de este modo, su identidad–, por otro lado, el individuo, el miembro único de la comunidad, es el elemento sin el cual ese horizonte no existe de hecho. O, dicho de otro modo, es el elemento gracias a cuya permanente acción concreta ese horizonte recibe sentido, se justifica, en la medida en que el horizonte es siempre y solo el horizonte de alguien. Por lo tanto, esto legitima la posibilidad de innovar el propio *vocabulario de valor* en un proceso prácticamente ilimitado que, de hecho, puede llevarlo mucho más allá de la comunidad de origen. Y, asimismo, no se puede pensar en prescindir del contexto cultural en el que desde siempre estamos situados, que seguirá constituyendo una gran parte de nuestro modo de formular problemas –éticos, sobre todo– y de encontrar respuestas a los mismos.

Este es, por consiguiente, el núcleo teórico y argumental fundamental para comprender la noción de *comunidad*, y su relación con la noción de *identidad* del individuo. En muchas ocasiones Taylor vuelve sobre el tema, iluminándolo desde diferentes puntos de vista: por ejemplo, dentro del debate entre *liberales* y *comunitaristas*, hablando de la “identificación voluntaria” por parte de los ciudadanos con las instituciones políticas en las que viven, sentidas como una expresión de sí mismos (Taylor, 1997b, p. 247). En otra de sus obras, *La ética de la autenticidad* (1994b), el filósofo canadiense habla de la *fragmentación* de los horizontes morales compartidos como el riesgo de la imposibilidad de las democracias actuales de movilizar mayorías a favor de programas y políticas comunes, en particular, en lo que respecta a la situación del medio ambiente y el problema ecológico (Taylor, 1994b, pp. 135-146). La referencia a una comunidad sigue siendo fundamental en relación con las nociones de *esfera pública*, *bienes sociales* y *sociedad civil*⁴⁵ y, como veremos en el siguiente capítulo, con respecto al multiculturalismo y la *política del reconocimiento*. Pero, en todo caso, Taylor no puede dejar de referirse a la dimensión lingüístico-cultural de la comunidad aquí esbozada, que se convierte así en el hilo conductor de toda la producción del pensador canadiense. En otras

⁴⁵ Ver Taylor, 1997c, pp. 335-372; 1997d, pp. 269-292. Es significativo que en el Prefacio a los *Argumentos filosóficos* Taylor afirme que estos ensayos pueden entenderse como “capítulos adicionales a mi *Fuentes del yo*” (1997e, p. 15).

palabras, en el marco teórico a partir del cual se elaboran una y otra vez nuevas intervenciones y nuevos corolarios conceptuales dirigidos, especialmente, al debate filosófico-político.

La teoría de la identidad desarrollada en este capítulo en sus líneas problemáticas principales constituye así la base y la premisa fundamental que Taylor considera haber esclarecido con vistas a la articulación de un camino filosófico para comprender la realidad multicultural.

CAPÍTULO SEGUNDO

El camino identitario al multiculturalismo

2. De la identidad al multiculturalismo

El proyecto de reconstruir las raíces de la identidad, elaborado dentro de la trayectoria recorrida por la modernidad occidental, no queda consumado en *Fuentes del yo* (2006a). De hecho, Taylor sintió la necesidad de volver a lo que había pretendido dilucidar, para precisar los términos del proyecto, pero, al mismo tiempo, también para iniciar su desarrollo más significativo. Desde este punto de vista parece posible discernir al menos tres caminos de investigación ulterior con respecto al diagnóstico de la modernidad presentado en *Fuentes del yo*.

Un primer camino de profundización, que podríamos calificar de histórico-cultural y que es quizá la continuación más lineal de la obra *Fuentes del yo*, se reconoce en la serie de lecciones recogidas en *La ética de la autenticidad* (1994b), empeñadas en desandar ciertos *malestares* que la modernidad puso en evidencia, empezando por el vinculado al *individualismo*. Un segundo, de corte más explícitamente ético-político, encuentra en cambio su mejor y más famoso resultado en el ensayo *La política del reconocimiento* (2009), que constituye un indudable punto de referencia dentro del debate sobre el multiculturalismo. Finalmente, un tercer camino, que diríamos ético-religioso, comprometido con la captación del papel de la religión en la época y la sociedad contemporáneas, desarrollado en, por ejemplo, la conferencia impartida en 1996 y publicada en 1999, *A Catholic Modernity*, y en la obra de 2002, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*.⁴⁶

En el presente contexto, nos centraremos en el segundo camino, es decir, en la esfera problemática ético-política, que con el abordaje de la *cuestión de la identidad* llegará a una articulación y elaboración más clara en el plano filosófico. Pretender esto significa prever una ampliación consciente y una complejización decisiva del vínculo entre la identidad y la modernidad circunscrito hasta ahora, llegando a incluir la dimensión política, que abarcaría así tanto el discurso sobre la identidad como el de la modernidad, pero –cabe destacar– sin perder

⁴⁶ Es significativo lo que señala el filósofo mexicano Pablo Lazo Briones con respecto al pensamiento de Taylor. En él no existe “una línea que divida su propuesta en una primera y segunda etapa que signifique un vuelco total y tras el cual habría que distinguir minuciosamente términos... como ocurre cuando se habla de primer y segundo Nietzsche, del primer y segundo Heidegger o del primer y segundo Wittgenstein. En Charles Taylor se impone en cambio más bien un esfuerzo sintético de localización de una misma propuesta que, en tanto que dialoga con diversas escuelas de pensamiento y con filósofos de las más desímbolas posturas, insiste en el manejo de un número selecto de conceptos que se reiteran una y otra vez de forma sistemática” (2016, p. 450).

ninguno de los niveles conceptuales y argumentativos puestos en cuestión y organizados en *Fuentes del Yo*. La dimensión política, principalmente, se añade y se integra con la esbozada hasta ahora, pero en ningún caso la sustituye, como se argumentará en lo que sigue.

Para comprender y, por lo tanto, discutir esta nueva ampliación de la perspectiva de Taylor, conviene presentar, de forma preliminar, los núcleos argumentativos contenidos en el ensayo dedicado al multiculturalismo, contrastándolos y completándolos con aportaciones de otros escritos e intervenciones, en parte contemporáneas, en parte anteriores y posteriores a *Fuentes del yo*.

2.1. Reconocimiento e identidad

Antes de comenzar a analizar los conceptos de reconocimiento e identidad y la relación entre ellos, quisiéramos mencionar, a grandes rasgos, el contexto en el que Taylor escribió su ensayo *La política del reconocimiento*, el cual coincidió con la invitación a dar la conferencia inaugural del *University Center for Human Values* –Centro Universitario para los Valores Humanos– en la Universidad de Princeton. Este Centro, dirigido por Amy Gutmann, “fomenta la enseñanza, la investigación y el debate público de las cuestiones fundamentales concernientes a los valores morales” incluidos en las tradicionales disciplinas académicas. “Entre estas cuestiones ocupa un lugar principal la de saber qué tipo de comunidades se pueden crear y sostener, con justicia, basándose en nuestra diversidad humana” (Gutmann, 2009, p. 17).

Por lo tanto, dicho Centro se apoya en “una educación universitaria que se [interesa] principalmente en examinar los valores éticos, las diversas normas según las cuales los individuos y los grupos hacen elecciones importantes y evalúan su propio modo de vida, así como el de los demás” (Gutmann, 2009, p. 18). Interviniendo en este contexto, Taylor decide centrar su aportación en lo que considera “una necesidad humana vital” (2009, p. 55), esto es, el reconocimiento. De este modo, en el marco de su texto *La política del reconocimiento* el vínculo entre la identidad y la modernidad se presenta desde otro punto de vista, a saber, como nexo entre el reconocimiento y la identidad. Al respecto, Taylor afirma:

La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido (2009, pp. 53-54).

A partir de este pasaje, se observa la tesis central que estructura todo el ensayo. Confirmando la centralidad de *su* tema principal, Taylor reafirma aquí en otros términos la posición de que la identidad personal no es una cuestión que se extienda y resuelva en un plano exclusivamente individual.⁴⁷ Mediante la inclusión de la cuestión del reconocimiento, se subraya de nuevo la ineludible referencia intersubjetiva, que constituye el campo de pruebas y el término de comparación decisivo a partir del cual recibimos instancias de confirmación – pero también de negación– de lo que creemos ser. Es importante, desde este punto de vista, la referencia que realiza Taylor al reflejo, más o menos satisfactorio o distorsionador, que nos devuelven los demás, un reflejo que representa el verdadero lugar de la interpretación hermenéutica y, al mismo tiempo, de la comprensión interpersonal.

Taylor ofrece tres ejemplos en apoyo de la tesis que vincula el discurso sobre la identidad con el concepto de reconocimiento. El primero se deriva básicamente de la postura feminista: las sociedades patriarcales desarrollaron una imagen despectiva de las mujeres; esto fue acompañado de un profundo proceso de interiorización de su propia inferioridad –supuesta o inducida– por parte de las mujeres, que perduró por siglos dentro de la historia occidental. La misma observación puede apreciarse también con respecto, en palabras del autor, a los negros: la sociedad blanca proyectó una imagen devaluada y degradante de ellos durante siglos. El odio que tuvieron estas personas hacia sí mismas, que se extendió entre ellas, se convirtió en el primer instrumento de su opresión, mientras que la primera tarea se transformó en deshacerse de esta identidad impuesta. Por último, aunque en otra versión diferente, como confirmaron los *estudios poscoloniales*, es posible percibir la repetición de este modo de falso reconocimiento incluso con respecto a los pueblos indígenas que sufrieron la colonización: al menos desde 1492, la espada de los conquistadores logró, al imponerse, proyectar sobre los conquistados una imagen de inferioridad e incivilización que, en muchos casos, fue profundamente apropiada por ellos.⁴⁸

Las numerosas variantes del falso reconocimiento –deliberado o involuntario– de las que es testigo la historia de la humanidad no solo coinciden con la pérdida de algo socialmente acreditado y debido, a la par que respetado, sino que suponen un quiebre decisivo dentro del proceso de construcción del yo. Dicho proceso puede alterar de manera significativa la *narrativa de uno mismo*, la cual cada individuo está constitutivamente llamado a articular, orientando este proceso hacia otra cosa, algo más o menos consciente que es dirigido e

⁴⁷ Sobre este punto, véase el apartado 1.3.

⁴⁸ Para un enfoque del complejo campo de los estudios poscoloniales, *cf.* Mellino (2008).

impuesto. El reconocimiento, sostiene Taylor, no debe confundirse con los actos de cortesía que debemos a nuestros semejantes, sino que adopta la forma de una *necesidad humana vital*.

Sin embargo, al igual que la *cuestión de la identidad*, que era inexistente o enteramente ajena a la problemática en la época premoderna, el discurso del reconocimiento y de la identidad, a pesar de su familiaridad y consonancia con nuestra sensibilidad de seres humanos del siglo XXI, no siempre formó parte de las discusiones de la ética –y de la ética pública en particular–. Más bien, empieza a serlo y a emerger en su radicalidad a partir de dos cambios epocales que tuvieron lugar a nivel histórico-cultural. El primero de estos cambios se encuentra en el “desplome de las jerarquías sociales”, que constituían “la base del honor” (Taylor, 2009, p. 55), y la sustitución del honor por la primacía de la “dignidad” (p. 56). Se trata de una transición socio-histórica y cultural extendida sobre todo a nivel europeo y concomitante con la crisis del antiguo régimen. El punto de inflexión y el detonante más significativo de este cambio puede señalarse sin duda en la Revolución Francesa.⁴⁹ En la antigüedad y, a pesar de algunos ligeros cambios, al menos hasta dicha revolución, el valor central y fundamental en el que se basaba la propia existencia era el honor, un concepto ligado a una idea aristocrática de preferencia y desigualdad: el honor no es para todos, es decir, está reservado a unos pocos, a aquellos que se destacan entre una masa de individuos cuya conducta –y nivel de vida– se considera deshonrosa. Después de 1789, y gracias a esa convulsión general sin precedentes, comenzó a extenderse la noción de *dignidad*, en contraposición al honor. La *dignidad* implica principalmente la universalidad y la igualdad, esto es, la consideración igualitaria de todo ciudadano, en particular, ante la ley, pero no solo en esa dimensión. En efecto, supone el reconocimiento igualitario de cada ser humano por parte de todos los demás; contiene la afirmación de la “dignidad de los seres humanos” (Taylor, 2009, p. 56), de la dignidad universal e inherente a *todos* ellos.

Este principio es compatible con una sociedad democrática que se afirmaría con el paso del tiempo, constituyendo de hecho una de sus premisas más importantes. De este modo, el reconocimiento ya no es algo que se debe a unos pocos, a los que pueden distinguirse, y que se niega sistemáticamente a la totalidad de los individuos. Por el contrario, a través de la exclusión que supone el concepto de *préférences* –tomado de Montesquieu– que subyace a la noción de honor, se convierte en algo que se debe a todos los individuos en cuanto tales.⁵⁰

⁴⁹ Para un análisis detallado de la Revolución Francesa por parte de Taylor, ver Taylor, 2006b, pp. 133-168.

⁵⁰ Taylor identifica al defensor más influyente de la difusión de esta idea en Montesquieu y en el extenso alegato de *El espíritu de las leyes* a favor del principio de la igualdad de todo ciudadano, que constituye la “virtud en la república”, realizado en oposición al concepto de preferencia y honor, los cuales son “el resorte que hace mover la monarquía”. Al respecto, ver Montesquieu, 1977, pp. 1.1-22.

El segundo cambio, quizás menos evidente desde un punto de vista más fenomenológico, pero que sin embargo contribuye de manera decisiva al fortalecimiento de la idea de reconocimiento, se encuentra en lo que Taylor denomina el *ideal de autenticidad*, sobre el que ya se explayó en su obra *La ética de la autenticidad*.⁵¹ El rasgo distintivo de este ideal moral reside en la reacción negativa, y el consiguiente abandono de una técnica meramente calculadora con respecto a la determinación del bien y el mal. Lo que es correcto hacer no se reduce a un frío cálculo de costes y beneficios, sino que está anclado en nuestros sentimientos más íntimos y, por lo tanto, concierne al ser humano en su totalidad. En cierta medida, “la moral tiene una voz interior” (Taylor, 2009, p. 57). En el ideal de autenticidad subyace, pues, la teoría del “sentido moral” (p. 57) de Hutcheson y Shaftesbury y, en particular, en la forma popularizada por Rousseau.⁵² El avance más relevante de esta idea, no obstante, se produce después del filósofo francés, gracias a la reflexión de Herder y con el tema de la “fidelidad que me debo a mí mismo” (p. 60). Con respecto a esta última idea, Taylor afirma:

No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo con el cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro. Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad. Ésta es la interpretación de fondo del moderno ideal de autenticidad, y de los objetivos de autorrealización y autoplenuitud en que este ideal suele presentarse (pp. 60-61).

Cabe señalar que Herder interpreta el tema de la originalidad –es decir, la fidelidad a uno mismo– en dos niveles, que Taylor subraya y que son importantes para comprender la dirección progresiva del argumento del pensador canadiense. El “ser fiel a mí mismo” y la consiguiente originalidad del ser y de la existencia pueden considerarse, en efecto, tanto respecto a la persona individual como a un pueblo. Para ambas dimensiones, sugiere el quebequense, una parte importante de la respuesta a la necesidad de “ser fiel a mí mismo” es coextensiva con el sentido de fidelidad a la propia cultura. En este nivel se encuentra la “idea seminal” del nacionalismo moderno, ya sea en la forma caracterizada como “benigna”, que coincide con un equilibrado orgullo y amor a la patria, o en la forma considerada como “maligna”, que amplifica y

⁵¹ Ver Taylor, 1994b, pp. 61-65 y pp. 77-87.

⁵² Para Taylor, “Rousseau presenta, con frecuencia, la cuestión de la moral como la atención que le prestamos a una voz de la naturaleza que hay dentro de nosotros. A menudo, esta voz es ahogada por las pasiones que induce nuestra dependencia de los demás, siendo la principal el *amour propre* u orgullo. Nuestra salvación moral dependerá de la recuperación de un auténtico contacto moral con nosotros mismos. Rousseau incluso llega a darle nombre a este contacto íntimo consigo mismo, más fundamental que ninguna opinión moral, y que es fuente de tanta alegría y contento: *le sentiment de l'existence*” (2009, p. 59).

distorsiona de manera desproporcionada esos mismos elementos, construyendo versiones extremistas y agresivas (Taylor, 2009, p. 61).

A partir de lo expuesto, observamos una idea importante que nos ayuda a captar la ligazón en la perspectiva tayloriana entre el discurso del reconocimiento y el de la identidad. La afirmación del ideal de autenticidad debe entenderse como una filiación y una consecuencia de la crisis de la sociedad jerárquica del antiguo régimen y, al mismo tiempo, del derrumbe de la identidad entendida en tanto “posición social” (p. 62). En otras palabras, la convicción de que lo que soy se define por el papel que ocupo dentro del grupo de referencia más inmediato y en la sociedad en la que vivo. Por consiguiente, la respuesta a la cuestión de la identidad –esto es, de la autenticidad– ya no puede encontrarse únicamente en esos contextos, que sin embargo contribuyen a su formación, sino que se genera ante todo desde la interioridad del individuo.

Cuando se genera tal situación, aunque no esté comprimida por la estructura del vínculo social tradicionalmente determinado –o, en su mayor parte, de modo deliberado alejada de él– no debe entenderse, no obstante, como una actividad monológica del sujeto. La creencia de que el sujeto se crea a sí mismo a partir de un modo continuo de producción absoluto y divorciado de cualquier contexto, es consecuencia de la orientación fundamentalmente monológica de la filosofía moderna, elaborada sobre todo en ese decisivo período cronológico que va de René Descartes a John Locke, y que se sustancia en la concepción del ser humano como un sujeto capaz de representaciones. Es decir, un sujeto apto para *desvincularse conscientemente del mundo*, objetivando todo lo que lo rodea y, por lo tanto, objetivándose también a sí mismo. Tal situación es el resultado final de la vertiente del *autocontrol (self-control)*, que se opone a la visión de la *autoexploración (self-exploration)* y que, en cambio, encuentra sus abanderados más importantes en San Agustín, Michel de Montaigne y el expresionismo alemán. Esta segunda tradición cultural identifica su punto distintivo en el intento de acercarse a la comprensión de la interioridad individual, situándose en esa posición de escucha que permite subsistir su multiplicidad variable y al mismo tiempo se aleja de la tentación de *enjaularla* dentro de esquemas racionales.⁵³

La tendencia monológica oculta un rasgo decisivo de la condición humana, cuya comprensión es importante para el encuadre de la conexión entre la identidad y el reconocimiento. Dice Taylor:

Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por

⁵³ Para un desarrollo pormenorizado de la contraposición entre el autocontrol y la autoexploración, ver Taylor, 1988, pp. 303-318.

tanto, de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos. Para mis propósitos sobre este punto, deseo valerme del término *lenguaje* en su sentido más flexible, que no sólo abarca las palabras que pronunciamos sino también otros modos de expresión con los cuales nos definimos, y entre los que se incluyen los “lenguajes” del arte, del gesto, del amor y similares. Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás. Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con éstos por la interacción con otros que son importantes para nosotros: lo que George Herbert Mead llamó los “otros significantes”. La génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica (2009, pp. 62-63).⁵⁴

Este pasaje resulta ser de suma importancia, por lo cual pasaremos a analizarlo desde distintos puntos de vista. En primer lugar, hay que subrayar el uso casi indiferenciado y similar de conceptos como *mente*, *autenticidad* e *identidad* por parte de Taylor; es un punto inicial que tenemos que considerar para comprender de un modo preciso la articulación del argumento del filósofo canadiense. Tampoco debemos obviar la consideración fundamental que el autor plantea aquí de forma elocuente, referida a que no existe la búsqueda de la autenticidad y, por lo tanto, no existe lo que llamamos un yo entendido en sentido monológico. Esta es la tesis y, a la vez, lo esencial de toda la argumentación hermenéutico-comunitaria de Taylor.

