

# UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas



## IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO, CHARLES TAYLOR EN DIÁLOGO CON EL SUMA QAMAÑA (BUEN VIVIR) AYMARA

Tesis para optar al Título Profesional de Licenciado en Filosofía

Presenta el Bachiller

**LUIS RAMIRO LOZA MÁRQUEZ**

**Presidente: Oscar Heerbert Marín García**

**Asesor: Gonzalo Eduardo Gamio Gehri**

**Lector: Rosa Elvira Vargas Della Casa**

**Lima – Perú**

**Diciembre de 2021**

## EPÍGRAFE

*Reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos no son meras utopías.*

*Exigen la decisión y la capacidad para encontrar los caminos eficaces que las hagan realmente posibles.*

*Cualquier empeño en esta línea se convierte en un ejercicio supremo de la caridad. Porque un individuo puede ayudar a una persona necesitada, pero cuando se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en el*

*“campo de la más amplia caridad, la caridad política.*

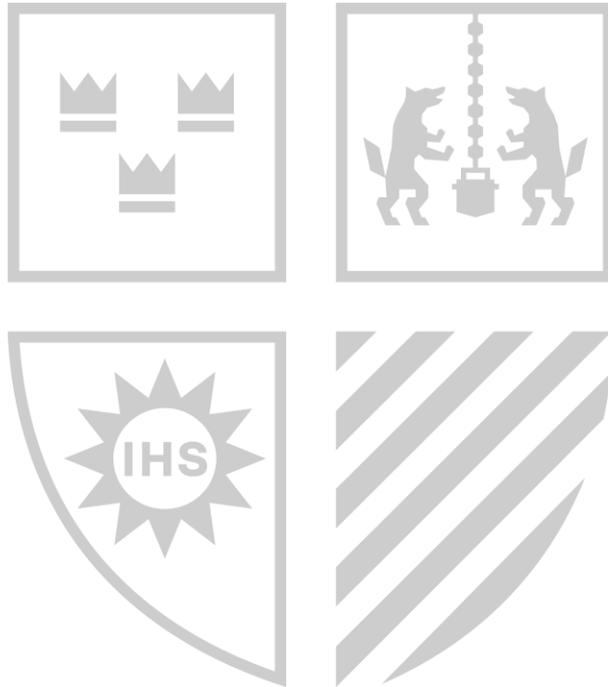
*(Papa Francisco, Fratelli Tutti, 180)*

*“No existe identidad plena si no se pertenece a un pueblo”*

Papa Francisco

## **DEDICATORIA**

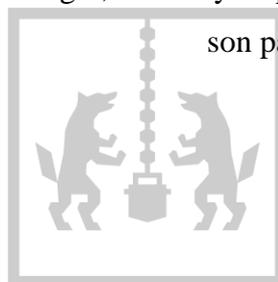
A todas las personas de buena voluntad que no abandonan el esfuerzo por  
construir una sociedad más justa y equitativa.



## AGRADECIMIENTOS

A Dios por darnos la vida; a mi familia por enseñarme a cuidar lo que se ama; a la Compañía de Jesús por su misión; y a mis profesores y compañeros de esta casa de estudio quienes me abrieron sus brazos para dialogar, debatir y responder preguntas que

son parte de mi formación.



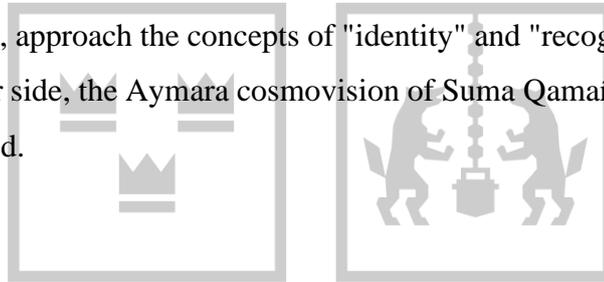
## RESUMEN

¿Quién soy? Es una pregunta que parece haber perdido relevancia en estos tiempos modernos; sin embargo, Charles Taylor, en sus reflexiones sobre el concepto de la “identidad”, recupera esta interrogante porque la respuesta implica un “reconocimiento” que se funda en el diálogo con las distintas culturas, con la propia y consigo mismo. Desde esta perspectiva, la presente investigación abordará, por un lado, los conceptos de “identidad” y “reconocimiento” desarrollados por Taylor y, por el otro, se expondrá la cosmovisión aymara del *Suma Qamaña* (buen vivir/convivir bien).

**Palabras Clave:** Identidad, Reconocimiento, Cosmovisión, Suma Qamaña, Buen Vivir

## ABSTRACT

Who am I? is a question that seems to have lost relevance in these modern times. However, Charles Taylor, in his reflections on the concept of "identity", recovers this question, because the answer implies a "recognition" that is based on a dialogue with the different cultures, with one's own and with oneself. From such a perspective, this research will, on the one side, approach the concepts of "identity" and "recognition" developed by Taylor. On the other side, the Aymara cosmovision of Suma Qamaña (good living/living well) will be exposed.



**Keywords:** Identity, Recognition, Cosmovision, Suma Qamaña, Good Living

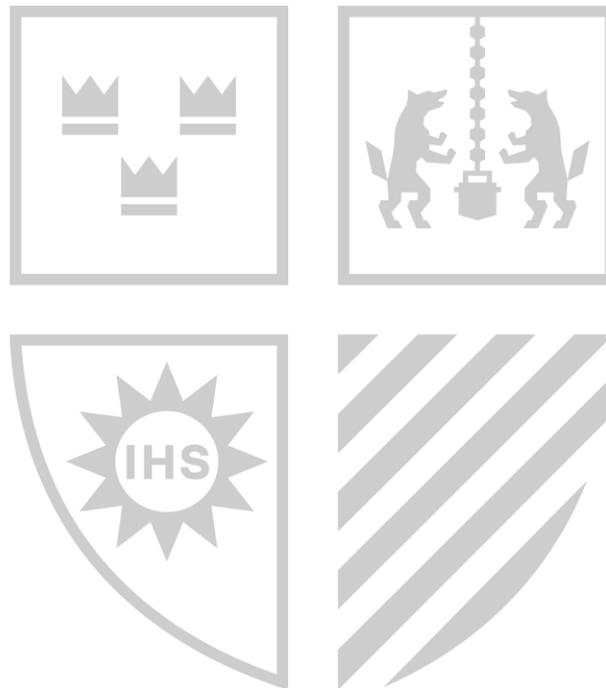


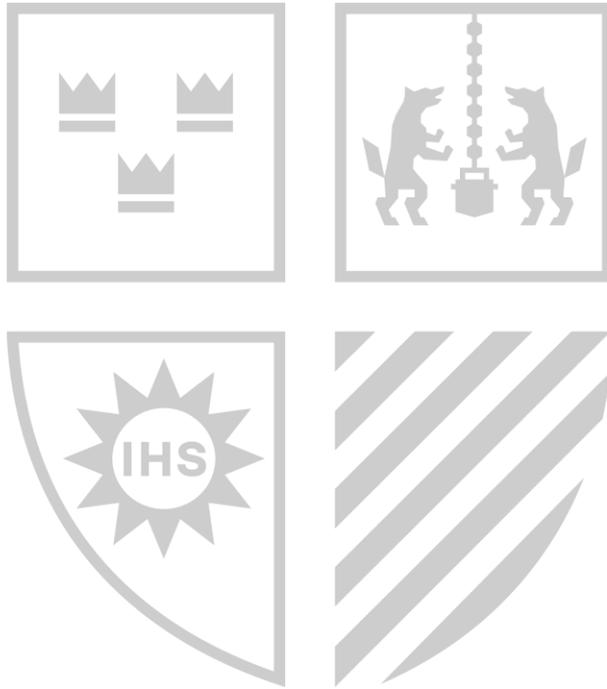
## TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN .....	12
CAPÍTULO I: LA IDENTIDAD MODERNA Y LA RECUPERACIÓN DE LA DIMENSIÓN MORAL.....	14
1.1 Identidad Moderna.....	14
1.2 El Problema de la Identidad Moderna.....	15
1.3 Relación del Yo y el Bien.....	17
1.3.1 Crítica al Utilitarismo.....	17
1.3.2 Evaluaciones Fuertes en el Espacio Moral.....	19
1.4 Crítica a la Epistemología.....	21
1.4.1 El Problema del Método Epistemológico.....	23
1.4.2 Superación de la Tradición Epistemológica.....	24
1.5 Método Hermenéutico.....	26
1.6 Marcos Referenciales.....	27
1.6.1 Lenguajes y Trasfondos.....	28
1.7 Desafío de la Autenticidad.....	30
1.7.1 El Individualismo.....	30
1.7.2 La Primacía de la Razón Instrumental.....	31
1.7.3 Limitación de las Opciones Personales por la Supremacía de la Razón Instrumental.....	32
1.8 Camino al Ideal Moral.....	33
1.9 Crisis de Identidad.....	34
CAPÍTULO II: LA EXIGENCIA DEL RECONOCIMIENTO.....	36
2.1 Debate del Reconocimiento.....	36
2.2 Cultura y multiculturalismo.....	39
2.3. Explicación interpretativa de la identidad moderna.....	41
2.4 Explicación cultural de la modernidad.....	43
2.5 Relación de la Identidad con el Reconocimiento.....	46

2.6 El paso de la ética del honor a la ética de la dignidad .....	48
2.6.1 Desplome de las jerarquías sociales .....	48
2.6.2 Ideal de Autenticidad .....	49
2.7 Falso Reconocimiento .....	51
2.8 El Reconocimiento en el espacio público .....	52
2.9 El “Falso Reconocimiento” en el campo de la política .....	53
2.10 Fusión de Horizontes .....	54
2.11. El Diálogo como Fusión de Horizontes .....	58
<b>CAPÍTULO III: CRÍTICAS A LA PROPUESTA DEL RECONOCIMIENTO EN</b>	
<b>CHARLES TAYLOR .....</b>	<b>62</b>
3.1 Axel Honneth.....	62
3.1.1 El Reconocimiento en Axel Honneth.....	63
3.1.2 La Crítica de Honneth a Taylor.....	65
3.1.3 Observaciones a la Crítica de Honneth .....	68
3.2 Nancy Fraser.....	71
3.2.1 La concepción bidimensional de la justicia .....	72
3.2.2 Crítica de Fraser a Taylor.....	77
3.2.3 Observaciones a la crítica de Fraser.....	79
3.3 Paul Ricoeur.....	80
3.3.1 El Reconocimiento en Paul Ricoeur .....	80
3.3.2 Crítica de Ricoeur a Taylor.....	82
3.3.3 Observaciones a la Crítica de Ricoeur .....	84
<b>CAPÍTULO IV: LA INTERCULTURALIDAD Y EL <i>SUMA QAMAÑA</i> (BUEN</b>	
<b>VIVIR) AYMARA, UNA PROPUESTA DESDE LATINOAMÉRICA .....</b>	<b>86</b>
4.1 Interculturalidad.....	87
4.2 Interculturalidad y los Fundamentos Culturales .....	88
4.3 Diferencia del Multiculturalismo y la Interculturalidad .....	90
4.4 El punto de partida de la filosofía intercultural .....	91
4.5 La tarea de la filosofía intercultural.....	91
4.6 El Vivir Bien en el Estado Plurinacional de Bolivia .....	93
4.7 El <i>Suma Qamaña</i> .....	95
4.8 Significado de Suma Qamaña.....	95
4.9 El <i>Suma Qamaña</i> reciprocidad y la relación con la tierra .....	97
4.10 Derechos de la Tierra.....	99

4.11. Los Derechos de la Madre Tierra reflejados en la Ley 071 .....	100
Conclusiones.....	102
Bibliografía .....	105





## INTRODUCCIÓN

Países como Estados Unidos, Canadá, Afganistán, Somalia, España e incluso Rusia, entre muchos otros, son escenarios de conflictos que, en términos del analista Samuel P. Huntington, bien podrían ser catalogados como “choque de las civilizaciones”. De hecho, una mirada atenta a los acontecimientos del mundo revela grandes conflictos de carácter religioso, lingüístico, social, económico, político, etc. Por extensión, los conflictos también refieren a la “identidad”, tanto personal como social.

En efecto, la “identidad” de los pueblos indígenas de Latinoamérica han sido víctimas del paradigma moderno que los empujó a renunciar sus tradiciones ancestrales y a sumergirse en la dinámica occidental de desarrollo y sus políticas hegemónicas. Sin embargo, con el tiempo esto fue cambiando. Existe un proceso general de reivindicaciones culturales donde el desarrollo acompaña la revalorización de las tradiciones culturales; es decir, el rescate de sus “identidades”.

Desde tal perspectiva, la reflexión del filósofo canadiense, Charles Taylor, adquiere actualidad porque coloca en escenario “identidad” y “reconocimiento” como conceptos que responden a contextos sociales que se debaten entre el paradigma de la modernidad y el rescate de los valores ancestrales.

En el contexto de Latinoamérica, observamos grupos, pueblos, naciones, minorías excluidas, etc., que buscan y exigen un “reconocimiento” a su propia cultura y a su forma de concebir la vida, demanda que los Estados aún no ha resuelto satisfactoriamente.

En tal sentido, nos sumamos a la reflexión de Richard Chase Smith (2009) quien sostiene que los indígenas merecen ser escuchados con seriedad desde un comienzo, ya que la arrogancia y desprecio hacia los pobladores rurales, indígenas y mestizos sólo generan mayor desconfianza y conflicto. De hecho, es tiempo de atenderlos en sus demandas y tratarlos como ciudadanos en igualdad de condiciones.

En términos de Taylor, es momento de erradicar el “falso reconocimiento” y revalorizar la “identidad” de cada nación. Para ello, el autor canadiense apunta a que el “reconocimiento” demanda dos niveles: la esfera individual y la esfera pública; es decir que la “identidad” se configura de un modo dialógico entre dichas esferas y, por consiguiente, exige el respeto de la dignidad de cada cultura.

Ante la urgencia de una reflexión profunda acerca de la “identidad”, en la presente investigación se ahondará, por un lado, en la propuesta de Charles Taylor y, por el otro, en la propuesta de los pueblos andinos.

Para tal fin, este trabajo estará estructurado en cuatro capítulos. En el primero, se aborda la identidad moderna y la recuperación de la dimensión moral, todo ello desde la perspectiva de Taylor. En el segundo, se expone cómo la “identidad”, según el filósofo canadiense, demanda un carácter dialógico con otros sujetos o culturas que sólo es posible si se erradica el “falso reconocimiento”. En el tercer capítulo, se presentan algunas críticas hechas a la propuesta de Taylor sobre el “reconocimiento”. Por último, en el cuarto capítulo, se expone el *Suma Qamaña* (Buen Vivir o Convivir Bien) de los pueblos aymaras. En este último apartado, se pretende dar respuesta a la interrogante: *¿El pueblo aymara desde su propuesta del Suma Qamaña puede aportar a la propuesta multicultural de Charles Taylor en sus conceptos de “identidad” y de “reconocimiento”?*

Confiamos en que esta investigación contribuirá a la reflexión sobre la identidad y, principalmente, a la identidad de los pueblos latinoamericanos que día a día luchan por un reconocimiento real de sus saberes ancestrales.

## CAPÍTULO I: LA IDENTIDAD MODERNA Y LA RECUPERACIÓN DE LA DIMENSIÓN MORAL

*“Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean”*

Charles Taylor

Charles Taylor es un filósofo nacido en Montreal, provincia de Quebec (Canadá), en el año 1931. Creció en un contexto multicultural donde conviven francófonos, angloparlantes e indígenas. Recibió una educación bilingüe (inglés y francés). Es muy probable que este contexto haya influido y llevado a Taylor a reflexionar, cada vez más, en torno a la identidad, sobre todo la identidad moderna, ya que este concepto atraviesa la mayor parte de sus obras.

### 1.1 Identidad Moderna

Taylor se pregunta: “¿por qué se habla tanto de identidad en nuestros días? [...] ¿Qué es lo que les habría costado a nuestros antepasados comprender de nosotros que no dejamos de hablar de ello?” (Taylor, 1996b, p. 10). Como respuesta a estas interrogantes, Taylor despliega una serie de obras que abordan el concepto de la identidad.

En contrapartida a la dinámica moderna sobre el tema en cuestión, el filósofo canadiense sostiene que lo fundamental es ampliar nuestra dimensión de seres humanos sin separar la dimensión moral que nos orienta. De ello deviene que Taylor haya llegado a la conclusión de que “mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral” (Taylor, 1996b, p. 11). El hombre moderno parece haberlo olvidado o, simplemente, no le dio la importancia necesaria a toda esa dimensión moral:

El hombre moderno —escribe Ramos refiriéndose a Taylor— ha roto la visión holística de mundo y ha pasado a una visión en donde el mundo ya no es cosmos, ya no tiene un contenido espiritual que ofrecer, ahora la naturaleza es un conjunto de leyes al servicio del hombre que funcionan con autonomía total sin referencia alguna. De allí su propuesta de realizar una reorientación de la identidad moderna, desde sus supuestos, recuperar las fuentes de la moral omitidos por la filosofía moderna y revalorar el sentido fuerte de comunidad. (Ramos, 2009, p. 31)

En este capítulo veremos la propuesta de Taylor sobre el concepto de Identidad y la relación que este tiene con la modernidad. En un primer momento, estudiaremos la obra “*Fuentes del Yo*” (1996a) donde Taylor presenta la relación del yo, la identidad y el bien. En un segundo momento, expondremos los desafíos que Taylor encuentra en el análisis sobre la identidad moderna.

Antes de entrar en el desarrollo de este capítulo, tomamos como punto de partida a Ruiz (2013) quien sostiene que los rasgos principales de la tesis de Taylor son: autenticidad y reconocimiento.

Me parece, en particular —sostiene Ruiz— que en estos dos primeros puntos, en las relaciones entre el yo, la identidad y el bien y en sus ideas sobre autenticidad y reconocimiento podemos encontrar sus aportes más importantes a la discusión sobre identidad y modernidad, temáticas que están ausentes en otras visiones filosóficas de la modernidad, en particular en la de Habermas, que descansa demasiado unilateralmente en los análisis de Hegel, Heidegger y Weber. (Ruiz, 2013, p. 229)

Para Taylor, según Ruiz, la relación entre identidad y modernidad se basa en la “evaluación fuerte” en la idea del yo y el bien como explicaremos más adelante.

## 1.2 El Problema de la Identidad Moderna

Uno de los puntos fundamentales en la filosofía de Taylor es el concepto de identidad en la modernidad. De hecho, su lectura sobre la modernidad evidencia, según Forero (2008), la complejidad de su pensamiento y aclara que el hilo conductor de los problemas expuestos es la identidad moderna.

Ahora bien ¿qué entiende Taylor por identidad? Él señala que

El discurso de la identidad es complejo porque discurre por terrenos diversos. Constituye para empezar un concepto psicológico, con ayuda del cual se trata de comprender una dimensión importante de la conciencia de sí. Pero la palabra es sobre todo importante en nuestros días en el discurso social y político, y a menudo aparece en un contexto reivindicativo. Además, es evocada tanto en el plano del individuo (mi identidad), como en el plano del grupo (la identidad quebequesa, canadiense). El término posee un significado ligeramente diferente en cada contexto. Pero no se trata de verdadera polisemia, y todavía menos de una confusión, pues los diferentes usos están estrechamente ligados entre sí. (Taylor, 1996b, p. 10)

Podemos observar que, a partir del concepto de la identidad, Taylor abarca varios campos; por ejemplo, desde la filosofía práctica, él dialoga con otras disciplinas como la psicología, la sociología, la política y la historia siendo su interés central el que comprendamos la dimensión fundamental de la conciencia de sí; es decir, conocernos a nosotros mismos. Por esto, es muy importante para el autor hablar de un contexto reivindicativo.

Taylor afirma, también, que la identidad se está configurando en dos esferas: la individual y la pública. La primera hace referencia a lo personal y la segunda a lo social. No obstante, ambas guardan unidad porque la identidad se configura en el diálogo mutuo.

Para el filósofo canadiense, la esfera individual comprende la identidad personal y la esfera social hace referencia a la identidad compartida como por ejemplo, la identidad nacional que en mi caso es la boliviana. Estas esferas, según Taylor, están ligadas entre sí, por lo que es necesario observar todas las relaciones que remiten a la identidad y, así, poder dar una respuesta a la pregunta *¿quién soy yo?* Mas esta interrogante para Taylor: “no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía” (Taylor, 1996a, p. 43) sino que comprende todas las dimensiones del ser humano, donde se configura su identidad en relación con el mundo, más concretamente, con su contexto, su familia, su idioma, su cultura, etc.

Lo que responde a esa pregunta [*¿quién soy yo?*] es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy yo es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. (Taylor, 1996a, p. 43)

Según Taylor, el proyecto moderno, con su influyente paradigma de conocimiento, no toma en cuenta el contexto del agente humano; por eso, su respuesta a la pregunta sobre la identidad siempre será incompleta.

Con todo, cabe tomar en cuenta que la identidad, para el autor, no es una dimensión ya acabada, sino que continúa construyéndose tanto a nivel personal como social. En este paradigma moderno en donde el yo está descontextualizado<sup>1</sup>, Taylor centra su interés en la recuperación del sentido moral como parte de la configuración de la identidad.

### 1.3 Relación del Yo y el Bien

Para lograr comprender la propuesta de Taylor, según Ruiz (2013), hay que tomar en cuenta dos puntos principales. El primero es la concepción original de la idea del bien. El segundo, la crítica a la filosofía contemporánea respecto a la comprensión de la moralidad en sus dos vertientes: el utilitarismo y las concepciones kantianas.

#### 1.3.1 Crítica al Utilitarismo

El utilitarismo es una corriente filosófica que surge a finales del siglo XVIII con Jeremy Bentham que luego se sistematiza con el trabajo de John Stuart Mill, en el XIX. Para Valcarce (2010), existía ya un proto-utilitarismo en los moralistas ingleses como Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, Gay o Hume.

Una primera aproximación al principio de utilidad la encontramos en Raphael quien sostiene que al hacer comparaciones de las cualidades morales con las acciones, somos “guiados por nuestro sentido moral de la virtud a juzgar así; [...] de tal modo que una acción es la mejor, cuando procura la mayor felicidad para el mayor número; y la peor, cuando, de la misma manera, ocasiona sufrimiento”. (Raphael, 1969, pp. 283-284)

Esta formulación muestra que el utilitarismo tiene una característica de *consecuencialismo*, término que, según Valcarce, fue introducido por Anscombe en su artículo *Modern Moral Philosophy* (1985) el cual refiere teorías morales que juzgan la

---

<sup>1</sup> Esta traducción es, según Forero, la que más corresponde. Lizón, quien es la traductora de las “Fuentes del Yo” lo traduce como desvinculado, pero Forero prefiere el término “descontextualizado” ya que corresponde con más precisión al sentido tayloriano de un sujeto contrario a lo que significa ser un agente humano, es decir a un “yo” que se constituye a sí mismo y al mundo en su relación con éste. Pues este agente humano necesita de un contexto. Por esa razón para Forero tiene más sentido traducirlo como “descontextualizado” por lo que en este trabajo preferimos usar la traducción de Forero

moralidad de los actos atendiendo únicamente las consecuencias, por lo que “un acto es moralmente obligatorio si sus consecuencias son mejores que las de cualquier alternativa, y [...] un acto es permisible si es que son tan buenas como las de cualquier alternativa” (Becker L. & Becker, C., 1992, p. 211). Esta definición, para Valcarce, es formal al ocuparse de la forma del juicio moral, poniendo más énfasis en el procedimiento que en el contenido.

Esta teoría moral utilitarista, según Valcarce, define las consecuencias que hay que maximizar o evidenciar el contenido del término utilidad. De acuerdo con este criterio, “la única fuente de valor [la utilidad] es la mayor felicidad para el mayor número de personas, siendo así la acción correcta aquella que promueve o produce el mayor placer o felicidad para la mayoría”. (Valcarce, 2010, p. 272)

Scheffler (1988), por su parte, define el utilitarismo como “el mejor estado de cosas de cualquier conjunto dado es aquel que contiene el mayor balance neto de placer, felicidad o satisfacción humana agregada”. (Scheffler, 1988, p.1)

Valcarce, apoyado en Scheffler, sostiene que el utilitarismo fue reformulado varias veces sin afectar su base, puesto que la “utilidad” es el elemento que se mantiene a pesar del paso del tiempo y que las distintas formulaciones se unifican por este principio de utilidad. Ahora bien, esta teoría moral brinda parámetros que permiten evaluar las acciones realizadas con el propósito de calcular empíricamente las futuras acciones a elegir.

El cálculo empieza estableciendo el valor que un placer o una pena tiene para un individuo. Este valor está determinado por la intensidad, la duración, la certeza, la proximidad en el tiempo, la fecundidad, la pureza y la extensión del placer o de la pena en cuestión. (Bentham 1996: p.38; En Valcarce, 2010, p.273)

Esto quiere decir que se suman los placeres y se restan los dolores. Por lo que “el principio de utilidad es justificación y criterio moral”. (Valcarce, 2010, p. 273). De hecho, todo ello se define dentro de una ética imparcial.

Desde dicha perspectiva, “somos uno en una multitud de iguales y la felicidad de cada uno cuenta como uno y solamente uno” (Valcarce, 2010, p. 273). En términos de Carrasco, se carece de un agente moral concreto por lo que las normas morales llegan a ser abstractas (Carrasco, 1999, p. 11). De ello, según Kupperman, “se obtiene fácilmente la imagen de un agente sin rostro, al que la teoría le dota de recursos para realizar

elecciones morales que carecen de vinculación psicológica con el pasado o futuro del agente”. (Kupperman, 1993, p. 351)

### 1.3.2 Evaluaciones Fuertes en el Espacio Moral

La crítica de Taylor al utilitarismo se apoya en el ensayo titulado “*Freedom of the will and the concept of a person*” (1971) de Harry Frankfurt, quien sostiene que la característica del ser humano no es el tener deseos, ya que esto lo comparte también con muchas especies animales. Para Frankfurt, lo realmente propio del ser humano es tener deseos que refieran a nuestros deseos; es decir, los llamados por él *deseos de segundo orden*.

Los *deseos de segundo orden* evalúan los *deseos del primer orden*, considerando unos como deseables y otros como indeseables. Frankfurt sostiene que “ningún otro animal, salvo el hombre, parece tener la capacidad reflexiva de autoevaluación; manifiesta en la formación de deseos de segundo orden”. (Frankfurt, 1971, p. 7)

Apoyado en el ensayo de Frankfurt sobre los deseos, Taylor reflexiona su propio concepto de “evaluación fuerte” que, según Ruiz, está en la base de la propuesta del espacio ético, perspectiva que se contrapone al utilitarismo.

Taylor propone, como punto de partida, la distinción entre las “evaluaciones fuertes” y las “evaluaciones débiles”, categorías que introducen distinciones cualitativas que hacen posible que algunas motivaciones sean consideradas bajas o que carezcan de valor. Por ejemplo, el abstenerse en actuar por rencor o por envidia. En términos propios de Taylor:

En este tipo de casos nuestros deseos se clasifican en categorías tales como las de lo más elevado y lo más bajo, virtuoso y vicioso, lo que nos realiza más, o menos, [...] profundo y superficial, noble y bajo. Ellos se juzgan como pertenecientes a modos de vida cualitativamente diferentes: integrado o fragmentado, alienado o libre, santo o meramente humano, cobarde o pusilánime. Intuitivamente, la diferencia podría ponerse en los siguientes términos. En el primer caso, que podemos llamar evaluación débil, nos preocupan los resultados, en el segundo, evaluación fuerte, nos preocupamos de la cualidad de nuestra motivación [...] lo que es importante es que a la evaluación fuerte le concierne el *valor* cualitativo de los diferentes deseos (Taylor, 1997, p.16).

Las “evaluaciones fuertes” o elementos cualitativos de los deseos planteados por Taylor están ausentes en la filosofía contemporánea; sobre todo, en la teoría moral que

“ha tendido a enfocarse más en lo que es correcto hacer que en lo que es bueno ser, más en definir el contenido de la obligación que en definir la naturaleza de la buena vida”. (Taylor, 1996a, p. 3)

Dichas “evaluaciones fuertes”, según Taylor, están enfocadas en la cualidad de nuestras motivaciones relacionadas con nuestros valores, aquellas que dan un sentido a nuestra vida, las que logran que podamos vivir una vida plena y conseguir una vida elevada; sin embargo, la teoría moral no las contempla. Para Taylor, estas cualidades de valor en las “evaluaciones fuertes” guardan estrecha similitud con la ética, por lo que debería considerarse que

ambas envuelven discriminaciones de lo correcto o incorrecto, mejor o peor, más elevado o más bajo, que no son validados por nuestros deseos, inclinaciones o elecciones, sino que más bien son independientes de ellos y ofrecen *standards* en base a los cuales estos últimos pueden ser juzgados. (Ruiz, 2013, p. 231)

En efecto, la teoría moral del utilitarismo no se detiene en lo que uno realmente puede desear y llegar a ser; sino, en cumplir una especie de *standard* en el cual uno es juzgado. Para Taylor, es fundamental reconocer nuestros deseos elevados y no vivir bajo *standards* porque estos no nos permiten realizarnos como seres humanos plenos. En este sentido, Taylor resalta, como parte de su crítica, que no se puede juzgar como defecto moral el hecho de que yo esté viviendo una vida que no merece la pena, en la que no puedo realizarme por tener que estar sometido a una especie de estandarización de la moral que no toma en cuenta mis deseos. Sin embargo, es necesario que yo los pueda reconocer.

Taylor, como se mencionaba líneas arriba, apoyado en las “evaluaciones fuertes” y en el discernimiento cualitativo, propone ensanchar el significado de la ética, principalmente en contra de la teoría moral del utilitarismo, puesto que esta corriente se centra en los deseos y la felicidad como la suma de satisfacciones a nivel individual. Taylor aborda esta crítica en su texto *La diversidad de los bienes*, publicado en 1982 como parte del libro *Utilitarianism and beyond*, de Amartya Sen y Bernard Williams. Según Ruiz, en este texto, Taylor enfatiza las distinciones cualitativas y el sentido en que las personas exhiben estos bienes más elevados en su acción y que son objetos de admiración cuando lo alcanzan o de desprecio cuando no lo logran.

Estas emociones —sostiene Taylor— están ligadas con nuestro sentido de que hay actividades y fines más elevados y más bajos. Querría defender la idea de que si no marcáramos estos contrastes, si no tuviéramos un sentido de lo inconmensurablemente más elevado, entonces estas emociones carecerían de lugar en nuestras vidas. (Taylor 1982, p. 239)

Cabe aclarar que, para dicho autor, las teorías utilitarias son necesarias y urgentes porque están próximas al lenguaje epistemológico y científico aunque estas últimas erradicaron las “cualidades secundarias” como los colores, aromas y sabores por haberlos juzgado puramente subjetivas. Sin embargo, según Taylor, son precisamente estas “cualidades secundarias” las que se asemejan a las cualidades morales.

A pesar de que hace mucho sentido purgar las propiedades relacionadas a los sujetos cuando explicamos cosas inanimadas, no puede tomarse a priori como auto-evidente que esto será fructífero de manera similar cuando tratamos con seres humanos [...] Puesto en otros términos, puede ocurrir muy bien que mucho del comportamiento humano será comprensible y explicable solo en un lenguaje que caracterice la motivación de una manera que marque los contrastes cualitativos y que por lo tanto, no sea moralmente neutral. (Taylor, 1982, p.243)

Aquí, Taylor expone que no podemos usar los mismos criterios epistemológicos de neutralidad aplicados a la relación sujeto/objeto porque la relación entre seres humanos se da de modo distinto y no neutral. De ello deviene que Taylor apueste en la inclusión de los contrastes cualitativos para lograr comprender las motivaciones de un yo en relación a todo un contexto con el que se encuentra vinculado, por lo que no podría llegar a ser neutral. Por ello, Taylor propone las “evaluaciones fuertes” para evitar que el deseo y su satisfacción individual no se constituya en el último criterio moral, como pretende la corriente utilitarista.

De hecho, no existe contradicción ni incoherencia cuando juzgamos vacía y sin sentido una vida que satisfacemos con deseos de primer orden porque, según Taylor, es en medio de estos deseos que se logra distinguir los deseos más elevados que ayudan a discernir y a elegir una vida buena. Esta elección mencionada por el autor no está separada del contexto; sino, al contrario, es el contexto el que ayudará a comprender mejor lo inconmensurablemente más elevado y no solo, sino con otros.

#### **1.4 Crítica a la Epistemología**

Según Taylor, “la epistemología, considerada en otros tiempos como el orgullo de la filosofía moderna, parece estar enferma hoy día” (Taylor, 1997, p. 19). El filósofo canadiense llega a esta conclusión debido a que la epistemología es muy influyente, no sólo en la filosofía, sino en diversas ramas del conocimiento. Esta pretensión monopolizadora del conocimiento se volvió un problema para Taylor.

Sin embargo, para Taylor la epistemología cobra interés especialmente en las dimensiones éticas y políticas porque son la base de las ideas espirituales y morales que priman en el mundo actual, especialmente respecto al sentido de nuestra vida y la convivencia social.

Esta tradición, según Forero, posee una “primacía teórica” puesto que el método usado por esta corriente se apropia del conocimiento y se cree infalible. “Desde esta concepción epistemológica de la verdad, adquiere relevancia la famosa idea de Hegel de que el temor al error se convirtió en temor a la verdad”. (Forero, 2008, p. 22)

Esta corriente epistemológica también recibe el nombre de intelectualismo. Empieza en el siglo XVII con Descartes hasta Quine (Taylor, 1996a) y se extiende hasta nuestros días. Prima no sólo en la filosofía del conocimiento, sino también en otras ciencias, como lo señala Forero:

La influencia [...] sobre los distintos ámbitos de la cultura moderna se observa, por ejemplo, en la autoridad que se otorga a los modelos de pensamiento basados en el modo de operar de los ordenadores aplicados a las distintas ciencias y técnicas, incluidas las ciencias sociales. (Forero, 2008, p. 22)

Según la mencionada autora, en cada ciencia o disciplina este modelo se asume de modo particular; sin embargo, las características del razonamiento se corresponden con la concepción del sujeto como “*disengaged subject*”; es decir, como “sujeto descontextualizado” que se abstrae a causa de la primacía de la razón teórica. Esta forma de ganar en conocimiento predomina durante más de tres siglos. Pretender conocer al ser humano con este método, para Taylor, es un error, ya que no se le puede desvincular o descontextualizar del entorno social donde se configura (como lo acabamos de ver en la anterior crítica) y hacerlo nos daría una idea parcial de lo que realmente es el ser humano.

Desde el pensamiento de Taylor, este método no es apropiado para dar respuestas acerca de la identidad porque la interrogante *¿quién soy?* implica una respuesta que haga referencia al contexto compartido y nunca individual. Por ello nuestro filósofo enfatiza el

contexto social sobre lo individual porque es precisamente allí donde se configura la identidad.

En la búsqueda de un método más apropiado para comprender la identidad, Taylor sigue la línea de filósofos importantes del siglo XX (Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger y el segundo Wittgenstein). Él intenta encontrar una alternativa a la tradición epistemológica vigente (Forero, 2008; Gamio, 2012; Ramos, 2009). Su método será la hermenéutica. Pero, antes de desarrollar este aspecto, veamos el problema epistemológico.

#### 1.4.1 El Problema del Método Epistemológico

Esta tradición epistemológica consiste en realizar un “minucioso escrutinio de los fundamentos de las ciencias con el fin de acreditar su validez, de manera que siguiendo la cadena de inferencias fiables se puede llegar a conclusiones ciertas”. (Forero, 2008, p. 23)

El método epistemológico tiene una perspectiva fundacionalista y positivista. Para Forero, Descartes es el ejemplo por excelencia al sostener que para la validez de enunciados y premisas se necesitan certezas infalibles, ya que sobre ellos se construye el edificio del conocimiento. También existe otra tradición fundacionalista que no encuentra un límite o punto cero del conocimiento, por lo que postula una doctrina escéptica. En esta corriente de pensamiento se inscriben autores desde Hume hasta Rorty.

Para Taylor, esta tradición epistemológica se asemeja a “la Hydra, cuyas cabezas serpenteantes han hecho estragos a lo largo de la cultura occidental de la modernidad”. (Taylor, 1997, p. 11)

En términos de Gamio, este modelo supone que “la mente recibe pasivamente los datos de lo que está allá afuera. La mente funciona como un medio, a través del cual lo real es conocido. Si el instrumento está lo suficientemente afinado, entonces nuestro informe será verdadero”. (Gamio, 2000, p. 6)

Por su parte, Forero sostiene que, en las corrientes filosóficas mencionadas anteriormente, existen cuestiones que no están fundamentadas y que se asumieron irreflexivamente. Desde esta óptica, se llegó a considerar que

la idea de sujeto como lugar de las representaciones, como lugar donde se imprimen las huellas del “mundo exterior”, ya se trate de las ideas (Descartes, Locke) o de las impresiones (Hume); o

la idea de que el sujeto proporciona los moldes que dan forma a la materia recibida en la intuición (Kant). Todas ellas remiten a una imagen del conocimiento como aquello que se realiza a través de un medio o con ayuda de un instrumento. (Forero, 2008, p. 24)

Tras lo expuesto hasta aquí, nos adentraremos en el punto de la superación de la tradición epistemológica desde la perspectiva de Taylor.

#### **1.4.2 Superación de la Tradición Epistemológica**

Tanto Forero como Gamio, señalan que existen múltiples críticas a la epistemología, pero ¿en qué consiste la superación de la tradición epistemológica? Para Taylor, superar la tradición epistemológica implica renunciar al fundacionalismo.

Son muchos los autores que consideran esta tradición ya superada; sin embargo, para Taylor los efectos de ella continúan vigentes en todos los ámbitos (Taylor, 1997). De hecho, lo que más resalta es la vigencia de su carácter fundacional, es decir, la capacidad de otorgar a la razón una garantía infalible. No obstante, Forero (2008), considera que, para Taylor, no basta con hacer una crítica a la tradición epistemológica para superarla, como pretende Quine, sino que es necesario dirigir la crítica hacia el carácter representacionalista del conocimiento moderno.

La historia de la filosofía expone cómo, desde Descartes hasta Kant, se intenta privilegiar a la razón sobre la subjetividad, ésta última considerada como un abismo oscuro, en el cual también se subsume el cuerpo.

Por consiguiente, la tradición epistemológica para alcanzar la “objetividad” del conocimiento, coloca sus esfuerzos de búsqueda hasta tal punto de alejar al sujeto de su contexto y desencarnarlo de su propia existencia, de tal modo que no se confunda ni distorsione la percepción de la realidad.

Todo esto condujo a un resultado coincidente en las distintas corrientes filosóficas modernas, la necesidad de afirmar un sujeto descontextualizado, desencarnado, un sujeto que se identifica con el proceso de pensamiento independientemente de la realidad externa, en el cual se incluye su mismo cuerpo, y que consiste en el operar de los datos recibidos en la intuición sensible pero que no se confunde con ellos: el *ego cogito* cartesiano, ‘el haz de percepciones’ de Hume, el ‘yo pienso que acompaña todas mis representaciones’ de Kant, etc. (Forero, 2008, pp. 29-30)

El planteamiento de Forero tiene una cuestión fundamental. La autora se plantea: “¿por qué no considerar a la postre la exigencia de descontextualización de las características prereflexivas que distorsionan nuestra comprensión de la realidad como una condición indispensable para la ciencia?” (Forero, 2008, p. 30). Para Forero, la problemática radica en el intento de ontologizar la misma descontextualización, atribuyendo con ello, el proceso de pensamiento a la propia mente y al cuerpo las distorsiones de la realidad.

Esto significa que los caminos subjetivos (considerados confusos y oscuros, rechazados por la epistemología) suscitan la imposibilidad de alcanzar un conocimiento mucho más completo, puesto que, en el método fundacionalista y positivista, el mismo agente humano se encuentra fragmentado y alejado de su contexto con el fin de mantener una clara objetividad. Sin embargo, para obtener conocimiento, según Taylor, es necesario diferenciar la relación entre sujeto y objeto, puesto que la relación entre sujeto y sujeto es distinto, y su contexto llega a ser fundamental.

De acuerdo con lo señalado, para Taylor, es necesario encontrar un nuevo modo de conocimiento en que el yo pueda ser comprendido desde su entorno social, compartido, subjetivo e intersubjetivo y donde sus “evaluaciones fuertes” puedan ser claves de acceso para alcanzar una vida plena. Con ello, según Gamio, Taylor abre la posibilidad de la comprensión de sí mismo que se despliega desde un trasfondo hermenéutico-lingüístico lo que conlleva a rechazar dos ideas centrales del fundacionalismo:

En primer lugar, la tesis de una racionalidad que prescinde de todo contexto vital que le imponga límites a su pretensión de autotransparencia y la creencia de que el ideal de autonomía racional puede ser conquistado monológicamente, a partir de una cadena de representaciones neutrales. En contra de la primera afirmación, el punto de vista “fenomenológico” muestra cuán comprometida está nuestra visión de las cosas con nuestro modo *finito* de vérnoslas y de arreglárnoslas con nuestro mundo, que no podemos aislar la perspectiva científica de las condiciones de nuestra experiencia ni de nuestras tradiciones de pensamiento. En cuanto a la segunda, la indagación trascendental pone de manifiesto que dar razón de algo supone entrar en diálogo con alguien, dado que el *lenguaje* es el lugar de cualquier tipo de inteligibilidad posible, y no hay lenguaje privado; el uso del lenguaje supone una comunidad de usuarios, una forma de vida en común. (Gamio, 2000, p. 7)

En definitiva, Taylor constata que en la tradición epistemológica existe, por un lado, una comprensión parcial del sujeto, al abstraerle de su contexto y, por el otro, el modo para alcanzar conocimiento llega a ser neutral porque separa al sujeto de su

subjetividad. De ello deviene que la crítica de Taylor plantee con tanto interés el mirar al yo desde su propio contexto en diálogo con alguien, por lo que el lenguaje llega a ser un elemento para demostrar la centralidad de una forma de vida en común.

## 1.5 Método Hermenéutico

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos señalar que Taylor apuesta por el método hermenéutico como alternativa al método epistemológico. Para él, el método hermenéutico, que consta de tres dimensiones, tiene la facultad de dar sentido a un texto.

Según Souroujon (2015), para Taylor, la primera dimensión hace referencia a la existencia de un objeto situado en un campo susceptible de ser visto como coherente o viceversa. La segunda dimensión consiste en la posibilidad de distinguir entre la interpretación realizada y el texto de encarnación. Por último, está la tercera dimensión, la misma que implica el reconocimiento de que estas interpretaciones son hechas por sujetos y para sujetos.

A partir de estas dimensiones, Taylor señala que una interpretación es correcta en la medida en que ella misma otorga sentido a un texto original además de tornarlo inteligible.

A pesar de no existir ningún criterio de verificación última, ninguna referencia a un dato en bruto sobre la que basar deducciones incuestionables. Cada crítica u obstáculo a la interpretación realizada conduce así, a la invocación de otras lecturas, cayendo en el círculo hermenéutico tan criticado por la epistemología dominante. (Souroujon, 2015, p. 276)

Taylor también sostiene que los seres humanos tienen la competencia de establecer significaciones en todo lo que hacen, interpretando sus actos a la luz de distintos proyectos elaborados y perseguidos por ellos mismos.

A esta competencia se refiere el filósofo canadiense Charles Taylor cuando define de forma consecuente a los seres vivos humanos como "*self-interpreting animals*". Si los seres vivos humanos son "*self-interpreting animals*", por tanto seres vivos que se interpretan a sí mismos y a su mundo, esto tiene consecuencias para todas aquellas ciencias que tienen al hombre como objeto. (Gil, 2000, p. 231)

Con el método hermenéutico, Taylor recupera los denominados “marcos referenciales” o “trasfondo” posibilitando, así, el acceso del yo al conocimiento desde la interpretación de su propio contexto.

## 1.6 Marcos Referenciales

Hasta aquí, retomemos la idea y la pretensión de Taylor respecto a efectuar parámetros de evaluación sobre la capacidad de la autointerpretación que el ser humano hace de sí mismo. Este propósito lleva, a nuestro autor, a exponer facetas en la que se explica lo que significa ser un agente humano, una persona o un yo, rasgos fundamentales para una experiencia moral (Taylor, 1996a).

Dichas características guardan íntima relación con los condicionamientos históricos que operan en la configuración de la identidad. La relación que hay en esa interacción es lo que él denomina “marcos referenciales”; los cuales, según Taylor, se centran en la vida, en darle el sentido que se merece con dignidad, teniendo en cuenta el respeto a la vida personal y la de los demás. Citando al autor, “un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas” (Taylor, 1996a, p.32). Por tanto, “carecer de un “marco referencial” es sumirse en una vida sin sentido espiritual. Por eso, la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido”. (Taylor, 1996a, p.32)

La búsqueda de los “marcos referenciales” es el fundamento de lo moral. De acuerdo con el pensamiento de Taylor, no podemos ser seres que en el mundo sin un sentido. Podemos determinar o identificar lo que hace que un objeto sea digno de respeto.

Los “marcos referenciales” son todo el conjunto de los bienes que hacen a un ser humano un ser moral. Según Taylor, existen tres ejes que integran a los “marcos referenciales” y son parte del pensamiento moral de nuestro autor, por lo que es fundamental prestarles atención.

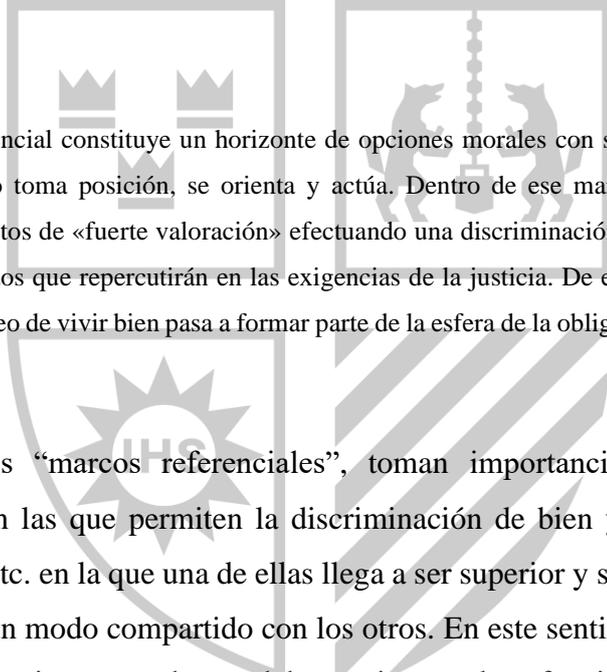
El primer eje es nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás. El segundo implica el entendimiento de lo que hace que una vida sea plena. El tercero abarca una reflexión pertinente a la noción de dignidad (Taylor, 1996a).

Estos tres ejes son, para Taylor, parte de la persona y configuran o constituyen la identidad y la idea de vida buena a la que estamos llamados a vivir en conjunto con las personas que nos rodean. En otras palabras, los “marcos referenciales” son los pilares primordiales de nuestro ser, razón por la cual tienen, para Taylor, un carácter *ineludible*;

es decir, que no se pueden dejar de lado, ya que son fuentes de la identidad de un verdadero yo que se configura dentro de dichos “marcos referenciales”.

Los ejes mencionados operan como principios morales y espirituales que ayudan a dar sentido a los “marcos referenciales”, los cuales nos entregan pautas para afirmar que la vida vale la pena vivirla.

Los “marcos referenciales”, desde el punto de vista de Taylor, hacen posible la recuperación del espacio moral o espiritual donde es posible enmarcar los horizontes morales que, a su vez, no se separan del bien. Son estos “marcos referenciales” los cuales dan sentido a la vida y, en consecuencia, se desarrolla la identidad. En términos de Rodríguez:



el marco referencial constituye un horizonte de opciones morales con sentido dentro del cual el agente humano toma posición, se orienta y actúa. Dentro de ese marco referencial, el sujeto selecciona objetos de «fuerte valoración» efectuando una discriminación en la que jerarquiza los bienes detectados que repercutirán en las exigencias de la justicia. De esta manera es como, por ejemplo, el deseo de vivir bien pasa a formar parte de la esfera de la obligación moral. (Rodríguez, 2012, p. 50)

Dentro de los “marcos referenciales”, toman importancia las “evaluaciones fuertes”, ya que son las que permiten la discriminación de bien y mal, noble y bajo, virtuoso y vicioso, etc. en la que una de ellas llega a ser superior y se aclara el camino de lo más valioso<sup>2</sup> de un modo compartido con los otros. En este sentido, las “evaluaciones fuertes” sirven para orientarnos dentro del espacio moral en función a cómo queremos vivir.

### 1.6.1 Lenguajes y Trasfondos

Respecto a los “marcos referenciales”, Taylor presta atención a los lenguajes de trasfondo puesto que son ellos los que permiten que el agente humano pueda autointerpretarse —esto es, articular su interpretación— y con los cuales dirige su vida enraizada en una comunidad y “justamente son esos lenguajes valorativos los que ofrecen

---

<sup>2</sup> recordemos también que las “evaluaciones fuertes” para Taylor son independientes de los deseos e inclinaciones personales, y refieren a la esfera social al poder ser posible la comunicación de ellos, en los que se someten a la valoración de los otros para ser aprobados.

la matriz de significados que permite que el agente pueda juzgar una vida como ‘buena’ y ‘feliz’”. (Ramos, 2009, p. 30)

Taylor examina las riquezas del trasfondo que para él son las bases de las obligaciones morales que reconocemos. Pero antes “¿qué es un trasfondo? Y ¿qué papel desempeña en nuestras vidas?”. (Taylor, 1996a, p. 17)

Podemos decir que los trasfondos son intuiciones “morales y espirituales” que permiten recuperar la dimensión fundamental de nuestra conciencia moral. Sin embargo, para Taylor, la filosofía contemporánea la ha desestimado por confusa e irrelevante. Con todo, para el autor, los trasfondos son importantes porque esta dimensión permite dar sentido a nuestra vida. (Taylor, 1996a)

Cuando Taylor habla del término espiritual, él no se refiere al ámbito religioso, sino a la dimensión moral, más específicamente a las mencionadas “evaluaciones fuertes” (discriminaciones entre lo correcto y lo errado; entre lo mejor y lo peor; entre lo más elevado y lo más bajo; etc.). Estas “evaluaciones fuertes” son las que logran trascender a los deseos personales o apetencias propias, puesto que dan criterios para discernir entre lo mejor y lo peor, etc. Respecto al lenguaje, para Taylor el yo nunca se comprende fuera de él.<sup>3</sup> En términos de Gamio:

Este movimiento de explicitación discursiva del trasfondo subyacente a las acciones del agente es llamado por Taylor articulación, noción que tiene una gran importancia para el autor, que identifica con el *logon didonai* griego, la acción de “sacar a la luz” o “desocultar” el saber acerca de quiénes somos. Articular nuestro horizonte pre – comprensivo contribuye a esclarecer nuestra condición de ser capaces de experiencia; dicha indagación nos abre al sentido de la experiencia misma, dado que “el trasfondo es lo que convierte a ciertas experiencias en inteligibles para nosotros” (Gamio, 2000, p. 17).

Con este método hermenéutico, Taylor logra recuperar el complejo contexto de la identidad, la moral y el sentido de una vida buena. Todo ello se vincula por medio de la articulación en el “marco referencial” y el “trasfondo”, posibilitando una interpretación más próxima a nuestra sociedad, nuestra cultura o, en términos del mismo filósofo canadiense, nuestro contexto, pero siempre acompañado de otros y de ninguna manera solo y desencarnado, precisamente porque no existe un lenguaje privado.

---

<sup>3</sup> Véase *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* pp. 60-62

## 1.7 Desafío de la Autenticidad

Para Taylor (1994), el fin que da sentido y unidad a nuestra vida es tener un ideal moral; por cierto, un ideal que en el proyecto moderno perdió importancia. Esto lleva a nuestro autor a concebir la importancia de una exigencia de autenticidad.

Según Forero, Taylor rastrea los malestares modernos desde el surgimiento de la Ilustración hasta la modernidad. El autor canadiense concluye que tres son los malestares en nuestro tiempo: El individualismo, la primacía de la razón instrumental y la limitación de las opciones personales o la pérdida de la libertad que está ligada al segundo malestar.

### 1.7.1 El Individualismo

Para Taylor (1996b) el individualismo es un logro más de la civilización moderna. Las personas pueden elegir por sí mismas sus propias reglas de vida y seguir sus propias convicciones, etc., algo inconcebible en nuestros antepasados. Primero, porque dependían de lo universal, antes que lo personal; segundo, los horizontes estaban ya establecidos. Por consiguiente, la originalidad no tenía un espacio en aquel contexto.

En la modernidad, si bien existen horizontes establecidos, no dejan de ser propios de los sistemas legales, por eso “se concibe asumida por el individuo” (Taylor, 1996b, p. 12). En palabras de Taylor, esta

libertad moderna se logró cuando conseguimos escapar de horizontes morales del pasado, La gente solía considerarse como parte de un orden mayor. En algunos casos se trataba de un orden cósmico, una ‘gran cadena del ser’, en la que los seres humanos ocupaban el lugar que les correspondían junto a los ángeles, los cuerpos celestes, y las criaturas que son congéneres en la Tierra. (Taylor, 1994, p. 38)

Para Taylor, el orden jerárquico se reflejaba en la jerarquía social, orden que para nuestro autor daba sentido al mundo; sobre todo, en las actividades de la vida social; sin embargo, esa misma jerarquía es la que desacreditó dicho orden. De ese modo, según Taylor, se gana libertad frente a la jerarquía social, pero se pierde, en cierta medida, el sentido de la vida.

Con este primer malestar, según Taylor, el mundo perdió parte de su magia y “la dimensión heroica de la vida” (Taylor, 1994, p. 39). Las personas ya no se interesan por un fin más elevado, por aquello que vale la pena morir. En este sentido, Taylor sostiene

que “sufrimos de falta de pasión”, dicho por Nietzsche, “no les quedan más aspiraciones en la vida que las de un ‘lastimoso bienestar’” (Taylor, 1994, p. 39). Fue así cómo se vio reforzada la individualidad humana, pero en una forma negativa, ya que, cada ser humano busca desde entonces la centralidad en el yo, perdiendo con ello el interés de la dimensión social. En términos de Gamio:

Los individuos tienden a concebirse como partículas sociales sin conexión, mónadas sin ventanas, sujetos de interés que sólo se asocian y establecen alianzas por razones instrumentales. Se trata de personas que diseñan su identidad y estilos de vida de manera autorreferencial, sin reconocer deuda espiritual alguna con otros individuos o con las instituciones en las que participan. (Gamio, 2012, p. 231)

Para enmendar esta desconexión del individuo con lo social, Taylor propone la ética de la autenticidad como dimensión moral, cuyas “evaluaciones fuertes” y “articulaciones” hacen posible una vida que vale la pena vivir.

### **1.7.2 La Primacía de la Razón Instrumental**

El segundo malestar se origina en la ruptura del orden cósmico relacionado con el desencantamiento del mundo, dando con ello paso a la primacía de la razón instrumental.

El desencantamiento del mundo y la pérdida del sentido del orden contrasta con la época medieval, periodo en que el orden de lo sagrado estaba presente como uno de los horizontes sociales y el respeto a lo sagrado era evidente. Existía un orden jerárquico claro, pero con el desarrollo de la modernidad se da paso al desencantamiento del mundo.