Además, la dialogicidad, que constituye el ámbito en el que maduran la autocomprensión y la búsqueda de la identidad del individuo, no existe solo en el momento de la génesis, sino que la contribución de los *otros significantes* continúa indefinidamente. El yo dialógico se define a sí mismo y se vale del contacto permanente con los otros significantes, noción que, sin embargo, no solo identifica a los interlocutores reales, sino también a los otros que podríamos llamar *espirituales* –por ejemplo, nuestros padres, cuyas palabras seguimos escuchando como un eco en nuestro interior–. Por consiguiente, también existe la dialogicidad interna, y esta es reconocible.⁵⁵

A pesar de las referencias que realiza Taylor a las contribuciones por parte de Mead a la noción de identidad, el filósofo canadiense se distancia de éste. Dicha separación la podemos observar en el ensayo “The Dialogical Self” (1991). Aquí, Taylor crítica la atención casi exclusiva que Mead presta a los *otros significantes* del niño, esto es, solo al yo en formación, el cual se convertiría en mero sujeto de introyección de lo que sus interlocutores le enseñan directamente. El concepto del *sí mismo* elaborado por Mead no tiene, por lo tanto, un contenido propio, no posee una naturaleza propia, si bien inarticulada, que pueda ser captada antes de actuar. Por consiguiente, se expresa como una respuesta –casi asumida– a las exigencias de comportamiento típicas de la comunidad de personas que lo rodean; incluso los aspectos más

⁵⁴ Taylor repite este mismo supuesto, con ligeras variaciones formales, en Taylor, 1994b, pp. 68-70.

⁵⁵ Taylor toma la expresión dialogicidad interna del ensayo de Mijaíl Bajtín, *Los problemas de la poética de Dostoievsky*.

íntimos y privados tendrían, según este punto de vista, un origen social e inducido de modo externo. En otras palabras, Mead habría elaborado, según Taylor, un esquema de introyección todavía demasiado dependiente de una epistemología conductista, que se detiene y cristaliza en el momento de la dependencia inicial del niño, sin poder explicar de manera eficaz lo que sucede después. Por eso, para Taylor

El yo no preexiste a toda conversación, como en la antigua perspectiva monológica; ni surge por una introyección del interlocutor; sino que surge dentro de la conversación, porque este tipo de acción dialógica, por su propia naturaleza, delimita un espacio para el nuevo interlocutor que se introduce en ella (1991, p. 312).

El yo actúa ante todo de forma dialógica, es decir, produce un conjunto de acciones dialógicas que existen como tales debido a la puesta en común entre los interlocutores de los significados implicados en el diálogo.⁵⁶ Llegar a ser uno mismo significa entonces encontrar gradualmente la propia voz como interlocutor; esto es, realizar una posibilidad que estaba inscrita en la situación original de la esfera dialógica pero que depende de cada individuo hacer efectiva y operativa.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos acerca de qué alcance y profundidad debe tener el intercambio entre los interlocutores para que se produzca algo que yo pueda reconocer como una acción dialógica, vale decir, inmediatamente referible a mí como interlocutor y constitutiva de mí mismo como ser. La respuesta a este interrogante nos la brinda el propio Taylor: “siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas” (2009, p. 63). Y, también es cierto, que “necesitamos las relaciones para realizarnos, no para definirnos” (p. 64). En sus palabras, negociamos nuestra identidad “por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás” (p. 65).

En resumen, necesito poder ser reconocido y poder reconocirme en este diálogo, que se estructura como un “diálogo abierto” (p. 68).⁵⁷ El elemento nuevo de este proceso, que la

⁵⁶ Taylor define el concepto de acción dialógica de la siguiente manera: “una acción es dialogal, en el sentido que estoy usando el término, cuando es efectuada por un agente integrado, indiviso. Esto significa que, para los involucrados en ella, su identidad tomada como el género de acción, esencialmente depende de una empresa compartida. Estas acciones están constituidas como tales por una comprensión compartida por los que conforman este agente común” (1991, p. 311).

⁵⁷ A propósito de esta idea, Taylor sostiene: “en la cultura de la autenticidad las relaciones se [consideran] como los puntos claves del autodescubrimiento y la autoafirmación. Las relaciones amorosas no sólo son importantes por el acento general que la cultura moderna otorga a la satisfacción de las necesidades ordinarias; también lo son porque son los crisoles de una identidad que se genera internamente. En el plano social, la interpretación de que la identidad se constituye en el diálogo abierto y no por un “guión” social predefinido, ha hecho que la política del reconocimiento igualitario ocupe un lugar más importante y de mayor peso. En realidad, lo que está en juego ha aumentado de manera considerable” (2009, p. 68).

modernidad impuso y la época contemporánea radicalizó, es que es posible fracasar en la lucha propia por el reconocimiento igualitario. La negativa al reconocimiento solo puede ser un perjuicio para quienes lo sufren y, pasando al plano político, tal vez incluso una forma de opresión. Esta conciencia es algo característico de nuestros días, y por eso hoy somos conscientes de la necesidad de reconocimiento de una forma que no tiene precedentes en el pasado.

2.2. Las consecuencias políticas del reconocimiento

Hasta aquí hemos abordado la progresiva centralidad que adquiere el concepto de reconocimiento en relación con el problema de la identidad. Sin embargo, nos parece apropiado identificar el proceso en curso en relación con el reconocimiento no solo en términos de una *lucha*, expresión de origen hegeliano y que Axel Honneth (1997) hizo famosa en la escena contemporánea, sino antes bien en los de una “dinámica del reconocimiento” (Fornet-Betancourt, 2011). La idea de *lucha* evoca directamente un momento, un período de enfrentamiento agresivo –que, por suerte, no se produce siempre y en todas partes– y, sobre todo, cronológicamente circunscrito, al que seguiría un período más o menos indefinido de paz, de inmovilidad. En cambio, la referencia a una dinámica del reconocimiento tiene, desde nuestro punto de vista, el mérito de preservar tanto el aspecto dialéctico y no lineal como el carácter temporalmente desplazado y en constante recuperación característica del proceso de reconocimiento, haciendo también explícita su dimensión hermenéutica y autointerpretativa vinculada al concepto tayloriano del *yo*.

No tenemos que olvidar la existencia de un nivel del discurso del reconocimiento que concierne a la *esfera íntima* o, en todo caso, individual –y que conduce al tópico de la *identidad personal*– y un nivel que concierne a la intersubjetividad en sentido social, es decir, a la *esfera pública*, y que, por lo tanto, conduce al tema de la *identidad política*. Dejando el primer nivel en un segundo plano, pero de manera que se pueda cuestionar también en relación con la esfera pública, Taylor se centra a partir de aquí en la dimensión política, llegando a dos implicaciones derivadas respectivamente de los cambios de época descritos en el anterior apartado.

A partir del paso del honor a la dignidad, surgió una especie de *política del universalismo*, que corresponde a la reivindicación de la misma dignidad de todos los ciudadanos en términos de derechos y, no menos importante, de títulos. Ya no debería haber “ciudadanos de ‘primera clase’ y de ‘segunda clase’” (Taylor, 2009, p. 70); esta es la convicción subyacente, cuyo intento de plasmarla en la práctica dio lugar a una amplia variedad de posibles soluciones –

desde la equiparación de los derechos civiles y electorales hasta su extensión a la esfera socioeconómica– y a los correspondientes problemas de aplicación.

La segunda transformación, la afirmación del ideal de autenticidad, que Taylor propone ahora como “el desarrollo del concepto moderno de identidad”, dio lugar en cambio a una “política de la diferencia” (Taylor, 2009, p. 70), que parece diametralmente opuesta a la anterior política de la igualdad, o de la dignidad igual de todos los ciudadanos –en el sentido de que puede proponerse, en principio, como una política discriminatoria–, pero que en realidad comparte con la primera una base universalista. Al respecto, Taylor afirma:

*Cada quien debe ser reconocido por su identidad única. Pero aquí, el reconocimiento también significa otra cosa. Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que se reconozca es la *identidad única de este individuo o de este grupo*, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad (2009, pp. 70-71).⁵⁸*

Lo que la política de la diferencia reclama universalmente es el reconocimiento de algo propio y no universalmente compartido. Dicha política pretende valorizar las diferencias y las especificidades, pero no en un sentido temporal, en cuanto a una compensación posterior y reparadora de una política anterior de discriminación, sino para mantenerlas de manera indefinida. En definitiva, “si la identidad es lo que nos preocupa, ¿entonces qué es más legítimo que nuestra aspiración a nunca perderla?” (Taylor, 2009, p. 73).

Podríamos introducir aquí un segundo momento de escepticismo, que consiste en observar de manera sospechosa la duplicidad de planos que Taylor mantiene en relación con el tema de la identidad –la referencia al *individuo* y al *grupo*–, para luego desplazar lentamente la atención al segundo. Este momento de escepticismo no tiene el sentido de una valoración negativa de ese cambio en sí mismo. Más bien, nos centramos en este cambio con el fin de captar las posteriores consecuencias que Taylor extrae de él.

La *política de la dignidad igualitaria* se basa en la idea, desarrollada por Kant, de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto, en tanto agentes racionales, capaces de gobernar sus vidas a través de principios dictados por la razón. Esta última es un *potencial humano universal*, que debe ser reconocido para todos. Una potencialidad universal similar es la que pone en cuestión la *política de la diferencia*: “el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura. Esta potencialidad debe respetarse en todos

⁵⁸ La segunda cursiva es nuestra.

por igual” (Taylor, 2009, p. 75). Esto da lugar a dos modos de política que, aunque comúnmente anclados en el elemento universal del respeto, difieren en gran medida con respecto a los resultados políticos que se derivan de ellos, ya que

Para el uno, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad (p. 77).

Mientras que el primer modo reprocha al segundo la violación del principio universal de no discriminación, el segundo critica al primero la negación de la identidad en favor de una forma homogénea de tratar a los ciudadanos, presumiendo, de manera errónea, que es neutral. El *liberalismo ciego* a las diferencias sería en realidad el producto de una cultura única y hegemónica, además inconscientemente discriminatoria.

Este último aspecto debe ser profundizado; es decir, parece necesario investigar el trasfondo cultural de tal concepción y, en particular, de la política de la dignidad igualitaria que vendría a fundamentar un liberalismo ciego a las diferencias. En la base de esta política Taylor reconoce la contribución fundamental de Rousseau y Kant, al tiempo que califica el resultado como la imposición de una “falsa homogeneidad” (2009, p. 79).

Rousseau es identificado como uno de los “iniciadores del discurso del reconocimiento”, que argumentó contra la dependencia de los otros, entendida en un sentido asimétrico, es decir, como *préférences*, al tiempo que se distinguía de ella y salvaguardaba el cuidado y el interés sincero por lo que los demás piensan de nosotros. Se trata de una forma de “reconocimiento público” (p. 82) estructuralmente vinculada a una “república que funciona” (p. 81), pero solo y en la medida en que está conectada a la igualdad o a la “equilibrada reciprocidad” (p. 82), sobre la que descansa la igualdad. Así, “cada quien [depende] de todos los demás, pero con la misma igualdad” (p. 82). Este equilibrio acaba por anular la dependencia de la opinión de los demás y la hace del todo compatible con el ejercicio de la libertad individual. Por consiguiente, en palabras de Taylor:

La reciprocidad completa, junto con la unidad de propósito que ella posibilita, garantiza que no me despoje de mí mismo al seguir la opinión. Sigo “obedeciéndome a mí mismo” como miembro de este proyecto común o “voluntad general”. La preocupación por la estima ajena en este contexto es compatible con la libertad y la unidad social, porque la sociedad es aquello donde todos los virtuosos serán estimados por igual y por las mismas (correctas) razones (2009, p. 84).

Junto a una forma de dependencia *mala*, relacionada con el sistema de honor jerárquico, según el cual la gloria de una persona coincide con la vergüenza o, al menos, el oscurecimiento de la otra, existe, también, una dependencia *buena*, que implica reconocerse como mutuamente

dependiente y vinculado a un proyecto común, lo que Rousseau describe incluso como un “yo común” (p. 84). Es legítimo cultivar el propio orgullo y buscar la estima de los demás; lo inaceptable y lo injusto de esta instancia es la lucha por la diferenciación entendida como lucha por la preferencia, por el mantenimiento de la desigualdad, que oprime de manera directa la aspiración a la igualdad de dignidad.

Será Hegel, señala Taylor, quien ponga de manifiesto tanto el estatus del reconocimiento como “necesidad humana vital” (p. 55) como la imposibilidad de ofrecer reconocimiento dentro de una concepción jerárquica del honor. En un pasaje de la *Filosofía Real* de Hegel – obra que recoge las clases que dio el pensador alemán entre 1805 y 1806 durante el período de Jena– leemos:

el hombre es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce. Esta necesidad es suya propia, no pertenece a nuestro pensamiento por oposición al contenido. En el acto de reconocer el hombre mismo es el movimiento y este movimiento supera precisamente su estado de naturaleza, es reconocer; lo natural sólo *es*, no es *espiritual* (Hegel, 2006, p. 176).⁵⁹

Pero el aspecto más claro de esa doble conciencia se encuentra en la famosa parte de la *Fenomenología del Espíritu* dedicada a la dialéctica del *amo* y el *esclavo*, dentro de la cual, mientras que para los *esclavos* no hay reconocimiento, los *amos* deben soportar la frustración de ser reconocidos como tales por los no reconocidos, es decir, por los esclavos (Hegel, 1966, pp. 113-121).

La única solución satisfactoria reside en el reconocimiento mutuo entre iguales, del que Rousseau ofreció un ejemplo, no sin vincularlo de manera estructural, no obstante, a una estrecha y cohesionada unidad de propósitos, a saber: libertad –entendida como ausencia de dominación–, igualdad –entendida como ausencia de roles diferenciados– y un propósito común muy firme. Este conjunto de tres elementos es lo que distingue la posición de Rousseau y lo que la hace –incluso si se atenuara la referencia al último elemento de la tríada, políticamente más problemático– poco proclive a la diferenciación y muy próxima, en cambio, al peligro de la homogeneización.

2.3. Dos modelos de liberalismo

Sin embargo, el punto de partida de Rousseau no debe rechazarse por este motivo, al contrario, constituye uno de los legados más importantes que llegan a la época contemporánea desde la época de la Ilustración. Incluso si la instancia de la dignidad igualitaria llega en

⁵⁹ Para un análisis detallado sobre este pasaje, ver Honneth, 1997, pp. 58-60.

Rousseau a una forma de liberalismo que Taylor define como “ciego a la diferencia” (2009, p. 101). Pero, ¿es este un resultado implícito y estructuralmente conectado de cualquier modelo político que decida basarse en esa misma instancia? ¿Una política de la dignidad igualitaria corre siempre y en todos los casos el riesgo de la homogeneización? Es a partir de esta cuestión que se inserta la referencia al otro autor cuestionado en este sentido, Immanuel Kant, realizada con la intención de identificar y al mismo tiempo discutir el núcleo teórico que inspira a las numerosas perspectivas contemporáneas de matriz kantiana.

Las posiciones, aunque diferentes, inspiradas en Kant coinciden en la necesidad de preservar solo el elemento de la libertad igualitaria de todos los sujetos implicados en la esfera política, prescindiendo de los otros dos elementos vinculados a ella dentro de la síntesis rousseauiana: la unidad de propósito y la ausencia de roles. Al hacerlo, se hace hincapié de manera exclusiva en la igualdad de los derechos reconocidos a los ciudadanos y, junto con ella, en la igualdad de la reivindicación y aplicación de esos derechos, prescindiendo de cualquier otro elemento de valoración relacionado con la vida de los sujetos implicados y relativo a ella. Si estos, y solo estos, son los términos de comparación y los términos de novedad sustantiva, entonces la acusación de homogeneidad parece poder extenderse también a estas perspectivas.

Ahora bien, partiendo de la confirmación preliminar de la acusación de homogeneidad – y con el fin de fundamentar sus resultados con mayor contundencia– Taylor se adentra en la discusión del que fue su contexto de referencia casi exclusivo a lo largo de su carrera intelectual y política: el *caso canadiense*. El autor analiza el debate político-institucional que se desarrolló en Canadá desde la adopción de la Carta Canadiense de Derechos en 1982. Este hecho dio lugar a la elaboración –confusa– de dos concepciones diferentes de liberalismo, ambos basados en la centralidad de los derechos, y de modo particular útiles para iluminar el complejo vínculo entre liberalismo y multiculturalismo, que dista mucho de ser obvio en sus modalidades y consecuencias para las sociedades contemporáneas.⁶⁰

La *Carta* pretendía garantizar una sólida “base para la revisión judicial de la legislación en todos los niveles de gobierno” (Taylor, 2009, p. 89), proporcionando una lista de derechos que debían preservarse en todo el territorio canadiense. El problema evidente que plantea la adopción de este instrumento jurídico radica en la relación entre esta lista y las demandas de trato diferenciado por parte de las importantes minorías que aún residen en suelo canadiense: los francocanadienses y los pueblos originarios.

⁶⁰ Sobre este punto, véase, entre otros autores, Kymlicka (1989, caps. 7-13); (1996, caps. 4-6).

El fin último de estas reivindicaciones residía en la voluntad de esos pueblos a sobrevivir como tales. Las leyes adoptadas en Quebec en el campo del idioma deben entenderse en este sentido.⁶¹ Recordemos que en la perspectiva de Taylor la dimensión lingüística es de suma importancia en el contexto de la elaboración de la identidad.⁶² Por lo tanto, cabría esperar de él una defensa clara o, en todo caso, un enfoque particular a favor de tales medidas, ya que ellas están destinadas a preservar la lengua en la que muchas personas conforman su identidad, descubriendo y redescubriendo los significados valorativos que conformaron su educación.

El problema que paralizó el debate fue la proposición de una enmienda constitucional plasmada en la llamada Enmienda del lago Meech, que planteaba el reconocimiento de Quebec como una “sociedad distinta” (Taylor, 2009, p. 90). Este intento infructuoso de obtener para Quebec un estatuto de autodeterminación completamente único e independiente del Estado federal canadiense fue objeto de una fuerte oposición por parte de los canadienses anglófonos, por considerarlo lesivo para su dignidad como ciudadanos, y fue finalmente rechazado por el Tribunal Supremo canadiense. Dicha posición se debió al juzgar al Estatuto como una violación de las dos esferas básicas que conforman el proceso de revisión judicial de la inmensa mayoría de las realidades constitucionales actuales, y que Canadá había adoptado también en una versión similar a la recogida por los Estados Unidos –primer país en redactarlas–. En primer lugar, las constituciones estadounidense y canadiense conllevan una declaración de derechos individuales fundamentales que se considera un *corpus* intangible, fuera del alcance de cualquier revisión judicial. En segundo lugar, ninguna revisión puede anular o socavar la igualdad de trato que se debe a todos los ciudadanos.

La pretensión de hacer de Quebec una “sociedad distinta”, planteada en el contexto de la búsqueda por parte de su gobierno de un “objetivo colectivo” (Taylor, 2009, p. 90), parecía chocar con ambas esferas básicas. De hecho, un objetivo colectivo como la preservación de la cultura francófona daba la impresión, por un lado, de imponer límites que violaban los derechos del individuo y, por otro, de implicar una problemática diferenciación en el trato de los ciudadanos por parte del Estado, realizada en función de la pertenencia cultural. La búsqueda de una meta colectiva, desde la óptica de Taylor, puede llevar a la construcción y posterior reivindicación de un derecho colectivo y, por lo tanto, a tratar implícitamente como extraños a los ciudadanos que no pertenecen a ese grupo (2009, pp. 92-93).