Taylor, en su obra *La era secular* (2014), aborda la fisonomía del yo contraponiéndolo al yo limitado; es decir, el yo *impermeabilizado* como un fenómeno propio de la modernidad en contraste con el yo *poroso* de la época medieval, vigente hasta el siglo XVI.

Para Taylor, la pérdida de lo sagrado, propio del contexto de un yo poroso, se contrapone con el contexto de un yo impermeabilizado que, al servirse cada vez más de la razón instrumental, se impermeabiliza ante la creencia, sobre todo, religiosa.

Esta razón instrumental se extendió a otras esferas, como la económica, cuyas consecuencias inmediatas se vieron reflejadas en las dinámicas de costo beneficio.

El temor se cifra en que aquellas cosas que deberían determinarse por medio de otros criterios se decidan en términos de eficiencia o de análisis “coste-beneficio”, que los fines independientes que deberían ir guiando nuestras vidas se ven eclipsados por la exigencia de obtener el máximo rendimiento. Se pueden señalar muchas cosas para poner en evidencia esta preocupación: así por ejemplo, las formas en que se utiliza el crecimiento económico para justificar la desigual distribución de la riqueza y la renta, o la manera en que esas exigencias nos hacen insensibles a las necesidades del medio ambiente hasta el punto del desastre en potencia. (Taylor, 1994, p. 41)

Taylor sostiene que la finalidad de la economía, en principio, marca un horizonte de felicidad y bienestar para los individuos; pero, si se pierde este sentido, entonces los seres que nos rodean pierden el significado y su lugar en la “cadena del ser”. Esto abre la probabilidad de que los individuos, en algún punto, sean considerados simples instrumentos; ignorando por completo la advertencia de Kant cuando sostiene que los seres humanos debemos considerarnos y tratarnos como fines y nunca como medios<sup>4</sup>.

Desde tal perspectiva, para Taylor, la razón instrumental es una gran amenaza para nuestras vidas, de allí que algunos autores más radicales planteen su rechazo al proyecto económico moderno, como lo hace MacIntyre.

### **1.7.3 Limitación de las Opciones Personales por la Supremacía de la Razón Instrumental**

Este tercer malestar está relacionado con la pérdida de la libertad y se desprende, sobre todo, del segundo malestar aunque también guarda relación con el primero. La forma o estilo de vida dirigida por la lógica de la razón instrumental, para Taylor, crea una sociedad basada en contradicciones. En términos de Forero:

Tales sociedades generalmente se organizan políticamente como democracias, lo cual supone tener como núcleo de su legitimidad las libertades individuales; sin embargo, la posibilidad real de hacer opciones personales se encuentra constreñida por decisiones políticas y económicas instrumentales. (Forero, 2008, p. 162)

Según Forero (2008), la sociedad moderna pone de manifiesto una serie de contradicciones, por ejemplo, el crecimiento económico prima sobre la justicia social; la industria del automóvil y la comercialización de los hidrocarburos priman sobre una

---

<sup>4</sup> Kant, en su obra fundamentación de la metafísica de las costumbres.

adecuada organización de las ciudades y el transporte público; la producción industrial se impone sobre las aspiraciones de un ambiente más sano que propicie una vida buena, etc.

La pérdida o limitación de la libertad particular se manifiesta cuando las personas no tienen más remedio que adaptarse a la forma de vida que rige la lógica de la razón instrumental. En efecto, ir contra corriente resulta muy complicado. Para Taylor es muy difícil poder llegar a ser uno mismo en ese ambiente. Más aún, se corre el peligro de perder la libertad, no solo la personal, sino también la social.

Para Taylor, este tercer malestar se relaciona con lo político porque las grandes y pequeñas decisiones quedan delegadas a un pequeño grupo de élite gobernante, denominado “despotismo blando”, por dos razones, a saber:

La primera tiene que ver con la burocratización en la administración pública en la que se pierde la visión de conjunto de la administración del Estado. La segunda refiere a la pérdida de interés en las cuestiones políticas en virtud del interés personal.

Este despotismo blando lleva a colocar las cuestiones públicas en manos de los gobiernos de turno con el fin de garantizar el bienestar privado.

Por todo ello, en estos malestares modernos, en primer lugar, estamos frente a un individualismo que ha derivado en la pérdida de sentido de la vida compartida, habiendo ocasionado con eso la disolución de los horizontes morales. En segundo lugar, tenemos la primacía conferida a la razón instrumental que ha generado una ruptura y derrumbe de los fines que también desembocan en la pérdida del espacio moral. En tercer lugar, tenemos la pérdida de la libertad, sobre todo por las lógicas de funcionamiento moderno regidas por la razón instrumental y que, para Taylor, están en íntima relación con lo político.

No obstante, Taylor no lo ve todo perdido; su postura, según Forero, “es intentar orientar estos cambios de los cuales no podemos dar marcha atrás, hacia el mayor cumplimiento de su promesa y evitar que continúen dirigiéndose hacia formas de vida cada vez más degradadas”. (Forero, 2008, p. 164)

## **1.8 Camino al Ideal Moral**

Como ya dijimos, el camino que señala Taylor es el de la autenticidad, pero no la de una concepción de “individualismo de la autorrealización” que pretende aislar al agente humano de su contexto. Para Taylor, recuperar la autenticidad refiere a un ideal

moral donde el yo, dentro de su contexto, tiene la tarea de encaminarse a la realización plena de la vida.

Según Forero (2008), Taylor señala que hoy en día el proyecto de “autorrealización” constituye un horizonte moral, pero que se encuentra inarticulado al igual que las dimensiones de la identidad. Frente a ello, Taylor postula articular dentro de la autenticidad el ideal moral. Ahora bien, Taylor ¿qué entiende por ideal moral?:

Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior –afirma Taylor–, en la que “mejor” y “superior” se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear. (Taylor, 1994, p. 51)

Taylor se opone a una autenticidad que se basa meramente en el “agente humano”, separado o distanciado de las relaciones con otros y donde los deseos son los parámetros que le orientan. Taylor está empeñado en sostener una autenticidad como ideal moral apoyado en un yo contextualizado o enraizado (que interpreta y configura su identidad en relación con otros) y que no se separa de las “evaluaciones fuertes”, puesto que estas últimas hacen posibles nuevos modos de vida poniendo, de esta manera, el énfasis en el cómo se debería vivir, buscando así los mejores horizontes para alcanzar una buena vida, razón por la cual Taylor articula al yo, la identidad y el bien en dicho espacio moral.

Por eso, Taylor toma en cuenta los “marcos referenciales” (el espacio crucial en el que se logra una mejor interpretación de la identidad); sin embargo, el filósofo canadiense advierte que en el contexto compartido se debe tomar en cuenta las posibles crisis de identidad.

## **1.9 Crisis de Identidad**

Taylor, siguiendo a Erik Erikson, también piensa que: “los momentos en los que se corre el riesgo de perder la identidad se definen como momentos de crisis” (Taylor, 1996b, p. 10). Taylor ve la importancia de la identidad en un tiempo de crisis. Indica que a partir de nuestra identidad es posible conocer qué es lo que nos resulta más o menos importante para nuestra vida. Por eso, la posibilidad de perder la identidad es también perder la posibilidad de elegir por nosotros mismos, un aspecto aterrador, según Taylor, ya que en una crisis de identidad podemos perder las referencias o incluso los trasfondos que nos sitúan en el mundo.

Taylor concluye afirmando que “mi identidad es lo que yo soy”, pero también se desencadena otro factor principal que indica que “mi identidad, para que sea mía, debe ser aceptada, lo que abre en principio el espacio de una negociación con mi entorno, mi historia, mi destino”. (Taylor, 1996b, p. 12)

Esta negociación a la que Taylor se refiere, es el carácter dialógico de la identidad individual con la identidad social. Ambas esferas están configurando la identidad y es menester evitar que se aprovechen de un individuo o una sociedad que atraviesa por una crisis de identidad. Por otra parte, la identidad a la que Taylor hace alusión, necesita ser aceptada; es decir, debe ser reconocida por otros porque es el interior de la esfera pública, en donde se comparte el espacio común, precisamente uno de los espacios fundamentales que configuran la identidad del yo al ser parte de su contexto.

De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás. (Taylor, 1993, p. 55)

Por consiguiente, la identidad para Taylor debe ser reconocida en el contexto donde nos situamos, evitando llegar a una crisis de identidad y procurando tener una buena relación en el contexto donde el yo se está configurando.

En esta última parte, constatamos la relación identidad-reconocimiento y su configuración en relación con los otros. Esta relación que acabamos de enunciar se desarrollará en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO II: LA EXIGENCIA DEL RECONOCIMIENTO

El movimiento del reconocimiento, que al inicio se expresa como lucha de dominación por la afirmación de ser autoconciencia autónoma, llega a expresarse como un reconocimiento no verdadero. Esto se debe a que paradójicamente el reconocimiento de los vencidos valdría poco para el vencedor y, por ello, la lucha “solo puede hallar una solución satisfactoria, y ésta se encuentra en un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales” (Charles Taylor)

### 2.1. Debate del Reconocimiento

Charles Taylor, en la actualidad, es uno de los filósofos precursores del debate del “reconocimiento”. Este concepto o categoría se remonta a la filosofía de Hegel, aunque cada autor contemporáneo como: Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser y Paul Ricoeur dan un matiz distinto al debate, resaltando cada uno su importancia del tema.

El “reconocimiento”, según los filósofos que acabamos de citar, tiene una importancia y exigencia central dentro del debate ético y político contemporáneo. Taylor, por ejemplo, sostiene que:

La importancia del reconocimiento es hoy universalmente reconocida de una y otra forma. En un plano íntimo, todos estamos conscientes de cómo la identidad puede ser bien o malformada en el curso de nuestras relaciones con los otros significantes. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario. Ambos planos se formaron a partir del creciente ideal de autenticidad, y el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura que surgió en torno a este ideal. (1993, pp. 57- 58)

A su vez, Honneth menciona que a lo largo de veinte años fueron surgiendo debates políticos y movimientos sociales que exigían, en gran medida, consideración de la idea de “reconocimiento”, de ello deviene que,

tanto en las discusiones sobre el multiculturalismo como en la fundamentación teórica del feminismo se confirmó rápidamente como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitaban obtener reconocimiento o respeto por su diferencia. (2010, p. 14)

Fraser, por su parte, sostiene que el término “reconocimiento” se ha convertido en una palabra clave para nuestro tiempo, en términos propios de la autora:

Esta idea, una venerable categoría de la filosofía hegeliana, resucitada no hace mucho por los teóricos políticos, está resultando fundamental en los trabajos para conceptualizar los debates actuales acerca de la identidad y la diferencia. Independientemente de que se trate de las reivindicaciones territoriales indígenas, el trabajo asistencial de mujeres, el trabajo homosexual o los pañuelos de cabeza musulmanes, los filósofos morales utilizan cada vez más el término “reconocimiento” para desvelar las bases normativas de las reivindicaciones políticas. (Fraser & Honneth, 2006, p. 13)

Según Sánchez (2019), precisamente Taylor, Honneth y Fraser son los autores que mejor abordan el debate contemporáneo en torno al “reconocimiento”.

También conviene añadir el aporte de Paul Ricoeur, puesto que este autor sostiene que “es un hecho que no existe teoría del reconocimiento digna de este nombre al modo como existe una o varias teorías del conocimiento”. (2006, p. 11)

Ricoeur en su obra *caminos del reconocimiento* explora una definición coherente para que el término “reconocimiento” pueda figurar en algún momento en un diccionario filosófico, ya que su investigación es muy rigurosa, principalmente si lo miramos desde el campo lexicográfico. La pretensión de Ricoeur es “conferir a las diversas apariciones filosóficas conocidas del término ‘reconocimiento’ la coherencia de una polisemia regulada, capaz de proporcionar la réplica a la del plano léxico”. (2006, p. 12)

Ricoeur, en su argumento, sigue tres caminos. En el primero se presenta el desarrollo del “reconocimiento” y la identificación; en el segundo camino, puede comprenderse el paso de dicha identificación que va de lo general, a un “reconocimiento” mucho más concreto. Para el filósofo francés, esta transición se da mediante la *ipseidad*<sup>5</sup>,

---

<sup>5</sup> Paul Ricoeur en el prólogo de su obra *Sí mismo como otro* escribe: “Me ha parecido tan grande el peso de este uso comparativo del término “mismo” que consideraré, a partir de ahora, la mismidad como sinónimo de la identidad-*idem* y le opondré la *ipseidad* por referencia a la identidad-*ipse*.(...)”. Este término para este filósofo más que hacer referencia a la mismidad como en Sartre, la está oponiendo a ella, donde Ricoeur reconsidera la categoría *Ipse* en sí mismo como la *fidelidad* al otro. (Si les interesa el tema ver el artículo de Naishtat, 2007)

dando paso con ello al tercer camino que refiere al “reconocimiento” en relación con la gratuidad. (cfr. Ricoeur, 2006)

Según Ricoeur, el uso del vocablo “reconocimiento” implica una comprensión gramatical porque el verbo reconocer comprende el uso tanto en voz activa como en la pasiva. Ricoeur sostiene que el reconocer es algo que se da activamente, por ejemplo, reconocer a personas, reconocerse a sí mismo, etc. y viceversa; es decir, que uno puede ser reconocido por los otros.

Uno de los puntos en común entre los autores mencionados, es la tesis hegeliana, en que defiende que el “reconocimiento” configura, moldea, influencia o define, de manera central nuestra identidad. Según Taylor:

La exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de sus características definitorias como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de este. (1993, p. 43)

En términos de Honneth, la lucha por el “reconocimiento” contiene:

La arriesgada pero sugerente idea de que el progreso moral se desarrolla a lo largo de una gradación de tres patrones de reconocimiento de complejidad creciente, entre los cuales se plantea cada vez una lucha intersubjetiva de los individuos para hacer valer las reivindicaciones de la identidad. (2010, p. 20)

A su vez, Fraser sostiene que el debate acerca del “reconocimiento” es un legado de tradición hegeliana en el que se hace referencia a una relación recíproca ideal entre sujetos donde cada uno ve “al otro como su igual y también como separado de sí. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él”. (Fraser & Honneth, 2006, p. 20)

Finalmente, para Ricoeur, “de entrada la cuestión de la identidad aparece en escena en el discurso del reconocimiento; permanecerá hasta el final [...]” (2006, p. 12). En palabras del mismo autor:

[...] las experiencias del reconocimiento-atestación no se pierden, y menos aún se anulan, por el paso a la fase del reconocimiento mutuo. Diré, en primer lugar, que se trata, ahora y siempre, de identificación. Ser reconocido, si alguna vez acontece, sería para cada uno recibir la plena garantía

de su identidad gracias al reconocimiento por parte de otro de su dominio de capacidades. (2006, pp. 255-256)

Como se puede observar hasta ahora, el consenso en estos autores tiene su convergencia en dos puntos. Primero, revalorar el término “reconocimiento” en nuestro contexto actual como un asunto urgente para ser atendido. Segundo, el “reconocimiento” tiene íntima relación con el concepto de identidad. Sobre este tema, profundizamos más al abordar las críticas que se hacen a Taylor.

## **2.2. Cultura y Multiculturalismo en Taylor**

Si bien Taylor no presenta definiciones concretas de conceptos como “cultura” y “multiculturalismo”, Forero (2008) encuentra en los escritos del filósofo canadiense referencias relacionadas a comprensiones antropológicas de dichos conceptos.

Esta constatación pone de manifiesto que Taylor emplea el término “cultura” unas veces en un sentido amplio y otras veces en un sentido restringido; por ejemplo, cuando se refiere a la lengua. Desde esta perspectiva, podemos decir que Taylor tiene una apertura a la interdisciplinariedad. En términos de Forero:

Por cultura hemos de entender aquí la idea comúnmente empleada por la antropología, en cuya imagen existe pluralidad de culturas humanas, cada una de las cuales tiene un lenguaje propio y una serie de prácticas que definen sus comprensiones peculiares de la personalidad, las relaciones sociales, los estados de la mente/alma, los bienes y males, las virtudes y vicios, etc. Normalmente tales lenguajes no son traducibles entre sí. (Forero, 2008, pp. 195-196)

De hecho, “una cultura es un conjunto de formas y modos adquiridos de concebir el mundo, de pensar, de hablar, de expresarse, percibir, comportarse, organizarse socialmente, comunicarse, sentir y valorar a uno mismo en cuanto individuo y en cuanto a grupo”. (Tubino, Heise, & Ardito, 1994, p. 7)

Respecto al multiculturalismo, según Forero (2008), dentro de un Estado conviven diversas formas de vida cultural y esto hace que un Estado sea más poroso y con altas tendencias a la migración multinacional.

A su vez, Ignacio Grueso (2003) sostiene que el multiculturalismo se identifica en tres aspectos: El primero se refiere a las luchas contra la discriminación de los individuos

en razón de su color de piel, creencias religiosas, origen nacional y pertenencia étnica en el seno de sociedades en proceso de liberalización.

El segundo aspecto se centra en la lucha de identidades colectivas, ya sean de pueblos, etnias o confesiones religiosas que buscan, no necesariamente un trato igualitario de corte liberal, sino un “reconocimiento” a su colectividad a partir de la diferencia. Estos dos tipos de lucha enfocan sus objetivos a reformas políticas y legales.

El tercer aspecto trata de un tipo de lucha que ubica sus objetivos en un plano más simbólico y cultural en el terreno del canon educativo, de los patrones culturales en la línea de cierto “reconocimiento” a cierto conjunto cultural, usualmente estigmatizado, ridiculizado, desconocido o simplemente en vía de desaparecer.

Estos tres aspectos, que recogemos de Grueso, tienen origen en Estados Unidos, pero se desarrollaron más en Europa con el nombre de multiculturalismo y, además, se asocia a los debates liberales y el término guarda relación con todo tipo de discriminación, ya sea de género, orientación sexual, etc. No obstante, en Canadá, contexto de Charles Taylor, es distinto.

Para abordar la multiculturalidad en Canadá, Grueso (2003) rescata las propuestas tanto de Taylor como de Kymlicka. Por un lado, Taylor identifica el multiculturalismo con las políticas de “reconocimiento”; por el otro lado, Kymlicka trata de dar una respuesta a las demandas de las minorías nacionales y étnicas, a través de una propuesta de ciudadanía multicultural. En términos propios de Grueso:

Taylor enfatiza más el problema de las actitudes y las relaciones entre culturas, moviéndose más en el plano de lo simbólico y de las representaciones, Kymlicka tiende a ubicarse en el territorio y desde allí los derechos de los nativos, de las minorías que se mueven por todo el territorio y de la cultura que para unas representa la tierra y para otras los hábitos, la cocina y la memoria. Como hegeliano, Taylor piensa más en los procesos horizontales de lucha por el reconocimiento y logro de las identidades; como liberal, Kymlicka prioriza la preocupación por la gobernabilidad y los ordenamientos jurídico-políticos. Pero para ellos el problema no incluye a homosexuales, minusválidos ni mujeres. (Grueso, 2003, p. 19)

En sintonía con Grueso, podemos decir que Taylor comprende el multiculturalismo desde las políticas de “reconocimiento”; es decir, la búsqueda de políticas que promuevan relaciones entre culturas, a partir de tratos horizontales basados en el reconocimiento, la dignidad y la fusión de horizontes gadameriano. Así, los grupos involucrados pueden

lograr configurar su identidad dialógicamente con otras culturas y construir, en dicho diálogo, los horizontes que deseen alcanzar.

Ahora bien, Taylor sigue el planteamiento de Kymlicka respecto a la reivindicación de los derechos de las minorías culturales dentro de un contexto de sociedades democráticas. En palabras de Kymlicka, estos grupos “deben ser protegidos de la discriminación, pero el mantenimiento y reproducción de estos grupos debe dejarse a la libre elección de los individuos en la esfera privada, no debe ser ayudado ni obstruido por el Estado”. (2001, p. 50)

Como podemos observar, las políticas liberales están apoyadas en esa línea, puesto que tienden a postular políticas que defienden la idea de una cultura hegemónica. Esto para Kymlicka responde a una visión cerrada incapaz de responder adecuadamente a la realidad de los grupos minoritarios.

Si bien Taylor está de acuerdo con la política de la diferencia planteada por Kymlicka, rechaza la idea de la teoría de la neutralidad liberal (Taylor, 1993, p. 64). Según Taylor, Kymlicka desea discutir sobre la base de necesidades culturales como, por ejemplo, el lenguaje íntegro e ileso con el que se pueda definir y proseguir su propia concepción de vida buena, por lo que Taylor sostiene que, en ciertas circunstancias, en poblaciones con desventaja, la integridad de la cultura requiere que se le asigne más recursos o derechos que a los demás.

El argumento de Kymlicka, según Taylor, es válido, pero observa que no integra las demandas reales de grupos concretos en cuestión. Taylor cita como ejemplo a las bandas de indios en Canadá y a los canadienses de habla francesa. En ambos casos, lo que está en juego es la supervivencia y sus demandas deben atenderse de modo particular y urgente, teniendo como base la dignidad como principio de igualdad, pero reconociendo la diferencia de cada cultura.

### **2.3. Explicación interpretativa de la identidad moderna**

En el primer capítulo, vimos cómo Taylor reconstruye el yo de un modo narrativo dentro del “marco de referencias”, el “trasfondo” y el “lenguaje” de un modo dialógico entre las esferas tanto interna como externa, tanto individual como social, donde el autor explicaba la construcción de la identidad, sin dejar de lado las “evaluaciones fuertes” que orientan al agente humano en el espacio moral. En adelante, desarrollaremos el camino interpretativo y cultural de la identidad modernidad.

Taylor desarrolla su interpretación de la configuración de la identidad de un modo interpretativo frente a una teoría histórica, esto quiere decir que Taylor es consciente de los cambios y desarrollos históricos que dieron lugar a la configuración de la identidad: cambios del lugar del hombre en el mundo, cambios en las artes visuales, cambios en la literatura, cambios en la concepción del tiempo, cambios en la esfera religiosa, etc. Sin embargo, pese a ello, Taylor no hace su estudio desde una perspectiva histórica de las cadenas de los hechos que el ser humano experimentó en el tiempo y donde su identidad se fue reconstruyendo.

Taylor está en desacuerdo con este tipo de interpretaciones, concretamente con las que ofrece el marxismo, porque da una versión supersimplificada y reduccionista de las condiciones que condujeron a la formación de la identidad moderna, afirmando que “las condiciones que precipitaron el cambio se encuentran en la quiebra del modo de producción feudal y en el nacimiento del modo de producción capitalista”. (Forero, 2008, p. 192)

Taylor propone una “explicación interpretativa” del surgimiento de la identidad moderna, pero evitando caer en una interpretación idealista, por lo que dicha explicación interpretativa no puede prescindir de la explicación causal-diacrónica.

La “explicación interpretativa”, según Taylor, presta atención a las motivaciones de las personas, por medio de la comprensión de aquello que da fuerza a las ideas que han logrado cambios en la historia (“ideas fuerza”). Este camino, aunque es menos ambicioso que la explicación histórica, la enriquece, porque revela el sentido de las ideas que llegaron a ser centrales para una sociedad histórica. En términos propios de Forero “el carácter nuclear de la motivación humana en cualquier investigación cultural es lo que se encuentra a la base de la afirmación de Weber, cuando dice que en sociología cualquier explicación debe ‘adecuarse al significado’”. (2008, p. 192)

En este sentido, Taylor recupera las “ideas fuerza” que hicieron posible los cambios históricos y culturales en la sociedad moderna, a diferencia de la interpretación marxista que más bien trata de desembarazarse de las ideas religiosas, políticas, legales o morales para que tenga sentido su interpretación estructural. Por consiguiente, Taylor reconoce que la “explicación interpretativa” guarda estrecha relación con la interpretación histórica. De ello deviene, que también son importantes las autointerpretaciones de la gente y sus visiones del bien.

Según Taylor, las autointerpretaciones están encarnadas en la práctica. Según Forero (2008), por “práctica” hemos de entender cualquier configuración estable de una

actividad compartida, cuya forma se define por un cierto patrón del haz-y-no-hagas. Por ejemplo, son prácticas la forma de educar a los hijos, determinar las decisiones políticas mediante el voto, intercambiar cosas en el mercado, etc. En definitiva, existen “prácticas” en todos los niveles de la vida social humana: en la familia, la ciudad, la política, la religión...

Para Taylor, las ideas y las prácticas se relacionan básicamente a través de la articulación. Por consiguiente, las ideas pasan a ser secundarias respecto a las prácticas porque “las ideas suelen surgir en el intento de formular y llevar a cierta expresión consciente el razonamiento que subyace en los patrones”. (Forero, 2008, p. 194)

Articular ciertas estimaciones de valor sobre determinadas prácticas o experiencias –Afirma Gamio– puede darme lucidez sobre su lugar en mi vida, e incluso infundirles un atractivo o fuerza que yo no había captado antes, pero también puedo convertirlas en controversiales. Las interpretaciones, desde luego, pueden ser precarias y fracasar, o tornarse problemáticas. Una misma situación puede ser interpretada de diferentes maneras, incluso de maneras antagónicas. (Gamio, 2001, p. 15)

Podemos decir que las “ideas fuerza” provienen de las prácticas o experiencias que hemos vivido y estas ideas son las que logran articular la interpretación que hacen las personas y que toman centralidad en los cambios históricos. Estas ideas también las podemos relacionar con las “evaluaciones fuertes”, ya que en la interpretación a realizarse cabe la posibilidad de dotar valoraciones morales y obtener un sentido del bien.

#### **2.4. Explicación cultural de la modernidad**

La lectura que propone Taylor sobre la modernidad es fundamentalmente interpretativa más que histórica. De ello deviene el interés de Taylor en desarrollar una explicación cultural de la modernidad basada en su *teoría interpretativa* y la *teoría cultural*.

Según Forero, Taylor observa con preocupación que el humanismo ilustrado no toma en cuenta la dimensión cultural. Además, deja al descubierto que los cambios en la modernidad se centraron más en la dimensión epistemológica/científica.

Ahora bien, según el filósofo canadiense, hay dos modos diferentes de comprensión en el proceso de la modernidad: lo “cultural” y lo “no cultural”.

Lo “cultural”, para Taylor, es todo aquello que implica las diferencias entre las sociedades. En palabras de Forero, “se trata de pensar la diferencia como la diferencia entre las civilizaciones, cada una con su propia cultura”. (Forero, 2008, p. 195)

Para Taylor, lo “no cultural” o “acultural” refiere a la neutralidad de las culturas. Aquí Taylor percibe que la modernidad fue configurando la identidad sin tomar en cuenta las grandes diferencias culturales que ayudan en el proceso de desarrollo identitario.

Explicar desde esta perspectiva el surgimiento de la identidad moderna es, para Taylor, enfatizar que la identidad culturalmente es neutra. Precisamente esta característica guarda estrecha relación con la tradición epistemológica, puesto que la neutralidad, en su método, da un cierto grado de objetividad para vislumbrar “la verdad” por medio de la razón.

Este método epistemológico es dominante en el contexto intelectual moderno. En palabras propias de Forero, “el incremento de la razón se expresa de diferentes modos, entre ellos: el crecimiento del conocimiento científico, el desarrollo de la visión secular, el surgimiento de la racionalidad instrumental, la cada vez mayor distinción entre el hecho y el valor”. (Forero, 2008, p. 196)

En definitiva, para Forero, lo “no cultural” responde a la perspectiva de la razón instrumental, puesto que esta busca alcanzar ciertas verdades, verdades que para las creencias morales y religiosas tradicionales son insostenibles científicamente, por lo que la razón instrumental se convierte en el centro, en el punto culmen de la razón, por eso se afirma que “cualquier cultura, dadas las condiciones necesarias, puede llegar a este estadio de la modernidad”. (Forero, 2008, p. 197)

De ello se infiere que todas las culturas, según la “razón instrumental”, tienen el mismo fin: la modernidad. Para este fin, unas culturas tardarán más y otras menos, dependiendo de los factores históricos y el énfasis en el carácter racional, alcanzando con ello, un modo homogeneizador de las culturas, en detrimento de lo “cultural”, este último entendido según Taylor.

Alimentados por la creencia de que existen una operación universal de ‘llegar a ver’ ciertas verdades insuperables, forzamos en todos los encuentros con otras culturas un patrón homogeneizante: todas las culturas más tarde o más temprano tienen que sufrir el cambio, por ejemplo, hacia la secularización, y hacia las formas de autoidentificación atomista [...]. La idea ilustrada de que la razón florece de la misma manera en cualquier lugar y contexto en el cual se produzca la liberación de creencias religiosas y metafísicas, implica que la modernidad finalmente hará lucir todas las culturas de igual manera. (Forero, 2008, p. 199)

Taylor, en su *teoría cultural* de la modernidad, propone tres niveles para comprender la realidad. El de las creencias formuladas, el de las comprensiones del trasfondo y el simbólico. De estos, los dos últimos niveles son los que caracterizan la *teoría cultural*.

Sobre el nivel del trasfondo, en el primer capítulo ya hicimos algunas consideraciones, razón por la cual aquí sólo se profundizará en la relación del trasfondo con nuestras creencias. Si bien las comprensiones del trasfondo son diversas, se pueden distinguir dos grupos grandes de las mismas.

El primer grupo refiere a las comprensiones que tienen carácter o forma de creencia, aunque normalmente estén implícitas, como ocurre con las cosas que damos por supuestas en nuestras prácticas de relación con el mundo. El segundo grupo está relacionado con las comprensiones de sí mismo como agente humano, como aquel que se mueve en un espacio social determinado en el que se relaciona con los otros y también con Dios o con el cosmos, o cualquier otra cosa que se reconozca como fuente moral que conduce al bien.

Para Taylor, las comprensiones del trasfondo, respecto a las creencias, se introducen en el agente humano por medio de la enseñanza cultural de una sociedad concreta. Sin embargo, en una sociedad teísta pesará más el carácter moral que el religioso.

Según Taylor, en las sociedades teístas las creencias están explícitas en las actitudes de las personas más o menos piadosas. En cambio, en las sociedades donde la creencia no es evidente, Taylor observa que pesan más las prácticas rituales denominados por él como *habitus*, que son comprensiones incorporadas en nuestras vidas, por ejemplo, el lenguaje.

El lenguaje en uso es resultado de un proceso histórico de sedimentación de creencias y experiencias al interior de un mundo de la vida; el comprender correctamente el significado de las palabras supone compartir un horizonte común, co-participar de un *habitus* que actualiza una y otra vez aquel trasfondo cultural supuesto en nuestros diversos actos comunicativos. (Gamio, 2001, p. 153)

Respecto al nivel de lo simbólico, para Taylor, es la expresión de los rituales, símbolos cotidianos o incluso obras de arte de cualquier comprensión del trasfondo. Este nivel simbólico estaría entre las creencias y el *habitus* y es mucho más explícito porque

tiene una concepción evocativa, pero sin forma explícita. Esto es lo que se conoce como “imaginario social”.

Para Taylor, este imaginario es la forma en que comprendemos nuestra existencia social, cómo es que nos integramos, nos desarrollamos con los demás, las expectativas que se quieren cumplir, etc. Taylor quiere hablar de estos imaginarios sociales más que de teorías sociales.

Lo que llamo imaginario social –afirma Taylor– se extiende más allá de la concepción de fondo inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares. No se trata de una ampliación arbitraria del concepto, porque así como la práctica sin la concepción no tendría sentido para nosotros, y por lo tanto no sería posible, del mismo modo esta concepción supone, para tener sentido, una aprehensión más amplia de nuestra situación global, cómo nos situamos frente a los demás, cómo llegamos a donde estamos, cómo nos vinculamos con otros grupos, etcétera. (Taylor, 2014, p. 220)

Para Taylor, un imaginario social es, en primer lugar, ver cómo las personas conciben su entorno social; en segundo lugar; saber que la teoría es sólo para minorías y el imaginario para mayorías. Por último, para Taylor, el imaginario social es la concepción común que hacen posibles las prácticas comunes.

En definitiva, para Taylor, la concepción de modernidad cultural consiste en ver el cambio como movimientos producidos por las comprensiones del trasfondo y del imaginario social hacia otra diferente, pero donde se evidencia una relación con los otros y con el bien.

## **2.5. Relación de la Identidad con el Reconocimiento**

Como vimos en el primer capítulo, Taylor presenta un análisis crítico sobre el concepto de identidad. En sus obras “*El multiculturalismo y la política del reconocimiento*” (1993) e “*Identidad y Reconocimiento*” (1996b), Taylor relaciona la identidad con el concepto del “reconocimiento”. Pero ¿cuál es la importancia del “reconocimiento” en las sociedades multiculturales?

Taylor sostiene que la toma de consciencia de la identidad está influenciada por el “reconocimiento”; por tanto, una necesidad fundamental para nuestros tiempos.

Ahora bien, respecto a la identidad en relación con el “reconocimiento”, Taylor defiende que la identidad de cada sujeto o grupo debe ser respetada, no de una manera pasiva, en la que se responde acomodándose al horizonte dado por el entorno, sino al

contrario, encontrando un espacio en el que cada expresión cultural pueda relucir su propia identidad, sea individual o social, rompiendo así una visión hegemónica sobre las culturas. En términos propios de Taylor, es necesario “esta revolución expresiva [...] que reconoce en cada individuo su propio modo de ser humano y que, por tanto, le conjura a realizarlo en toda su originalidad antes que a ajustarse a un patrón impuesto desde el exterior” (Taylor, 1996b, p. 12).

Al afirmar que la identidad exige un “reconocimiento”, demostramos la necesidad de aceptación del otro. Precisamente ahí, según Taylor, la identidad se configura por el “reconocimiento”. Como sostiene Ricoeur (2006), el “reconocimiento” tiene dos sentidos: Primero, en *voz activa* (yo reconozco al otro). Segundo, en *voz pasiva* (soy reconocido por el otro).

Sin embargo, en las sociedades modernas no siempre se da este aspecto de “reconocimiento”. De ello infiere Taylor, que negar el “reconocimiento” es negar la identidad. Además, según el filósofo canadiense, esto implica un delito moral, por lo que: “un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que le rodea le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo”. (Taylor, 1993, pp. 43-44)

Recordemos la “crisis de identidad” expuesto en el primer capítulo. Taylor allí habla de una negociación con el entorno para configurar su identidad, por lo que el autor también advierte que el entorno puede negar el “reconocimiento”. Esta negación potencia una crisis de identidad.

Según Taylor, esta negación del reconocimiento es considerado como “*falso reconocimiento*”, porque el entorno provee de un reconocimiento inadecuado, y esto es trágico puesto que el “falso reconocimiento” influye en la configuración de la identidad de un modo impropio y hasta degradante.

A todo ello, Taylor añade la importancia del carácter dialógico en la configuración de la identidad en torno al “reconocimiento”. En términos del autor:

Si queremos comprender la íntima conexión que existe entre identidad y reconocimiento tendremos que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna. Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*. (Taylor, 1993, p. 52)

De este modo, Taylor pone en relieve la negociación dialógica respecto a las esferas individual y social donde se configura la identidad.

## 2.6. El paso de la ética del honor a la ética de la dignidad

En el análisis sobre el “reconocimiento” que hace Taylor, se debe tomar en cuenta dos cambios que en conjunto “hicieron inevitable la moderna preocupación por la identidad y reconocimiento” (1993, p. 45). El primer cambio tiene que ver con el desplome de las jerarquías sociales que fueron la base para el *honor*<sup>6</sup>. El segundo, el ideal de autenticidad.

### 2.6.1. Desplome de las jerarquías sociales

Taylor, en su estudio histórico de las sociedades premodernas de Europa, resalta la centralidad de la “complementariedad jerárquica”. Para Taylor las sociedades del “antiguo régimen” estaban constituidos por rangos y estamentos claramente diferenciados. Por ejemplo, la nobleza, la burguesía y los campesinos. Estos estamentos, para Taylor, se complementaban, ya que unos eran necesarios para los otros. En efecto, era la manera de concebirse y daba lugar a una clara administración social jerarquizada, pero donde “nadie pretendía que la necesidad mutua los convirtiera en iguales”. (Sánchez, 2019, p. 23)

Esta jerarquía social fue la base o el origen para la idea del honor. “Para que algunos tuvieran honor en este sentido, era esencial que no todos lo tuvieran” (Taylor, 1993, p. 45). De este modo, el honor se fundamentaba en las jerarquías sociales y fomentaba la desigualdad por su sentido privilegiado. Para Taylor, al igual que Montesquieu, el honor consiste básicamente en cuestión de preferencias.

Este sentido de honor es el mismo a cuando se otorga a alguien un reconocimiento público, así como ocurre con la “Orden de Canadá”. Taylor considera que “este premio no valdría nada si mañana decidiéramos dárselo a todo canadiense adulto” (1993, p. 46). Lo mismo se puede decir del “Orden del Cóndor de los Andes” en Bolivia y el “Orden El Sol del Perú”.

---

<sup>6</sup> El término “honor” en el sentido que Taylor señala, debe entenderse dentro del marco del “antiguo régimen” que está íntimamente relacionado con la desigualdad.

En contrapartida al concepto de honor, tenemos el de la dignidad, que según Taylor es propio del nuevo régimen y se emplea en un sentido “universalista e igualitario cuando hablamos de la inherente ‘dignidad de los seres humanos’ o de la dignidad del ciudadano” (1993, p. 46). La idea de dignidad, para Taylor, se encuentra ligada al nuevo régimen de la democracia, ya que tiene un sentido universal de igualdad. Dicho de otro modo, la dignidad se comparte con todos.

Taylor concibe la democracia como régimen político que desemboca en dos consecuencias. Por un lado, el discurso del grado de honor cae en desuso frente al de la dignidad, ya que la dignidad es el único ideal compatible con la democracia. Por el otro, se abre la posibilidad de la adopción de formas de “reconocimiento” igualitario que han sido y son esenciales y necesarias para una cultura democrática.

En este sentido, la igualdad pasa a ser una exigencia para la política del “reconocimiento”, porque “la democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años, y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de *status* para las culturas y los sexos”. (Taylor, 1993, p. 46)

### 2.6.2. Ideal de Autenticidad

El segundo cambio que Taylor identifica es el concepto de un ideal de autenticidad. Este ideal se desarrolla en la obra *La ética de la autenticidad*, que ya abordamos en el capítulo anterior; lo que aquí interesa es vincularlo al término del “reconocimiento”.

El ideal de autenticidad tiene dos fuentes: el de la teoría de las fuentes morales y el principio de la originalidad. La primera fuente, según Taylor, es el de la idea de un sentido moral intuitivo que consiste en una especie de voz que permite distinguir lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto, etc., esta idea proviene de Rousseau.

Creo que Rousseau es importante –sostiene Taylor– no sólo porque inició el cambio, antes bien, sostendría que su gran popularidad proviene en parte de que articuló algo que ya estaba tendiendo lugar en la cultura. Rousseau presenta con frecuencia la cuestión de la moralidad como si tratara de seguir la voz de la naturaleza que surge en nuestro interior. (1994, p. 62)

Taylor considera que el ideal de la moral como intuición tiene sus primeras fuentes en teístas o panteístas, como bien se puede observar en el pensamiento del filósofo francés.

La segunda fuente es la idea de la originalidad que, según Taylor, toma impulso en el pensamiento de Herder. La idea central consiste en que cada ser humano tiene su medida y modo oficial original de ser, por lo que el filósofo alemán recomienda no olvidar la fidelidad que cada persona se debe a uno mismo. Por eso Taylor afirma que “he sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro”. (1993, p. 50)

Ahora bien, Taylor sostiene que el ideal moral se enfoca en los sentimientos internos como el principio de originalidad. En términos propios del autor:

Éste es el poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros. En él se atribuye importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, a la que ve en peligro de perderse debido en parte a las presiones en favor de la conformidad externa, pero también porque al adoptar una actitud instrumental hacia mí mismo es posible que haya perdido la capacidad de escuchar esta voz interna. La importancia de este contacto propio aumenta considerablemente cuando se introduce el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo de acuerdo con el cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro. (Taylor, 1993, p. 50)

Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, algo que sólo uno mismo puede articular y en cuya articulación uno logra definirse a sí mismo. Esta aplicación de originalidad para Herder, según Taylor, se aplica no sólo a nivel individual, sino también a pueblos que transmiten su cultura a otros pueblos. Así uno al ser fiel a uno mismo, también es fiel a su propia cultura. Por eso, “los pueblos eslavos deben encontrar su propio camino. Y el colonialismo europeo debe anularse para dar a los pueblos de lo que hoy llamamos el Tercer Mundo su oportunidad de ser ellos mismos, sin obstáculos”. (Taylor, 1993, p. 51)

En definitiva, podemos decir que todas las personas merecemos ser reconocidas por nuestra dignidad de seres humanos. Nuestra dignidad debe llevarnos a la igualdad. Sin embargo, cuando negamos la dignidad del otro entramos en dinámicas de desigualdad; ejemplo claro de ello es el conflicto de Bagua del 2009 en Perú o bien el del TIPNIS en el 2012, en Bolivia. Para Taylor, este tipo de actitudes hieren la dignidad de la identidad

y esto pasa porque las instituciones públicas no reconocen la identidad de la diversidad de culturas.

Esto lleva al autor canadiense a subrayar el carácter de la diferencia cultural que, a su vez, implica la autenticidad de cada cultura. No reconocer la diferencia y la dignidad, además de reforzar la lectura hegemónica de la sociedad, llevaría a una falsa configuración de la identidad. Para Taylor esto es parte de un “falso reconocimiento”.

## **2.7. Falso Reconocimiento**

El “falso reconocimiento” es identificado como un diálogo defectuoso que genera un problema, porque cuando se da un “falso reconocimiento”, la identidad y dignidad del sujeto o grupo afectados sufren consecuencias graves y violentas. Por ejemplo, la desigualdad, la discriminación, la exclusión, el racismo, fobia, entre otros.

De hecho, el “falso reconocimiento” es la imagen degradante que recibe el individuo o un grupo por parte del resto de la sociedad. Según Taylor, las consecuencias del “falso reconocimiento” producen daños y heridas morales en las “culturas” o sujetos. Esto sucede porque el “falso reconocimiento” obra directamente en la identidad.

Taylor afirma que la identidad configurada en base al “falso reconocimiento” puede desembocar en un odio de sí mismo en las víctimas. El autor constata que en todo ello existe una forma de opresión que deforma y reduce al sujeto a un modo de ser falso.

El “falso reconocimiento” hacia una cultura puede llevar a una crisis de identidad, ejemplo de ello son las comunidades afro descendientes en Estados Unidos, los grupos francófonos en Canadá, los indígenas en Latinoamérica, entre otros, quienes a menudo enfrentan el rechazo a su propia identidad, pese a su evidente base cultural vigente.

Con lo expuesto hasta aquí, queda evidente que la relación de la identidad con el “reconocimiento” tiene tres niveles. En el primer nivel, el sujeto o grupo social recibe un “reconocimiento” adecuado, dando lugar a que la identidad se configure de forma apropiada. En el segundo nivel, se niega el “reconocimiento” de la identidad ocasionando, con ello, un vacío que conlleva a una crisis que a su vez pone en peligro la propia visión de uno mismo, generando incluso odio hacia su propia persona y cultura. En el tercer nivel no se niega el “reconocimiento”; pero es otorgado falso e inadecuado, porque la configuración de la identidad no se concibe de modo auténtico.

Por ello, Taylor sostiene que el “falso reconocimiento” y la falta de este ocasionan daños que se decantan en formas de opresión dentro de una sociedad abriendo paso a la

idea de una jerarquización de grupos o creando ciudadanos de primera o segunda clase, potenciando, así, el rechazo a las culturas minoritarias. En palabras de Sánchez:

[...] las consecuencias que produce el falso reconocimiento al causar verdaderos daños y una dolorosa herida moral, dejan huellas imborrables en la identidad de quienes lo padecen y que, incluso, puede conducir a un mutilador odio de sí mismas. Justamente el feminismo, las relaciones raciales y el multiculturalismo al tomar en serio las consecuencias nefastas del falso reconocimiento, tienen como eje central la exigencia de reconocimiento. Lo que finalmente permitió que este término figure en primera plana en la política actual. (Sánchez, 2019, p. 29)

Taylor sostiene que es fundamental valorar la identidad de cada cultura para construir una sociedad democrática. Por consiguiente, para evitar un daño moral y promover una sociedad democrática es de vital importancia que las instituciones públicas promuevan el “reconocimiento” de la identidad de cada cultura; por ello, Taylor ve necesario que las instituciones no permanezcan neutrales frente a la diversidad de culturas, más al contrario, deberían instaurar políticas de “reconocimiento” que garanticen el diálogo igualitario entre todos.

## **2.8. El Reconocimiento en el espacio público**

Taylor en su propuesta multicultural sostiene que el respeto al ser humano implica tratarlo según su dignidad, sin distinción alguna, aceptando sus diferencias (Taylor, 1993). Esta búsqueda de la identidad y del “reconocimiento” depende, en un nivel personal, de la aceptación de uno mismo y de cómo configura su “yo” y también requiere aceptación en un nivel social, ya que la comunidad, para el autor canadiense, no es una simple extensión del “yo”, sino que existe reciprocidad entre la identidad individual y la identidad de grupo. (Taylor, 1996a; Zárate, 2015)

Taylor, en su propuesta multicultural, expone alternativas que combaten el “falso reconocimiento” en espacios compartidos. Asimismo, propone ampliar o adquirir un conocimiento más extenso y profundo acerca de las culturas que forman parte de la configuración de nuestra propia identidad cultural. En otras palabras, el “falso reconocimiento”, dentro de la política que plantea Taylor, se puede combatir desde las esferas públicas, potenciando y respetando las diferencias y la dignidad de cada ser humano. En términos de Devia & Romero:

Respetar al hombre es tratarlo según su dignidad, sin distinción alguna, es aceptar sus diferencias, la búsqueda de la identidad y el reconocimiento dependen en gran parte de la aceptación que uno mismo logre o se forme de sí mismo. De allí la importancia de analizar la obra de Charles Taylor sobre el multiculturalismo y la política del reconocimiento, con el propósito de comprender la vigencia de dicha propuesta en nuestros días, en un contexto en el que impera la exclusión, la violencia, el desconocimiento del otro, no se respetan las cosmovisiones y no se legitima a los grupos minoritarios. (Devia & Romero, 2015, p. 131)

Por otra parte, el “reconocimiento” también juega un rol fundamental en la identidad y autenticidad del individuo. Para Taylor, la identidad debe desarrollarse al mismo tiempo que la autenticidad, porque cada cultura tiene un origen único y ese individuo o comunidad debe mostrarse al mundo tal cual es (Taylor, 1994); esta configuración, según Gamio (2012), tiene un punto de partida que consiste en el “reconocimiento” de la diversidad de posturas sobre la construcción de una vida con sentido; es decir, de una vida buena.

## **2.9. El “Falso Reconocimiento” en el campo de la política**

Taylor observa que en la esfera de la política existe un punto paradójico respecto al “falso reconocimiento” que consiste en que por más que un Estado emita políticas de “reconocimiento” hacia las diversas culturas, al final prevalece una mirada de corte hegemónico.

Taylor observa que el mismo hecho de plantear normas y juicios de valor frente a las culturas desde una perspectiva unilateral anula el “reconocimiento” de la diversidad, dando lugar a un “falso reconocimiento” que al final acaba remitiendo a una idea homogeneizante de las culturas.

Frente a ese carácter homogeneizante, Taylor plantea, por un lado, el “reconocimiento” de la dignidad de cada cultura y, por el otro, el carácter dialógico a nivel individual y grupal, abriendo con ello grandes posibilidades en la búsqueda de un horizonte común, un sentido que conduce a un bien mayor.

Siguiendo a Gadamer, Taylor plantea la posibilidad de una “fusión de horizontes” de las culturas que coadyuven en la construcción de una identidad nacional fundada en la identidad y el “reconocimiento” adecuados. Por eso Zárte menciona que “en la propuesta de Taylor la comunidad es una fuente de la identidad, no una extensión del yo, y más bien [...] hay una reciprocidad entre la identidad individual y la identidad del grupo” (Zárte,

2015, p. 125). Para Taylor, esto se logra en diálogo. Como bien afirma Gamio: “no es que la constitución dialógica de la identidad original sea una opción: el diálogo es una condición trascendental de la configuración de la identidad”. (2012, p. 246)

El diálogo, para Taylor, implica apertura al otro; es decir, quien esté dispuesto al diálogo deberá aceptar los siguientes presupuestos. Primero, la dignidad. Si aceptamos el presupuesto de la dignidad como camino a la igualdad, entonces, según Taylor, se garantiza la ruptura de la idea de una sociedad que se cree superior a otra, evitando con ello la categorización de “ciudadanos de ‘primera clase’ y ciudadanos de ‘segunda clase’” (Taylor, 1993, p. 60). El segundo presupuesto consiste en un diálogo correcto con el otro diferente a mí. Es asimilar que no siempre tengo la razón y por lo tanto no puedo tener la última palabra, sin estos presupuestos el diálogo no sería posible.

## 2.10. Fusión de Horizontes

La “fusión de horizontes” es un concepto propio de Gadamer que hace referencia a cómo la existencia humana fue desarrollándose en una perspectiva concreta, en un tiempo, en un contexto, etc. y todo eso ha condicionado al ser humano en su tradición de aprendizaje. Esta forma de concepción del mundo fue desarrollándose continuamente y se la conoce como las bases de un horizonte; de ello deviene que la “fusión de horizontes” se desarrolla a partir de dos procesos: el de la historia y las prácticas del diálogo.

En el periodo del romanticismo se pensaba que, para conocer algún proceso histórico, había que abandonar el horizonte propio para entrar en el horizonte en cuestión. Para lograr esto, se requería de una alta dosis de empatía, porque esta permitía al lector adentrarse en las aventuras del héroe de un libro o comprender un poema. Este método permitía la capacidad de captar de manera directa y original el horizonte del autor de la obra y era denominado como “horizontes cerrados”, mediante los cuales se podía pasar de uno a otro horizonte sin tomar en cuenta el factor tiempo. En palabras de Gutiérrez:

Se asumía pues que las situaciones tenían horizontes cerrados y que comprender consistía en saltar de un horizonte a otro desconociendo por completo las consecuencias del transcurso del tiempo en el tejido mismo de la historia. El historicismo del siglo XIX reforzó semejante concepción con la exigencia de que todo hecho histórico fuese abordado en términos de su propia época. (Gutiérrez, 2000, p. 6)

Según Gadamer, pasar de un horizonte a otro es una abstracción. Tampoco es plausible ignorar el tiempo y hablar de “horizontes cerrados” o rígidos en sí. Para este autor *ganar un horizonte* “quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos”. (Gadamer, 1977, p. 375)

El horizonte aprendido de la experiencia, según Gadamer, está siempre en movimiento y se expande hasta el punto en el que podemos comprender nuestra limitación. Solo así logramos entender que las cosas no eran como creíamos, que el otro texto, o la otra opinión era superior a la nuestra. En términos propios del autor:

igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. (Gadamer, 1977, p. 374-375)

Cuando volvemos hacia un hecho histórico con la intención de comprenderlo, no nos encontramos con un vacío temporal que nos aísla. Gadamer resalta una serie de elementos que entran en juego, como las distintas recepciones, interpretaciones y referencias que logran vincularnos a él.

Gadamer considera que es en la amplitud de esta forma de comprender que logramos expandir tanto nuestro horizonte, como el horizonte del hecho histórico, hasta el punto en que se logran alcanzar, traslapar y fundir en uno mucho más amplio donde se logra abarcar ambos horizontes.

De ello deviene que, para Gadamer no hay horizontes cerrados ni aislados ni tampoco estáticos. Según Gutiérrez (2000), para el autor de la obra *Verdad y Método* hay una variedad de horizontes en movimiento y que están en continua comprensión de unos con otros. Gadamer afirma que “todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente”. (1977, p. 375)

Gadamer pone en evidencia que el tiempo, lejos de ser una especie de fosa que separa y aleja, “es la base del acontecer en que se arraiga la comprensión presente” (Gadamer, 1992, p. 68). Según Gutiérrez, el tiempo

es una dimensión productiva de la comprensión que permite la decantación del auténtico sentido de un texto o de una obra de arte en un proceso interminable de ampliación; esa distancia deja que mueran prejuicios de índole particular y que surjan los que posibiliten una mejor comprensión. (Gutiérrez, 2000, p. 7)

Referente al segundo punto que consiste en el diálogo como base de la “fusión de horizontes”, Gadamer se inspira en los diálogos platónicos, donde se comparten las distintas opiniones y puntos de vista orientados a intereses comunes.

La mayéutica de los diálogos platónicos (pregunta/respuesta) ayuda a descubrir el conocimiento y los ideales a seguir. Para lograr estos objetivos, se requiere de apertura a nuevos argumentos. En palabras de Gutiérrez:

Del diálogo en la dialéctica de pregunta y respuesta no es sino el despliegue de una comunidad originaria, de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente conscientes. Para entrar al diálogo hay desde luego que estar dispuesto a que los otros participantes tengan razón, es decir, a reconocerles no sólo como a iguales, sino como a detentadores de posibles argumentos superiores a los nuestros. (2000, p. 7)

Taylor, a su vez, aborda la historia de la identidad en la modernidad desde las fuentes de la dignidad como elemento que dota de igualdad al ser humano. Asimismo, también retoma el ideal de autenticidad con el fin de rescatar el valor de la diferencia que implica el “reconocimiento” de la particularidad y originalidad del individuo y su sociedad.

Para Taylor, la modernidad está atravesando cambios importantes que permiten una mayor apertura, no sólo debido a la migración multinacional, sino también por los procesos de concientización de la identidad que promueven un constructo social que demanda el “reconocimiento” de los otros.

Cada sociedad cultural posee sus propios valores y en los Estados multiculturales, de corte liberal, se optó por la tolerancia hacia los grupos minoritarios. Sin embargo, para Taylor no se trata de concesiones de tolerancia de parte de los grupos dominantes hacia los grupos menos favorecidos o dominados. Al contrario, para Taylor, se trata de una exigencia en que “todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor”. (Taylor, 1993, pp. 94-95)

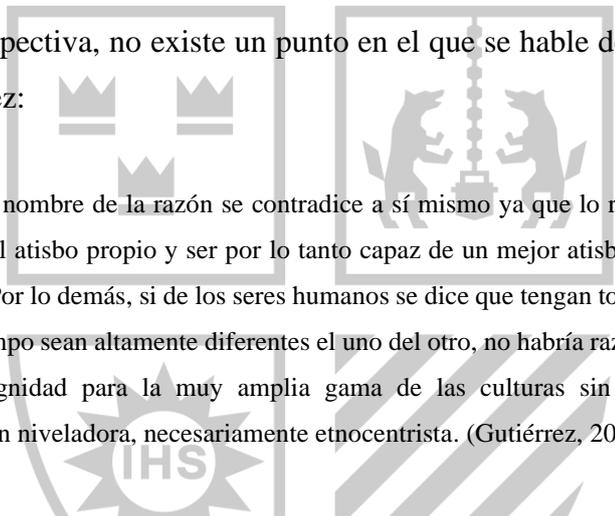
Estas exigencias son denominadas, por Taylor, como “suposición” y “suposición inicial”, porque son la base de las reivindicaciones de las culturas todavía no reconocidas.