⁶¹ A propósito de este punto, Taylor afirma que, por ejemplo, en Quebec existían leyes que estipulaban “quién puede enviar a sus hijos a escuelas de lengua inglesa (no los francófonos ni los inmigrantes); otra exigía que las empresas con más de 50 empleados se administraran en francés; una tercera proscribió la firma en documentos comerciales en cualquier idioma que no fuera el francés” (2009, p. 89).

⁶² Nos hemos detenido en este punto más arriba en el apartado 1.3.

Las desavenencias surgidas en torno al debate sobre la Enmienda del lago Meech sacaron a relucir de otro modo esa dualidad propia de Canadá que Taylor señala en su artículo “A Canadian Future?”⁶³. En este texto se reconoce una “doble soledad” (1993a, p. 24)⁶⁴ que hace muy difícil enmarcar cualquier discurso sobre el país norteamericano que pretenda conciliar los puntos de vista divergentes de los canadienses anglófonos y francófonos. A propósito de este punto, el pensador canadiense afirma:

Las formas en que los dos grupos conciben su situación, sus problemas y su país común son tan diferentes que resulta difícil encontrar un lenguaje común. Son como dos fotografías del mismo objeto tomadas desde puntos de vista tan diferentes que no pueden superponerse (p. 24).

En este contexto, Taylor aborda así un punto siempre sensible, referido a las relaciones entre los dos grupos, donde los anglófonos querrían definir en un sentido unitario y en un reconocimiento común del dictado constitucional, a diferencia de los francófonos, que en cambio tratan constantemente de reivindicar su autonomía y su especificidad identitaria. La posición que adoptan los canadienses de habla inglesa es la de dar siempre prioridad a los derechos individuales frente a los objetivos colectivos. Esta postura guarda una profunda conexión con la tradición liberal clásica, que hunde sus raíces en la cultura inglesa del siglo XVIII.

Taylor reconstruye el núcleo de esta teoría siguiendo el ilustrativo ejemplo ofrecido por Ronald Dworkin en su escrito intitolado “Liberalism” (1978), donde este autor distingue dos tipos de compromiso moral que conforman nuestra convivencia. El primero de ellos es *sustantivo*, y se refiere a nuestras ideas sobre los fines de la vida y lo que hace que merezca la pena vivirla; el segundo es *procesal*, y se origina en la convicción común de respetar al otro y tratarlo con justicia independientemente de que sus fines en la vida coincidan o no con los nuestros. En opinión de Dworkin, solo puede decirse que la sociedad es liberal si no asume ningún compromiso sustantivo con los fines de la vida, concentrándose de manera exclusiva en el compromiso procesal limitado a tratar a todos sus miembros con igual respeto.⁶⁵ En el fondo de esta suposición está Kant y su idea de la *dignidad* humana como consecuencia directa del concepto de *autonomía*, esto es, “en la capacidad de cada persona para determinar por sí misma su idea de la vida buena” (Taylor, 2009, p. 95).

⁶³ Este artículo se publicó originalmente en la obra de 1970, *The pattern of Politics* y con posterioridad en 1992 en francés: *Raprocher les solitudes: Écrites sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*. Luego, en 1993, es publicado en la obra inglesa *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, la cual estamos comentando.

⁶⁴ Trad. E.S.

⁶⁵ Taylor, además de apoyarse en Dworkin (1978), se basa, asimismo, en Dworkin (1977).

La convicción de Taylor, que el autor aborda bajo un nuevo aspecto, después de haberla argumentado de diversas maneras en numerosos ensayos dedicados a la cuestión canadiense, es que Quebec puede, no obstante, definirse como una sociedad liberal, a pesar de su anclaje en una finalidad específica como la promoción de la cultura francófona. Así lo reconoce incluso Guy Laforest, al presentar una colección de ensayos de Taylor dedicados al tema:

El liberalismo, según Taylor, puede abarcar tanto los derechos de los individuos como los derechos de las múltiples comunidades a las que pertenecen, sin que equidad sea sinónimo de simetría. Conceder un trato diferenciado a un grupo lingüístico minoritario –en Quebec– o a los pueblos aborígenes no es incompatible con la tradición liberal. [...] Charles Taylor esboza una auténtica filosofía política de federalismo renovado a medio y largo plazo. Este federalismo renovado implica un reconocimiento de la diversidad y de su necesidad de autoexpresión en instituciones políticas comunes sin renunciar a las garantías que el liberalismo ofrece a los individuos (1993, pp. X-XI).

En otros términos, Taylor aboga por el reconocimiento de un modelo liberal distinto del *clásico* que, en su perspectiva, consigue aunar la necesidad de *supervivencia* de la cultura francófona con el deseo de tratar a todos los ciudadanos por igual, pretendiendo así combinar una instancia claramente sustantiva con otra procesalista. Asimismo, sostiene el pensador canadiense,

los quebequenses [...] tienden a optar por un modelo muy distinto de una sociedad liberal. En su opinión, una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere como una actitud despectiva hacia quienes no comparten, en lo personal, esta definición. Donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública. Y de acuerdo con esta concepción, una sociedad liberal se distingue como tal por el modo en que trata a las minorías, incluyendo a aquellas que no comparten la definición pública de lo bueno y, ante todo, por los derechos que asigna a todos sus miembros (Taylor, 2009, pp. 97-98).

Este pasaje requiere ser enfocado desde varios puntos de vista. En primer lugar, se produce la vuelta a la escena argumentativa de la noción de *bien*, noción que, recordemos, Taylor considera esencial para la elaboración de la identidad personal.⁶⁶ El nexo identidad-bien, en el que se basa todo el desarrollo del discurso sobre la identidad articulado en *Fuentes del yo*, se vuelve a encontrar así, confirmando lo argumentado al principio de este capítulo, para quedar sujeto a la nueva perspectiva en la que se inscribe el discurso sobre la identidad, es decir, en la estructuración del vínculo entre la identidad y el reconocimiento. En segundo lugar, se empieza a esbozar el inicio de otro *camino* hacia el liberalismo propuesto por Taylor. Una sociedad puede llamarse liberal si, al tiempo que trata de promover un propósito colectivo, esto es, una definición determinada del bien o de la vida buena, logra respetar la diversidad,

⁶⁶ Ya nos hemos referido a este punto en el apartado 1.2

vale decir, las minorías que desean vivir dentro de ese Estado sin compartir ese propósito colectivo. Podríamos decir entonces que, en esta perspectiva, un Estado decide hacer suyo el problema de la identidad, llevándolo a una óptica supraindividual y vinculando así la definición de su identidad de grupo a un concepto de bien, a un *hiperbien*, precisamente.⁶⁷ Sin embargo, una vez asumida esta dimensión, el Estado debe responsabilizarse de todo el discurso relacionado con la identidad y, en particular, de su apertura constitutiva al pluralismo y a las interpretaciones conflictivas. Al igual que la identidad individual, la definición de una identidad de grupo no debería, por lo tanto, considerarse *segregadora*. Es decir, excluir o impedir explícitamente la existencia de una multiplicidad de hiperbienes –fácilmente contrapuestos a ese hiperbien concreto–, que, de nuevo en una dimensión supraindividual, pueden ser legítimamente apoyados y pretendidos por grupos y minorías que se reconocen en ellos, y que se sentirían mal reconocidos por la definición identitaria realizada por la mayoría de los habitantes de ese Estado, que también se convierte en mayoría política.

Es evidente que afirmar esto –y tratar así de explicitar algunos de los rasgos de la argumentación dejados implícitos por Taylor– supone abrir una serie de problemas alejados en muchos aspectos de nuestra comprensión común de la dimensión política. Asimismo, conlleva situar el problema lingüístico-cultural en el centro de las discusiones sobre políticas públicas, considerando así la existencia de partidos políticos y grupos de presión orientados a la *supervivencia* de una determinada lengua y cultura junto a otros que tienden en cambio a relativizar este aspecto en favor de otras cuestiones civiles o sociales. Además, hay que ser consciente de un peligro que, entre otros, identificó Clifford Geertz (1999). Dicho peligro consiste en la tendencia casi obsesiva a subrayar la particularidad –supuestamente– irreductible del lugar y la cultura con los que tiene que tratar la política. Esta tendencia conlleva una especie de *degeneración* de todo análisis del caso, en la medida en que se detiene en dicha descripción absolutizándola, pero negándose a establecer esas mediaciones y confrontaciones que, siendo ciertamente deseables en la teoría, se hacen necesarias en la práctica política. Evitar esta degeneración significa, en consecuencia, comprometerse en el esfuerzo de

⁶⁷ Taylor (2006a) afirma que la mayoría de los modernos experimenta los reclamos de las aspiraciones a, por ejemplo, la realización expresiva, a la fama, a la maestría racional, entre otros. En virtud de esto, parte de la vida moral radica en la ordenación jerárquica de los bienes. Ahora bien, en algunas oportunidades las personas son leales a un bien que, en relación con el resto, detenta una importancia superior y que proporciona un objetivo mediante el cual la persona juzga el curso de su vida. A propósito de esta idea y de la noción de hiperbienes, el pensador canadiense afirma: “permítaseme llamar a los bienes de orden superior de esta clase «hiperbienes», es decir, bienes que no sólo son incomparablemente más importantes que los otros, sino que proporcionan el punto de vista desde el cual se ha de sopesar, juzgar y decidir sobre éstos” (Taylor, 2006a, p. 101).

crear una estructura compleja de diferencias interdependientes que dé cabida a las tensiones culturales que no pueden eliminarse o mitigarse, aunque manteniéndolas dentro de ciertos límites. Las estructuras de este tipo variarán de un país a otro, al igual que los márgenes de juego disponibles para su realización (Geertz, 1999, p. 72).

Taylor parece ser consciente de este peligro y de la correspondiente necesidad de corregir esto. De este modo, se concentra en ofrecer una respuesta a la necesidad de conciliar la exigencia universalista típica del liberalismo con un contexto de fuertes reivindicaciones particularistas, esbozando una especie de *vía quebequense* al liberalismo. Desde este punto de vista, sostiene Taylor, una sociedad liberal encuentra su prueba no tanto en el intento de evitar la adopción de cualquier concepción del bien sino en la forma en que consigue respetar a quienes no se sienten cómodos o no se reconocen en ese concepto particular del bien que decidieron hacer suyo. En otras palabras, el factor discriminatorio para una sociedad que pretende llamarse liberal reside en cómo consigue *reconocer* a quienes se *reconocen* en otras visiones del bien.

Al hacerlo, sin embargo, la distinción debe mantenerse siempre firme. En palabras de Taylor:

Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios y las inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar, o restringir por razones de política pública –aun cuando necesitaríamos una buena razón para hacerlo–, por la otra (2009, p. 98).

Este es, según el autor, el modelo que encarna Quebec, una sociedad que se mantiene firme en la necesidad de respetar los derechos fundamentales, los cuales, resalta Taylor, alineándose con la tradición liberal clásica, son “el derecho a la vida, a la libertad, al proceso legal, a la libre expresión, a la libre práctica de la religión, etc.” (2009, p. 98). Y, no obstante, trata de salvaguardar los privilegios e inmunidades locales que no entran en conflicto con ellos y que, por el contrario, garantizan a quienes entran dentro de estos últimos el reconocimiento de su propia visión de la vida buena, concebida y vivida principalmente en términos lingüístico-culturales.⁶⁸

Partiendo de esta especificidad y de la “profunda diversidad” (Taylor, 1993b, p. 183) reivindicada por Quebec, surge un profundo hiato entre dos modelos casi alternativos de concebir al liberalismo, que en opinión de Taylor tuvo una ejemplificación particular en el debate sobre la Enmienda del lago Meech. En efecto, por un lado, estaban quienes,

⁶⁸ A propósito de este punto, Taylor arguye: “Sin duda habrá tensiones y dificultades en la búsqueda simultánea de esos objetivos, pero tal búsqueda no es imposible, y los problemas no son, en principio, mayores que aquellos con los que tropieza cualquier sociedad liberal que tenga que combinar, por ejemplo, libertad e igualdad, o prosperidad y justicia” (2009, pp. 98-99).

reconociéndose como la mayoría anglófona canadiense, veían en esta petición la defensa de un propósito colectivo abiertamente reñido con la orientación procesalista imperante y, por lo tanto, preferían neutralizarla, subordinándola al pleno respeto de la Carta de Derechos, y quienes, por otro, veían en este último movimiento un intento de imponer un modelo liberal y procesal que renegaba exactamente de lo que Quebec pretendía encarnar.⁶⁹

Se distinguen así dos modelos rivales de liberalismo. El primer modelo, el llamado liberalismo de los derechos, encuentra sus pilares y su fuerza argumentativa en la aplicación uniforme de las normas que definen la lista de derechos y en la desconfianza y oposición sustanciales a las metas colectivas. A este tipo de liberalismo Taylor lo denomina *liberalismo ciego* o “intolerante con la diferencia porque en [él] no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia”; una aspiración que, de una manera que refleja totalmente los pilares mencionados anteriormente, “es una meta colectiva” y “casi inevitablemente exige modificar los tipos de leyes que nos parecen permisibles de un contexto cultural a otro” (2009, p. 100).

Junto a esta forma de liberalismo y en oposición a ella, Taylor sitúa una serie de otras formas de liberalismo que, aunque “exigen la defensa invariable de *ciertos* derechos”, son capaces de distinguir una lista de derechos fundamentales “de la vasta gama de inmunidades y presuposiciones del trato uniforme que han brotado en las culturas modernas de revisión judicial” (p. 100). Todas estas formas, de las que Quebec encarna una síntesis por antonomasia, podrían reconocerse en un modelo de liberalismo que diríamos *tolerante* con las diferencias y que, como tal: a) exige y legitima variaciones en cuanto a la traducción y aplicación concretas de los derechos; b) es partidario de la supervivencia de las comunidades locales y del reconocimiento de los fines colectivos; c) sabe mantener la diferencia entre libertades y derechos fundamentales, por un lado, y privilegios locales, por otro; d) es más adecuado y dúctil a los retos internos de la mayoría de las sociedades contemporáneas, cada vez más multiculturales.⁷⁰

⁶⁹ No es casualidad que, resumiendo los términos de la cuestión, el término identidad reaparezca en el discurso de Taylor, ya que “el resto de Canadá atestiguó que la cláusula de la “sociedad distinta” legitimaba las metas colectivas. Y Quebec vio que el paso destinado a dar precedencia a la Carta imponía una forma de sociedad liberal que le era ajena, y a la cual Quebec jamás podría acomodarse sin sacrificar su identidad” (2009, p. 99). Para un desarrollo pormenorizado de los términos del debate sobre la Enmienda del lago Meech y del futuro político y constitucional de Quebec, ver Taylor, 1993b y 1993c, respectivamente.

⁷⁰ Con respecto a la distinción entre estos dos tipos de liberalismo que realiza Taylor (2009), Michael Walzer la comenta y la sintetiza de la siguiente manera: “1) El primer tipo de liberalismo (“Liberalismo 1”) está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física,

2.4. Un liberalismo “hermenéutico”

Como vimos más arriba, Taylor distingue entre una *política del universalismo* y una *política de la diferencia*, la primera surgida del epocal *paso del honor a la dignidad* y la segunda, de la afirmación del *ideal de autenticidad*. A su vez, el modelo del *liberalismo ciego* y el del *liberalismo tolerante*, respectivamente, proceden de esas dos perspectivas políticas. Sin embargo, tal y como se desarrolla, la alternativa entre el liberalismo ciego y el liberalismo tolerante parece situarse dentro de la óptica expuesta por Taylor calificada como la *política de la dignidad igualitaria*. Si tenemos presente entonces que el segundo modelo de liberalismo se enfrenta constitutivamente a la dimensión política vinculada a *la emergencia del ideal de autenticidad*, y que por lo tanto da voz a la llamada *política de la diferencia*, podemos concluir que esta última es ahora interna a esa *política de la dignidad igualitaria* de la que parecía distinguirse en principio.

El argumento de Taylor consigue así apoyar la existencia de una forma de política de la dignidad igualitaria que no oprime ni humilla las diferencias, y logra evitar el riesgo de homogeneización. No obstante, es necesario revisar la validez de esta propuesta teórica despejando el campo de otra defensa *estándar* del liberalismo ciego a las diferencias, que se circunscribe a la idea de que consigue ofrecer un terreno *neutral* en el que pueden encontrarse y coexistir personas de todas las culturas. El supuesto que subyace a este razonamiento es que dicho liberalismo es culturalmente neutral, y el contraargumento de Taylor estará dirigido a mostrar cómo cree realmente que alcanza este estatus a través de dos pasos. El primero, basado en una serie de distinciones nada *neutrales*, es decir, distinguiendo entre una esfera pública de una privada, entre la política y la religión, o entre la moral y la política y, el segundo, rechazando todas las diferencias que son en potencia discutibles fuera de la dimensión de la política y el interés público. Pero tales distinciones, observadas por el pensador canadiense, constituyen ya el resultado de una determinada opción cultural, que no tiene contrapartida, por ejemplo, en las culturas islámicas u orientales. Al respecto, Taylor plantea que:

El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros. [...] el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es

el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. 2) El segundo tipo de liberalismo (“Liberalismo 2”) permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos” (2009, pp. 146-147).

también un credo combatiente. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tienen que establecer un límite (2009, p. 102).

Por consiguiente, parece más conveniente partir de un hecho evidente, a saber: todas las sociedades contemporáneas se tornan cada vez más multiculturales y cada vez más *porosas* con respecto a sus fronteras culturales.⁷¹ El punto de partida de la cuestión filosófico-política debe trasladarse, por lo tanto, a este nivel, y se configura en la exigencia de “que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir sino que reconozcamos su *valor*” (Taylor, 2009, p. 104).

De este modo, podemos apreciar que lo que queda implícito en esta exigencia es la legitimación de la permanencia de la multiplicidad cultural como valor más allá y por encima de todas las fronteras, es decir, en forma de propósito colectivo dotado de valor universal. Como subraya Taylor, una exigencia de este tipo adquiere una caracterización explícita y sin precedentes en comparación con épocas anteriores, en la medida en que se fue agudizando la conciencia tanto de que es el reconocimiento lo que nos forma, esto es, lo que nos moldea, lo que determina nuestra identidad, como de que esta formación y determinación ya no es tan predecible en sus resultados. La aclaración de esta doble conciencia da lugar a un doble resultado en el plano argumentativo. Por un lado, remite al discurso abordado al principio de este capítulo y, en particular, a la convicción allí expresada sobre el necesario vínculo entre reconocimiento e identidad; por otro, permite a Taylor introducir y discutir la premisa de “igual respeto”, según la cual “debemos igual respeto a todas las culturas” (2009, p. 107), y que poco después se convierte en una “suposición” de igual valor: “En calidad de hipótesis, la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos” (p. 107).

Por lo tanto, no basta con suponer o con postular un igual valor de todas las culturas, cualquiera que sea y cualesquiera que sean las huellas que hayan dejado. De hecho, solo merecen tal consideración aquellos cuyas influencias lograron llegar mucho más allá de un estrecho círculo de personas y de una fase temporal determinada.

Taylor replantea esta “suposición” de forma más amplia y explícita, confirmando la centralidad que pretende conferirle como auténtico pilar de su argumento. Conviene señalar,

⁷¹ A propósito de este punto, Taylor afirma: “porosidad significa que [todas las sociedades] están más abiertas a la migración multinacional y que un número cada vez mayor de sus miembros lleva la vida de la diáspora, cuyo centro está en otra parte” (2009, p. 103).

asimismo, que esta versión renovada del concepto aclara la especificidad eminentemente moral que encierra. En este sentido, el pensador canadiense dice:

podemos alegar que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo –en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable–, prácticamente deben tener algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podamos decirlo de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar *a priori* esta posibilidad (2009, p. 116).