Más adelante, el mismo autor reformulará esta idea denominándola “hipótesis inicial” porque “todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo de tiempo tienen algo importante que decir a todos los seres humanos”. (Taylor, 1993, p. 98)

Para Gutiérrez (2000), Taylor emplea el término “hipótesis” no en un sentido teórico/científico, sino como apertura al estudio cultural comparativo. En palabras de Gadamer, la actitud que adoptamos cuando emprendemos el estudio de los otros “intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice”. (Gadamer, 1977, p. 361)

Inspirado en la filosofía de Gadamer, Taylor plantea una hermenéutica que impide la jerarquización de las comprensiones, de tal modo que cuando algo se comprende, se comprenda de un modo diferente.

Desde tal perspectiva, no existe un punto en el que se hable desde la razón. Como bien afirma Gutiérrez:



quien habla en nombre de la razón se contradice a sí mismo ya que lo razonable es saber de las limitaciones del atisbo propio y ser por lo tanto capaz de un mejor atisbo, cualquiera que sea su proveniencia. Por lo demás, si de los seres humanos se dice que tengan todos una misma dignidad y al mismo tiempo sean altamente diferentes el uno del otro, no habría razón que impidiera pensar una misma dignidad para la muy amplia gama de las culturas sin que esto conlleve una universalización niveladora, necesariamente etnocentrista. (Gutiérrez, 2000, p. 10)

Taylor sostiene que la dinámica de los horizontes históricos siempre ha estado en diálogo. Para Taylor, las culturas son como organismos que interactúan con flexibilidad en una recíproca apropiación y conflicto mutuos. De este modo, la configuración de las culturas es continua, puesto que “hoy vivimos en sociedades multi-, pluri- o Interculturales determinadas no sólo por diferentes legados culturales, sino también por las maneras desiguales en que ellos se entremezclan”. (Gutiérrez, 2000, p. 10)

Por consiguiente, la “fusión de horizontes” es el punto de encuentro de los fines más valiosos o elevados que cada cultura persigue. Para ello es fundamental la actitud de diálogo como clave para la construcción de sociedades en igualdad de condiciones. Por eso, para Taylor, es fundamental el “reconocimiento” a nivel moral y político.

Por “reconocimiento moral”, Taylor entiende que las distintas culturas están construyendo su identidad, por un lado, desde sus propios “marcos referenciales” y “trasfondos” y, por el otro, en relación con culturas diferentes. Haciendo posible con ello,

una “fusión de horizontes” cuyo fundamento principal es el diálogo que abre caminos a una buena vida.

Por “reconocimiento político”, Taylor entiende que los Estados multiculturales deben promover la igualdad desde la dignidad, evitando con ello la neutralidad de las diferencias culturales. Por lo que los Estados deben garantizar políticas que respeten los valores y las diferencias de cada cultura, erradicando, de este modo, tanto el “falso reconocimiento” como la idea hegemónica propia de la modernidad.

## **2.11. El Diálogo como Fusión de Horizontes**

Para Taylor, el diálogo debe ser la base para que la fusión de horizontes llegue a buen puerto. Para él, se puede lograr una comprensión entre los sujetos que comparten distintos puntos de vista de vida buena únicamente por medio del diálogo y, así, elegir entre todos un modo de vida más adecuada. La comprensión que se logra entre todos es el fruto del diálogo, y para dialogar no se puede ir a imponer un punto de vista.

Para Gadamer, el hecho de comprender es estar de acuerdo con la *sache*, la cosa en sí. Es decir, que no será posible comprender ninguna situación humana cuando no hay capacidad para el diálogo. Tal como Viveros sostiene: “el diálogo es aquella forma del lenguaje en la que entramos, en la que creamos tejidos de palabras y nos enredamos porque nos dejamos llevar por la cosa (*sache*) o la situación hermenéutica”. (Viveros, 2019, p.341)

Para Gadamer, el diálogo es un medio que permite alcanzar la “fusión de horizontes” y la comprensión de los mismos. Taylor, siguiendo a Gadamer, busca erradicar el “falso reconocimiento” para que esta “fusión de horizontes” pueda darse entre las diversas culturas que comparten dialógicamente un mismo territorio. Pero tanto Gadamer como Taylor coinciden en que la hermenéutica sólo se logra cuando los que dialogan tienen la disposición de escucharse y cuando se reconoce la importancia de la opinión del otro. Según Taylor, el consenso será el fruto de un diálogo que abre en gran medida la “fusión de horizontes” y así alcanzar una vida buena entre todos.

Sin embargo, Viveros nos advierte que el diálogo no puede ser un instrumento para proponerse un fin común, ya que para Gadamer ninguno de los que dialoga domina o controla el proceso. En el proceso del diálogo “se pierde el rumbo para que en la incerteza surja de manera espontánea y flexible el mismo asunto común que guía la conversación.

La ocurrencia viene a facilitar el acceso al asunto que se quiere comprender”. (2019, p. 343)

Tanto para Taylor como para Gadamer, la apertura al otro implica el disenso y el desacuerdo porque parte de la realidad actual es que no siempre están las condiciones para llevar a cabo el diálogo. Por su parte, Gadamer sostiene que para llegar a la comprensión se debe lograr una disposición para oír. Pero muchas veces esta escucha no siempre se basa en una cómoda asimilación de lo que el otro interlocutor pueda decir. Es por ello que la mayoría de las veces se refiere a algo que genera incertidumbre, pero es parte de dialogar con otro. En sus propias palabras: “tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender. Este es el verdadero tema de mis reflexiones”. (Gadamer, 1998, p. 71)

En el pensamiento de Taylor, respecto a esto, debemos recordar que no se trata de un simple diálogo entre dos interlocutores. En él, el carácter dialógico es lo que da la capacidad para configurar la identidad. El sujeto se va narrando con lo que va dialogando. Es decir, que no se comprende como un “soy”, sino como un “voy siendo” entre un “lo que he llegado a ser” o lo que “proyecto ser”. (Taylor, 1996a)

Además, cuando hablamos de “fusión de horizontes”, en Taylor, debemos tener en cuenta los bienes que cada cultura quiere alcanzar, ya que cada identidad tiene una diversidad de bienes. En términos de Taylor: “la mayoría no sólo vivimos con muchos bienes, sino que sentimos la necesidad de categorizarlos y en algunos casos dicha categorización hace que uno de ellos se erija como el de importancia suprema con relación a los otros” (Taylor, 1996a, p. 78). El ejemplo que pone Taylor como el bien elegido con autoexpresión es la justicia, la vida familiar, el culto a Dios o el comportamiento decente; sin embargo, se considera a uno de ellos como la relación con Dios o la justicia, como el bien que goza una apabullante importancia. Esto significa que “reflexiones y decisiones le concedan a dicho bien una prioridad impertérrita” (Taylor, 1996a, p. 79). Esto implica que la orientación hacia este bien es de suma importancia, ya que ayuda a definir de mejor modo la identidad. El reconocer este bien y desviarse de esa orientación o no lograr encausarlo puede resultar abrumador porque está golpeando directamente en las raíces que le da sentido a la persona como un yo.

A estos bienes de orden superior Taylor los denomina “hiperbienes”; es decir, bienes que no se pueden comparar con otros bienes al estar sobre ellos y, además, proporcionan el punto de vista de donde se eligen o juzgan los otros bienes. “Pero entonces podría parecer que todos reconocemos algunos como tales, que ese estatus es

precisamente lo que define la ‘moral’ en nuestra cultura: un conjunto de bienes o demandas que no sólo tienen una particular importancia, sino que sobrepasan y permiten juzgar los otros”. (Taylor, 1996a, 80)

Con todo, llegar a una “fusión de horizontes”, a un acuerdo único, es problemático. Para Taylor, los hiperbienes son generalmente fuente de conflicto. Porque:

Quizá el ejemplo más sobresaliente en la cultura moderna, ese que muchos aceptan como bien supremo (o quizá llegados a este punto deberíamos decir como principio de derecho), es la noción de justicia y/o benevolencia universal por la cual todos los seres humanos deben ser tratados equitativamente con respeto, independientemente de su raza, clase, sexo, cultura y religión. (Taylor, 1996a, p.81)

Sin embargo, nosotros que vivimos dentro de este marco referencial somos más que conscientes de que esto no sucede de este modo; es más, muchas veces estos hiperbienes no son reconocidos.

También es verdad que hay sociedades en las que sus modos de intercambio social son atroces e incompatibles con la justicia y dignidad humana, de hecho, en su momento, el mismo Aristóteles justificó la esclavitud y la subordinación de la mujer. Para Taylor, esto muestra que somos capaces de darnos cuenta de que esas intuiciones parecieron correctas en su tiempo y contexto, pero ahora la podemos juzgar e incluso llegar a reformar o abolir. Para Taylor “la única manera de prescindir de ellas sería situándonos totalmente al margen de ese modo de vida; entender el mundo en términos de esos valores es inseparable de la participación en esa manera de vivir” (1996a, p. 83). Esto quiere decir que aprender dichos valores sería como adquirir conocimiento, pero sin importar las verdades que se puedan encontrar, esencialmente serían relativas a una dada forma de vida porque los bienes de una forma de vida se pueden juzgar distintos o incluso contrarios, pareciendo malos o perversos y así no se puede llegar a ningún consenso.

Así, para Taylor, “cada una de las partes ha de ser juzgada exactamente desde su propio punto de vista y no existe perspectiva alguna que sobrepase ambos y desde donde se arbitre la cuestión” (Taylor, 1996a, 83). De este modo, sería difícil mirar los bienes que tenemos en nuestra cultura como algo malo o perverso; pero, sí que nos permitimos juzgar a otras realidades desde estos valores tachándolos de malos o perversos.

Lo que Taylor fomenta es una fenomenología moral, basándose en la idea “de que toda valoración es una simple proyección de nuestras reacciones subjetivas sobre un

mundo neutro” (1996a, p.84). Para Taylor, es en la esfera del diálogo y de la deliberación (en torno a nuestra acción futura) donde se evalúa nuestro carácter, sentimientos, reacciones, comportamientos propios y ajenos y tratamos de explicárnoslos; de allí la importancia de ambos para ir construyendo entre todos una “fusión de horizontes”. Para Taylor, “lo que hace que un hiperbien sea tan problemático es el hecho de que la perspectiva que define implica nuestro cambio, un cambio calificado como “crecimiento” o “santificación” o “conciencia superior”, que implica el rechazo de bienes anteriores”. (1996a, p. 86)

En conclusión, lo que aquí se presenta es que la hermenéutica, tanto de Taylor como de Gadamer, es posible por medio del diálogo, de la deliberación, etc. con él se podrá llegar a la “fusión de horizontes”. Éstos permitirán construir o reconstruir el horizonte común al que se quiere llegar. Para Taylor, se trata de plantear una buena vida frente a otra, así se podrá establecer cuál de todas las presentadas es superior, logrando una especie de transición más que de razonamiento naturalista. La idea es que los sujetos se vayan narrando en diálogo; así, un punto de vista se podrá aceptar como superior porque se habrá vivido la transición como una ganancia para todos. Sin embargo, esta deliberación puede ser sometida a debate nuevamente por otra percepción de vida buena o de hiperbien presentado por otra sociedad con la que entramos en diálogo para la futura deliberación y discernimiento del horizonte a alcanzar; “un hiperbien sólo podrá defenderse mediante una cierta lectura de su génesis”. (Taylor, 1996a, p. 89)

## **CAPÍTULO III: CRÍTICAS A LA PROPUESTA DEL RECONOCIMIENTO EN CHARLES TAYLOR**

Honneth, Fraser y Ricoeur hacen algunas críticas a Taylor respecto a los argumentos que plantea en el tema del reconocimiento, sobre todo, en la separación que hace de las dos dimensiones: individual y social. Empezaremos con la crítica de Honneth.

### **3.1. Axel Honneth**

Este autor es uno de los que toma el debate del reconocimiento en la actualidad, pero debemos tener en cuenta que el que trae el debate a la modernidad es Taylor. Sin embargo, ambos coinciden en reflexionar sobre la importancia y la urgencia del reconocimiento.

Para el autor alemán, tenemos un problema de concepto de cara al reconocimiento, ya que, a diferencia del concepto del respeto, el reconocimiento tiene muchos sentidos sin ser definidos. En palabras de Honneth:

A diferencia del concepto de respeto, que desde Kant muestra un perfil relativamente definido desde el punto de vista filosófico-moral, el concepto de reconocimiento no ha sido definido de ninguna manera, ni en el ámbito del lenguaje cotidiano ni en el de la filosofía<sup>7</sup>. (Honneth, 2010, p.16)

Para Honneth los significados que se dan sobre el reconocimiento son diferentes; por ejemplo, dentro de la filosofía práctica, están los discursos de la ética feminista y se entiende para: “identificar aquella forma de afecto y de atención amorosa cuyo modelo empírico es la relación de la madre hacia su hijo” (Honneth, 2010, p. 16). También el concepto en los escritos de Habermas se percibe como “un respeto mutuo tanto de la

---

<sup>7</sup> Esta preocupación también está en Ricoeur, como se vio antes en el capítulo anterior, Por eso se preocupa en dar una buena definición para que el término de reconocimiento pueda ser parte del diccionario filosófico.

especificidad como de la igualdad de todas las otras personas” (Honneth, 2010, p.16) y, por último, en el marco del comunitarismo, se lo comprende para “caracterizar algunas formas de apreciación de estilos de vida diferentes al propio, como las que se dan típicamente en el contexto de la solidaridad social”. (Honneth, 2010, p.16)

Con todo, para Honneth, los sentidos antes descritos están presentes en Hegel de Jena puesto que el término de reconocimiento está presente en sus escritos, tales como *El sistema de la Eticidad* (1802) y *El esbozo del sistema* (1805) de estos Honneth rescata tres elementos para su reflexión sobre el reconocimiento: el amor, el derecho y la estima social.

Antes de entrar a la crítica en sí, debemos tener en cuenta que tanto Honneth como Taylor comparten la tesis hegeliana en la que la identidad depende del reconocimiento. Por ello, antes del desarrollo de su crítica describiremos lo que Honneth entiende por reconocimiento.

### 3.1.1. El Reconocimiento en Axel Honneth

Los seres humanos, remitiéndose por última vez a la visión de Hegel y Mead, están necesitados del reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y obras para poder lograr así una relación satisfactoria consigo mismo. Si faltara esa forma de aprobación social, en cualquier nivel de su desarrollo, se abriría, por así decir, un vacío psíquico en su personalidad que buscaría expresarse mediante reacciones afectivas de índole negativa como la vergüenza o la ira, el ultraje o el menosprecio. (Honneth, 1992, p. 88)

En la cita para Honneth, el reconocimiento intersubjetivo es una necesidad de los seres humanos para lograr un desarrollo personal satisfactorio y el no gozar de este reconocimiento abre un vacío en la personalidad psíquica además de la herida social que genera reacciones afectivas negativas como la vergüenza, la ira, el menosprecio, etc. Esto, en Taylor, se denomina “falso reconocimiento” y conlleva a crear una imagen nefasta en la identidad de las personas que lo padecen. Pues, para Honneth, la negación del reconocimiento se comprende como “desprecio” y experimentar dicho “desprecio” es lo que da fundamento a las luchas sociales.

En otras palabras, la experiencia del no reconocimiento, o “desprecio” origina en la persona una serie de sentimientos negativos y heridas psicológicas que van dando lugar a las luchas por el reconocimiento. Honneth pone el ejemplo de la indignación, donde sugiere la imagen de un puente entre el “desprecio”, sentido por la falta de reconocimiento

de los derechos básicos como individuos dentro de una sociedad, y la voluntad para exigirlos como ciudadanos, haciéndose parte del grupo en las luchas por el reconocimiento. En este sentido, la lucha por el reconocimiento tiene:

La arriesgada pero sugerente idea de que el progreso moral se desarrolla a lo largo de una gradación de tres patrones de reconocimiento de complejidad creciente, entre los cuales se plantea cada vez una lucha intersubjetiva de los individuos para hacer valer las reivindicaciones de la identidad. (Honneth, 2010, p. 20)

Una vez que Honneth rescata la idea del reconocimiento con la identidad, empieza a describir tres elementos del no reconocimiento: la humillación física, la privación de derechos y la degradación social.

Para Honneth, la primera forma de “desprecio” es la humillación física. En esta forma de desprecio, se comprende la tortura y la violación, donde se usa la fuerza para retirar la posibilidad de libre disposición del cuerpo. Esta es la forma más primitiva para humillar al ser humano porque no sólo supone dolor corporal; sino, también, la sensación de estar indefenso y expuesto a la voluntad de otro provocando la desconfianza hacia el mundo. Para el autor alemán, la forma de reconocimiento frente a este desprecio es el amor. Es decir, el amor es la forma de reconocer por medio del afecto que posee un carácter de aprobación afectiva y de estímulo. Por tal motivo, esta forma de reconocimiento está íntimamente relacionado a la conservación física de las otras personas que se profesan sentimientos de amor, afecto, etc. Cuando la persona experimenta este reconocimiento afectivo, trabaja en la confianza en sí misma. Es decir, “el estrato fundamental de una seguridad emocional y corpórea en la expresión de las propias necesidades y sensaciones que constituye el presupuesto psíquico para el desarrollo de todas las demás actitudes de autoestima” (Honneth, 1992, p.84). Este tipo de reconocimiento se lo experimenta en el ámbito privado con la familia, amistades y relaciones íntimas.

Respecto a la segunda forma de “desprecio”, está la privación de los derechos y la exclusión social. Aquí, para Honneth, el hombre es humillado dentro de su comunidad porque no se le reconoce como persona jurídica con valores plenos. A esta forma de desprecio, le corresponde el reconocimiento de reciprocidad, donde el individuo aprende a considerarse como portador de derechos igual que los demás Honneth sostiene que la persona que goza del reconocimiento jurídico experimenta una actitud positiva, ya que:

“le cabe considerarse como una persona que comparte con todos los demás miembros de su comunidad las características de un actor moralmente correcto” (Honneth, 1992, p. 85). La diferencia de este reconocimiento con el primero es que se eleva a categoría universal, porque el sentido del derecho se extiende a todos los miembros de la comunidad.

Por último, está la tercera forma de “desprecio”, es la degradación social –sobre todo respecto a los valores que obran directamente en la autorrealización de la persona–. La consecuencia que describe Honneth para los sujetos afectados es: “el no poderse referir positivamente, en el sentido del aprecio social, a sus capacidades adquiridas a lo largo de la propia historia vital” (Honneth, 1992, p. 86), afectando al sujeto y a la sociedad. Frente a este tercer “desprecio”, corresponde el reconocimiento solidario y la estima social que es donde se reconocen capacidades y el aporte del sujeto a la sociedad, pero como una forma de vida que se desarrolla individualmente. Esto tiene como consecuencia una valoración de la propia persona: “dado que es respetado por sus interlocutores como una persona biográficamente individualizada, puede identificarse el sujeto sin restricciones con sus cualidades especiales y sus capacidades” (Honneth, 1992, p. 86). En este tipo de reconocimiento, vale la pena señalar que hay un reconocimiento recíproco entre sujetos al valorar sus capacidades específicas individuales, abriendo la posibilidad de generar relaciones solidarias.

Parece, pues, que con estos tres modelos de reconocimiento –los del amor, el derecho y la solidaridad- quedan establecidas las condiciones formales, relaciones de interacción en el marco de los cuales los humanos pueden ver garantizadas su dignidad o su integridad. (Honneth, 2010, p. 30)

A partir de los tres puntos expuestos, podemos comprender lo que Honneth sostiene sobre el reconocimiento, y comprender mejor la crítica que le hace a Taylor.

### **3.1.2. La Crítica de Honneth a Taylor**

Para entender mejor la crítica de Honneth a Taylor, se debe aclarar que en los años 90 del S. XX se consideró al reconocimiento como el punto más adecuado para comprender los movimientos sociales denominados *politics of identity*. Es decir que las políticas de identidad hacen referencia directa a la exigencia de los movimientos sociales

por medio del reconocimiento ya de su cultura, de su identidad, etc. Junto a esto, se exigía también el reconocimiento a la diferencia. Esto despuntaba en el debate en torno a los movimientos sociales que exigían igualdad jurídica para defender su cultura, lo que provocó el tránsito por dos momentos: el primero, la lucha de la identidad jurídica; y el segundo, la lucha por el reconocimiento de la diferencia cultural.

Uno de los autores que establece dos escenarios en la sociedad capital es Taylor. El primero está marcado por la lucha de igualdad jurídica como la que él presencié en 1950 y 1960 en Estados Unidos y que duró hasta 1990. El segundo se centra en la exigencia del reconocimiento, en tomar con seriedad la diferencia. Este segundo escenario se extiende todavía hasta nuestros días, por ejemplo, al presenciar luchas de reconocimiento de las diferentes clases sociales minoritarias. Sin embargo, para Honneth, esta cronología que hace Taylor tiene un problema:

Lo que es interesante de la tesis de Taylor son las simplificaciones y las unilateralizaciones históricas que contribuyen a esta cronología lineal: así como a las actuales luchas de reconocimiento se les debe negar de entrada todo componente jurídico, de los conflictos jurídicos del pasado se debe eliminar todo elemento cultural de política de la identidad, a fin de poder presentar como resultado una sucesión histórica de dos tipos diferentes de movimientos sociales. (2010, pp. 37-38)

En esta cita, Honneth señala el error de Taylor que consistiría en que luego de asumir los dos momentos de las sociedades capitalistas, la política de la identidad queda reducida a terrenos netamente culturales y a los movimientos de lucha por una igualdad jurídica les sería ajena una finalidad cultural como la de exigir el reconocimiento de su diferencia, (sus valores y estilos propios de vida). El ejemplo que usa Honneth es la de los obreros del S. XIX, quienes han exigido el reconocimiento de sus tradiciones y formas de vida. En otras palabras, el esquema histórico que usa Taylor para Honneth es engañoso porque diferencia dos momentos sociales modernos en la historia cuando, en el fondo, para el filósofo alemán se trata de un matiz y énfasis.

La implicancia de dicha división para Honneth, es la impresión de que la temática del reconocimiento sea algo propio de nuestros tiempos y que se haya opuesto fundamentalmente en el debate filosófico actual por los movimientos que exigen el reconocimiento de su diferencia, es decir, de políticas de identidad. Para Honneth esto implica identificar el reconocimiento con el denominado “reconocimiento cultural”, pues en el debate actual sobre las políticas de este aspecto está la tendencia a reducir el

“reconocimiento social” de las personas al “reconocimiento cultural” en las distintas formas de vida:

el reconocimiento, por lo tanto, es tratado como una categoría normativa que corresponde a todas aquellas reivindicaciones políticas que son formuladas actualmente bajo el título de política de la identidad. Me parece que en este punto se ha producido un fatídico malentendido, provocado sobre todo por Charles Taylor y su libro sobre la política del reconocimiento. (Honneth, 2010, p. 36)

Reducir el reconocimiento al “reconocimiento cultural” es nefasto para Honneth, ya que se perderían, según él, otras implicancias del reconocimiento como es el plano del derecho, asuntos familiares, etc: tal como se desarrolló líneas arriba. Así, reducir el reconocimiento al plano cultural sería limitarlo únicamente a una de sus esferas, por lo que “estamos traicionando la enorme potencia explicativa del concepto de reconocimiento”. (Honneth, 2010, p. 53)

Para Taylor, según Honneth, “la lucha por el reconocimiento es el intento de destilar la cultura de los grupos sociales e iniciar la contienda a favor del respeto de la especificidad de esta cultura” (2010, p. 50). Sin embargo, la crítica no queda ahí, sino que hay una tercera observación más y es la siguiente:

En el caso de Taylor el asunto es más complicado, ya que él utilizó el concepto de reconocimiento para el reconocimiento de las diferencias, a saber, lo que distingue a un grupo social de otro, y nunca he entendido por qué él, que es un grandísimo conocedor de Hegel y autor de una monografía canónica<sup>8</sup>, nunca lo utilizó para emprender las confrontaciones a favor de la igualdad también como cuestiones de reconocimiento. En cambio, lo que hizo fue reducir el concepto de reconocimiento exclusivamente a la cuestión de la diferencia, lo que para mí es desde el principio un error categorial. Hegel habla del ser reconocido y del reconocimiento siempre en relación con la idea de igualdad, y eso lo abandona totalmente Taylor en su libro sobre la política del reconocimiento, lo cual, debo decir me irrita bastante. (2010, p. 54)

En la cita, podemos notar que Honneth tacha a Taylor por cometer un error categorial respecto al uso del término reconocimiento, incluso siendo un gran conocedor de Hegel, ya que para este último, el reconocimiento trata del ser reconocido para obtener un sentido de igualdad o diferencia, lo cual Taylor no toma en cuenta en su obra *El Multiculturalismo y la Políticas del Reconocimiento* y provoca la irritación del filósofo

---

<sup>8</sup> Aquí se refiere a la obra de Taylor titulada *Hegel*, publicada en la Universidad de Cambridge en 1975

de la escuela de Frankfurt porque, en el fondo, Taylor desvirtúa el concepto al reducirlo sólo a los rasgos culturales.

En conclusión, para Honneth, el filósofo canadiense está traicionando y alterando la intuición hegeliana en dos sentidos. Por un lado, Taylor, al concebir el reconocimiento como únicamente el “reconocimiento cultural”, que posee tres esferas, la reduce sólo a una. Por otro lado, cuando Taylor entiende el concepto de reconocimiento como reconocimiento de la diferencia cultural, comprende sólo un aspecto del concepto (la diferencia), cuando para Hegel tiene el sentido categórico de igualdad y diferencia.

### 3.1.3. Observaciones a la Crítica de Honneth

De las observaciones que le hace Honneth a Taylor también se puede distinguir algunas observaciones a favor de este último. La primera es que Taylor conoce muy bien que Hegel es el primer filósofo en abordar el tema del reconocimiento de manera seria. Sin embargo, sus fuentes no son de Hegel, sino que se basan en Rousseau y Herder; sobre todo, respecto al reconocimiento del otro para obtener una identidad plena. Taylor es consciente de que cuando hablamos del reconocimiento, pensamos en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel, pero nuestro autor rastrea el concepto hasta Rousseau. En términos de Taylor:

Hablo del tema del reconocimiento por otro como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para ser el mismo, de ser reconocido. Según el célebre análisis de Hegel<sup>9</sup>, exige reconocimiento. Es a Hegel en efecto a quien se reconoce con frecuencia como origen de este discurso. Pero fuera del hecho de que Fichte le ha precedido en esta vía, creo que la problemática del reconocimiento se remonta en realidad a Rousseau. De hecho, se comienza a hablar de reconocimiento en el momento en el que se ponen las bases expresivistas de la concepción de la identidad moderna. Esto testimonia la radical falta de autosuficiencia del ser humano en este terreno. No podríamos definirnos por nosotros mismos. Tenemos necesidad del concurso de los otros significantes. (1996a, p.13)

Recordemos que los cambios que presenta Taylor para las bases del reconocimiento son el desplome de las jerarquías sociales y la nueva interpretación de la identidad, denominada, en esta investigación, como ideal de la autenticidad desarrollada en el

---

<sup>9</sup> Taylor refiere a la obra *La Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, sobre todo al capítulo 4, “Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre” (pp. 113-120). Más conocido como la dialéctica del amo y el esclavo.

segundo capítulo. Para Taylor fue, sobre todo el segundo cambio el que abrió la posibilidad de centrar el debate del reconocimiento en la actualidad, puesto que, para encontrar nuestro modo de ser, debemos ser conscientes de lo que podemos observar de nosotros mismos, ya que está íntimamente relacionado con el reconocimiento que me dan otros significantes. Asimismo, respecto a Hegel, es necesario tener presente que tanto Honneth como Taylor, cuando citan la tesis de Hegel, no hacen referencia a la misma etapa de este gran filósofo, uno refiere a un joven Hegel de Jena y el otro a un Hegel posterior, centrándose en la obra de la fenomenología del Espíritu.

Ahora bien, retomemos la primera crítica de Honneth respecto a la reducción del reconocimiento a la esfera del reconocimiento cultural. En la obra de Taylor, podemos distinguir varios modos del reconocimiento. Por ejemplo, en el primer apartado defiende la idea de que la identidad se configura por el reconocimiento del otro y con esa base, en el segundo apartado, sostiene que se puede hablar del reconocimiento en dos niveles, el de la vida privada y la pública. (idea a la cual se le ha dedicado los dos primeros capítulos de esta investigación). Este planteamiento de Taylor tiene como trasfondo a los filósofos Rousseau y Herder, mas no a Hegel como sí sucede en Honneth.

Es así como el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. Y luego, en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor [...] Deseo concentrarme aquí en la esfera pública y tratar de ver lo que la política del reconocimiento ha significado y puede llegar a significar. (Taylor, 1993, p. 59)

Las esferas mencionadas por Taylor están muy relacionadas a las primeras dos que señala Honneth. Por un lado, dentro de la esfera personal, en el plano íntimo, está la familia y se le puede asociar a la esfera del reconocimiento del amor dentro del esquema del filósofo alemán. Respecto al segundo nivel, la política de la dignidad igualitaria que exige el mismo respeto para todos bajo el concepto de dignidad, se le puede inscribir en la esfera del derecho que se plantea en el pensamiento de Honneth. Por otro lado, en la cita de Taylor, podemos observar su deseo de concentrarse en la esfera pública para poder reflexionar sobre el significado que la política del reconocimiento ofrece. Pero esto no significa que Taylor no distinga los otros significados del reconocimiento; él se centra a estudiar una sola de sus esferas, la pública.

Respecto a la tercera esfera que menciona Honneth, el de la estima social, Taylor rescata el concepto de la dignidad desde las posibilidades de un reconocimiento adecuado, ya que cuando no se reconoce esta dignidad, caemos en el “falso reconocimiento” que desarrolla Taylor, alejándonos por completo de una adecuada configuración de la identidad. En ese sentido, se relaciona con el desprecio que plantea Honneth. Sin embargo, Taylor plantea el reconocimiento de la dignidad a nivel universal en cada individuo y se basa en el concepto de la identidad, por lo que Taylor plantea una exigencia para reconocer la particularidad de esta persona o de esta cultura distinta a los demás. Esto vislumbra dos modos más para comprender el reconocimiento y si nos centramos en esta política de la identidad, podemos compararla con el reconocimiento de la estima social que sostiene Honneth.

Por lo tanto, en la obra de Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1993), se puede percibir las tres esferas del reconocimiento que sugiere Axel Honneth. Aunque en la obra de Taylor esto no se encuentre de modo explícito o sistemático, no significa que esté reducido a una sola de sus esferas, tal como lo plantea Honneth.

Respecto a la segunda crítica, sobre concebir sólo el reconocimiento en el plano de la diferencia, sabiendo que en Hegel el sentido del reconocimiento se comprende como igualdad y diferencia. Cabe señalar que es preciso entender la diferencia de las esferas políticas que hace Taylor:

El fundamento de su divergencia se manifiesta aún más claramente cuando vemos más allá de lo que cada uno requiere que reconozcamos –ciertos derechos universales en un caso, la identidad particular, en el otro- y contemplemos las intuiciones de valor subyacentes. (Taylor, 1993, p.64)

En la cita anterior, debemos distinguir dos cuestiones; por un lado, la política de la dignidad, donde existe una exigencia porque se comparte y nos hace iguales a todos los individuos. Por tanto, la dignidad se puede concebir como el reconocimiento de la igualdad. Por otro lado, en la política de la diferencia se exige el reconocimiento particular del individuo o grupo, que es en esencia lo que le diferencia de los demás individuos o grupos, con lo que podemos decir que la identidad cultural concibe el reconocimiento como diferencia. Con todo, ambas distinciones corresponden a los dos sentidos del reconocimiento: a la igualdad, respecto a la dignidad, y a la diferencia, respecto a la

identidad. Esto nos lleva a observar que Taylor no se queda únicamente en el plano de la diferencia, como lo sostiene Honneth.

En conclusión, podemos inferir que la crítica de Honneth no es del todo justo respecto al abordaje de Taylor. Sin embargo, lo que sí se puede cuestionar en Taylor, y aquí le damos la razón a Honneth, es que prioriza, ante todo, el reconocimiento como reconocimiento de la diferencia cultural. Aunque Taylor se justifica, ya que le interesa concentrar su ensayo en la esfera pública, por lo que comprendemos como políticas del reconocimiento donde termina dando su postura que se inclina a un liberalismo de la política de la diferencia, es decir del reconocimiento como reconocimiento de las diferencias culturales. Pero aún así, Taylor no reduce el reconocimiento a una sola de sus esferas como se le acusa.

### 3.2. Nancy Fraser

Una filósofa política muy conocida en el campo intelectual, sobre todo por sus contribuciones en el ámbito de la filosofía política en temas como identidad y construcción de la justicia social, y por sus importantes aportes a la teoría feminista.

Esta filósofa, al igual que Taylor, tiene mucha relevancia en el debate del reconocimiento y también plantea una crítica a dicho autor. No obstante, su planteamiento implica asumir la urgencia del reconocimiento, pero a la vez relacionarlo con la distribución, campo que todavía no se ha estudiado lo suficiente por lo que es una tarea pendiente, puesto que las injusticias distributivas aún siguen vigentes en nuestros días. En palabras de Fraser:

El resultado final es que ni el reconocimiento ni la distribución pueden pasarse por alto en las presentes circunstancias. Obligados por los acontecimientos a abordar ambas problemáticas, los filósofos políticos no tienen más opción que examinar las relaciones entre ellas. (Fraser & Honneth, 2006, p. 14)

Lo que plantea Fraser es tomar en cuenta el nexo entre el reconocimiento y la redistribución; esto es, precisamente, lo que hace en el primer capítulo de su obra titulada *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico* (2006). Esta dualidad es denominada por la misma autora como concepción bidimensional de la justicia. En ella plantea el estudio conjunto de ambos aspectos, mas nunca separados.

A continuación, desarrollaremos brevemente la propuesta de Fraser, donde se encontrará la crítica que le hace a Taylor.

### 3.2.1. La concepción bidimensional de la justicia

Fraser, al analizar los discursos políticos sobre la justicia, tanto en temas como redistribución y reconocimiento, sostiene que se pueden dividir en dos. Primero, la redistribución más justa de los recursos y las riquezas, por ejemplo, la redistribución de los ricos a los pobres y de los propietarios a los trabajadores. Segundo, la demanda de un mundo que acepte las diferencias, por ejemplo, aceptar a los grupos minoritarios como minorías culturales y sexuales.

Así pues, en general nos enfrentamos a una nueva constelación. El discurso de la justicia social, centrado en otro momento en la distribución, está ahora cada vez más dividido entre las reivindicaciones de distribución, por una parte, y las reivindicaciones del reconocimiento, por otra. Cada vez más, también, tienden a predominar las reivindicaciones de reconocimiento. (Fraser & Honneth, 2006, p. 18)

Ahora, lo que Fraser observa, es que estas dos exigencias en el discurso de la justicia social normalmente están disociadas y hasta polarizadas. Por ello, esta autora se pregunta ¿redistribución o reconocimiento? Respondiendo, seguidamente, “Yo sostengo que éstas son falsas antítesis. Mi tesis general es que, en la actualidad, la justicia exige tanto la redistribución como el reconocimiento. Por separado, ninguno es suficiente” (Fraser & Honneth, 2006, p. 19). Para Fraser, ninguna de las exigencias basta por separado; por esto, se debe abordar ambos problemas, esta dualidad se denomina “concepción bidimensional de la justicia”.

Uno de los puntos que llama la atención en Fraser es que ella prefiere dejar las disputas filosóficas para usar la terminología de redistribución y reconocimiento con referencias políticas. Por lo que más que apoyarse en una amplia herencia filosófica, prefiere remitirse netamente al plano de la política, sobre todo, en los “paradigmas populares de justicia” que para ella son:

[...] el conjunto de concepciones relacionadas sobre las causas y las soluciones de la injusticia. Al reconstruir los paradigmas populares de la redistribución y el reconocimiento, trato de esclarecer

por qué y cómo estas perspectivas se han presentado como mutuamente antitéticas en los debates políticos de nuestros días. (Fraser & Honneth, 2006, p. 21)

De ese modo, Fraser sostiene que dicho paradigma se puede sostener en cuatro aspectos.

En primer lugar, tanto la redistribución como el reconocimiento asumen distintas concepciones de la injusticia. Por un lado, para el paradigma de la redistribución las injusticias son socioeconómicas y tienen sus raíces en el sistema económico de cada sociedad. Los ejemplos son la explotación, donde el fruto del trabajo de los obreros beneficia más a otros que a ellos mismo que son los que hacen posible dichos bienes. Por otro lado, para el paradigma de reconocimiento, las injusticias se centran en temas culturales y sus raíces están en los patrones sociales de representación. Como ejemplos, Fraser sostiene:

[...] la dominación cultural (ser sometido a patrones de interpretación y comunicación correspondientes a otra cultura y ajenos u hostiles a la propia), no-reconocimiento (invisibilización a través de las prácticas representacionistas, comunicativas e interpretativas autorizadas de la propia cultura), y falta de respeto (ser difamado o menospreciado de forma rutinaria en representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interacciones cotidianas). (Fraser & Honneth, 2006, p. 22)

En segundo lugar, ambos paradigmas dan distintas soluciones a las injusticias que van denunciando. En ese sentido, la solución para la justicia redistributiva está en la reestructuración económica para lograr una mejor redistribución de riquezas y una mejor reorganización en el momento de dividir los bienes en el trabajo. Para la justicia del reconocimiento, para la solución a las injusticias culturales es necesario un cambio cultural que priorice el reconocimiento y la valoración positiva de cada cultura en las sociedades.

En tercer lugar, se refiere a que ambos paradigmas señalan distintos grupos civiles que experimentan la injusticia. Para el caso de la redistribución los sujetos que sufren estas injusticias, se asemejan a las clases sociales, en tanto se diferencian unas de otras por los medios que cuentan: “El caso clásico en el paradigma marxiano es la clase trabajadora explotada, cuyos miembros deben vender su fuerza de trabajo con el fin de recibir los medios de subsistencia” (Fraser & Honneth, 2006, p. 24). En cambio, para el paradigma del reconocimiento, según Fraser, los sujetos que sufren esta injusticia se parecen más al estatus de grupos weberianos, al definirse por las relaciones de

reconocimiento, y esto es: “«por el respeto, estima y prestigio de menor entidad que disfrutan, en relación con otros grupos de la sociedad” (Fraser & Honneth, 2006, p. 24). El grupo weberiano se puede definir como:

El grupo étnico de bajo estatus, al que los patrones de valor cultural dominantes señalan como diferentes y menos valioso, en perjuicio de la posición social de los miembros del grupo y de sus oportunidades de ganar estima social [...] En la coyuntura política actual, se ha extendido a gays y lesbianas, que sufren los efectos omnipresentes del estigma institucionalizados; a los grupos racializados, marcados como diferentes e inferiores, y a las mujeres, a la que se las trivializa, cosifica sexualmente y se les falta el respeto de mil maneras. (Fraser & Honneth, 2006, p. 24)

Por último, ambos paradigmas tienen distintos enfoques sobre las diferencias de grupos. Para el caso del paradigma de justicia redistributiva, las diferencias de grupos o clases sociales son el resultado de economías injustas. Para el caso del paradigma de justicia por el reconocimiento, las diferencias de grupos son anteriores a una economía injusta y se: “(...) ha transformado de forma maliciosa en jerarquía de valores”. (Fraser & Honneth, 2006, p. 24)

Estos paradigmas son, para Fraser, alternativas que se excluyen mutuamente, por lo que, frente al problema, se debe elegir entre la redistribución o el reconocimiento.

Así pues, las cuestiones son bastante sencillas en los dos extremos de nuestro espectro conceptual. Cuando tratamos con grupos sociales que se acercan al tipo ideal de la clase trabajadora explotada, afrontamos injusticias distributivas que requieren soluciones redistributivas. Hace falta una política de la redistribución. En cambio, cuando tratamos con grupos sociales que se acerca al tipo ideal de la sexualidad despreciada, nos encontramos con injusticias de reconocimiento erróneo. En este caso, hace falta una política del reconocimiento. (Fraser y Honneth, 2006, p. 28)

Sin embargo, Fraser encuentra grupos que no se reducen a ninguno de los dos modelos, ya que combinan características de la clase explotada, mala distribución, sexualidad despreciada y un mal reconocimiento y ninguna de estas injusticias son causadas por los paradigmas que presentamos. A estos grupos, Fraser los denomina grupos con “formas híbridas” que corresponden a los “grupos bidimensionales” y de donde ella usa ejemplos de categoría de género, ya que:

Por una parte, estructura la división fundamental entre trabajo retribuido, “productivo” y trabajo no retribuido, “reproductivo” y doméstico, asignando a las mujeres la responsabilidad primaria de

este último. Por otra parte, el género estructura también la división, dentro del trabajo pagado, entre las ocupaciones de fabricación y profesionales, de salarios altos y predominio masculino, y las ocupaciones de “delantal” y servicio doméstico, de salarios bajos y predominio femenino. (Fraser & Honneth, 2006, p. 28)

Según Fraser, el género sufre una injusticia distributiva asemejándola a una clase social que necesita de una mejor redistribución.: “el género suele codificar patrones culturales omnipresentes de interpretación y evaluación, que son fundamentales para el orden de estatus en su conjunto” (Fraser y Honneth, 2006, p. 29). Por ejemplo, todo lo que se puede relacionar con lo femenino se devalúa con carga negativa; se degrada lo femenino y se privilegia lo masculino. Para Fraser, esto responde al androcentrismo en donde las mujeres sufren formas de subordinación, desde agresiones sexuales, violencia doméstica, representaciones cosificadas y despreciativas hasta todo tipo de menosprecio en la vida cotidiana. Ahora, el género también sufre la injusticia cultural y un reconocimiento erróneo lo asemejaría a grupos minoritarios étnicos de bajo estatus. Por eso, el género puede servir de ejemplo para comprender la necesidad de una justicia bidimensional: pues,

Combina una dimensión similar a la de la clase social, que la sitúa en el ámbito de la redistribución, con una dimensión de estatus, que la incluye simultáneamente en el ámbito del reconocimiento. Queda abierta la cuestión de si las dos dimensiones tienen una ponderación igual. No obstante, en todo caso, la reparación de la injusticia de género exige cambiar tanto la estructura económica como el orden de estatus de la sociedad. (Fraser & Honneth, 2006, p. 30)

A todo esto, para Fraser, poner el caso del género como una forma híbrida que encierra ambos paradigmas de justicia refuta la antítesis para elegir entre redistribución o reconocimiento. En palabras de la autora:

El carácter bidimensional del género trastoca por completo la idea de la disyuntiva entre el paradigma de la distribución y el paradigma del reconocimiento. Esa interpretación asume que los sujetos colectivos de justicia son clases sociales o grupos de estatus, pero no ambas; que la injusticia que sufren se debe a la mala distribución o al reconocimiento erróneo, pero no a las dos cosas; que el remedio a la injusticia es la redistribución o el reconocimiento, pero no a ambas. Podemos aquí apreciar que el género refuta esta falsa antítesis. (Fraser & Honneth, 2006, p. 30)

Bien, para evitar que el caso del género sea más que una excepción a la regla, Fraser clasifica a todos los grupos como bidimensionales si experimentan algún tipo de subordinación. Así, los grupos que se mencionaron anteriormente en ambos paradigmas, para la filósofa estadounidense, no solo sufren por un reconocimiento erróneo; sino, también, por una mala distribución de los bienes. Por eso es necesario una política que responda a ambos paradigmas. A esta, Fraser la denomina “concepción bidimensional de la justicia”.

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos decir que la crítica de Fraser a Taylor apunta a la defensa evidente que él hace al reconocimiento. Recordemos que, en este punto, el autor canadiense, asume las injusticias culturales como falso reconocimiento. Frente a este problema, propone la solución desde un cambio cultural que apunte al reconocimiento de las diversas culturas. Además, respecto a los grupos que sufren injusticias, como los grupos bajos de estatus, minorías culturales y minorías sexuales. En otra de sus obras titulada *La Ética de la Autenticidad*, Taylor sostiene que:

[...] en el plano social, el principio crucial es el de la justicia, que exige igualdad de oportunidades para que todo el mundo desarrolle su propia identidad, lo que incluye –como podemos comprender ahora con mayor claridad- el reconocimiento universal de la diferencia, en las formas que esto resulte pertinente para la identidad, ya sea de sexo, raciales, culturales, o estén relacionadas con la orientación sexual. (Taylor, 1994, p. 84)

A partir de ello, podemos observar que para el autor, la justicia se entiende como igualdad de oportunidades y para se concibe como materia cultural donde la cuestión cultural consiste en brindar un adecuado reconocimiento a la diferencia. Sin embargo, no queda claro si deja de lado la redistribución<sup>10</sup>. Sin embargo, más allá de esto, para Fraser el enfoque de Taylor sería unilateral al considerar solo un plano de la justicia, que es el reconocimiento, dejando a un lado el segundo paradigma de justicia que es la redistribución, y como vimos en Fraser, estas dimensiones tratarlas de modo separado no llevarían a nada.

---

<sup>10</sup> Esto nos llevaría a pensar que Taylor supone solucionar el problema del reconocimiento en un primer momento, para que con esto, se pueda dar una mejor solución a la redistribución, donde la categoría principal sería el reconocimiento.

### 3.2.2. Crítica de Fraser a Taylor

La crítica que mencionaba líneas arriba podría estar dirigida, de modo implícito, a Taylor y a quienes defienden el reconocimiento. Sin embargo, Fraser le hace una crítica explícita luego de sostener su tesis sobre la integración de los paradigmas de redistribución y el reconocimiento. En ella, la autora sostiene que dicho paradigma se debe abordar desde varios aspectos dentro de la filosofía moral. Uno de ellos se refiere a la pregunta de si el reconocimiento es una cuestión de realización personal o de justicia. Para Fraser, la respuesta supone una división entre moralidad y ética, por un lado; por otro, las cuestiones relativas a la justicia estarían directamente relacionadas al derecho y gozan de un grado universal asociadas a la moral. Finalmente, las cuestiones referentes a la autorización del sujeto estarían directamente relacionadas al bien, dependiendo de los puntos de vista culturales e históricos de la ética. A partir de todo ello, concluye Fraser, si se comprende el reconocimiento desde la ética como de la moral, es posible “que concebamos el reconocimiento como una cuestión de justicia” (Fraser & Honneth, 2006, p. 36). En sus propias palabras:

Deberíamos decir que es injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia sólo de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas o las características distintivas que les adjudican. (Fraser & Honneth, 2006, p. 36)

Ahora bien, para la autora, concebir el reconocimiento desde una cuestión de la justicia, puede ser inusual, ya que el debate del reconocimiento se contempla dentro de las cuestiones de la moralidad al tratar temas de autorrealización, lo cual es muy relativo para el campo de la ética. De hecho, este es el punto de vista de Taylor como ella lo sostiene:

Tanto para Taylor como Honneth, el ser reconocido por otros sujetos es condición necesaria para alcanzar una subjetividad plena y sin distorsiones. Negar el reconocimiento a alguna persona es privarla de un prerequisite básico de la prosperidad humana [...] Por tanto, estos dos teóricos interpretan el reconocimiento erróneo en relación con la subjetividad afectada y la autoidentidad lesionada. Ambos entienden el daño en el plano ético, como atrofiando la capacidad del sujeto para alcanzar una “vida buena”. En consecuencia, para Taylor y Honneth, el reconocimiento atañe a la autorrealización. (Fraser & Honneth, 2006, p.35)

Para Fraser, tanto Taylor como Honneth conciben el reconocimiento desde la subjetividad y la autorrealización; por eso, ambos la conciben desde la ética. Recordemos que, para el filósofo canadiense, el reconocimiento es una necesidad fundamental en el desarrollo de la persona porque actúa directamente sobre la identidad de la persona. De allí que, “el falso reconocimiento”, para Taylor, afecta directamente en la dignidad humana. Sin embargo, para Fraser, leer el reconocimiento como una cuestión de la justicia, abriría varias posibilidades, puesto que va más acorde con la multiculturalidad de las sociedades de nuestros días. Esto implica concebir que cada grupo cultural tiene una concepción de vida buena y una autorrealización. De este modo, asumir el reconocimiento desde la justicia, para la autora, garantizaría la inclusión de concepciones de vida buena de cada cultura y el surgimiento de distintas percepciones de autorrealización. Pero si solo se asume el reconocimiento como autorrealización, se asumiría una vida buena de las tantas que hay. De allí que sostenga que en estas condiciones no hay una única concepción de autorrealización o de vida buena que goce de aceptación universal ni una que se considere oficial:

Por tanto, para Fraser, cualquier intento de justificar las reivindicaciones de reconocimiento que apele a la idea de la realización personal o de la vida buena ha de ser necesariamente sectaria. (Fraser & Honneth, 2006, p. 37)

En conclusión, la crítica de Fraser refiere a las diferentes concepciones de vida buena dentro de una sociedad multicultural, donde concebir el reconocimiento como una cuestión de autorrealización, significaría tomar partido por una sola de las concepciones de vida buena, lo cual implicaría la exclusión de las otras concepciones de vida buena.

Por su parte, Sánchez, en relación a ello, sostiene que la crítica de Fraser a Taylor podría encerrar una cuestión sobre el liberalismo:

Ello, en el sentido que los Estados que se asumen liberales se mantienen neutrales frente a las concepciones de vida buena, pues adoptar la concepción de determinada cultura implica marginar y excluir las otras concepciones de vida buena. La cuestión de la elección de vida buena queda relegada, dentro de esta perspectiva, a elecciones que hacen los individuos en su vida privada, cuestión que en la que el Estado no puede, ni debe, intervenir. (2016, p. 169)

Esto que señala Sánchez es interesante, puesto que Taylor plantea que en la problemática del reconocimiento el Estado no puede permanecer ausente ni neutral, ya que es el garante del respeto de la dignidad humana de cada cultura. De este modo, Taylor estaría afectando también al liberalismo que defiende Fraser al sostener que el Estado, de ningún modo, debe intervenir en estos espacios.

### **3.2.3. Observaciones a la crítica de Fraser**

Para Fraser, entender el reconocimiento como parte del paradigma de autorrealización, implica asumir una visión de vida buena de una determinada cultura. Sostener esto ya es complejo al hablar de sociedades multiculturales donde los Estados pretenden ser liberales y no quieren apostar por ninguna concepción de vida buena. Sin embargo, Taylor, en ningún momento, ha señalado que el reconocimiento implique una concepción de vida buena o una autorrealización de una determinada cultura. Para él, el reconocimiento es una “necesidad humana” para lograr configurar su identidad de un modo adecuado, independientemente de la concepción de vida buena que se pueda adoptar en el futuro. En otras palabras, sólo luego de poder recibir un adecuado reconocimiento, el sujeto estaría en condiciones de elegir o buscar un modelo de vida buena, y con ello alcanzar una autorrealización. Debemos enfatizar que, para nuestro autor, no sería posible una autorrealización sin un previo reconocimiento. En cambio, Fraser no lo interpreta de ese modo, sino que lo toma como exigencia dentro del modelo de autorrealización de una cultura en particular.

Ahora bien, recordemos una de las citas de Fraser: «tanto para Taylor como Honneth, el ser reconocido por otros sujetos es condición necesaria para alcanzar una subjetividad plena y sin distorsiones” (Fraser & Honneth, 2006, p. 35). Aquí Fraser comprende el sentido que le da Taylor al reconocimiento como condición necesaria para la configuración de la identidad. Incluso, comprende que el “falso reconocimiento”, en Taylor, está en el plano ético; sobre todo, cuando se hiere la capacidad de elección del sujeto en cuestión, complicando, así, la elección libre para alcanzar una vida buena porque su identidad está en crisis, (como se señaló en el primer capítulo).

El último punto a resaltar de Fraser en relación a Taylor es que comprende el reconocimiento como la condición básica para asumir una vida buena en la que se asume un único modelo de vida. No obstante, Taylor termina hablando de una “fusión de horizontes” para que entre todos se pueda dar respuesta a la pregunta de ¿cómo

deberíamos vivir?, sin dejar de lado los valores y visiones de vida buena que ofrecen todas las culturas. Pero, para lograr esto, debemos entender que el reconocimiento es una necesidad para la configuración de la identidad. Con ello, se es capaz de elegir una buena vida y alcanzar una autorrealización. Esto es diferente a lo que Fraser sostiene, ya que el reconocimiento es una exigencia de la autorrealización que encierra su percepción de vida buena vinculada a una determinada cultura.

### 3.3. Paul Ricoeur

Ricoeur es un filósofo francés que también hace parte del debate por el reconocimiento. Como vimos antes, él dedica tres conferencias al tema, que son la base para su obra *Caminos del Reconocimiento*. En el inicio del segundo capítulo, fuimos desarrollando un poco sobre el debate del reconocimiento y vimos su interés por dar un significado adecuado al término y advierte tres sentidos del reconocimiento en la historia de la filosofía:

Dedico la introducción de este ensayo a la hipótesis de trabajo que han guiado la construcción del argumento del libro: la dinámica que rige, en primer lugar, la promoción del reconocimiento-identificación; luego, la transición que lleva de la identificación de algo en general al reconocimiento por sí mismas de entidades específicas mediante la ipseidad, y, finalmente, del reconocimiento de sí al reconocimiento mutuo. (Ricoeur, 2006, p. 12)

Estos caminos, incluyendo lo que significa ipseidad en el filósofo francés, lo abordamos a grandes rasgos en el anterior capítulo. Ahora, profundizaremos en el camino o los elementos que él presenta sobre el reconocimiento.

#### 3.3.1. El Reconocimiento en Paul Ricoeur

Como venimos anunciando, Ricoeur propone un itinerario del reconocimiento en 3 momentos. Primero, el reconocimiento a manera de identificación. Segundo, el reconocerse a sí mismos y tercero el reconocimiento mutuo.

El primer sentido que propone Ricoeur está inspirado en la tradición cartesiana y kantiana. Ricoeur asocia el reconocimiento a la identificación y dicha identificación se comprende como lo uno no puede ser lo otro, o como algo que aparece, desaparece y

reaparece. Para el autor se comprende desde las alteraciones de la apariencia, donde se hace posible el reconocer. Es decir que cuando hablamos de reconocer, nos referimos a que logramos identificar ciertos rasgos esenciales de un objeto y pasado un tiempo podemos reconocer los mismos rasgos a pesar de notar que el objeto haya cambiado. Pero a su vez, también hay una posibilidad de que el objeto puede perder sus rasgos esenciales, lo que haría que el reconocimiento enfrente la prueba de lo irreconocible.

El segundo sentido de reconocimiento, “reconocerse a sí mismo”, implica la tesis de que existe un parentesco semántico entre la atestación y el reconocimiento en el marco del reconocimiento de responsabilidad. Ricoeur explica este camino, por medio del estudio de personajes de epopeyas y tragedias griegas, en tanto se reconocían como agentes de acción, y responsables de sus acciones. Incluso Ricoeur cita los momentos donde el héroe era solo medio para los fines de los dioses. Para ilustrar el argumento, Ricoeur analiza la historia de Edipo Rey, donde en un primer momento desaprueba las acusaciones contra él: “mis actos los padecí, no los cometí” (ref. de Ricoeur, 2006, p. 91). Pero luego, en Edipo en Colona reconoce su responsabilidad. En palabras de Ricoeur:

Una cosa muestra especialmente Edipo en Colona: que el personaje trágico, por muy abrumado que esté por el sentimiento de carácter irresistible de las fuerzas sobrenaturales que rigen los destinos humanos, sigue siendo el autor de esta acción íntima [...] La obra escalona, en este recorrido de entereza y resistencia, la progresión de la desgracia sufrida a la desgracia asumida. (2006, p. 89)

El autor encuentra aquí una relación entre el reconocimiento y la atestación, ya que en el campo de las experiencias podemos descubrir las capacidades personales, donde cada uno las ejerce con certeza y confianza. En ese sentido, para Ricoeur el reconocimiento en este segundo camino se encierra en las bases del “yo puedo” que termina configurando la imagen de un yo capaz de hacer diferentes cosas.