Así, lo que constituyó el horizonte de sentido para multitudes de seres humanos, no en un momento excepcional sino a lo largo de un período más bien prolongado, no puede resultarnos completamente *indiferente*; desde luego, manteniendo la tensión entre su alteridad –que nos aleja irremediablemente de ella– y nuestra *común humanidad* –que en el fondo no deja de acercarlo a nosotros, haciendo próximos y contiguos algunos de sus rasgos distintivos–. La validez de una cultura se mide, entonces, a través de un estudio sobre el terreno, es decir, hay que demostrarla en la práctica, abriendo la posibilidad, en palabras de Clifford Geertz, de “aprender a captar aquello a lo que no podemos sumarnos” (1996, p. 91). O, en otras palabras, implica cuestionar nuestros propios criterios de validez, intentando comprender que los elementos *válidos* de una cultura –y los propios criterios con los que estamos acostumbrados a identificarlos y juzgarlos– pueden ser decididamente irreductibles a los que se reconocen como tales en otra cultura. Solo si nos comportamos con gran humildad ante la multiplicidad de universos culturales ajenos tendremos éxito en la interminable tarea de comprender al otro, esto es, en la realización de lo que Gadamer describió como la “fusión de horizontes” (1999, p. 377). A través de ésta, afirma Taylor,

aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como *base* para una *evaluación* puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos resultaba extraña. La “fusión de horizontes” actúa mediante el desarrollo de *nuevos vocabularios de comparación*, por cuyo medio es posible *expresar* estos contrastes (2009, p. 108).⁷²

Nos encontramos aquí con la clave misma de lo que nos gustaría llamar, siguiendo a William Curtis (2007), el *liberalismo hermenéutico* de Taylor. Si bien esto último devuelve la atención a la variante *tolerante* del liberalismo sobre la que nos detuvimos más arriba, la cual requiere ser pensada como una verificación y explicación de su auténtico núcleo teórico, también nos permite ir aún más atrás, en la medida en que se remonta al lenguaje conceptual de la antropología filosófica tayloriana. Dicha antropología nos posibilita reconocer una vez

⁷² Las cursivas son nuestras.

más la unidad del recorrido intelectual del pensador canadiense, que continuamente añade nuevos núcleos de reflexión, pero nunca abandona ninguno de los ya abordados a lo largo de nuestra investigación.

La solicitud programática de Taylor se eleva en este punto más allá de la inmediatez de la acción política. El autor exige, por un lado, el cuestionamiento de nosotros mismos ante nuestro *horizonte o marco de referencia* –por utilizar los términos de *Fuentes del yo*–. Es decir, no solo está comprometida nuestra narrativa identitaria, y por consiguiente la primera de las dos polaridades implicadas en el nexo identidad-bien, sino que también, por otro lado, nos exige cuestionar la segunda polaridad, esto es, la noción de *bien* respecto a la cual cada uno de nosotros orienta su propia narrativa de sí mismo, el *horizonte* dentro del cual tienen sentido nuestras acciones. O, en otras palabras, el *vocabulario de valor* a través del cual escribimos esa narrativa y elaboramos esa acción.

La tesis presuntiva de la que parte Taylor se revela también en su dimensión auténticamente política y, en particular, como derivación directa de *la política de la dignidad igualitaria*, ya que toda cultura tiene el mismo valor y es digna de respeto, como lo es todo individuo que, consciente o inconscientemente, es portador y testigo de una determinada cultura. Sin embargo, el aspecto problemático de esta línea de razonamiento reside en el paso de la presunción a la ley, porque si es correcto abordar las diferencias culturales partiendo de la presunción de su igual valor, sería erróneo exigir en forma de ley, es decir, como garantía previa, un juicio invariablemente positivo sobre cada cultura. El problema que se plantea en este nivel es el referido al criterio que se adopte; un problema que a su vez se convierte en el peligro, para la *política de la diferencia*, esto es, para el liberalismo tolerante, de *simpatizar* siempre con la diferencia y aceptar de manera acrítica la exigencia de juicios de valor favorables. Este peligro conllevaría caer de nuevo en el abismo de la homogeneización, en transformar el sentimiento de respeto –que está en la base de la *supervivencia quebequense*, y que debe seguir estando en la base de toda política de reconocimiento– en otro más ambiguo de condescendencia que, en última instancia, nunca consigue liberarse del todo de la idea de contigüidad, por una parte, con una demanda de superioridad y, por otra, con un sentimiento de indiferencia.

Se trata de un peligro inmanente al hecho de saber que aún estamos muy lejos de disponer de criterios válidos a nivel transcultural y que solo seguimos lidiando con los nuestros. La tesis presuntiva no requiere, por lo tanto, juicios de valor igualitarios perentorios e inauténticos, sino la legitimación de un estudio cultural comparativo; del mismo modo, parece sugerir Taylor, la política del reconocimiento implica la antropología cultural de matriz hermenéutica. Se trata

de una conclusión que aún, por un lado, la admisión de que estamos “muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse” (Taylor, 2009, p. 116) y, por otro, la energía y la motivación incansables para buscar dicho horizonte, manteniendo alto el perfil del respeto a las diferencias y bajo el de la condescendencia.

CAPÍTULO TERCERO

Cultura y multiculturalismo en los estudios culturales británicos: antecedentes conceptuales que influyeron en Stuart Hall

3. Los estudios culturales británicos: conceptos y la constitución de un campo de estudios

Los estudios culturales están relacionados con la creación, en 1964, del *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) en la Universidad de Birmingham (Reino Unido).⁷³ Estos influyeron ampliamente en los intereses y métodos de análisis de los estudios que se ocuparon de la noción de *subcultura*⁷⁴ en las décadas siguientes. Los investigadores implicados centraron su atención particularmente en la categoría *juventud*, habiendo sido importantes teóricos de esta noción, en el contexto de los debates de los años sesenta, sobre las libertades. Para ello, desarrollaron un tipo de abordaje interdisciplinar, centrado en dicha categoría, pero incorporando a la discusión la relación de esta con muchos otros tipos de *comportamientos desviados*, lo que dio lugar a sustanciosas narraciones sobre distintos grupos sociales enmarcados como *subculturas* de culturas más amplias (Gelder, 1997).⁷⁵ Las reflexiones producidas recuperaban los trabajos de algunos críticos marxistas británicos, como Raymond Williams, Edward P. Thompson y Richard Hoggart –que fue el primer director del CCCS–, pero también por otros teóricos como Louis Althusser, Antonio Gramsci y Roland Barthes.

Los investigadores del CCCS se interesaron por las relaciones entre las ideologías –o *dimensiones ideológicas*– y las formas especialmente espectaculares adoptadas por las subculturas juveniles, los *mods* británicos, los *skinheads*, los *punks*, entre otros. Adoptaron una mirada diferente sobre estas subculturas, buscando la relación entre ellas y estructuras culturales más amplias, como la clase obrera, la cultura “dominante” y la cultura de masa (ver Gelder, 1997, pp. 83-84).⁷⁶

Entre las obras producidas por autores vinculados al CCCS figura la seminal *La cultura obrera en la sociedad de masas* de Hoggart. En esta obra, el sociólogo británico se centra en las nociones de *viejo orden* y el *nuevo arte de masas*, e identifica a la juventud de su época

⁷³ Algunos de los textos que influyeron profundamente en los estudios culturales de las décadas siguientes y que se consideran los textos fundacionales de este campo de estudios ya se habían publicado en los años cincuenta. Es el caso de *The Uses of Literacy* (1957) de Richard Hoggart y *Culture and Society, 1780-1950* (1958) de Raymond Williams. Pero el establecimiento de los estudios culturales como campo de estudio y su amplia difusión comienzan con la fundación del CCCS.

⁷⁴ Esta noción se utiliza para fundamentar los estudios sobre cultura juvenil, cultura obrera, delincuencia, entre otros.

⁷⁵ Trad. E.S.

⁷⁶ Trad. E.S.

experimentando un momento de transición, un punto de mediación más o menos frágil entre la identidad de clase de la clase obrera y la creciente atracción por la “vida comercial actual” (Hoggart, 2013, p. 186) de la cultura de masas. Este tipo de enfoque postula que la juventud desempeña un papel fundamental en las contradicciones de aquel tiempo (Storey, 2002). En la segunda parte de esta obra, Hoggart se dedica a examinar el nuevo “clima intelectual” (Hoggart, 2013, p. 183) surgido de los efectos del progreso –social, político y material– en la vida de la clase obrera y su inserción en una cultura de masas. Algunas de las proposiciones documentadas por Hoggart ganaron amplia aceptación en la historiografía de la clase obrera. Eric Hobsbawm, por ejemplo, se apropió de la noción de *ellos* y *nosotros* para la comprensión de algunos aspectos comunes de esta clase: “en lo que se refiere a los hombres que viven en estas circunstancias, quizá el hombre del valle contiguo no será únicamente un forastero, sino también un enemigo, por muy parecida que sea su situación social” (1987, p. 34).

Las obras de Hoggart, Williams y Thompson de los años cincuenta y sesenta constituyen los textos fundadores de lo que se llama *culturalismo*. Este término fue acuñado por Richard Johnson, uno de los antiguos directores del CCCS, para “indicar la presencia de un cuerpo de preocupaciones teóricas relativas al trabajo de los tres teóricos” (Storey, 2002, p. 69). Aunque la subordinación de autores y obras a términos que designan movimientos o un conjunto de concepciones teóricas bajo una misma denominación facilita su localización discursiva, ni lo uno ni lo otro resulta un método eficaz, o reconocido por los propios autores.

Existen varios debates sobre qué es el *culturalismo*. A pesar de la afirmación de Johnson de que Hoggart, Williams y Thompson presentan una coherencia teórica en sus trabajos, no significa, sin embargo, que estén inevitablemente subordinados a este apelativo. Thompson, por ejemplo, aunque considera el ámbito de la cultura como el lugar primario de la experiencia, defiende su permanencia en el materialismo histórico y rechaza la definición de *culturalista*. Es en el sentido de que hay una coherencia teórica que el término está siendo utilizado en este capítulo, sin mostrar taxativamente la proximidad entre ellos. Es importante subrayar esta aceptación, porque existe un amplio enfoque según el cual el *culturalismo* es, en muchas situaciones, tomado como sinónimo de historia cultural.

En cuanto a Williams, sus aportes fueron fundamentales en el campo de los estudios culturales. En *Cultura y sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell* presenta una nueva noción de la idea de cultura, que pasa a significar también “todo un modo de vida, no sólo como una escala de integridad, sino como una manera de interpretar toda nuestra experiencia común y, en esta nueva interpretación, cambiarla” (2001, p. 17). Por su parte, en *La larga revolución* (2003) Williams plantea tres categorías generales para la definición de cultura. La

primera es la *ideal*, según la cual “la cultura es un estado o proceso de perfección humana, en términos de ciertos valores absolutos o universales”. La segunda es el registro *documental*, es decir, “la masa de obras intelectuales e imaginativas en las que se registran de diversas maneras el pensamiento y la experiencia humana”. Y la tercera se refiere a la definición *social* de la cultura, en la que ésta “es la descripción de un modo determinado de vida” (Williams, 2003, 51). Esta última fue fundamental para los estudios del *culturalismo* porque introdujo una propuesta que se dirigía al análisis cultural, entendido como la clarificación “de los significados y valores implícitos y explícitos en un modo específico de vida, una cultura específica” (p. 52).

A partir de estas perspectivas, otros autores alineados con el CCCS como John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson y Brian Roberts, en el libro *Resistance Through Rituals*, retoman y profundizan, por ejemplo, la *juventud* como categoría de clase, identificando menos hostilmente las formas de cultura de masas que los teóricos críticos marxistas de la Escuela de Frankfurt, negándose a suscribir la opinión de que la juventud está manipulada u homogeneizada bajo su influencia (ver Gelder, 1997, p. 85). El trabajo de Phil Cohen sobre el *East End* londinense sostiene que las subculturas juveniles son una especie de síntoma del declive de clase y que tienen el poder de reubicar o sustituir la noción perdida de comunidad de la clase trabajadora por la noción de territorio subcultural. Las investigaciones de Angela MacRobbie sobre las jóvenes y el feminismo de los años ochenta, las de Dick Hebdige sobre los *punks* y las de Paul Willis sobre la cultura contraescolar en los años ochenta y noventa introducen otras temáticas en los estudios del CCCS (Gelder, 1997, pp. 86-89).⁷⁷

Es importante considerar la capacidad de difusión que los estudios culturales tuvieron, principalmente a partir de la década de 1980, a nivel internacional. Si bien puede considerarse una invención británica, hoy ya no se limitan solo a Inglaterra o a Estados Unidos, donde se expandieron de modo considerable, sino que también están presentes en Canadá, Australia, América Latina, entre otros territorios. Sin embargo, esto no significa que los estudios culturales tengan un cuerpo fijo de conceptos que pueda transportarse de un lugar a otro y que funcione de manera similar en diversos contextos nacionales o regionales.

Ahora bien, según Eduardo Restrepo (2012) “los estudios culturales remiten a ese campo transdisciplinario que busca *comprender e intervenir*, desde un enfoque contextual, sobre cierto tipo de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político” (p. 157).⁷⁸ Pero también, en la

⁷⁷ Trad. E.S.

⁷⁸ El mismo Restrepo explica el sentido de su definición de los estudios culturales de la siguiente manera: “‘Campo transdisciplinario’ en el sentido de que los estudios culturales son necesariamente antirreduccionistas, es decir, sus explicaciones no se reducen a una dimensión o variable definida de antemano, sea esta el discurso, el sujeto, la cultura, la sociedad o la economía. Sus abordajes suponen poner en juego no solo un pluralismo metodológico,

misma línea que el antropólogo colombiano, los estudios culturales “no son una ‘disciplina’, sino un campo en el que se entrecruzan distintas disciplinas para estudiar los aspectos culturales de la sociedad” (Hall *et al.*, 1980, p. vi).⁷⁹ Desde este punto de vista, podemos concluir que el proyecto de los estudios culturales

constituye una práctica intelectual con inspiración y finalidad políticas [...] Su apuesta es por una modalidad de pensamiento crítico, con una clara fundamentación empírica y contextual que opera en el plano de lo concreto. Por tanto, la voluntad política de los estudios culturales se materializa en que (parafraseando a Marx) no sólo buscan interpretar el mundo, sino también intervenir en él (Restrepo, 2012, p. 166).

El objetivo del siguiente apartado es realizar una lectura algo más detallada de las principales ideas defendidas por Hoggart, Williams y Thompson en la década de 1950 –y también en textos posteriores– ya que tuvieron una influencia teórica y metodológica relevante en los estudios sobre las grandes cuestiones sociales y culturales en el ámbito académico. Tal vez el gran mérito de las obras de estos pensadores resida en que sus autores “no solo tomaron la ‘cultura’ en serio como una dimensión sin la cual las transformaciones históricas, pasadas y presentes, simplemente no podían pensarse adecuadamente” (Hall, 2014b, p. 52). Además de esta importante contribución a esta área de conocimiento, estos intelectuales introdujeron nuevas formas de reflexionar sobre las masas, la noción de clase y los paradigmas de la comunicación en el mundo contemporáneo, por nombrar solo algunos temas. Estas nociones también produjeron impactos en los estudios sobre el multiculturalismo a partir de las décadas de 1970 y 1980, centrales en el pensamiento de Hall a la hora de analizar este tópico.

3.1. Antecedentes sobre lo cultural: R. Hoggart, R. Williams y E. P. Thompson

Las obras de Hoggart, Williams y Thompson, sobre todo las publicadas en la década de 1950, ejercieron una gran influencia en el desarrollo del campo de los estudios culturales británicos. Aunque estos escritos tuvieron un carácter seminal y formativo, no fueron en absoluto *libros de texto* para la fundación de una nueva sub-disciplina académica. Ya fueran “históricos o contemporáneos, sus enfoques estuvieron a su vez dirigidos por las presiones

sino enfoques conceptuales anclados en diversas tradiciones disciplinarias [...] “Comprender e intervenir” significa que los estudios culturales se conciben como un conocimiento-herramienta, situado y preciso en el forcejeo teórico y empírico por evidenciar y transformar condiciones concretas de explotación, dominación y sujeción [...] digo “enfoque contextual”, porque los estudios culturales no son solipsismo ni especulación de carácter metafísico, sino estudios empíricamente orientados sobre vínculos concretos de cultura-como-poder, y también de poder-como-cultura, en el mundo históricamente existente; son contextuales teóricamente porque no están garantizados por la cita de ciertos autores, ni se derivan mecánicamente de la utilización de unas teorías sobre la cultura y el poder” (2012, pp. 157-158).

⁷⁹ Trad. E.S.

inmediatas del tiempo y la sociedad en que fueron escritos, u organizados a través de ellas y constituidos como respuesta a las mismas” (Hall, 2014b, p. 52).

Hoggart (2013) estudió los cambios que se produjeron en la cultura de la clase trabajadora desde la segunda década del siglo XX y, en particular, las modificaciones que podían atribuirse a la influencia de las publicaciones de masas. Mediante el análisis literario de las publicaciones populares, el autor pretendió responder a una pregunta apremiante, digna del esfuerzo de comprensión por parte de los investigadores sociales: ¿qué es la vida de la gente? Sobre esta base procedió a estudiar las relaciones y características de la clase trabajadora. Este enfoque propuesto, considerablemente innovador desde el punto de vista de los estudios de las grandes cuestiones sociales, como es el caso de la vida de la clase trabajadora, esbozó una nueva forma de entender el concepto de cultura.

Este autor identifica como objeto de estudio a un grupo razonablemente homogéneo de trabajadores, tratando de evocar el ambiente o la calidad de vida a través de la descripción del entorno y sus actitudes, teniendo en cuenta que estos trabajadores tenían la sensación, en el criterio de identidad, de constituir un grupo propio (Hoggart, 2013, pp. 45-47). Una vez definido el objeto de estudio, el primer punto característico de su enfoque es la variedad y amplitud de temas que componen el estudio de una cultura. En el caso que nos ocupa, relativo a la cultura de la clase trabajadora en Inglaterra, el sociólogo británico se centra en el conjunto de hábitos y expresiones que forman parte de ese universo cultural. Además del análisis de las “publicaciones masivas” (2013, p. 46) –los productos que forman parte del *consumo cultural* de las clases trabajadoras–, Hoggart considera la situación salarial de estos grupos, el tipo y la calidad de la educación que suelen obtener, las prácticas cotidianas como la religiosidad, la sexualidad, el matrimonio, las relaciones entre vecinos, así como la vida diaria en la comunidad obrera. Ampliando esta noción, en palabras del teórico británico, “tenemos que ver más allá de las costumbres y las afirmaciones, y tratar de comprender qué significan [...] e identificar las distintas presiones emotivas que hay detrás de las frases idiomáticas y los rituales” (2013, p. 44). La consideración de estos aspectos de la vida común de los miembros de las clases trabajadoras plantea una crítica a la forma de jerarquizar las formas y tipos culturales, basada sobre todo en lo que cada clase consume desde el punto de vista cultural –las publicaciones con o “sin clase” (2013, p. 45)–.

El segundo punto interesante a destacar del análisis de Hoggart es el referido a la diferenciación que realiza entre los miembros de la clase trabajadora –la cual no se configura como un grupo homogéneo–. Ya sea en los hábitos de consumo, en los modos de vestir o en las formas de lenguaje, sus miembros se diferencian. Al promover el estudio de las

modificaciones culturales de la clase trabajadora inglesa, Hoggart buscó los aspectos más sutiles del estilo de vida que caracteriza al trabajador, como el conjunto de frases de uso común. No obstante, “se pueden hacer generalizaciones acerca de las actitudes sin que esto suponga que absolutamente todos los integrantes de la clase trabajadora crean o hagan tal o cual cosa en relación con el trabajo, el casamiento o la religión” (2013, p. 49).