Respecto al tercer sentido de reconocimiento, el “reconocimiento mutuo”, Ricoeur lo asocia a la tercera acepción del término de reconocimiento. Es decir, el de la voz activa y pasiva del término, donde uno reconoce y es reconocido. Ricoeur analiza esta postura tomando como sus fuentes a Hegel, Honneth y Taylor.

### 3.3.2. Crítica de Ricoeur a Taylor

Ricoeur, en el capítulo IV de su obra, cuando aborda el tema del multiculturalismo y la política del reconocimiento, claramente hace un recuento de la obra de Taylor:

He querido dejar para el final la forma de lucha por el reconocimiento que más ha contribuido a popularizar el tema del reconocimiento, con riesgo de trivializarlo: está vinculado al problema que plantea el multiculturalismo, así como las luchas llevadas a otros frentes, como los movimientos feministas, las minorías negras o conjuntos culturales minoritarios. [...] El envite común a estas luchas heteróclitas, pero a menudo convergentes, es el reconocimiento de la identidad distinta de minorías culturales desfavorecidas. (Ricoeur, 2006, p. 221)

El filósofo francés deja hasta el final este aspecto porque para Taylor su sentido reside: “en el carácter altamente polémico de una noción como el multiculturalismo que hace difícil mantenerse en la postura descriptiva, que ha sido la nuestra hasta aquí” (Ricoeur, 2006, p. 221). Con todo, la crítica de Ricoeur a Taylor refiere sobre todo al tema de la exigencia, preguntándose si esta tiene un reclamo legítimo. Además, sobre Quebec, analiza el reconocimiento desde distintos proyectos colectivos y el derecho cultural que garantiza su supervivencia.

Para Ricoeur, todo esto se puede asumir como un problema de legitimidad, tanto desde la perspectiva de una Canadá Federal inglesa, que exige el trato igualitario con bases constitucionales, y el de Quebec francófono que pide se reconozca su diferencia, ya que hasta su legislación es diferente a la de Canadá Federal. Aquí Ricoeur observa que Taylor está comprometido con este proceso y, por tanto, lo ideal para discutir estos asuntos es estar separado de los problemas, ser un observador lejano: “observador en la medida en que su primer deber es el de comprender las tesis antagonistas y dar la ventaja a los mejores argumentos” (Ricoeur, 2006, p. 221). De este modo, luego de leer el ensayo de Taylor, nos advierte que él está comprometido con la discusión y sostiene que:

He encontrado en el ensayo de Charles Taylor, titulado precisamente “Política de reconocimiento”, un modelo de argumentación cruzado que haya sus límites en una situación polémica en la que el autor aparece comprometido personalmente, ya que se trata del destino del Quebec francófono. (Ricoeur, 2006, p.221)

La advertencia de Ricoeur es que se debe leer con cuidado el ensayo de Taylor al tratarse del contexto de Quebec donde Taylor está defendiendo una posición personal y, por tanto, está comprometido. Luego de eso, el filósofo francés continúa su crítica al afirmar que:

Un observador menos comprometido que Taylor se vería tentado a trasladar los conflictos de legitimidad el modelo de compromiso propuesto más arriba para un tipo de conflicto en el que los deberes de vasallaje no revisten la forma de destino colectivo, y menos aún de derecho a la supervivencia. (Ricoeur, 2006, p.223)

Con todo, hace falta aclarar qué entiende Ricoeur sobre el “modelo de compromiso”, y es que para él, este modelo lo toma de Luc Boltanski & Laurent Thévenot, donde retoma cuatro ideas fundamentales. La primera idea es la creencia de cinco mundos coexistiendo en nuestro mundo “real” que son el mundo mercantil, el mundo de Dios, refiriéndose a la religión, el mundo de la opinión, el mundo cívico y el mundo industrial. La segunda idea es que cada uno de esos mundos tiene sus propias estrategias de justicia y entre ellos hay disputas en el momento de comprender los argumentos. Una tercera idea es que el bien común, el más legítimo, se busca de una manera plural; de ese modo, el acuerdo se logra por medio de la discusión. Por último, la cuarta idea, es que cada mundo está en desacuerdo y, en consecuencia, confrontados. Esta confrontación es la que despierta en los sujetos de cada mundo la comprensión del valor del otro mundo que es diferente al de dicho sujeto. Lo que comprende de esto Ricoeur es que la capacidad de compromiso es la que garantiza la posibilidad de acceder al bien común, sin dejar de lado la fragilidad. Es decir, que más allá de convivir en un mundo multicultural, aceptando “principios de acuerdo” en un plano discursivo, se debe tener el compromiso de comprender un mundo distinto. Esto significa esforzarse para comprender la percepción de mundo que tienen los otros, ya que: “es la capacidad para el compromiso la que abre la puerta privilegiada al bien común”. (Ricoeur, 2006, p.217)

Con esto, Ricoeur sostiene que el conflicto entre francófonos y anglófonos, sobre la legitimidad, no ha despertado en Taylor la capacidad de comprender a la otra cultura, que son las exigencias de los anglófonos. Además, como Taylor está comprometido con una parte, su perspectiva no es neutral al participar de una de las culturas, la francófona.

En conclusión, y a modo de resumen, Ricoeur postula que los que reconstruyan un debate, de preferencia deben ser observadores neutrales. Es decir, que no sean

comprometidos o no participen de una de las partes tenga cuestión. Si este es el caso, el filósofo francés pide que el autor que pertenece a uno de los grupos ha de tener en cuenta dos puntos. Primero, debe esforzarse en comprender al otro grupo; segundo, que el resultado sea el fruto del diálogo que surja entre ambos grupos.

Con esta idea más clara, sobre los “modelos de compromiso” podemos entender que la crítica de Ricoeur a Taylor sobre la legitimidad entre francófonos y anglófonos, refiere a que Taylor no presenta como bien común el resultado del debate entre los dos grupos, sino que da una justificación y buenos argumentos a favor de la postura francófona, de la cual es militante.

### **3.3.3. Observaciones a la Crítica de Ricoeur**

Uno de los puntos que debemos aclarar es que Ricoeur en su crítica no hace sus observaciones a la argumentación de Taylor, sino lo que cuestiona es el hecho de ser un observador comprometido y militante en una de las partes que entran en la discusión. Con ello se nos advierte que Taylor defiende una posición personal. Sin embargo, para poder ver si Ricoeur tiene razón en lo que sostiene, debemos analizar la parte del ensayo de Taylor donde se expone la discusión de legitimidad entre Quebec francesa y Canadá inglesa.

Taylor, cuando desarrolla los temas sobre la política de la dignidad igualitaria y las políticas de la diferencia, quiere analizar ambas propuestas y ver cuán justas son las acusaciones que se dirigen entre ambos bandos. De ese modo, pone en cuestión el caso canadiense, en el que Taylor presenta dos tipos de liberalismo que conviven en ambos lados de la cuestión (Quebec y Canadá Inglesa). Esto es lo que Ricoeur no recoge en su observación.

El primer tipo de liberalismo pone al centro los derechos individuales; por tanto, la participación del Estado debe ser neutral. Es decir, que no se comprometa con proyectos colectivos que cruzan la línea de la libertad personal, la seguridad física y el bienestar de los ciudadanos. Este tipo de liberalismo es la que adopta la parte de Canadá inglesa. El segundo tipo de liberalismo presenta un Estado comprometido con la supervivencia y desarrollo de una cultura, permitiendo que los derechos más básicos de estos grupos minoritarios y diferentes los puedan proteger. Este tipo de liberalismo ha sido adoptado por Canadá del lado francófono, donde uno de los proyectos colectivos es

la supervivencia y desarrollo de la cultura francesa. Aquí, Taylor se presenta abiertamente como partidario del segundo modelo o tipo de liberalismo. Al respecto sostiene que:

Aunque no puedo defenderlo aquí, sin duda yo aprobaría este tipo de modelo. Sin embargo, indiscutiblemente, más y más sociedades de hoy resultan ser multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Y las rigideces del liberalismo procesal pronto podrían resultar impracticables en el mundo del mañana. (Taylor, 1993, p.91)

En la cita anterior, podemos advertir ya en palabras del mismo Taylor, que él está más que de acuerdo con las prácticas del segundo liberalismo. Sin embargo, parece ser que él es consciente de que para defender esta postura, debe buscar otro momento, mas nos deja claro que analiza las sociedades y observa en ellas sociedades multiculturales donde un Estado que pretenda vernos como iguales, tendrá consecuencias graves en su forma de legislar, ya que será prácticamente insostenible. Por su parte, las políticas multiculturales que se presentan en el segundo modelo de liberalismo responden de mejor modo a dichas sociedades.

Acusar a Taylor de ser un observador comprometido con la causa del segundo liberalismo y pretender defender una postura personal que es favorecer a la de Quebec francófona, me parece que no responde necesariamente a su postura, puesto que Taylor está respondiendo a las dinámicas que se viven en las sociedades de nuestro tiempo y no tanto a una posición personal. De hecho, si bien Taylor tiene una narrativa muy personal, no significa que no tome una sana distancia del tema a tratar; cuando aborda el tema donde está inmerso, no presenta sólo una postura, sino ambas. Posteriormente, justifica su postura y argumenta por qué esta sería la más conveniente. La crítica de Ricoeur tendría que matizarse y profundizarse un poco más.

## **CAPÍTULO IV: LA INTERCULTURALIDAD Y EL *SUMA* *QAMAÑA* (BUEN VIVIR) AYMARA, UNA PROPUESTA DESDE LATINOAMÉRICA**

“El Decreto Supremo 29894,  
define al *Suma Qamaña* como la “satisfacción compartida de las  
necesidades humanas que incluye la afectividad y el  
reconocimiento, en armonía con la naturaleza y en comunidad  
con los seres humanos”

Luego de haber versado sobre la propuesta de Taylor acerca de la “identidad” y el “reconocimiento”, en este capítulo presentaremos la cosmovisión del *Suma Qamaña* (buen vivir o buen convivir), que tiene sus raíces en el pueblo aymara.

A lo largo de la historia, el pueblo aymara (como ocurre con la mayoría de los pueblos indígenas) experimentó, en términos de Taylor, un “falso reconocimiento”, producto de la presencia occidental desde tiempos de la colonia hasta la actualidad. Dicho de otro modo, el pueblo aymara ha sido y es víctima de una visión global y desarrollista de sus invasores. Todo ello ha desembocado en que muchas culturas americanas hayan sido invisibilizadas o marginadas, poniendo en peligro inclusive su propia “identidad”.

En el primer capítulo expusimos que, para Taylor, la modernidad está centrada en un bienestar instrumental, razón por la que uno deja de preguntarse por el cómo se debería vivir. Este es el principal motivo por el que Taylor rescata la idea de la identidad y el bien, sin separarlos del campo moral. En este sentido, el concepto de *Suma Qamaña* cobra vigencia ante la dinámica de la modernidad, inclusive aporta nuevos elementos a la noción de “identidad” y “reconocimiento” desarrollados por Taylor.

Para una mejor comprensión del *Suma Qamaña*, es necesario volcar nuestra atención en algunos elementos que configuran el contexto latinoamericano.

#### 4.1. Interculturalidad

La interculturalidad en Latinoamérica se concibe, entre otros aspectos, como un diálogo entre culturas, colocando el énfasis en el tema indígena, donde la “identidad” es un rasgo fundamental en el ámbito de las propuestas políticas. Además, según Grueso, también se incluyen los problemas de la globalización, la imposición de modelos educativos y patrones culturales eurocéntricos. (Grueso, 2003)

Entre otros temas que aborda la pluriculturalidad están la tierra y el territorio. “La historia de América Latina está marcada por los conflictos de la tierra. La dominación sobre un pueblo, una tribu, o una persona se fundamenta generalmente en la historia de una invasión de su tierra”. (Barros & Caravias, 1988, p.11)

Para algunos autores, como Grueso, la interculturalidad es una alternativa al multiculturalismo. En términos propios del autor, se trata de “una interculturalidad que no sea desventajosa para los pueblos que tradicionalmente han sufrido una indebida aculturación o invisibilización y marginamiento cultural”. (2003, p.22)

En la misma perspectiva, para Bernasconi (1998), la interculturalidad aventaja a la multiculturalidad. Es decir:

El multiculturalismo sirve como un antídoto a la demanda de que todo el mundo se asimile a la cultura blanca europea, pero el interculturalismo es un término mejor para describir la porosidad de las culturas. El interculturalismo, como lo entiendo, plantea el asunto de cómo ocurre la comunicación entre culturas inconmensurables. Si el multiculturalismo, basado en cierto modelo herderiano, se arriesga a dar la impresión de que las culturas son unidades discretas, autónomas, incluso relativamente estáticas, entonces el interculturalismo, con su sentido de que las culturas cambian, en gran medida, cuando ellas interactúan con las culturas vecinas, vienen a corregir ese error. (Bernasconi, 1998, pp. 289-290)

Tanto para Bernasconi como para Grueso, la interculturalidad es un modelo dinámico en contraposición al multiculturalismo con características peligrosamente estáticas.

Tubino, Heise & Ardito plantean que la interculturalidad configura la “identidad” de las culturas continuamente. Esto es, “la identidad está siempre haciéndose”. (1994, p. 24) Taylor comparte esa misma premisa, porque para el autor es importante el carácter

dinámico de la “identidad”, que a su vez se expresa en el carácter dialógico tanto en la esfera personal como social.

Recordemos que para Taylor la “identidad” se fundamenta en el “reconocimiento” que otros significantes dan a los otros. Taylor observa que no hay un “reconocimiento” igualitario para las culturas menos favorecidas. Por eso, para este autor hablar de “reconocimiento” es fundamental, especialmente cuando se trata de la configuración de la “identidad” en las distintas sociedades. En este sentido, América Latina ha vivido cambios significativos, porque sus pobladores pasaron desde las condiciones de esclavitud hasta reivindicaciones en defensa de su identidad.

Tzvetan Todorov, en su obra *La conquista de América, el problema del otro* (1998), señala que, en la época colonial, los mal llamados “indios” eran considerados caníbales. Por consiguiente, no merecían otro trato más que el de esclavos. Este trato respondía al principio de “superioridad semiótica”, principio que consistía en la habilidad de comprender al otro diferente y, a partir de ello, tomar dominio sobre ellos. (Todorov, 1998)

Esta noción “semiótica”, como habilidad de comprensión, también tiene su lado positivo. Ejemplo de ello es Bartolomé de las Casas, quien amó a los indígenas, no en función de su propio ideal, sino como un principio de convivencia igualitaria con el diferente. (Todorov, 1998)

Otro ejemplo de lo que venimos diciendo, son las Reducciones jesuíticas, inspiradas en ese mismo espíritu. Los misioneros de la Compañía de Jesús, antes de emprender pueblos reduccionales, se aproximaban, aprendían y comprendían en gran medida al diferente.

A pesar de los siglos transcurridos, seguimos sumergidos en un contexto homogeneizante, cuyas pretensiones apunta a parámetros de una sola cultura dominante. Sin embargo, la historia muestra que este violento ideal homogeneizante fracasa en Latinoamérica, porque ella acuna una amplia diversidad de culturas y pensamientos que exigen el “reconocimiento” de sus “identidades”. De ello deviene que el poder “semiótico”, al que alude Todorov, cobra sentido en la propuesta de la filosofía intercultural.

#### **4.2. Interculturalidad y los Fundamentos Culturales**

Raúl Fornet-Betancourt, filósofo cubano, reflexiona sobre el contexto intercultural en Latinoamérica. En su obra *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (2004), aborda la interculturalidad como una alternativa a la violencia.

El autor alude a Spinoza, para quien, los cristianos cuya fe exhorta a vivir en la caridad, el amor, la paz, etc. actúan con odio y violencia contra otros hombres. Este fenómeno, para Spinoza, guarda íntima relación con las ventajas materiales que los sacerdotes o funcionarios eclesiales tienen. En efecto, pareciera que la religión se fundamenta en el tributo otorgado a los ministros.

Frente a Spinoza Fornet-Betancourt afirma que, desde el incidente del 11 de septiembre del 2001, se tiende a generalizar que la religión es fuente de violencia. Sin embargo, sin negar la observación de Spinoza, el autor cubano rescata que en las religiones también hay propuestas de paz que aportan a una sociedad sin guerra.

Fornet-Betancourt subraya la importancia del ambiente cultural dentro de una religión, afirmando con ello que “no hay religión sin cultura ni diálogo entre religiones sin diálogo entre culturas” (Fornet-Betancourt, 2004, p. 2). Para el filósofo cubano las religiones trascienden a las culturas.

Para Fornet-Betancourt, la perspectiva intercultural no es ajena al tema de la violencia. Al contrario, es una oportunidad para tratar la violencia y la paz en las distintas religiones. Por eso el autor cubano postula, que para hablar de:

religiones y de culturas, de tradiciones religiosas y/o de tradiciones culturales, creo que debemos de comenzar por asumir que hablamos de “referencias” que nos dan un cierto *fundamento*, una razón o sentido para vivir, para comprendernos y para actuar en el mundo. (Fornet-Betancourt, 2004, p. 3)

Estas “referencias” que dan “fundamento” a nuestras culturas, sostiene Fornet-Betancourt, son necesarias para evitar ir a la deriva. Por eso el autor advierte que el mundo necesita un sentido que haga contrapeso al absurdismo promovido por corrientes nihilistas.

Para la interculturalidad, según Fornet-Betancourt, el “fundamento” funciona en clave de carácter dialógico entre las tradiciones religiosas y culturales que, además de sostenernos, son fuentes de vida y de acción para nosotros mismos. Este “fundamento”, aclara el filósofo cubano, no es de carácter fundamentalista, al contrario, se trata de un

“fundamento” que no nos ata, ni nos planta, en un lugar fijo, sino que nos da un camino para andarlo y así abrimos al mundo bajo un intercambio y diálogo con otras tradiciones.

Este camino tiene varios desafíos. Uno de ellos es aprender a caminar con y desde lo que nuestras tradiciones ofrecen o transmiten como “fundamento” nuestro. Por consiguiente, el diálogo debe ser consigo mismo y con los demás. Precisamente este ejercicio de interacción es, para Fernet-Betancourt, un diálogo intercultural. En efecto, un diálogo intercultural no demanda la renuncia al “fundamento”, sino que fortalece los “fundamentos” propios (culturales/religiosas).

Con todo, para Fernet-Betancourt, las tradiciones e identidades no se limitan a los “fundamentos”. Se trata de procesos en que los autores somos nosotros. De ese modo, podemos situarnos mejor cuando hablamos de diálogo, porque estamos involucrados en dicho proceso.

Para Fernet-Betancourt somos parte de la dialéctica de comunicación y de mutación. Es decir, entablamos un diálogo hacia adentro, generando con ello un intercambio con el otro, con el ajeno. Por consiguiente, el intercambio es mutuo y abre la posibilidad de un diálogo interreligioso e intercultural.

Para el filósofo cubano, el ideal de la paz se funda en el diálogo entre religiones y entre culturas. Ahora bien, este diálogo no debe reducirse a una manifestación de voluntad para instaurar la paz, sino que debe ser una expresión concreta de paz en la realidad. Con ello, Fernet-Betancourt demuestra que la interculturalidad es una alternativa a la violencia.

En este sentido, tanto Fernet-Betancourt como Charles Taylor convergen en sus reflexiones en clave de “fusión de horizontes” gadameriano. En este sentido, los “fundamentos” de cada cultura se abren al diálogo para encontrar un camino para responder al cómo vivimos y al cómo queremos vivir.

#### **4.3. Diferencia del Multiculturalismo y la Interculturalidad**

Siguiendo a Fernet-Betancourt, la interculturalidad no se debe confundir con el concepto de multiculturalismo. El multiculturalismo se entiende como la descripción de la realidad fáctica de las varias culturas en el seno de una misma sociedad. En el multiculturalismo imperan las políticas liberales, cuyo principio es mantener la asimetría de poder entre las culturas, bajo la bandera del respeto a las diferencias culturales, “sin

poner en cuestión el marco establecido por el orden cultural hegemónico”. (Fornet-Betancourt, 2004 p. 7)

Según el filósofo cubano, el respeto y la tolerancia promovida por el multiculturalismo, están limitados y minados por una ideología semicolonialista que encumbra la cultura Occidental, haciendo de ella una metacultura, cuyas características se manifiestan, no sólo como superiores a las demás culturas, sino fragmentándolas en una especie de islas sin relación alguna entre ellas.

La interculturalidad en contraposición a la multiculturalidad, apunta a la comunicación y a la interacción mutua entre culturas, “es, si se quiere, el nivel de las relaciones y de calidad interactiva de las relaciones de las culturas entre sí, y no el nivel de la mera coexistencia fáctica de distintas culturas en un mismo espacio”. (Fornet-Betancourt, 2004, p. 7)

El término de interculturalidad tampoco debe confundirse con la transculturalidad, porque ésta configura la identidad del sujeto de un modo pasajero, es decir, el sujeto pasa de una cultura a otra. En cambio, la interculturalidad transforma lo propio, es decir los “fundamentos”, en un instrumento básico de diálogo entre culturas y religiones.

#### **4.4. El punto de partida de la filosofía intercultural**

Para Fornet-Betancourt, el punto de partida de la filosofía intercultural son los diferentes mundos culturales y las prácticas de liberación que promueven un mundo más justo y sin violencia.

Este punto está en sintonía con la propuesta de Taylor al buscar un auténtico “reconocimiento” en las culturas y grupos minoritarios.

#### **4.5. La tarea de la filosofía intercultural**

El diálogo intercultural pretende perfilar un proyecto alternativo a la violencia, que en estos tiempos modernos de globalización neoliberal siembra diferencias sociales. Por lo tanto, la tarea de hacer historia real (otro mundo posible) implica una crítica a la globalización neoliberal. En efecto, se trata de desenmascarar la violencia que genera la modernización occidental y capitalista. (Fornet-Betancourt, 2001)

La tarea de la filosofía intercultural pretende desenmascarar las consecuencias violentas que trae la globalización occidental. Fornet-Betancourt sostiene que hay una

tarea académica importante que consiste, principalmente, en desvelar la existencia de una especie de saber global que prioriza los intereses capitales y que vende un discurso que promueve la renuncia de la propia identidad. En términos de nuestro autor, el discurso sería en el siguiente tenor: “olviden lo que saben, olviden sus memorias y todo aquello de lo que, por tradición, entienden mejor, y aprendan de nuevo a leer el mundo en la escuela de la modernización y de la globalización neoliberales”. (Fornet-Betancourt, 2004, p.12)

Frente a esta pedagogía del olvido, la interculturalidad se presenta como una alternativa que rompe tal hegemonía, abriendo con ello una oportunidad a la diferencia.

En la misma perspectiva, el filósofo David Abram reflexiona sobre los mundos experimentados en las culturas indígenas en contraste con la civilización moderna, todo ello desde la fenomenología. Después de un extenso análisis, el autor concluye que existe una eminente presunción moderna de una realidad única, objetiva y completamente determinable. (Abram, 2000)

En la obra titulada *El libro de la naturaleza*, de Galileo Galilei, Abram encuentra afirmaciones en que las propiedades de la materia son directamente susceptibles a la medición matemática, estableciendo con ello el tamaño, la forma y el peso como reales. Y el sonido, el sabor, el color, etc. considerados como ilusorios. En efecto, los fundamentos de las ciencias objetivas dan muchos frutos, pero ignoran nuestra vida cotidiana. En palabras de Abram:

Estas ciencias ignoran sistemáticamente nuestra experiencia cotidiana y ordinaria del mundo que nos rodea. Nuestra experiencia directa es necesariamente subjetiva, necesariamente relativa a la posición o el lugar que ocupamos entre las cosas, así como nuestros deseos, gustos y preocupaciones particulares. El mundo cotidiano en el que sentimos hambre [...] es muy distinto a ese “objeto” matemático hacia el que las ciencias dirigen su atención. (Abram, 2000, p. 42)

Ante el paradigma de la modernidad, cuyos principios hemos esbozado hasta aquí, las comunidades indígenas de América Latina ofrecen alternativas que apuntan hacia un Buen Vivir. Es lo que denominaríamos, en lenguaje de Taylor, la búsqueda del sentido de una vida elevada.

Filósofos como Fornet-Betancourt proponen que la filosofía responda a las exigencias reales de los distintos contextos que globalizan el mundo. De hecho, sólo así “la filosofía estará en condiciones de cumplir mejor su función crítica y liberadora en nuestro presente histórico”. (Fornet-Betancourt, 2001, p. 273)

El filósofo cubano, en quien apoyamos nuestra reflexión sobre la filosofía intercultural, se pregunta sobre el porqué de la necesidad de una nueva transformación de la filosofía. Después de una revisión histórica acerca de la filosofía europea, concluye la importancia de una transformación de la filosofía acorde a los tiempos actuales en Latinoamérica. Precisamente en esta perspectiva ubicamos el *Suma Qamaña*.

#### **4.6. El Vivir Bien en el Estado Plurinacional de Bolivia**

Infelizmente en la mayoría de los países latinoamericanos, los pueblos andinos aún experimentan, en términos de Taylor, un “falso reconocimiento”, por eso muchas veces son ignorados por el resto de la sociedad. Sin embargo, aun así, insisten en sus propuestas como la cosmovisión del “Buen Vivir”, cuya finalidad consiste en una vida en armonía, no sólo en sociedad sino con el todo.

A pesar del “falso reconocimiento” imperante, recién en la década de 1980 los indígenas de tierras bajas “hacen su reemergencia formal como actores sociales en la vida democrática del país y con ello se inició una forma particular de relacionarse con el Estado” (Heredia, 2017, p.13). De hecho, por fin tales movimientos indígenas lograron un adecuado, en términos de Taylor, “reconocimiento” de su “identidad”.

Todo este proceso reivindicativo de los diferentes pueblos indígenas, ha sido recogido por Sichra en el *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, en los siguientes términos:

Desarrollo con Identidad es un proceso que comprende el fortalecimiento de los pueblos indígenas, la armonía con el medio ambiente, la buena administración de los territorios y recursos naturales, la generación y el ejercicio de autoridad, y el respeto a los valores y derechos indígenas, incluyendo derechos culturales, económicos, sociales e institucionales, de acuerdo a su propia cosmovisión y gobernabilidad. Este concepto se sustenta en los principios de equidad, integralidad, reciprocidad, y solidaridad y busca consolidar las condiciones en que los pueblos indígenas y sus integrantes pueden contar con bienestar y crecer en armonía con su entorno, aprovechando para ello el potencial de sus bienes culturales, naturales y sociales. (Sichra, 2009, p. 59)

Por su parte, el Convenio 169 de las Naciones Unidas, “reconoce” los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas y Tribales. Más tarde, en el 2007, la ONU aprobó la Declaración de los Derechos de dichos pueblos.