Estas reflexiones sirvieron de base para las lecturas sobre la idea de *masas*, como las presentes en Hobsbawm (1987). Aunque la tendencia, en muchos casos, es hacia la uniformidad en sus formas de pensar, de manifestarse, de consumir, en definitiva, de actuar, la heterogeneidad es evidente cuando estos modos se analizan de cerca. La noción de *masas* lleva a pensar en la idea de una “cultura de masas” (Hoggart, 2013, p. 50). El estudio de Hoggart se refiere al pensamiento de masas de la clase trabajadora. Desde la óptica del autor, ese pensamiento existe, y lo ejemplifica con el comportamiento de algunos miembros que tienden a distinguirse de la mayoría. Este punto de vista es clarificador cuando el sociólogo británico se refiere al mantenimiento de la permanencia, por así decirlo, en el grupo: el individuo que se diferencia de alguna manera –por ejemplo, por el simple hecho de llevar un libro a la fábrica– transgrede los tabúes y cae en desgracia. Esta última idea se relaciona con la pregunta que el mismo Hoggart se realiza al analizar este asunto: “¿puede el sentido de grupo convertirse en un conformismo engañosamente atractivo y arrogante?” (2013, p. 184). Con respecto a la cuestión de la pasividad, o no, frente a las ideas transmitidas por la *minoría*, la clase trabajadora, como constituyente de las *masas*, posee en alto grado la facultad de resistir al cambio y mantener sus características y tradiciones.⁸⁰

Esta forma de análisis adoptada por Hoggart constituyó un paradigma para las generaciones posteriores, presente en los trabajos producidos en el marco de los estudios culturales. Además de la contribución de este pensador, otros dos intelectuales tuvieron un importante papel en el desarrollo de este campo de estudios: los ya mencionados Williams (2001) y Thompson (2012). La propuesta del primero de ellos fue averiguar cómo el término cultura apareció y se transformó desde el siglo XVIII en el contexto inglés, hasta proponer una interpretación de la cultura de su tiempo, bien avanzados los procesos de industrialización y democratización de las instituciones en Inglaterra. En principio, es interesante señalar que la teoría general de la cultura para Williams corresponde a “la teoría de las relaciones entre los elementos pertenecientes a todo un modo de vida” (2001, p. 8). Esta observación es relevante cuando se observan los estudios detallados de los problemas sociales y económicos

⁸⁰ Al respecto, ver Hoggart, 2013, pp. 59-60.

relacionados con la expansión cultural de mediados del siglo XX, en la línea de los estudios culturales.

Al analizar el patrón general de cambio del término cultura, Williams señala que, a través de él, es posible llegar a un sistema especial de referencia para reexaminar las modificaciones más amplias de la vida y el pensamiento que, evidentemente, se corresponden con las alteraciones del lenguaje. A propósito de este punto, el historiador galés afirma:

los cambios en su uso, en este período crítico, dan testimonio de un cambio general de nuestros modos característicos de pensar la vida en común: nuestras instituciones sociales, políticas y económicas; los objetivos que éstas están destinadas a encarnar; y las relaciones de nuestras actividades en el aprendizaje, la educación y las artes con estas instituciones y objetivos (2001, p. 13).

El autor sostiene, asimismo, que las transformaciones históricas condicionan de manera notable los significados de la palabra cultura. Por consiguiente, en una definición resumida, “la idea de cultura es una reacción general a un cambio general y fundamental en las condiciones de nuestra vida común [...] describe nuestra indagación común, pero nuestras conclusiones son diversas, así como lo fueron nuestros puntos de partida (2001, p. 245). Esta interpretación permite arribar a una noción de cultura muy abierta y abarcadora, por considerarla común, *corriente* –y no *extraordinaria*–, no restringiendo su concepción a la *Alta Cultura*, sino abarcando todos los procesos de la vida común, como afirma Hall (2014b).⁸¹ Esta noción no implica una respuesta única que defina un patrón cultural para la modernidad, sino que tiene un carácter procesual.

Williams, reforzando la preocupación de los intelectuales estudiados en este capítulo, señala la relevancia del significado de *cultura de masas*. Si la cultura debe abarcar todos los aspectos del modo de vida de las personas y sus relaciones sociales, ¿cómo contemplar la cultura de masas sin los estereotipos de la estandarización y los prejuicios concluyentes? El pensador galés afirma que existe una visión preconcebida de la idea de cultura de masas como sinónimo de “populacho” (2001, p. 247). La *cultura popular* se entendería como la existencia de una *mayoría* que consume productos de baja calidad desde el punto de vista cultural.⁸²

Sin embargo, estas conclusiones, además de proponer una visión distorsionada de la cultura de masas, que no escapa a la fatal homogenización y a la concepción de que solo se consumen malos productos, elimina la posibilidad de evaluar las dinámicas culturales

⁸¹ Ver Hall, 2014b, p. 54 y ss.

⁸² Al respecto, ver Williams, 2001, pp. 252-262.

existentes en ellas, así como las lecturas comunes sobre sus límites. En relación con este punto, Williams afirma:

Si vamos a definir las masas como aquellos a quienes las nuevas instituciones abastecen hoy y por quienes éstas son recibidas con aparente satisfacción, entonces esas masas se extienden mucho más allá de las categorías de, digamos, los trabajadores manuales o las personas cuya educación se limita a un nivel elemental. Hago esta observación porque “masas = clase obrera y clase media baja” se confunde muy corrientemente con “masas = populacho”. El populacho, si lo hay, se codea con casi todo el mundo y puede, a decir verdad, estar aún más cerca (2001, pp. 253-254).

En estos términos el intelectual británico rechaza la idea de que exista una distinción completa entre una cultura de masas y una supuesta cultura minoritaria, más aún cuando estos polos se asocian quizás a una definición de clase social: “el área que cubre una cultura es habitualmente proporcional al área de una lengua más que a la de una clase” (pp. 262-263). Aquí también se produce una relativización de la idea de jerarquía de los tipos culturales. Aunque existan diferencias en los patrones de consumo y en las formas de expresión entre los individuos y los grupos de la clase trabajadora y las clases minoritarias, existe una puesta en común de herencias y rasgos culturales, una convergencia de experiencias, lo que significa afirmar que “el contraste entre una cultura minoritaria y una cultura popular no puede ser absoluto” (p. 263). Se pone en juego, por lo tanto, la idea de que la cultura está inevitablemente relacionada con la clase social. Estos análisis de Williams brevemente expuestos aquí lo acercan mucho a los pensadores que se ocuparon de las cuestiones de la clase obrera y su cultura, y sobre la cultura de masas, como el propio Thompson. Las nociones expuestas por este autor son de gran interés para este trabajo.

Thompson, teniendo en cuenta las salvedades expuestas anteriormente, es uno de los historiadores más próximos a los estudios culturales británicos. Según Hall, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, de E. P. Thompson integra el conjunto de obras que identifica como “de la ruptura” y que, en sus palabras, “de hecho pertenece a este ‘momento’” (2014b, p. 52). Las importantes rupturas introducidas por Thompson en sus análisis, algunas de ellas comunes a otros autores de los estudios culturales, se produjeron en relación con las formas mecanicistas y economicistas del marxismo. Dichas rupturas lo aproximan teóricamente al enfoque que insiste en que a través del análisis de la cultura de una sociedad –las formas textuales y las prácticas documentadas de una cultura– es posible reconstruir los comportamientos normalizados y las constelaciones de ideas compartidas por los hombres y las mujeres que producen y consumen los textos y las prácticas culturales de esa sociedad. Se trata de una perspectiva que enfatiza y valora la *acción humana*, la producción activa de cultura, más que su consumo pasivo. Los aportes de Thompson, como los de Hoggart, Williams y Hall,

influyeron profundamente en la aparición de lo que más tarde se conoció, en los estudios culturales, como el enfoque de la cultura “popular” (Storey, 2002, p. 70).

A partir del Prefacio a *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, que según William H. Sewell Jr. (1990) “puede que sea el más citado desde el Prefacio de Marx a *Contribución a la crítica de la economía política*” (p. 51)⁸³, Thompson sitúa su estudio en una línea que analiza la constitución de la clase mediante un “proceso activo, que debe tanto a la acción como al condicionamiento” (2012, p. 27). Como afirma el propio autor, “la clase obrera no surgió como el sol, en un momento determinado. Estuvo presente en su propia formación” (p. 27). En este sentido, el historiador inglés interpreta la clase no como algo dado, surgido de la nada, sino antes bien como un proceso dinámico asociado al desarrollo del tiempo. Al respecto, Thompson sostiene:

Por clase, entiendo un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia. Y subrayo que se trata de un fenómeno *histórico*. No veo la clase como una «estructura», ni siquiera como una «categoría», sino como algo que tiene lugar de hecho [...] en las relaciones humanas (2012, p. 27).

Esta idea de *unificación de sucesos dispares y aparentemente desconectados* es significativa para pensar la proximidad en las formas de análisis utilizadas por los tres pensadores que establecieron, por así decirlo, las bases teóricas de los estudios culturales. Tratar de reunir las diferentes formas de expresión y aspectos de la vida común de la población, especialmente de la clase trabajadora, permitió una nueva lectura del significado de cultura, más allá de una cultura homogénea y estática, que a menudo roza la abstracción. En lugar de ser algo incomprensible y abstracto, la noción de clase “es un proceso fluido que elude el análisis, si intentamos detenerlo en seco en un determinado momento y analizar su estructura. [...] La relación debe estar siempre encarnada en gente real y en un contexto real” (p. 27). En este sentido,

la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes – heredadas o compartidas –, sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos –y habitualmente opuestos– a los suyos (p. 27).

Mientras que “la conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales” (Thompson, 2012, p. 28).

⁸³ Trad. E.S.

Dentro de esta misma propuesta de análisis, en textos posteriores, como en *Costumbres en común* (1995), es posible comprender aún más el significado del concepto *cultura* en el pensamiento de Thompson. Desde su óptica, situándose en la historia de Inglaterra del siglo XVIII, existió una profunda alienación entre la cultura patricia y la cultura plebeya. El contexto fue de intensas transformaciones en el período de la Revolución Industrial, y coincidentemente, hubo una tendencia a reformar las costumbres. En cierto sentido, lo que se produjo fue un declive de estas costumbres, junto con la magia, la hechicería y supersticiones similares. No obstante, a pesar de las presiones “desde arriba” (1995, p. 13) para la reforma de la cultura plebeya, hubo una fuerte resistencia a permitirlo.

Presentando algunos posibles antecedentes de la idea moderna de cultura, Thompson afirma que, en el siglo XVIII, “el vocablo «costumbre» llevaba consigo muchos de los significados que ahora atribuimos a la palabra «cultura»”, a la vez que “tenía muchas afinidades con la *common law*. Este derecho se derivaba de las costumbres, o los usos habituales, del país: usos que podían reducirse a reglas y precedentes, que en algunas circunstancias eran codificados y podían hacerse cumplir de derecho” (p. 16).

En estas condiciones, las costumbres o hábitos culturales funcionaban, en los ejemplos citados por Thompson, con un carácter casi ineludible.⁸⁴ La división y el conflicto entre las culturas plebeya y patricia en el siglo XVIII y principios del XIX, según este autor, eran difíciles de ignorar en términos clasistas –esto aparece como una razón del distanciamiento entre las distintas culturas–. El universo de las costumbres, como puede verse, no era un campo estático, ausente de tensiones; por el contrario, “la costumbre era un campo de cambio y de contienda, una palestra en la que intereses opuestos hacían reclamaciones contrarias” (Thompson, 1995, p. 19).

Es aquí donde Thompson advierte sobre la tendencia a apelar a generalizaciones en los estudios en el ámbito de la cultura, por ejemplo, en la *cultura popular*, que puede estar sujeta a una perspectiva demasiado consensual, entendida como un “sistema de significados, actitudes y valores compartidos, y las formas simbólicas (representaciones, artefactos) en las cuales cobran cuerpo” (1995, p. 19). Alejándose de esta perspectiva de interpretación de la cultura, el pensador inglés expone la relación dialéctica existente en ella, como

un fondo de recursos diversos, en el cual el tráfico tiene lugar entre lo escrito y lo oral, lo superior y lo subordinado, el pueblo y la metrópoli; es una palestra de elementos conflictivos, que requiere

⁸⁴ Al respecto, ver Thompson, 1995, pp. 16-17.

un poco de presión –como, por ejemplo, el nacionalismo o la ortodoxia religiosa predominante o la conciencia de clase– para cobrar forma de «sistema» (p. 19).

No solo puede haber riesgos de este tipo en relación con la cultura popular, sino también con respecto a la propia cultura. La percepción de que existe un consenso detrás de ella puede desviar la atención del estudioso de los conflictos, de las contradicciones sociales y culturales que existen en su seno. Por eso es necesario, para evitar vaciar de contenido este tipo de generalizaciones, situarlas en contextos históricos concretos.

Hasta aquí hemos expuesto, a grandes rasgos, algunas nociones principales desarrolladas por Hoggart, Williams y Thompson que contribuyeron a la constitución de los estudios culturales británicos. A continuación, nos detendremos en recuperar cierta articulación de estas nociones con uno de los ejes de nuestra investigación, a saber, el multiculturalismo. Un autor muy influido por este campo de estudios es Hall, responsable, en gran medida, de la propagación de estas ideas a otros campos del saber, en diferentes partes del mundo.

3.2. Articulación entre los estudios culturales y S. Hall sobre el multiculturalismo

En vista de que uno de los objetivos de este capítulo es verificar las relaciones teóricas y conceptuales entre los estudios culturales y sus influencias en el desarrollo del concepto y del campo de estudio del multiculturalismo, en concreto en Hall (2014a), no pretendemos, sin embargo, forzar cualquier semejanza entre los abordajes de estos dos tópicos. Más bien, nuestra intención es presentar correlaciones que pueden ser implícitas o explícitas, así como identificar posibilidades de aproximación, que aparecieron a lo largo de la presente investigación, y no necesariamente proponer o discutir nuevas nociones sobre estos campos. Si bien en el capítulo cuatro profundizaremos sobre la perspectiva de Hall con respecto a estas cuestiones, aquí comenzaremos a delimitar una articulación entre los estudios culturales y el sociólogo jamaicano en referencia al multiculturalismo.

La influencia que las ideas de un autor o de un campo de estudios pueden ejercer en la producción intelectual posterior no siempre resulta evidente en una lectura superficial. Existe el despliegue de viejas nociones y la apropiación de ideas utilizadas con anterioridad, que a menudo sufren resignificaciones, y también la reelaboración de conceptos para su uso en nuevas áreas de estudio. Diferentes teorías pueden ganar espacio, pero la relevancia de las *viejas* teorías permanece en las nuevas proposiciones. Como es habitual en el universo académico, el texto seminal de un autor gana numerosos escritos complementarios, que muchas veces son responsables de la difusión y popularización de escritos, sus términos y conceptos.

A menudo estas nociones pueden aparecer en una obra solo por analogía.⁸⁵ Williams, en el pasaje analizado en el apartado 3.1, iba precisamente en la dirección de identificar las transformaciones y resignificaciones de términos –cultura, arte, democracia, industrialización– para comprender sus usos y problemáticas a lo largo del tiempo.

Un primer aspecto a destacar en la relación entre los estudios culturales y el multiculturalismo se refiere al carácter de su difusión entre los círculos intelectuales. Como expusimos en dos momentos de este capítulo, los estudios culturales, inicialmente británicos, tuvieron una difusión considerable en diversos países de todo el mundo. Una forma de explicar esta difusión es reconocer la característica de los estudios culturales de llevar a cabo planteamientos amplios, basados en la multiplicidad de formas de análisis y la relativa maleabilidad en el uso de algunas nociones, que permiten la adaptación de estas ideas en diferentes contextos.

Otro rasgo importante en el trabajo con los estudios culturales y el multiculturalismo se refiere a la presencia de la noción de *cultura*, como señalamos con anterioridad. En el primer apartado de este capítulo analizamos algunas de las formas en que los autores, cuyos textos constituyeron la base de la posterior formación de los estudios culturales británicos, propusieron una nueva lectura de la idea de cultura, destacando allí las propuestas de Williams, Hoggart y Thompson.

En cuanto a las reformulaciones presentadas por Williams a la idea de cultura, está presente la opción de verla como “un modo de vida” (2001, p. 17), lo cual permite ampliar el alcance de las formas de análisis, caracterizando la cultura a través de un sentido antropológico. El examen de Hoggart presenta, entre otros aspectos, un esfuerzo por eliminar la tendencia a establecer jerarquías entre diferentes clases y culturas. Por su parte Thompson, contribuye a deconstruir la idea de una cultura homogénea y estática. Estas nociones, directa o indirectamente, influyen de manera considerable en el concepto de multiculturalismo. De forma similar a como aparece en Thompson cuando se refiere al término cultura, Hall reconoce el impacto de las transformaciones históricas en el multiculturalismo, como desarrollaremos en el próximo capítulo. En el pensador jamaicano es posible comprobar que cultura y multiculturalismo comparten un carácter procesual, que se realiza en relación con el tiempo; no conciben una única respuesta, sino que constituyen un campo de contradicción y discusión, sin configurarse nunca como términos petrificados, inertes a los cambios semánticos.

⁸⁵ Al respecto, ver Gleason, 1983, pp. 916-919. Trad. E.S.

Considerando además el método de aproximación de los estudios culturales por el cual la cultura puede observarse a través de las manifestaciones cotidianas de la vida de las personas, la interpretación de Hall suma importancia a las formas no habituales de los grupos por él estudiados, como modo de entender la situación de las minorías étnicas en Inglaterra. Dichas minorías, según el autor,

han desarrollado, en efecto, comunidades culturales fuertemente marcadas y mantienen en la vida cotidiana, especialmente en los contextos familiar y doméstico, costumbres y prácticas sociales distintivas [...] Pero también hay diferencias que se rehúsan a ser consolidadas. Los caribeños provenientes de las diferentes islas vienen de mezclas raciales y étnicas bastantes distintas, aunque todos suelen ser (erróneamente) considerados 'jamaquinos'. A los asiáticos también se los mete en un mismo saco (2014a, pp. 644-645).

Tanto Thompson y Williams –que formaban parte de la *New Left* inglesa– como Hoggart presentaron nuevas nociones para el acercamiento a la *cultura*, los movimientos de masas, su pensamiento y formas de consumo, todo lo cual influyó en las generaciones posteriores de investigadores. Lo mismo ocurre con la aproximación a las *subculturas* en el seno de la sociedad, un método común entre los autores del CCCS. En estos casos, entre los que se encuentran algunos de los trabajos de Hall, las aproximaciones realizadas fueron sobre grupos juveniles, principalmente urbanos, como los *mods* británicos, los *punks*, los *skinheads*, entre otros. Aunque el sociólogo jamaquino no utiliza de manera principal el término *subcultura*, al menos en el texto “La cuestión multicultural”, este tipo de análisis es recurrente cuando se trabaja con la noción de multiculturalismo. El examen realizado sobre las condiciones y reivindicaciones de grupos étnicos emigrados, en este caso a Inglaterra, y a veces concentrados en gran número en un mismo lugar, como los guetos, por ejemplo, permite considerar la presencia de esta forma de analizar a los conjuntos minoritarios que difieren, por su actitud, identidad étnica o cultural, de las formas consideradas convencionales de manifestarse en sociedad. Entre las lecturas propuestas por Hoggart, con algo más de énfasis, es posible percibir una tendencia a observar las particularidades, como en el caso de la clase trabajadora, para llegar a una interpretación más comprensiva de sus características y formas de manifestación. En cierto sentido, el enfoque de Hall, que propone una indagación de la cuestión multicultural en Inglaterra, parte de estos casos concretos para componer, según podemos deducir, un diagnóstico de esta cuestión en dicho país.

En relación con estas formas de manifestación, entre los análisis promovidos por los estudios sobre el multiculturalismo también es posible identificar el reconocimiento de la *no pasividad* –en relación con los medios dominantes– presente en las acciones de los grupos que, en el encuentro de las diferencias, constituyen el pueblo o las masas. En la misma línea que

Williams, las masas ofrecen una fuerte resistencia a los productos e informaciones de las clases dominantes o de los gobiernos, en especial cuando está en juego el mantenimiento de sus hábitos culturales y tradiciones. El análisis de Hall, ya en el contexto de las discusiones sobre el multiculturalismo, absorbe en parte este alcance, cuando registra las formas de resistencia y la capacidad de las minorías étnicas, desplazadas de sus contextos originales, para organizarse, movilizarse y elaborar discursos propios en defensa de sus derechos políticos y sociales, pero también para permanecer, aunque diferentes en la conjunción diaspórica, vinculadas a su matriz cultural (Hall, 2014a, p. 645).

Sin dejar de subrayar la relevancia que el concepto de cultura tiene en las discusiones sobre el multiculturalismo, que va más allá de su presencia en el nombre, es importante resaltar los efectos *transruptivos* en la concepción de este término causados por la *cuestión multicultural*. El esfuerzo de Williams (2001) al tratar de identificar el significado y las implicaciones de este concepto a través de autores ingleses en el transcurso de casi tres siglos, habría cobrado un nuevo estadio de haberse realizado en las últimas décadas. Si bien la oposición binaria derivada de la Ilustración –particularismo vs universalismo, tradición vs modernidad– fue socavada desde el inicio del proyecto global de Occidente en el siglo XV, la última mitad del siglo XX se encargó de poner tal modelo a prueba de forma decisiva.

Las culturas diferentes, homogéneas, autosuficientes de las llamadas sociedades tradicionales constituyen un contrapunto para la cultura de la modernidad, abierta, racional, universalista e individualista. Como resultado de la globalización, un rasgo central es que estas últimas sociedades fueron evolucionando hasta convertirse en *formaciones híbridas*. La hibridez es el término utilizado por Hall (2014a) para caracterizar a las culturas cada vez más mezcladas y diaspóricas.⁸⁶

Esta característica híbrida de la cultura de la modernidad implica cuestiones complejas, que a menudo revelan contradicciones, según la afirmación de Peter Burke:

La hibridación tiene un precio, sobre todo si es tan rápida como la que está teniendo lugar en nuestros días, pues conduce a la pérdida de tradiciones regionales y al desarraigo local. Evidentemente no es casualidad que esta época, de una globalización cultural a la que, en ocasiones, se califica muy superficialmente de «americanización» sea también la era de los nacionalismos y las identidades étnicas reactivas: serbio y croata, tutsi y hutu, árabe e israelí, vasco y catalán, etcétera (2010, p. 68).

⁸⁶ Cabe destacar que la hibridez, desde la óptica de Hall, “no se refiere a personas híbridas, que puedan contrastarse como sujetos completamente desarrollados en relación con otros individuos ‘tradicionales’ y ‘modernos’. *Es un proceso de traducción cultural, que es agonístico porque nunca culmina, pero, en su vacilación, persiste*” (2014a, pp. 652-653). El subrayado es nuestro.

La propuesta de Hall en el estudio del *multiculturalismo* resalta la idea de cultura, realizando lecturas que permiten incluso reinterpretaciones de este último concepto, siempre teniendo en cuenta las condiciones históricas específicas de cada época. Como podemos observar, al abordar el tópico del multiculturalismo, es recurrente que la *cultura* aparezca asociada a la etnicidad. Aportando la contribución de otros autores que exploran esta relación, se puede incluso ampliar la forma de ver esta conexión en el estudio de las cuestiones multiculturales, con ideas que también aparecen en los planteamientos de Hall. Según Steve Fenton, la perspectiva histórica, orientada hacia un enfoque de las representaciones identitarias que tienen lugar en determinados contextos y espacios, puede mostrarnos que los grupos étnicos son “tanto reales como contruidos” (2010, p. 5).⁸⁷ Reales, porque existen diferencias consideradas importantes, que pueden ser de lengua y dialecto, zona de origen, diferencias de costumbres, entre otras. Contruidos, porque la etnicidad se refiere a “la *construcción social* de la ascendencia y la cultura, así como a la movilización social de la ascendencia y la cultura y a los significados e implicaciones de los sistemas de clasificación contruidos en torno a ellas” (2010, p. 3).⁸⁸

El enfoque sobre el multiculturalismo de Hall, al centrarse en la relación entre historia y etnicidad, puede contribuir a la disolución de prejuicios sumariamente ligados a la forma de ver una etnia a partir de los valores, representaciones y costumbres propias, algo que también es común entre diferentes culturas. En esta línea de interpretación, podemos señalar cómo la cultura occidental, con sus valores, que no son universales ni naturales, sino específicos de ella, elaboró y reinventó juicios que infravaloran las diferentes culturas.

Los debates en torno al concepto de multiculturalismo en la época contemporánea, incluidos los llevados a cabo por Hall, refuerzan la necesidad de plantear y tratar las cuestiones de la pluralidad y de las diferencias en el juego dinámico de las relaciones sociales y de reconocer la riqueza de las experiencias contenidas en esta dialéctica. Estos constituyen un paradigma fundamental para las acciones del Estado y sus políticas –no directamente referidas en esta investigación–, para el pensamiento académico y, por igual, para las formas cotidianas de vida en el pensar y en el actuar.

Williams, Hoggart y Thompson aportaron a los estudios culturales nuevas y diferentes formas de ver la realidad. Estos autores desarrollaron métodos que les permitieron señalar las diferencias culturales en el seno de la sociedad, cambiando una perspectiva tendente a la

⁸⁷ Trad. E.S.

⁸⁸ Trad. E.S.

homogenización, o a un *mismo tratamiento*, por así decirlo, por otra que comprendiera las particularidades existentes dentro de la cultura y entre las masas. Tal vez sea esta una de las características más evidentes que confirman la presencia de los estudios culturales en la noción de multiculturalismo, al señalar las diferencias, las lógicas, las estrategias y las formas de identificación específicas de los distintos grupos sociales.

Además de estos aspectos, no podemos dejar de mencionar el potencial interpretativo de los estudios culturales con respecto al papel político desempeñado por este campo teórico. Es posible comprobar en las referencias presentadas a lo largo de este capítulo la tendencia de los autores vinculados a esta perspectiva de análisis, por lo menos de los aquí citados, a impulsar una mirada diferente sobre las llamadas subculturas, la clase trabajadora y sus respectivas manifestaciones culturales, e igualmente la cultura de clase y de masas. De los análisis mostrados aquí se desprende que los pensadores vinculados a los estudios culturales se empeñaron en presentar una nueva lectura sobre las grandes cuestiones sociales de su época. La posguerra presentaba innumerables situaciones y condiciones nuevas que exigían de los intelectuales y estudiosos una reflexión seria y comprometida con las necesidades de los nuevos tiempos. Creemos que este tipo de acción puede caracterizarse como una forma de acción política.

Ahora bien, Hall y los estudios culturales se acercan en el ámbito institucional y, también como consecuencia de ello, en el teórico. Enfocándonos en el concepto de multiculturalismo trabajado por el pensador jamaicano, es posible vislumbrar cómo algunas nociones de los estudios culturales están presentes en este autor. La doble función de este campo de estudio, teórica y política, que fundamenta diferentes áreas, establece también el carácter del desarrollo del concepto de multiculturalismo en Hall. Esto se hace evidente cuando consideramos que el objetivo de los textos de este intelectual –en especial en “La cuestión multicultural” (2014a)– es proporcionar las bases para una profundización de las discusiones en torno a estos temas, no solo en el ámbito académico, donde nacen estas ideas, sino también fuera de él, es decir, en el entorno social y político que incita a tales planteamientos. Buena parte de estas interpretaciones se dirigen a comprender los problemas a los que se enfrenta el propio Estado, reflexionando incluso sobre su propia concepción del contexto multicultural de la modernidad. Al respecto, Hall señala:

La ciudadanía universal y la neutralidad cultural del Estado son dos piedras angulares del universalismo-liberalismo occidental. Por supuesto, los derechos ciudadanos nunca han sido universalmente aplicables, ni a los afro-estadounidenses por parte de los padres de la patria, ni a los súbditos coloniales sometidos al dominio imperial. Esta brecha entre el ideal y la práctica, entre la igualdad formal y sustancial, entre la libertad negativa y la positiva, ha perseguido a la

concepción de ciudadanía que el liberalismo ha sostenido desde su origen. En cuanto a la neutralidad cultural del Estado liberal, sus logros no pueden descartarse con ligereza. La tolerancia religiosa, la libertad de expresión, el gobierno de la ley, la igualdad formal y la legalidad procedimental, el voto universal –si bien seriamente objetada– son logros positivos. Sin embargo, la neutralidad del Estado funciona solo cuando puede asumirse una vasta homogeneidad cultural entre los gobernados. En efecto, esta premisa ha sustentado las democracias liberales occidentales hasta hace poco. No obstante, en las nuevas condiciones multiculturales esta premisa parece cada vez menos válida (2014a, p. 655).

Esta función política de los debates sobre el multiculturalismo se presenta también cuando se trata de proporcionar apoyos para combatir los grandes problemas a los que se enfrentan las sociedades multiculturales: las consecuencias de los procesos migratorios, las diásporas, las condiciones sociales y los derechos de quienes viven en tierras extranjeras y, entre otros aspectos, el tema del racismo, que se vincula con la cuestión de las identidades culturales de cada individuo o grupo.⁸⁹ Al abordar esta cuestión, considerando la interdependencia del racismo “biológico y el diferencialismo cultural” como factores intrínsecos al problema, Hall destaca que la lucha contra el racismo debe ser un compromiso del Estado, y presenta en qué circunstancias se asumen tales responsabilidades (2014a, p. 659). El hecho de que tanto los estudios culturales como el multiculturalismo sean objetos de estudio en los círculos académicos, así como una propuesta de acción política, de crítica a la actuación del Estado en estos ámbitos, plantea una dificultad para la comprensión satisfactoria de ambos campos de estudios: la labor de definirlos, teniendo en cuenta además el vasto universo de enfoques en el que se insertan.

Retomando algunas ideas ya presentadas en este capítulo, fue posible verificar algunas relaciones conceptuales entre las nociones teóricas empleadas por el multiculturalismo y las desarrolladas, desde un período anterior, por los estudios culturales. El desarrollo o el proceso a través del cual los conceptos atraviesan el tiempo (Koselleck, 2008) y las transformaciones semánticas de las terminologías (Gleason, 1983) favorecen la difusión, la reformulación y la apropiación de nociones antiguas, o vinculadas a otros campos teóricos, para la reelaboración de nuevas ideas, nuevos conceptos y campos de estudio, que se transforman junto con las sociedades que pretenden interpretar. No siempre estas nociones se ajustan adecuadamente a los intereses de la interpretación científica de determinadas situaciones, teniendo en algunos casos que ser utilizadas *bajo borradura*; pero, aun así, permiten la creación de referencias para la lectura de fenómenos históricos y sociales.

Teniendo en cuenta las nociones de estudios culturales elaboradas hasta ahora, en el siguiente capítulo abordaremos las relaciones existentes entre los conceptos de identidad y

⁸⁹ Trabajaremos estas cuestiones en el capítulo cuatro.

multiculturalismo presentes en algunos textos de Hall. Todo ello nos permitirá arribar a la lectura crítica de la visión de Taylor desde la perspectiva del intelectual jamaicano con respecto a dichos conceptos.

CAPÍTULO CUARTO

Multiculturalismo e identidad en Stuart Hall

4. S. Hall y los estudios culturales británicos

Uno de los autores más destacados en los círculos académicos e intelectuales asociados a los estudios culturales es Stuart Hall.⁹⁰ Hall participó como docente en el *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) de la Universidad de Birmingham a partir de 1964, y desde 1968 hasta 1979 dirigió este centro.

Así como se atribuye a Hoggart, Williams y Thompson el mérito de ser los fundadores de los estudios culturales, no es extraño señalar que fue Hall quien los asumió como proyecto institucional en la *Open University*, desde donde siguió pronunciándose sobre las orientaciones de lo que se convirtió en un movimiento académico-intelectual internacional. Aunque el vínculo entre Hall y los estudios culturales británicos es evidente en su carácter institucional, es posible leer sus argumentos y visualizar algunas nociones de este campo de estudio presentes en sus obras. El propio Hall (2014b) afirma estar estrechamente vinculado a las formas de enfoque de los estudios culturales, habiendo elaborado incluso textos de referencia sobre este campo.

Hall nació en Kingston, Jamaica, en 1932, en el seno de una familia de clase media de ascendencia británica e india. En 1951 empezó a estudiar literatura en Oxford y nunca regresó a su país natal. Desde muy joven fue consciente de la contradicción de la cultura colonial y de las implicaciones de las nociones de clase y color en la vida de los seres humanos. Asimismo, en su juventud actuó como intelectual en defensa de los ideales anticolonialistas. En Inglaterra formó parte de un grupo clave en la creación de la *New Left* británica de finales de los años 50 y principios de los 60, que incluía a Thompson, Williams, Raphael Samuel y Taylor, muchos de los cuales tenían en común su origen *marginal*, ya fuera por razones de clase o geográficas. Hall fue editor, entre 1958 y 1961, de la *New Left Review*, una revista de debate sobre nuevas concepciones de la clase social, los movimientos sociales y la política, la cuestión del desarme nuclear y –a partir de los disturbios raciales en el barrio de Notting Hill en 1958– sobre la naciente cuestión racial británica.

Fue durante su periodo en el CCCS en la Universidad de Birmingham donde Hall “impulsó el desarrollo de la investigación sobre las prácticas de resistencia de las subculturas

⁹⁰ Para los datos biográficos e intelectuales de Hall nos servimos, en especial, de Eduardo Restrepo (2017) y Robin Blackburn (2014).

y el análisis de los medios de comunicación de masas, identificando su papel central en la dirección de la sociedad” (Escosteguy, 2010, p. 29).⁹¹

Ahora bien, un tema de este trabajo que reviste un interés fundamental son las cuestiones relacionadas con el multiculturalismo y la identidad, tópicos muy presentes en los textos de Hall. Las cuestiones raciales, como los mencionados sucesos de Notting Hill en 1958, fueron el comienzo de una serie de textos que se ocuparon de la raza, la etnia y la etnicidad. La propia condición de “*sujeto colonial*” (Restrepo, 2017, p. 171) del pensador jamaicano revela esta tendencia.

Entre los temas relativos a la cuestión de la identidad figuran la mezcla cultural, el mestizaje y la hibridez, cuestiones que abordaremos con mayor detenimiento en el próximo apartado. Hall enfatiza los discursos sobre la identidad negra frente al racismo, con sus múltiples raíces en varios niveles de formación social: político, económico y cultural. El pensador jamaicano se centra en el juego de la diferencia, “en la naturaleza intrínsecamente híbrida de toda identidad y de las identidades diaspóricas en particular” (Sovik, 2003, p. 15).⁹² Al intentar responder, por ejemplo, a la pregunta sobre la identidad negra, Hall (2014c) propone que esta se ve atravesada por otras identidades, como las de género y orientación sexual. De algún modo, lo que está en juego es una relación de dominación y liberación entre etnias dominantes y dominadas.⁹³ En un mundo que tiende a la globalización cultural, “las políticas culturales y la lucha que encarnan se desarrollan en muchos frentes y en todos los niveles de la cultura, incluida la vida cotidiana, la cultura popular y la cultura de masas” (Sovik, 2003 p. 12).⁹⁴ También en este contexto cobran fuerza las diferencias culturales, seguidas de sus estrategias de afirmación (Hall, 2014c).

Entre los contenidos trabajados hasta el momento destaca la importancia de la ampliación de la idea de cultura, donde las condiciones de vida de las personas indican los significados que hay detrás. Estas condiciones suelen influir en la producción intelectual de cada autor a la hora de teorizar. Este también es el caso de Hall, quien se define como un “intelectual diaspórico” (Sovik, 2003, p. 18). Según Sovik,

Hall elige el lugar que el discurso eurocéntrico le asigna, a saber, un lugar de negro. Habla desde una doble diáspora, africana en el Caribe y caribeña en Gran Bretaña. Así, la perspectiva del crítico en tanto que diaspórico es constitutiva de su obra, ya que habla desde el centro de Europa (2003, pp. 18-19).⁹⁵

⁹¹ Trad. E.S.

⁹² Trad. E.S.

⁹³ Ver Hall, 2014c, p. 328.

⁹⁴ Trad. E.S.

⁹⁵ Trad. E.S.

Ahora bien, a la hora de pensar en el concepto de identidad surgen diversos interrogantes que nos acercan a la problemática sobre cómo el sujeto se inserta en la sociedad para apreciar quién es y de qué manera se relaciona con los otros. Por eso, podríamos preguntarnos: ¿se puede afirmar que la identidad es fija?, ¿podemos sostener la existencia de una *verdadera* identidad?, ¿existen alternativas a la oposición binaria, concepción esencialista y no esencialista de identidad? Dichas preguntas, consideramos, subyacen en la perspectiva de Hall sobre la noción de la identidad.

4.1. La noción de identidad en S. Hall

En relación con la transformación del escenario mundial y los procesos de inmigración, Hall considera que es necesario reformular qué se entiende por identidad. En “La cuestión de la identidad cultural” explora algunas de las cuestiones sobre la identidad cultural en la *modernidad tardía* y evalúa si existe, de hecho, una *crisis de identidad* moderna, considerando la aparición de nuevas identidades, que provocan la *fragmentación* del individuo moderno (2014d, p. 399).

Asimismo, Hall (2003) sostiene la importancia de llevar adelante un debate en profundidad sobre este tema y plantea poner en el centro de la discusión esta noción desde su deconstrucción y efectuar una relectura desde otra óptica que enfatice el proceso de construcción inacabado, siempre en movimiento en el juego de la diferencia. Al mismo tiempo, acentúa el carácter primordial del concepto de identidad para la cuestión de la agencia⁹⁶ y la política con relación a la rearticulación de la relación entre sujetos y prácticas discursivas y sociales. En este marco, el pensador jamaicano postula un concepto de identidad *estratégico y posicional*. Al respecto, afirma:

las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación (2003, p. 17).

Por consiguiente, las identidades se constituyen dentro de la representación, en ámbitos históricos e institucionales concretos y en el interior de prácticas discursivas específicas donde el poder representa un papel importante en la marcación de la diferencia y la exclusión. Al contrario de cómo se entendía la idea de identidad en otros tiempos, Hall resalta que “las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella” (p. 18), lo que marca

⁹⁶ Hall al hablar de agencia explica que no se refiere a una noción no mediada y transparente del sujeto sino a la relación que se establece entre el sujeto y su práctica discursiva. Al respecto, ver Hall, 2003, pp. 14-15.

la importancia de la relación con el Otro en el desarrollo de la construcción identitaria. Las identidades no solo se construyen en un acto de poder, como afirman Ernesto Laclau, Michel Foucault y Homi Bhabha, sino también en un acto de exclusión, ya que “sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta” (Hall, 2003, p. 18). Para explicar este asunto, el intelectual jamaicano se sirve de Laclau y su comprensión del *afuera constitutivo*:

Si [...] una objetividad logra afirmarse parcialmente, solo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre/mujer, etc. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero. Sucede lo mismo con la relación negro-blanco, en que el blanco, desde luego, es equivalente a “ser humano”. “Mujer” y “negro” son entonces “marcas” (esto es, términos marcados) en contraste con los términos no marcados de “hombre” y “blanco” (Hall, 2003, p. 19).

Hall explica también que utiliza el término identidad para referirse

al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse» (2003, p. 20).

Así, las identidades son entendidas como el resultado de un proceso de articulación del sujeto en el discurso, son las posiciones que el sujeto se ve obligado a asumir, en tanto sabe que son representaciones construidas por medio de una división desde el lugar del Otro. De esta manera, la perspectiva de Hall con respecto al concepto de identidad apunta a que ésta no existe fuera de la representación, esto es, fuera de la narrativización de sí mismo, siendo, por lo tanto, una concepción discursiva y no esencialista de la identidad.

El pensador jamaicano además analiza el concepto de identidad y lo problematiza en otro de sus ensayos, “Identidad cultural y diáspora” (2014e). Aquí, el autor simpatiza con la heterogeneidad y la diversidad de aquellas identidades que se forman y se reproducen de modo constante por vía de la diferencia y la transformación. Frente a la pregunta acerca de qué se entiende por identidad cultural Hall plantea dos maneras distintas de abordarla. En primer lugar, la define en “términos de una cultura compartida” (2014e, p. 385), en tanto las personas son lo que son porque comparten una cultura e historia en común. Es decir, existe una esencia velada que es compartida por los sujetos en donde códigos culturales y experiencias histórico-culturales hacen que sean un solo “pueblo” (Hall, 2014e, p. 386). A pesar de que el autor lo examina en el ámbito del Caribe o de la diáspora negra, consideramos que es posible argumentar que la identidad de otros grupos poscoloniales se configura de manera similar. Este

paradigma de identidad cultural continúa vigente todavía en las luchas poscoloniales y guarda relación con la idea de redescubrir la propia identidad tan menospreciada por el colonizador.

En segundo lugar, plantea que la identidad cultural debe entenderse considerando los puntos de semejanza tanto como las diferencias. Hall afirma que, aun cuando existen muchos puntos de semejanza, “también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen ‘eso que realmente somos’, o más bien ‘en lo que nos hemos convertido’, puesto que la historia ha intervenido en nosotros” (2014e, p. 387). Es decir, la identidad cultural “es un asunto de ‘llegar a ser’ así como de ‘ser’. Pertenece tanto al futuro como al pasado” (2014e, p. 387). Estas identidades, agrega el jamaicano, están sometidas también a continuos cambios y sujetas al juego de la historia, la cultura y el poder. Las identidades culturales son el producto de algo que ya existe, pero además tienen una historia y se convirtieron en lo que son porque fueron transformadas. Por consiguiente, la identidad cultural es concebida por Hall no tanto como una esencia totalmente establecida, universal, transcendente, o como un origen al que se puede regresar de modo absoluto, sino antes bien como una construcción a través de la memoria; está relacionada con la idea de recuperar el pasado, así como el futuro. Por lo tanto, cuando se piensa en identidad cultural no debe ser entendida como un proceso acabado, sino “como una ‘producción’ que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación, y no fuera de ella” (Hall, 2014e, p. 385). El ser humano construye su identidad por medio del diálogo con el pasado y también con el presente,

siempre a través de la memoria, de la fantasía, de la narrativa y del mito. Las identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento (Hall, 2014e, p. 388).

En este sentido, el autor sostiene que las identidades caribeñas deben ser pensadas a partir de dos ejes, por un lado, el de similitud y continuidad –el cual guarda relación con el *llegar a ser*– y, por otro, el de diferencia y ruptura, que involucra el *ser*. Hall añade que el sentido de continuidad implica la idea de diferencia ya que las fronteras de ésta se reubican continuamente conforme a distintos puntos de referencia.

El sociólogo jamaicano explica cómo este juego de la diferencia se desenvuelve dentro de la identidad al señalar los conceptos de *difference* y *différance* de Jacques Derrida⁹⁷ y cómo

⁹⁷ “Su sentido de la ‘*différance*’, como lo dijo un escritor, se mantiene suspendido entre dos verbos franceses, ‘diferenciarse’ y ‘posponer’, que contribuyen a su fuerza textual, y de los cuales ninguno puede captar el sentido de manera total. El lenguaje depende de la diferencia, como ha demostrado Saussure: la estructura de proposiciones distintivas que forman su economía. Pero donde Derrida abre nuevos caminos es en la medida en que ‘diferenciarse’ se convierte en ‘posponer’” (Hall, 2014f, p. 354).

estos nos hacen reflexionar sobre los posicionamientos y reposicionamientos de las identidades culturales.⁹⁸

Hasta aquí nos detuvimos en los principales aportes teóricos de Hall a la noción de identidad, que nos servirán a la hora de abordar la crítica realizada por él a la visión tayloriana sobre este tópico. Sin embargo, antes de pasar a esta cuestión, profundizaremos sobre el concepto de multiculturalismo en el teórico jamaicano, ampliando de esta manera lo desarrollado en el apartado 3.2.

4.2. Multiculturalismo en S. Hall

Hall está considerado uno de los principales estudiosos del multiculturalismo desde la aparición de esta noción. Contribuyó en gran medida al desarrollo de este concepto y a la constitución de un campo de estudios en torno a este tema, publicando varias obras que abordan las cuestiones tangenciales del multiculturalismo, como son la raza, la etnicidad, la cultura de masas, la cultura de la clase trabajadora, la juventud, la diáspora y la identidad, tal como mencionamos anteriormente.

Entre los escritos de Hall que trabajan las cuestiones concretas relativas al tema del multiculturalismo optamos, para esta investigación, por seleccionar uno de los textos donde el autor analiza este tópico de forma puntual, considerando también su prolífica producción académica. Uno de los criterios para esta selección fue la necesidad de manejar trabajos donde el sociólogo jamaicano se ocupa de forma más específica de las cuestiones multiculturales, y también el hecho de que se trata de textos ya divulgados en Argentina. La obra de referencia, tal como dijimos más arriba, es “La cuestión multicultural” (2014a), que parte de la experiencia británica de multiculturalismo. El abordaje, además de destacar algunas nociones teóricas y algunas distinciones necesarias sobre esta cuestión, realiza una retrospectiva histórica de las condiciones que hicieron del multiculturalismo un paradigma para las sociedades contemporáneas. Aunque Inglaterra sea la experiencia modelo, se pueden visualizar a través de este ejemplo algunos factores característicos para la emergencia multicultural en otros

⁹⁸ Al respecto, Restrepo sostiene: “Hall sugiere que existen distintas conceptualizaciones de diferencia que se encuentran en disputa. De un lado habría una noción de diferencia como separación radical, estable, no relacional. Del otro, una noción que se le opone en tanto considera que las separaciones no son tan radicales, no hay fijaciones absolutas ni diferencias que no supongan relaciones de exterioridad y de poder” (2014, p. 113). En relación con esta idea, Hall afirma: “La diferencia, al igual que la representación, es también un concepto resbaladizo y por ende un concepto en disputa. Existe la ‘diferencia’ que realiza una separación radical y sin conexión, y hay una ‘diferencia’ que es posicional, condicional y coyuntural, cercana a la noción de Derrida de *différance*. Aunque si estamos preocupados en mantener una política, esta no puede ser definida exclusivamente en términos del eterno debate del corredizo signifiante” (2014g, p. 343).

países, donde fenómenos históricos de proporciones globales generan una cierta identificación entre procesos específicos.

Antes de comenzar la presentación de las condiciones de surgimiento del *multiculturalismo* en Inglaterra –que no se abordarán directamente–, Hall establece nociones importantes a la hora de trabajar con este concepto, que pueden ser válidas para pensar en otros contextos en los que es aplicable, así como para reflexionar sobre la base teórica de su desarrollo. Según el teórico jamaicano, la noción de multiculturalismo se utiliza de manera universal, lo que no ayuda a estabilizar o clarificar su significado. Dicho concepto se usa en diversas áreas del conocimiento, y a menudo se encuentra en medio de discursos políticos. Por esta razón, al igual que otros términos relacionados –raza, etnia, identidad, diáspora–, la palabra multiculturalismo está tan enmarañada discursivamente que solo puede utilizarse “bajo borradura” (Hall, 2014a, p. 633).⁹⁹

Desde la óptica de Hall, hay que hacer una distinción fundamental entre las voces *multiculturalismo* y *multicultural*. La primera designa una forma sustantiva. Alude a “las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales” (Hall, 2014a, p. 633-634). Suele, asimismo, referirse a la filosofía o doctrina específica que sustenta las estrategias multiculturales; sin embargo, no se trata de una doctrina única. Tampoco es una forma encubierta de respaldar algún estado ideal o utópico, sino más bien una serie de procesos y estrategias siempre inacabadas. *Multicultural*, en cambio, es un adjetivo. Describe las características sociales y los problemas de gobernanza que presenta cualquier sociedad en la que diferentes comunidades culturales conviven e intentan construir una vida en común, conservando algo de su identidad *original*. No obstante, aun cuando esta distinción sea necesaria, ambos conceptos están íntimamente interrelacionados.

Un problema que rodea al *multiculturalismo*, según Hall, es el sufijo que lleva. Al igual que ocurre con otros términos conocidos, el *ismo* tiende a convertirlo en una doctrina política, *reduciéndolo* a una singularidad formal y fijándolo en una condición petrificada, cuando en realidad no es una doctrina única, sino antes bien una serie de procesos y estrategias políticas inacabados. Así, al igual que “existen diferentes sociedades multiculturales, también existen muy diferentes ‘multiculturalismos’” (Hall, 2014a, p. 634).

⁹⁹ Esta expresión se refiere a las dificultades de utilizar términos y conceptos extremadamente complejos y ampliamente discutidos, que imposibilitan una aproximación más precisa a las realidades que se intentan comprender. Al mismo tiempo, pueden referirse a particularidades nacionales o geográficas distintas, así como a temporalidades diferentes. Al respecto, véase Hall, 2014h.

El significado del vocablo multiculturalismo se fue configurando en el último medio siglo, a raíz de las transformaciones históricas de las sociedades que fueron producto del colonialismo. Las características de la formación de las sociedades coloniales y la disolución de los imperios de este carácter, principalmente en la posguerra mundial, proporcionaron las condiciones para su surgimiento y relevancia a un nivel muy acelerado.¹⁰⁰ Aunque las formaciones sociales multiculturales fueron comunes a lo largo de la historia, según Hall, desde la Segunda Guerra Mundial el multiculturalismo no solo cambió sino que también se intensificó. Esta condición es el resultado de una serie de transformaciones que reconfiguraron estratégicamente las fuerzas y las relaciones sociales en todo el planeta.

Según el pensador jamaicano, el primero de estos factores decisivos fue el resultado del fin del sistema imperial europeo, así como las luchas por la descolonización y la independencia nacional. Entre los diversos problemas a los que se enfrentaron estas sociedades en la dirección de la organización se encuentra la dificultad de formular una base para una nueva cultura nacional o cívica, y las crisis de estas sociedades siempre están impregnadas del carácter multicultural o *etnizado*. Por consiguiente, el momento postcolonial marca el paso de una configuración histórica o coyuntura de poder a otra, caracterizada por el conflicto. El segundo factor es el resultado del fin de la Guerra Fría, con la disolución de la Unión Soviética, el declive del comunismo y el esfuerzo de Estados Unidos por construir un nuevo orden mundial, basado en el mercado. Las tensiones multiculturales que surgieron sobre todo en los países de la antigua URSS fueron el resultado de la aplicación forzada de estos nuevos modelos que no tuvieron en cuenta el sustrato cultural de estas sociedades que, en condiciones precarias, revivieron vestigios de nacionalismos étnicos y religiosos aparentemente dormidos.

El último de los factores es uno que incide fuertemente en el multiculturalismo: la globalización. El ámbito de este sistema global impulsado por este fenómeno es planetario. Forma un sistema interdependiente en el que, en principio, todo el mundo parece caminar en la misma dirección. Sin embargo, desde la visión de Hall, en lo que respecta a la cultura, existe una tendencia a la homogenización. Como suelen argumentar algunos autores, los circuitos económicos, financieros y culturales de la globalización están orientados hacia Occidente y dominados por EE.UU. Aun así, este sistema que indica una estandarización de los sistemas

¹⁰⁰ Cabe señalar aquí que las sociedades multiculturales no son algo nuevo. Como indica Hall: “mucho antes de la época de la expansión europea (desde el siglo XV en adelante) –y desde entonces cada vez con mayor intensidad–, la migración y el movimiento de gente han sido norma más que excepción, produciendo sociedades étnica o culturalmente ‘mestizas’ [...] Los imperios, producto de la conquista y la dominación, suelen ser multiculturales. Los imperios griego, romano, islámico, otomano y europeo fueron cada cual a su modo tanto multiétnicos como multiculturales” (2014a, p. 636).

mundiales muestra signos de fortalecimiento de las diferencias, o de los elementos diferenciadores dentro de las sociedades o entre ellas.¹⁰¹

Estas son algunas características centrales de las ideas de Hall y de su pensamiento sobre el multiculturalismo. En medio de estos aspectos, es posible identificar, también, la apropiación de nociones, la mayoría de las veces implícitamente, empleadas a partir de los estudios culturales, tal como señalamos en el apartado 3.2. A continuación, nos abocaremos a la tarea de señalar algunas de las posibles críticas de Hall a la perspectiva tayloriana con respecto a las nociones de identidad y multiculturalismo.

4.3. La crítica a C. Taylor a partir de la lectura de S. Hall: poder y diferencia

La crítica propuesta desde Hall a la perspectiva de Taylor puede ser presentada, a grandes rasgos, en dos aspectos concretos. El primero de ellos se refiere a la *crítica al concepto de identidad*, abordada ésta ahora, antes que como construcción dialógica acabada, como proceso abierto de constitución. El segundo aspecto responde a la *crítica al concepto de diferencia*, característico del multiculturalismo. Desde la óptica del intelectual jamaicano, es importante repensar el concepto de identidad por dos cuestiones precisas. Primero, para superar dialécticamente el concepto, dada la ausencia de otro que lo reemplace. Segundo, por la irreductibilidad del concepto de identidad, que lleva, en última instancia, a una redefinición del *sujeto* y su relación con las prácticas discursivas. El planteo de este autor apunta a analizar la identidad como un proceso sin terminar, heterogéneo, fundamentado en la diferencia y que “necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso” (2003, p. 16). De este modo, el *ideal del yo* no es una elaboración armoniosa, considerada su construcción cruzada y opuesta de diversos discursos, prácticas y posiciones: características con aspectos variables según la especificidad histórica. En este sentido, la identidad remite a la idea de la capacidad que tiene el ser humano de convertirse en algo más, en la forma en que él puede representarse, es decir, el “proceso de devenir y no de ser” (Hall, 2003, p. 17).

Reflexionada con atención, la visión sostenida por Taylor podría ser vinculada a esta posición *armónica* de la identidad, ya que los procesos e intercambios discursivos de construcción identitaria parecen desarrollarse de manera racional hasta concretarse de forma no-conflictiva en la identidad plena del individuo. Una identidad que parece fija, consumada y estática. De esta manera, y aun cuando requiera del entorno y de las identidades colectivas desde las que se construye, justo después de construida por vía armónica parece llegar a un

¹⁰¹ Véase Hall, 2014a, pp. 639-640.

punto desde el cual no hay más movimiento: los marcos de referencia son, en definitiva, la base de la identidad. A diferencia de esta posible interpretación, desde el enfoque de Hall las identidades son conformadas: 1) en el interior de los dispositivos discursivos; 2) en esferas institucionales e históricas dadas; 3) por medio de prácticas discursivas concretas; 4) con estrategias enunciativas determinadas; y 5) a partir de juegos de poder. De acuerdo con lo antes dicho, las identidades no serían resultado de una unidad idéntica conformada bajo leyes naturales, sino antes bien de la diferencia y de la exclusión. Sería, dicho con otras palabras, proceso y lucha.

En resumen, el concepto de identidad remite a, utilizando el término del sociólogo jamaicano, un punto de *sutura* de la interrelación entre los discursos de poder y el proceso de subjetividad constitutivo del sujeto - sujeto en proceso. Así, el problema con la postura de Taylor y la moderna sobre la identidad es la falta de un desarrollo con respecto al proceso a través del cual las demandas discursivas puedan ser aceptadas o no, vale decir, producir una resistencia. Por tal motivo, la problemática identitaria debería pensar “«la relación con el yo» y la constitución y el reconocimiento de «sí mismo»” (Hall, 2003, p. 31). Esto es, la forma en que los sujetos son constituidos.

Considerar la identidad sin abordar el modo en que entran en disputa los discursos y ejercicios del poder con la subjetividad, parecería ignorar, desde nuestro parecer, la tendencia normalizadora y dominante de la sociedad –por decirlo a la manera foucaultiana–. No pensar el rol de las prácticas discursivas e institucionales en la constitución del yo, y la disputa-proceso que se produce desde y contra ellas, sería, de algún modo, caer en una lectura ingenua de la composición identitaria.

Si bien es cierto que en la teorización de Taylor la configuración de la identidad únicamente puede suceder en un lugar de enunciación –marco de referencia– en el que se interactúa de manera discursiva, no podemos perder de vista el hecho de que existen discursos y formas discursivas por medio de las cuales se ejerce el poder. En este aspecto, no hay movimiento libre de constitución del yo, sino que esto sucede en estrecha relación con procesos de normalización. La sociedad, con la intención de sostenerse, crea sujetos que la reproduzcan. El ejercicio del poder se da mediante el lenguaje, que es su medio. Las instituciones son, al mismo tiempo, herramientas de conformación de la subjetividad. Así pues, a pesar de que Taylor desarticula el ideal moderno-cartesiano de subjetividad racional-ahistórica bajo el concepto de identidad, este autor no logra poner en el centro de la reflexión la manera en el que el ejercicio del poder y su correlato –la lucha que desde el sujeto tiene lugar contra la coacción– son partes fundamentales en la construcción de la identidad. No son tan solo las identidades

colectivas las que tienen un rol decisivo, sino que la disciplina y la autoridad producen y reproducen la subjetividad.

Hasta aquí nos hemos referido a la crítica al concepto de identidad. A continuación, nos ocuparemos de manera breve de la idea de multiculturalismo tayloriano también cuestionada por Hall. Desde la óptica del teórico jamaicano, la noción de identidades colectivas no asegura en verdad el reconocimiento del individuo, ya que parece ocultar el derecho individual de discernir sobre los valores comunitarios y de resistirse a ellos o el deseo de no pertenecer a la comunidad. De esta forma, se reconocerían tan solo los valores de la comunidad, sin dejar espacio a los modos de vida que compiten y dinamizan con éstos. Considerando el caso mencionado de Quebec, sencillamente no hay espacio para que los francófonos decidan por voluntad propia si desean o no adherirse al francés como lengua oficial; por el contrario, se impondría de modo vertical un decreto que proteja la cultura a pesar de que violente su libertad de preferencia. La situación de los migrantes se vuelve, asimismo, más compleja, puesto que toman la forma de una minoría discriminada dentro de la mayoría francófona, a tal punto que su propia lengua quedaría por fuera de las fronteras donde predomine un *liberalismo 2*.¹⁰² El multiculturalismo comete, por esta concepción, su propia autoanulación toda vez que, en su esfuerzo por defender la diferencia hace oídos sordos ante las diferencias que se provocan en su interior: ni propios ni extraños tienen la potestad de elegir en lo que atañe a sus vidas con respecto a determinaciones colectivas que los superan. Es decir, el multiculturalismo conduce a nuevas formas internas de violencia que silencian a los individuos disidentes y disconformes.

En este marco, y para finalizar este capítulo, nos valemos de lo expresado por Hall al referirse al *comunitarismo étnico*, donde se observa que dicha referencia expone su crítica sobre lo planteado hasta aquí:

[El comunitarismo étnico] exagera el carácter esencial de la diferencia cultural, determina binarios raciales, los congela en el tiempo y en la historia, da poder a la autoridad establecida por encima de los otros, privilegia a “los padres de la Ley” y conduce a la vigilancia de la diferencia. Esta parece ser la frontera crítica donde el pluralismo cultural o el comunitarismo étnico se *enfrentan con su límite liberal* (Hall, 2014a, p. 665).

En definitiva, se observa, a través del pasaje citado, la crítica de Hall a las concepciones esencialistas de la etnicidad, las cuales consideran que una etnia es una colectividad decididamente fijada por ciertos rasgos culturales que se sostuvieron desde tiempos pasados manifestados en sus tradiciones específicas y en las que todos sus integrantes se basan a la hora de conformar su identidad. Estas concepciones esencialistas resultan sumamente perjudiciales,

¹⁰² Véase *supra*. n. 69.

ya que no posibilitan la pluralización, así como tampoco la hibridación (Hall, 1999). De ahí que el pensador jamaicano enmarque dichas concepciones dentro de las viejas etnicidades, en contraposición a las nuevas etnicidades. Esta última se opone, desde su óptica, a los esencialismos identitarios al no querer que se borre o subsuma la diferencia, abogando, así, por una política de la etnicidad que predique no solo en la diferencia sino también en la diversidad.¹⁰³

¹⁰³ Para profundizar en el análisis de los planteamientos de Hall a propósito de la etnicidad, véase, por ejemplo, Restrepo, 2022.

CONSIDERACIONES FINALES

En el contexto actual, donde los grupos minoritarios excluidos exigen el debido reconocimiento a través de medios legislativos, políticos, epistemológicos y sociales, la presente investigación intentó examinar, a través de un enfoque histórico-filosófico, los conceptos de identidad y multiculturalismo, necesarios para poder reflexionar acerca de los caminos recorridos y la construcción del contexto del que formamos parte. De esta manera, pretendió sumar aportes con el fin de ampliar las discusiones que se dan en torno a grupos e individuos que forma parte del conjunto de la pluralidad de modos de existencia de sociedades que se constituyeron como democráticas, y que hicieron parte de la comprensión de lo que sería una sociedad multicultural. Consideramos que la importancia de reflexionar sobre dichos conceptos radica en los riesgos que surgen cuando negamos el debido reconocimiento a las personas pertenecientes a estas sociedades. Pues, según Taylor, “el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido” (2009, p. 54).

De hecho, el acercamiento realizado a lo largo de este recorrido a los conceptos identidad y multiculturalismo a través de un abordaje teórico buscó profundizar el nivel de comprensión de los fenómenos sociales e históricos. Además del interés por las cuestiones étnico-raciales, por las relaciones culturales y por los vínculos existentes entre las diferencias, se consideró la posibilidad de abordar nociones de otras áreas del conocimiento, con el fin de contribuir al fortalecimiento de las relaciones entre las diferentes disciplinas. Específicamente, la problematización de dichos conceptos permite sacar a la superficie asuntos tan pertinentes como los relacionados con las cuestiones raciales, por ejemplo, dado que la configuración del mundo globalizado incita a la aparición de nuevas reflexiones y nuevos instrumentos teóricos, entre los que se encuentran los culturales, étnicos, religiosos, etc., que obligan a los individuos a replantearse su papel como agentes sociales.

Por ello, esta investigación propuso una articulación entre el uso de conceptos teóricos y metodologías específicas que fueron fundamentales para la construcción del conocimiento sobre los tópicos analizados. La herramienta conceptual transdisciplinaria empleada aquí posibilitó la realización de investigaciones y la presentación de sus resultados, a partir de la convicción de que una disciplina es superada por su relación con otras, buscando, en el préstamo de nociones compartidas de otras áreas del conocimiento, enriquecer las formas de abordaje.

En este marco, en los capítulos 1 y 2 reconstruimos críticamente y presentamos el complejo recorrido que realizó Taylor a la hora de abordar la cuestión del multiculturalismo, con el fin de ofrecer una articulación global de sus argumentos al respecto. Así, nos detuvimos en el problema de la identidad, en los distintos niveles en que se estructura según Taylor, en cómo esta cuestión, junto a otras que no fueron exploradas en dichos capítulos, llega a un desenlace inmediatamente conectado con uno de los problemas políticos más relevantes en la configuración actual del mundo contemporáneo; un desenlace que nos permite identificar, a partir de la reflexión tayloriana, lo que llamamos el camino identitario al multiculturalismo. Este *camino*, que culminó en una serie de ensayos en la década de los noventa, supo hacerse un hueco y desempeñar un importante papel en el debate de nuestros días, convirtiéndose en una de las perspectivas teóricas de donde partieron muchas de las voces que se fueron sumando, confrontándolas o defendiéndolas.

El breve desarrollo que llevamos adelante sobre las consideraciones y la crítica de Taylor a la modernidad occidental permitió que nuestra atención se centre en nuevas formas de establecer una narrativa de la identidad de los sujetos. Por consiguiente, y en contraposición a un *ego* ahistórico moderno y a una identidad afirmada de forma firmemente establecida desde pautas multiculturales, consideramos que es importante repensar la narrativa desde la identidad como un proceso en desarrollo que se alimente no tan solo desde el diálogo que se constituye con el otro sino desde los discursos de poder que impregnan la esfera vital del ser humano. Tenemos, por lo tanto, una narrativa que entiende la identidad como un devenir, como continua elaboración que sucede dentro de un conjunto de prácticas y juegos de poder que deben ser discutidos y deconstruidos a partir de las necesidades y experiencias históricas concretas de los individuos. Asimismo consideramos que, para lograr la comprensión de las demandas de los grupos minoritarios en una sociedad democrática con propuestas multiculturales, necesitamos –desde la óptica de Taylor– liberarnos de la arrogancia de los prejuicios morales y de los supuestos intocables de neutralidad y tomar la decisión de ampliar nuestras perspectivas interpretativas, como propone la fusión de horizontes. Todo esto con el fin de evitar la reproducción y el mantenimiento de una estructura que afecta a los individuos con la práctica de un reconocimiento erróneo, o una formación de la identidad que probablemente fracasará.

Observamos que, también, a lo largo de este recorrido las tensiones acumuladas entre las posiciones de los autores –desde la transición de la comprensión sociocultural de la identidad en la modernidad– son importantes para poder transitar caminos racionales que busquen el análisis y la legitimidad de la lucha por el reconocimiento, pretendiendo la aplicabilidad de modos de existencia comprensivos como las sociedades multiculturales permiten y declaran en

sus principios. Nos queda la sensación de que hay mucho por comprender de las culturas que componen la historia, y que este aprendizaje es interminable, renovándose como el propio proceso de la vida; la exigencia de una objetividad no es aplicable en situaciones histórico-culturales, ya que “uno no se encuentra frente a ella” (Gadamer, 1999, p. 372).

Gadamer sostiene que “horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes” (pp. 372-373). Por lo tanto, frente a la crítica del concepto de Ilustración kantiano, la hermenéutica gadameriana se convierte para Taylor en una posibilidad para que superemos la intención o negación de ideales objetivos o subjetivos. En este sentido, el filósofo alemán plantea que los sujetos tienen la capacidad de asimilar la comprensión como procesos continuos, y que la frustración causada por no llegar a un destino final es, de hecho, la fuerza impulsora para continuar la construcción de la historia conscientemente comprometidos con una ética receptiva a la diversidad y la pluralidad.

Posteriormente, en el tercer capítulo pusimos de manifiesto cómo los estudios culturales británicos prestaron diversas nociones que nos permitieron señalar las diferenciaciones culturales internas a la sociedad. A partir de ello, se pone de manifiesto cómo los estudios sobre el multiculturalismo deben tener en cuenta las realidades sociales específicas de cada lugar donde se discute, los discursos pronunciados por los grupos implicados y situarlos en un contexto de representaciones más globales. Las formas de análisis de la cultura que privilegian las representaciones y manifestaciones comunes de la vida, así como las alentadas por Williams, sumadas a las de Thompson de acercarse a contextos históricos reales, permiten estudiar un objeto, una problemática, más allá del grupo, la clase, la raza o la etnia. Así, la noción de cultura constituye un punto de conexión entre los conceptos centrales de los estudios culturales británicos y también del multiculturalismo. Pero hay, además de este rasgo *más visible* en la coincidencia entre ambos, como vimos, otros puntos de convergencia que demuestran sus relaciones teóricas, a saber: la propia identificación del impacto de las coyunturas históricas; los análisis de las subculturas presentes en las sociedades contemporáneas; las relaciones entre historia, cultura y etnicidad; la orientación de las lecturas de contextos específicos para una lectura más amplia del conjunto social y de los problemas que encierra; y el carácter notablemente político de los enfoques, que trascienden el ámbito académico, entre otros aspectos.

El hecho de que el multiculturalismo y los estudios culturales británicos se hayan extendido considerablemente por diversos ámbitos y lugares del mundo impidió extraer conclusiones más definitivas sobre ellos, teniendo en cuenta las peculiaridades de los lugares

y contextos donde se *aplican* y debaten. El objetivo no era presentar una interpretación necesariamente concluyente para el/los tema/s, como tampoco fue la propuesta del formato de investigación que se propuso. Por lo tanto, se define como una aproximación de gran aliento a un tema, siendo un trabajo que invirtió en el estudio de los autores y nociones involucradas en estos tópicos, como una forma de exponer sus interpretaciones y, a partir de ellas, desarrollar algunos análisis. De allí la posibilidad de, en futuras investigaciones, ampliar la relación entre el multiculturalismo y los estudios culturales a partir del análisis de casos situados que incorporen perspectivas latinoamericanas que impulsan otras nociones como, por ejemplo, la de interculturalismo o multiculturalismo(s).

Por último, el cuarto capítulo, al trabajar específicamente con textos de Hall, sirvió como un eslabón entre los temas del multiculturalismo y los estudios culturales británicos. Los debates en torno al concepto de multiculturalismo en la época contemporánea, incluidos los llevados a cabo por Hall, refuerzan la necesidad de plantear y tratar las cuestiones de la pluralidad y de las diferencias en el juego dinámico de las relaciones sociales, así como de reconocer la riqueza de las experiencias contenidas en esta dialéctica. Los aportes del sociólogo jamaquino con respecto a las nociones de identidad y multiculturalismo constituirían un paradigma fundamental para analizar las acciones del Estado y sus políticas –no directamente referidas en esta investigación–, para el pensamiento académico y, por igual, para las formas cotidianas de vida en el pensar y en el actuar. Sin embargo, como se explica en la Introducción del presente trabajo, esta relación no ha sido, y sigue sin ser, salvo a través de aproximaciones puntuales, tan evidente, al menos hasta donde nuestra investigación pudo avanzar. Quizá por ello las opciones de presentación de los resultados de lo desarrollado en los últimos dos capítulos no evidencian necesariamente una lógica determinante o clara de los vínculos conceptuales y teóricos entre ambos campos, aunque a veces denoten cierta obviedad. A la manera de Gleason, ya mencionada, se reconoció la dinámica existente en la constitución de términos y conceptos que transforman, resignifican y se apropian de viejas nociones.

Debemos con esto concluir que necesitamos indagar en los contextos históricos del pasado aliándolos a un diálogo ininterrumpido con el presente, observando y participando de la estructura epistémica, política y cultural que sostenemos o rechazamos a través del lenguaje. Pues si nos dotamos de sentido a nosotros mismos y a los demás a través de este mecanismo, es nuestro deber ético-político estar atentos al producto de nuestras síntesis para poder imaginar futuros posibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Ediciones Akal.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Paidós.
- Blackburn, R. (2014). Obituary-Stuart Hall 1932-2014. *New Left Review*, (86), 77-98.
- Burke, P. (2010). *Hibridismo cultural*. Akal.
- Cincunegui J. M. (2010). *Charles Taylor y la identidad moderna* [tesis de doctorado, Universitat Ramon Llull]. <http://hdl.handle.net/10803/9226>
- Curtis, W. M. (2007). Liberals and pluralists: Charles Taylor vs John Gray. *Contemporary Political Theory*, 6, 86-107. doi: 10.1057/palgrave.cpt.9300260
- Descombes, V. (1994). Is There an Objective Spirit? En J. Tully (Ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question* (pp. 96-120). Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (1978). Liberalism en S. Hampshire (Ed.), *Public and Private morality*. Cambridge University Press.
- . (1977). *Taking Rights Seriously*. Duckworth.
- Escosteguy, A. C. (2010). *Cartografias dos estudos culturais. Uma versão latinoamericana*. Autêntica.
- Fenton, S. (2010). *Ethnicity. Key Concepts*. Polity Press.
- Fornet-Betancourt, F. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Ediciones UC Temuco.
- Freud, S. (1992) [1915]. *Lo inconsciente*. En Obras Completas (Vol. XIV, pp. 153-214). Amorrortu editores.
- . (1992) [1923]. *El yo y el ello*. En Obras Completas (Vol. XIX, pp. 1-66). Amorrortu editores.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.
- Geertz, C. (1999). *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Il Mulino.
- . (1996). *Los usos de la diversidad*. Paidós.
- Gelder, K. & Thornton, S. (1997). *The Subcultures Reader*. Routledge.
- Gleason, P. (1983). Identifying Identity: A Semantic History. *The Journal of American History*, 69(4), 910-931. <https://doi.org/10.2307/1901196>
- Gutmann, A. (2009). Prólogo y agradecimientos. En *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"/Charles Taylor* (pp. 17-19). Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1992a). *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.

- . (1992b). *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus.
- Hall, S. (2014a). La cuestión multicultural. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 633- 670). Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envión.
- . (2014b). Estudios culturales: dos paradigmas. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 51-72). Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envión.
- . (2014c) ¿Qué es lo ‘negro’ en la cultura popular negra? En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 319- 330). Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envión.
- . (2014d). La cuestión de la identidad cultural. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 399-443). Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envión.
- . (2014e). Identidad cultural y diáspora. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 385-398). Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envión.
- . (2014f). Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 347-370). Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envión.
- . (2014g). Nuevas etnicidades. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 337-346). Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envión.
- . (2014h). ¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’? Pensando en el límite. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 611-631). Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envión.
- . (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En S. Hall, & P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu editores.
- . (1999). Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and Discursive turn. Interview by Julie Drew. En G. A. Olson y L. Worsham (Eds.), *Race, Rhetoric, and the Postcolonial* (pp. 205-239). Suny.
- Hall, S., Hobson, D., Lowe, A., & Willis, P. (Eds.). (1980). *Culture, Media, Language. Working papers in Cultural Studies, 1972-1979*. Routledge & Centre for Contemporary Cultural Studies/University of Birmingham.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía real*. Fondo de Cultura Económica.
- . (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Hobsbawm, E. (1987). *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera*. Editorial Crítica.
- Hoggart, R. (2013). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Siglo Veintiuno.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.

- Koselleck, R. (2008). Para una historia de los conceptos: problemas teóricos y prácticos. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, (11), 75-88.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford University Press.
- . (1996). Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Paidós.
- Laforest, G. (1993). Introduction. En G. Laforest (Ed.), *Charles Taylor. Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism* (pp. IX-XV). McGill-Queen's University Press.
- Laitinen, A. (2002). Charles Taylor and Paul Ricoeur on self-interpretations and narrative identity. En R. Huttunen, H. Heikkinen & L. Syrjälä (Eds.), *Narrative research: Voices of teachers and philosophers*, (pp. 57-76). SoPhi.
- Lazo Briones, P. (2016). *Charles Taylor: Hermenéutica, ética y política*. Gedisa.
- Llamas, E. (2001). *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*. EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra.
- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Paidós.
- Montesquieu, C. L. (1977). *Del espíritu de las leyes*. Editorial Porrúa.
- Olivé, L. (1996). Multiculturalismo. En L. Olivé & L. Villoro (Eds.) *Filosofía moral, educación e historia*. UNAM.
- . (1993). *Ética y diversidad cultural*. Fondo de Cultura Económica.
- Parfit, D. (2004). *Razones y personas*. Antonio Machado Libros.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Real Academia Española. (2019). Articulación. En *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed. <https://dle.rae.es/articulaci%C3%B3n>
- Restrepo, E. (2022). *Forcejeando con los ángeles. Introducción interesada a Stuart Hall*. La Siniestra Ensayos.
- . (2017). Stuart Hall: derroteros y estilo de trabajo intelectual. *Desacatos*, (53), 170-179. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2017000100170&lng=es&tlng=es
- . (2014). Sujeto e identidad. En E. Restrepo (Coord.), *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones* (pp. 97-118). CLACSO.
- . (2012). *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Siglo Veintiuno Editores.
- . (2009). Raza/etnicidad. En M. Szurmuk & R. McKee Irwin (Coors.), *Diccionario de Estudios Culturales latinoamericanos*, (pp. 245-249). Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Rodríguez García, Sonia E. (2020). *Buscando significados, reencantando el mundo: ética, política y religión en Charles Taylor*. Sb; Universidad Autónoma del Estado de México.

- Sewell Jr., W. H. (1990). How classes are made: critical reflections on E. P. Thompson's theory of working-class formation. En H. J. Kaye & K. McClelland (Eds.), *E. P. Thompson: critical perspectives* (pp. 50-77). Temple University Press.
- Sovik, L. (2003). Apresentação. Para ler Stuart Hall. En *Hall, S. Da diáspora: Identidades e mediação culturais*. Traducción de Adelaine La Guardiã Resende et al (pp. 9-22). Editora UFMG.
- Storey, J. (2002). *Teoría cultural y cultura popular*. Octaedro-EUB.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2006a). *Fuentes del yo. La configuración de la identidad moderna*. Paidós.
- . (2006b). *Imaginario sociales modernos*. Paidós.
- . (1998). Le Fondamental dans l'Histoire. En G. Laforest y P. de Lara (Eds.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne* (pp. 35-49). Les Presses de L'Université Laval.
- . (1997a). La validez de los argumentos trascendentales. En *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (pp. 43-58). Paidós.
- . (1997b). Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo. En *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (pp. 239-267). Paidós.
- . (1997c). La política liberal y la esfera pública. En *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (pp. 335-372). Paidós.
- . (1997d). Invocar la sociedad civil. En *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (pp. 269-292). Paidós.
- . (1997e). Prefacio. En *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (pp. 11-17). Paidós.
- . (1994a). Charles Taylor Replies. En J. Tully (Ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question* (pp. 213-257). Cambridge University Press.
- . (1994b). *La ética de la autenticidad*. Paidós.
- . (1993a). A Canadian Future? En G. Laforest (Ed.), *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism* (pp. 23-39). McGill-Queen's University Press.
- . (1993b). Shared and Divergent Values. En G. Laforest (Ed.), *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism* (pp. 155-186). McGill-Queen's University Press.
- . (1993c). The Stakes of Constitutional Reform. En G. Laforest (Ed.), *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism* (pp. 140-154). McGill-Queen's University Press.
- . (1991). The Dialogical Self. En D. R. Hiley, J. F. Bohmen & R. Shusterman (Eds.), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture* (pp. 304-314). Cornell University Press.

- . (1988). The moral topography of the self. En S. B. Messer, L. A. Sass, & R. L. Woolfolk (Eds.), *Hermeneutics and psychological theory: Interpretive perspectives on personality, psychotherapy, and psychopathology* (pp. 298–320). Rutgers University Press.
- . (1985a). Introduction. En *Philosophical Papers* (pp. 1-12). Cambridge University Press.
- . (1985b). What is human agency? En *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1* (pp. 15-44). Cambridge University Press.
- . (1985c). Self-interpreting Animals. En *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1* (pp. 45-76). Cambridge University Press.
- . (1985d). Hegel's philosophy of mind. En *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1* (pp. 77-96). Cambridge University Press.
- . (1985e). Theories of meaning. En *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1* (pp. 248-292). Cambridge University Press.
- . (1985f). The Person. En M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (Eds.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History* (pp. 257-281). Cambridge University Press.
- . (1985g). Atomism. En *Philosophy and the human sciences, Philosophical Papers 2* (pp. 187-210). Cambridge University Press.
- . (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Fondo de Cultura Económica.
- Thiebaut, C. (1992). *Los límites de la comunidad*. CEC.
- Thompson, E.P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Capitán Swing Libros.
- . (1995). *Costumbres en común*. Crítica.
- Tully, J. & Weinstock, D. (1994). *Philosophy in age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge University Press.
- Walzer, M. (2009). Comentario. En *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (pp. 146-152). Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Alianza Editorial.
- Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Nueva Visión.
- . (2001). *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Nueva Visión.
- Wittgenstein, L. (2009). *Investigaciones filosóficas*. Editorial Gredos.