En el 2007 Bolivia llevó el *Suma Qamaña* al escenario de la Asamblea Constituyente, con la firme intención de incorporar como principio filosófico dentro de la Constitución Política del Estado. Su importancia radicaba, según Heredia, en lo siguiente:

Los manifiestos filosóficos, las definiciones conceptuales, las leyes y políticas públicas que definen el nuevo paradigma de desarrollo del Estado Plurinacional de Bolivia reconocen, valoran, y asumen el Vivir Bien como alternativa civilizatoria que radica y emerge desde la vida, saber y cosmovisión de los pueblos indígenas del país. Este hecho representa un avance cualitativo en la definición de las bases fundaciones del Estado Plurinacional y constituye una oportunidad histórica para la inclusión verdadera de los pueblos indígenas en la vida social, económica, política y cultural del país según su propia identidad y perspectiva de vida. (Heredia, 2017, p. 7)

Durante el proceso constituyente, los movimientos indígenas proponían:

Refundar el país como un Estado unitario plurinacional comunitario con el Vivir Bien como horizonte civilizatorio, implicando aquello, el reconocimiento constitucional de la preexistencia de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos y de sus territorios ancestrales, de la libre determinación y las autonomías indígenas, de la participación de las naciones y los pueblos indígenas originarios campesinos en todos los niveles de gobierno y principalmente en la conformación de la Asamblea Legislativa Plurinacional con un representante por cada nación y pueblo, elegidos, nominados o designado directamente por normas propias, el reconocimiento de la propiedad de los recursos naturales renovables a favor de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos de regalías y utilidades de la explotación de los recursos naturales no renovables en sus territorios, el pluralismo jurídico, cultural, político y lingüístico, la democracia comunitaria y los derechos colectivos de los pueblos indígenas. (Albó, 2014, p.12)

A su vez, Bautista (2009) observa tres debates. A saber: 1) La importancia del término “naciones” como sustento del Estado Plurinacional. 2) La temática de “propiedad” de los recursos naturales y el subsuelo. 3) El horizonte civilizatorio del Vivir Bien, como factor interpelador al modelo de Estado colonial.

Gran parte de estos planteamientos fueron plasmados en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.

Ahora bien, debemos tomar en cuenta que la significancia filosófica, sociológica, económica, política y cultural del Buen Vivir posee una base intercultural, por consiguiente, no podemos quedarnos en una sola perspectiva. En palabras de Xavier Albó:

Es importante destacar que no hay Un Vivir Bien único e inequívoco, sino diversos “buenos vivires” (en plural). Destacar esta diversidad puede ayudar a ampliar el concepto y, en especial, las diferentes percepciones que existen, en y desde las comunidades, sobre el Vivir Bien. (Albó, 2015, p. 84)

La diversidad de culturas que conviven en Latinoamérica no tendría que ser un problema, sino una oportunidad para construir Estados democráticos que incluyan todas las formas y expresiones de vida presentes en nuestros países.

Con todo, según estudios de Albó, la propuesta del *Suma Qamaña* tiene serios conflictos en varios países andinos. Todo ello se debe, en términos de Taylor, al “falso reconocimiento” que aún impera en los Estados. Por extensión, el “falso reconocimiento” también es una amenaza a la identidad de los habitantes de los pueblos indígenas.

#### **4.7. El *Suma Qamaña***

El *Suma Qamaña* o Buen Vivir, ha sido reflexionado por intelectuales aymaras como Simón Yampara y Javier Medina, entre otros. Autores que han tenido su repercusión en investigadores como Albó, Gudinas, Tortosa, Soussa, etc., quienes sostienen que el *Suma Qamaña* goza de una amplia dimensión intercultural, al punto que implica una convivencia con la totalidad (entre seres humanos, con la tierra, con la naturaleza, con los espíritus tutelares, etc.).

El *Suma Qamaña* es un camino fundado en el *ethos* andino, cuyo objetivo primordial es lograr un horizonte común del buen convivir, en donde la tierra para los aymaras, es considerada como sujeto, por consiguiente, con implicaciones en la configuración de la identidad de sus pobladores.

Para los pueblos andinos, la tierra tiene derechos que garantizan su dignidad. De hecho, sin la tierra y la naturaleza los indígenas no podrían, como diría Taylor, configurar su identidad más auténtica. He aquí un aporte significativo del *Suma Qamaña* en la construcción de la identidad y el reconocimiento, tal como venimos desarrollando en esta investigación.

#### **4.8. Significado de *Suma Qamaña***

La expresión *Suma Qamaña* es una propuesta alterna o un nuevo paradigma frente a la concepción occidental de desarrollo. Muchos investigadores la traducen como “Buen vivir”. La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, aprobada en febrero del 2009, toma el *Suma Qamaña* como base y fundamento filosófico para la construcción de una nueva sociedad.

La Constitución boliviana, en referencia a los principios, valores y fines que el Estado quiere alcanzar, menciona todos los valores de los pueblos indígenas del país, entre ellos, el *Suma Qamaña*:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). (Art. 8-I, Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009)

La expresión *Suma Qamaña* puede ser traducida de diversas formas. Por eso, conviene no olvidar la advertencia de Albó, quien recuerda que, a veces, “las traducciones son traicioneras: *traduttore traditore*, dicen los italianos. Algo de ello ocurre con la expresión ‘vivir bien’ si no se contextualiza en la lengua y cultura dentro de la que fue acuñada la fórmula aymara original *suma qamaña*”. (Albó, 2009 p. 1)

En Bolivia, el *Suma Qamaña* se traduce generalmente como “buen vivir”. Sin embargo, en la misma perspectiva de Taylor, que coloca énfasis en la comunidad más que en la individualidad, tanto Tortosa como Albó sostienen que la mejor forma de traducir el *Suma Qamaña* es desde su sentido con el otro (esfera pública) y no personal (esfera individual), por consiguiente, resulta más conveniente traducirlo como el “Buen Convivir”, en términos de Tortosa, en el sentido de una “sociedad buena para todos en suficiente armonía interna”. (Tortosa 2009, p. 1)

Para Xavier Albó, la definición de *Suma Qamaña* tiene un amplio sentido de convivencia cósmica. En términos propios del autor,

Qamaña es ‘habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar’ (to dwell, en inglés); y qamasña es ‘vivir con alguien’. Qamaña es también el nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con un semicírculo de piedras para que, desde allí, los pastores cuiden a sus rebaños mientras descansan. Es decir, desde sus diversos ángulos, qamaña es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros. En un segundo uso, insinúa también la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra o Pacha Mama, aunque sin explicitarlo. Como nos enseñan

los lingüistas, la raíz conceptual es *qama-*, a la que se van añadiendo diversos sufijos para agregarle nuevos matices, como por ejemplo *-ña*, que lo verbaliza. (Albó 2009, p. 134)

Este extracto de Xavier Albó presenta un panorama más amplio que hace posible una comprensión completa de la idea del “buen convivir” aymara.

En un escrito posterior, Albó matiza el sufijo *ra* para subrayar el carácter de reciprocidad contenida en la raíz *qama*. En palabras del autor, “en el sufijo *-ra-* se añade la amplitud de participantes y en el sufijo *-si-* se añade un sentido de reciprocidad en el dar y recibir para el bien estar de todos”. (Albó, 2013, p.35)

Albó también advierte que “habitar o vivir”, en aymara, refieren a un lugar concreto, por consiguiente, debemos evitar conceptualizaciones abstractas del espacio. Asimismo, estos vocablos aymaras hacen referencia a la convivencia comunitaria a niveles cósmicos. Por esta razón, la naturaleza y la tierra juegan un rol importante en la configuración de su identidad. De ello deviene, la siguiente afirmación de Albó:

[El *Suma Qamaña*] implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y las personas. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual. Las personas no viven aisladas sino en familia y en un entorno social y de la naturaleza. No se puede Vivir Bien si los demás viven mal o si se daña la naturaleza. (Albó, 2010, p. 136)

#### 4.9. El *Suma Qamaña* reciprocidad y la relación con la tierra

Albó (2010) presenta al *Suma Qamaña* como un paradigma identitario, ya que los aymaras actúan desde una base intercultural en relación con todo. El autor sostiene que, debido al contexto andino, es necesario precisar que no se trata sólo de bienes materiales, sino también de bienes espirituales. Precisamente en el plano de los bienes espirituales es donde se dan los intercambios de reciprocidad, un ejemplo de ello son los compadrazgos.

Desde tal perspectiva, las familias aymaras no viven aisladas, sino que conviven en una red de intercambio intenso con el resto de su comunidad y su *ayllu*. Además, dentro del aspecto espiritual, se encuentra el carácter más personal y afectivo con la naturaleza, con la que se entablan relaciones de reciprocidad, viéndola y sintiéndola como *Pacha Mama*.

Por su parte, Manuel Hurtado (2012) explora el concepto de “reconocimiento” en Ricoeur, afirma que el sentido de la reciprocidad más que en el dar o devolver lo obtenido, guarda su valor más profundo en una “ética de la gratuidad”, es decir, que la persona que

recibió el regalo tendrá la necesidad de expresar su gratuidad, motivo por el que desea retribuir lo recibido. En palabras de Hurtado

Si pensamos en dar, recibir y devolver los regalos de las sociedades primitivas, entonces tenemos la mejor manera de entender que el significado del intercambio de regalos aparece en el recibir, más que en el dar o devolver. Para Ricoeur esto es, concretamente, lo que quiere expresar la idea de *ágape*. El que vive el amor *ágape* tiene la actitud de quien ha recibido un regalo y quiere expresar su gratuidad. El reconocimiento mutuo expresaría básicamente una “ética de la gratuidad”<sup>11</sup>. (Hurtado, 2012, pp. 170-171)

La reciprocidad podemos comprenderla, en términos de Taylor, como un diálogo de mutuo “reconocimiento” que, para los aymaras, se da en el plano espiritual, puesto que este diálogo de “reconocimiento” es también con la *Pacha Mama*.

La relación con la tierra es profunda y sagrada porque para ellos, la *Pacha Mama* es la casa grande en donde habitamos todos los sistemas de vida y los seres vivos en total interrelación.

La Madre tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, inter dependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígenas originario campesino (Art. 3, ley 071 de los Derechos de la Madre Tierra, 2010)

En la misma óptica, Albó observa lo siguiente:

Buscando algunos de esos elementos convergentes, podemos hablar de Convivir bien *con*: los demás desde la familia hasta los gobiernos y entre gobiernos, sociedades y culturas, la Madre Tierra (y, en general, la Naturaleza, vista como la casa y vida grande). A ello se ha ido añadiendo: consigo mismo (equilibrio interno) con lo que da sentido a toda nuestra existencia (Cosmovisión y espiritualidades). La meta no es ir acaparando más y más sino ser y convivir con todos, respetando y aprendiendo de nuestra mutua diversidad”. (Albó, 2013, p. 1)

---

<sup>11</sup> Texto original en portugués: Se se pensa no dar, no receber e no devolver o doado das sociedades primitivas, temos aí a melhor maneira de compreender que o sentido do intercâmbio de dons aparece no receber, antes que no doar ou no devolver. Para Ricoeur isso é, concretamente, o que quer expressar a ideia de *ágape*. Aquele que vive o amor *ágape* tem a atitude daquele que recebeu um dom e quer expressar sua gratuidade. O reconhecimento mútuo expressaria, no fundo, uma “ética da gratuidade”. (traducción propia)

Taylor plantearía que la “reciprocidad” implica una doble esfera (individual y social). Sin embargo, la concepción aymara de “reciprocidad” amplía la noción del filósofo canadiense, porque incorpora una nueva esfera: la relación espiritual y ética no sólo entre seres humanos, sino con el cosmos. Esto implica, que la tierra da sus frutos gratuitamente y el indígena, al recibirlos, quiere expresar su agradecimiento a la tierra reconociéndola como *Pacha Mama*. Es decir, sintiéndose hijo, por consiguiente, reconocido por ella.

Este factor guarda suma importancia en la configuración de la “identidad” de los pueblos andinos, por lo que demanda respeto y aceptación en toda su dignidad como cultura. Porque según Taylor,

nuestro sentido de respeto y obligación hacia los demás, y lo que entendemos que hace que una vida sea plena, existe también un abanico de nociones pertinentes a la dignidad. Con esto último me refiero a las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como merecedores (o no merecedores) del respeto de quienes nos rodean. (Taylor, 1996a, p. 29)

Taylor plantea la dignidad, por un lado, como fundamento para un diálogo recíproco. Y, por el otro, la dignidad como un dispositivo para evitar el “falso reconocimiento”. Haciendo posible con ello un buen convivir.

Esta búsqueda del buen convivir para los aymaras no está separada de la relación con la *Pachamama*, por lo que sus “marcos de referencias” son mucho más amplios al considerar a la tierra como un ser que también configura su identidad. Por tanto, en su lucha continua por un digno reconocimiento lograron que se debatieran los derechos que la tierra merece.

#### **4.10. Derechos de la Tierra**

La cosmovisión andina guarda estrecha relación con la naturaleza. Por eso, ha sido presentada como una alternativa al modelo de desarrollo occidental.

La noción del vivir bien ha vuelto a manifestar una alternativa al modelo del desarrollo convencional que enfatiza principalmente en el crecimiento económico y en los aspectos materiales del bienestar humano. El paradigma del vivir bien combina aspectos de las culturas indígenas –los valores comunitarios, la propiedad colectiva de tierras y territorios, la reciprocidad, el respeto y la armonía con la naturaleza– con el creciente rol del Estado tanto en el manejo y

control de las fuerzas económicas de producción como en los servicios sociales. (Ranta, 2016, p. 21)

Por su parte, David Choquehuanca (2010), señala que el *Suma Qamaña*, es decir el buen vivir, no significa vivir mejor, porque esto implicaría que otros viven peor. En términos de Albó, no hay *Suma Qamaña* si mi prójimo vive mal.

En esta perspectiva, la Asamblea Plurinacional de Bolivia promulgó la Ley de la Madre Tierra (Ley 300), tomando como base la cosmovisión del Vivir Bien, no sólo el *Suma Qamaña*, sino también las muchas formas de vida que se relacionan armónicamente con la naturaleza.

Establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra, recuperando y fortaleciendo los saberes locales y conocimientos ancestrales, en el marco de la complementariedad de derechos, obligaciones y deberes; así como los objetivos del desarrollo integral como medio para lograr el Vivir Bien, las bases para la planificación, gestión pública e inversiones y el marco institucional estratégico para su implementación. (Art. 1, ley 300 de la Madre Tierra, 2012)

#### **4.11. Los Derechos de la Madre Tierra reflejados en la Ley 071**

La visión del *Suma Qamaña*, ayuda en el proceso del cambio de paradigma para considerar a la *Pachamama* como un ser vital para llegar a mejorar nuestra calidad de vida<sup>12</sup>. Uno de los frutos del esfuerzo de esta visión fue la de llegar al nivel del Derecho, sin embargo, es el primer paso y todavía hay mucho camino por recorrer. En la esfera del Derecho, se encuentran los Derechos de la Madre Tierra, con su propia Ley 071 de la cual resalta lo siguiente:

- A la vida: Es el derecho al mantenimiento de la integridad de los sistemas de vida y los procesos naturales que los sustentan, así como las capacidades y condiciones para su regeneración.

---

<sup>12</sup> El mejorar la calidad de vida para el *Suma Qamaña* no refiere al lujo, sino que encierra una dimensión de equilibrio entre las esferas del yo. Me refiero al equilibrio con uno mismo, con la familia, con los amigos, etc. incluso considerando el equilibrio con la Madre Tierra, y el lujo guarda un sentido de desproporción en la armonía que pretende este modo de vida.

- A la diversidad de la vida: Es el derecho a la preservación de la diferenciación y variedad de los seres que componen la Madre Tierra, sin ser alterados genéticamente ni modificados en su estructura de manera artificial, de tal forma que se amenace su existencia, funcionamiento y potencial futuro.

- Al agua: Es el derecho a la preservación de la funcionalidad de los ciclos del agua, de su existencia en la cantidad y calidad necesaria para el sostenimiento de los sistemas de vida, y su protección frente a la contaminación para la reproducción de la vida de la Madre Tierra y todos sus componentes.

- Al equilibrio: Es el derecho al mantenimiento o restauración de la interrelación, interdependencia, complementariedad y funcionalidad de los componentes de la Madre Tierra, de forma equilibrada para la continuación de sus ciclos y la reproducción de sus procesos vitales.

A la restauración: Es el derecho a la restauración oportuna y efectiva de los sistemas de vida afectados por las actividades humanas directa o indirectamente. A vivir libre de contaminación: Es el derecho a la preservación de la Madre Tierra de contaminación de cualquiera de sus componentes, así como de residuos tóxicos y radioactivos generados por las actividades humanas. (Art. 3, ley 071 de los Derechos de la Madre Tierra, 2010)

Toda esta iniciativa del Estado boliviano es sumamente valiosa, porque se dan valor y reconocimiento a las cosmovisiones de los pueblos andinos. De esta forma, se toma como paradigma los principios espirituales y éticos de las comunidades indígenas que se relacionan con la tierra y la naturaleza de una manera íntima, con la única finalidad de alcanzar un Bien-Convivir entre los seres humanos y la *Pacha Mama*.

En resumen, la cosmovisión del *Suma Qamaña*, con su dimensión de reciprocidad con la tierra y la naturaleza, viene a completar la propuesta de Taylor, cuando éste plantea que la “identidad” se configura de forma dialógica en la esfera personal como en la social.

## CONCLUSIONES

En la presente investigación hemos podido acompañar a Charles Taylor en su reflexión sobre la “identidad”, y vimos que propone recuperar la dimensión moral en nuestra vida y el sentido de una vida elevada poniendo énfasis en la importancia del sentido fuerte de comunidad por medio de las “evaluaciones fuertes”.

Para Taylor, el yo, la identidad y el bien guardan íntima relación, siendo las “evaluaciones fuertes” las que permiten deslumbrar un camino a una forma de vida que vale la pena vivir, ayudando a iluminar nuestros propios deseos y proyecciones para alcanzar una vida plena, una vida elevada.

En tal sentido, Taylor sostiene que la identidad depende necesariamente de dos dimensiones: el plano personal (mi identidad), y el plano social (la identidad de grupo). Según el autor, ambas dimensiones se relacionan dialógicamente, porque la interrogante ¿quién soy yo? exige en su respuesta tomar en cuenta todas las dimensiones del ser humano, puesto que ahí es donde él se relaciona con el mundo. Esta relación, para nuestro autor, da sustento a la identidad; es decir que la identidad depende del contexto, de la familia, de la comunidad, de la lengua que se habla, etc., por consiguiente, no es posible hablar de identidad si se pierde la dimensión comunitaria.

De ello deviene que la identidad es dinámica, que ella se va haciendo en diálogo con el entorno y consigo mismo, porque desvincularlo de su contexto daría una lectura parcial del ser humano. Por ello, Taylor propone el método hermenéutico, una forma más precisa para conocer al ser humano, puesto que este método toma en cuenta el contexto donde la identidad se configura.

Además, para Taylor nosotros somos seres que interpretamos nuestros actos, (“*self-interpreting animals*”) haciendo posible que nuestra vida tenga un sentido; por consiguiente, somos seres vivos que interpretan su identidad y el mundo al que pertenecemos.

Esta dimensión hermenéutica, para Taylor, se expresa en los “marcos referenciales”, donde se pretende recuperar el sentido espiritual y moral que la

modernidad ha perdido. De hecho, con los “marcos referenciales” se pretende enmarcar los horizontes morales que, sin desvincularse del bien, ayudarían a proyectar, desde la identidad más auténtica del “ser humano”, una vida que valga la pena vivir.

En la misma perspectiva, el *Suma Qamaña*, con su fuerte tradición comunitaria, e inter-relacional, logró que su identidad perseverara y se mantenga en el tiempo. Incluso ahora, en pleno Siglo XXI, llega a plantear su experiencia como paradigma de vida en armonía cósmica. De hecho, el *Suma Qamaña* presenta en sus propios “trasfondos” y “marcos referenciales” una inter-relación profunda con la tierra.

El *Suma Qamaña* a lo largo de su existencia ha sido víctima de un constante “falso reconocimiento”, por extensión, su “identidad” estuvo en riesgo de desaparecer a causa de la homogeneización cultural. En efecto, varias culturas desfavorecidas y rechazadas por ser distintas, no son más que víctimas del “falso reconocimiento”. Recordemos que, para Taylor, la “identidad” solamente puede llegar a ser auténtica si goza de aceptación y “reconocimiento”. Con ello, Taylor concluye que la “identidad” depende del “reconocimiento” que los demás otorgan. Por consiguiente, un auténtico reconocimiento desemboca en una “identidad” con “dignidad”.

Para el *Suma Qamaña*, el reconocimiento implica un diálogo intercultural que tiene como trasfondo el “convivir bien” con la naturaleza, con la tierra, con los espíritus tutelares, en pocas palabras, convivir bien con el todo.

Para Taylor, las dimensiones que configuran nuestra identidad de modo dialógico son dos: el plano individual y el plano social. La propuesta aymara, con su cosmovisión de relación hombre-tierra, introduce un nuevo plano: el espiritual.

Ahora bien, este plano espiritual desde la perspectiva del mundo andino, hace posible la “reciprocidad” con el todo. En términos de Taylor, podemos decir que esta práctica de la reciprocidad da un sentido a nuestras vidas, porque la naturaleza es considerada como sujeto y no como mercancía.

Es fundamental recuperar toda esta dimensión espiritual del *Suma Qamaña*, porque ahí se configura la “identidad” más plena. Ahí, descubrimos quiénes somos y con quiénes nos relacionamos. Esto para Taylor se comprende como los “marcos referenciales”, porque ayudan a trazar un horizonte de vida en donde se discierne lo que es bueno, valioso, etc. Incluso lo que se debe o no se debe hacer.

Esta dimensión espiritual del *Suma Qamaña*, desarrolla el aspecto de “reciprocidad” en el sentido de dar y de recibir, o de recibir y sentir gratitud para devolver. Esta forma de relación viene a enriquecer el planteamiento de Taylor sobre el

“reconocimiento”, porque el autor canadiense plantea este concepto en un sentido unidireccional. En cambio, la “reciprocidad” implica el *don* y el *contradon*.

En resumen, el *Suma Qamaña* amplía la noción de Taylor respecto a los conceptos de “identidad” y “reconocimiento”. En el primero, el *Suma Qamaña* aporta a la esfera individual y social, una tercera: la esfera espiritual. Esta última, permite la inter-relación con el todo, especialmente con la naturaleza y la tierra que es considerada madre, es decir, *Pacha Mama*. Esto implica que esta tercera esfera también influye constantemente en la configuración de la “identidad”.

En cuanto al concepto de “reconocimiento”, la esfera espiritual del *Suma Qamaña* complementa la noción de diálogo en Taylor, porque la “reciprocidad” aymara implica un diálogo bidireccional. Es decir, el *Suma Qamaña*, en su sentido de “reciprocidad”, encierra dos sentidos: el ser reconocido y el reconocer a los demás. Desde tal perspectiva, la *Pacha Mama* no exige un “reconocimiento” al estilo que plantea Taylor (demandar ser reconocido), sino que el sujeto se percibe reconocido por la tierra y desea retribuir por cariño ese “reconocimiento”. Precisamente ese es el sentido de “reciprocidad” que la esfera espiritual del *Suma Qamaña* encierra.

En este sentido, el *Suma Qamaña* amplía la reflexión de Taylor sobre los conceptos de “identidad” y “reconocimiento”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abram, D. (2000). *La Magia de los sentidos* (D. Sempau, Trad.). Barcelona: Kairós.
- Albó X. (2009). *Suma Qamaña = el buen convivir*. 21/05/2016, de CIPCA Sitio web: [https://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo\\_sumaqamana.pdf](https://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo_sumaqamana.pdf)
- Albó, X. (2010). *Suma Qamaña = convivir bien. ¿cómo medirlo? En Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 133-145). La Paz – Bolivia: Sapiencia.
- Albó, X. (2013, octubre). “*Vivir Bien*” *Como Inspiración Para Otro «Desarrollo» Posible*. Sucre: CIPCA.
- Albó, X. (2014). *Suma Qamaña ‘Vivir Bien’ Y Mas Allá. Pistas hacia otro mundo posible y deseable* (inédito). Ponencia para el foro Pan Amazónico de Macapá, Brasil.
- Albó, X. (2015). *Suma Qamaña ‘Vivir Bien’ Y Mas Allá. Pistas Hacia Otro Mundo Posible Y Deseable*. La Paz - Bolivia: CIPCA.
- Barros, M. & Caravias J.L. (1988) *Teología de la Tierra*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Bautista, R. (2009). *Repensar Bolivia. Del Estado colonial al Estado Plurinacional*. La Paz: Rincón Editores.
- Becker, L. C. & Becker, Ch. B. (1992), *The Encyclopedia of Ethics*, Garland, Nueva York.
- Bernasconi, R. (1998) *Stuck inside of Mobile*, en *Theorizing Multiculturalism*. UK: Oxford
- Bolivia, Estado Plurinacional (2009). *Constitución Política del Estado*. Gaceta oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, septiembre 25, 2009.
- Bolivia, Estado Plurinacional (2010). *Ley 71 de Derechos de la Madre Tierra*. Gaceta oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, diciembre 05, 2010
- Carrasco, M. A. (1999), *Consecuencialismo. Por qué no*, EUNSA, Pamplona.

- Choquehuanca, D. (2010), 25 postulados para entender el “Vivir Bien”, en: *La Razón*, 31 de enero de 2010, La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores. [Disponible en: [http://www.altaalegremia.com.ar/Vivir\\_Bien.phtml](http://www.altaalegremia.com.ar/Vivir_Bien.phtml)].
- Devia, H. & Romero, L. (2015, enero-junio). *Elementos claves para la construcción de una teoría política multicultural desde el pensamiento de Charles Taylor*. Nuevo Derecho, Vol. 11, N° 16, pp. 131-139.
- Forero, R. Y. (2008). *Epifanías de la identidad: La comprensión multiculturalista de Charles Taylor* (Pontificia Universidad Javeriana (Bogota) & Facultad de Filosofía, Eds.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Fornet-Betancourt R. (2001). Teoría, liberación y diálogo intercultural. En *Transformación Intercultural de la Filosofía* (pp. 273-284). Bilbao - España: Desclée de Brouwer S.A.
- Fornet-Betancourt R. (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Wissenschaftsverlag Mainz: Aachen.
- Frankfurt, H. (1971). Freedom of the will and the concept of a person, *The Journal of Philosophy*. Vol. 68 (1) pp. 05-20.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Gadamer, H-G. (1977) *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1992) *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1998). Oír, ver, leer. En *Arte y verdad de la palabra* (pp. 69-81). Barcelona: Paidós.
- Gamio, G. (2001). *Identidad Y Racionalidad Práctica: Reflexiones Sobre El pensamiento ético de Charles Taylor* (Tesis de Licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Gamio, G. (2012). *Deliberación Práctica y Vida Buena un estudio sobre la ética de Charles Taylor* (Tesis de Doctorado) Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- Gil, T. (2000) La Antropología Hermenéutica de Charles Taylor. *Concilium*, Núm. 285, pp. 63-74.
- Grueso, D. I. (diciembre, 2003). *¿Qué es el multiculturalismo?* mayo 7, 2019, de El Hombre y la Máquina N°20, Universidad Autónoma de Occidente, Cali – Colombia. Sitio web: <https://www.redalyc.org/pdf/478/47812406003.pdf>
- Gutiérrez, C. (2000, febrero). *Multiculturalidad y Hermenéutica. Charles Taylor de Nuevo*. Araucaria, Nro. 7, pp. 3-12.

- Heredia, F. (2017) El vivir bien en el Estado Plurinacional de Bolivia. En: *Teko Kavi, El Vivir Bien del Pueblo Guaraní* (pp. 13-28). La Paz: CIPCA.
- Heredia, F. (2017) El debate conceptual sobre el vivir bien En: *Teko Kavi, El Vivir Bien del Pueblo Guaraní* (pp. 29-60). La Paz: CIPCA.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz editores.
- Hurtado, M. (2012). Nascidos do reconhecimento O reconhecimento como um elemento humanizador fundamental. En: *Sobre a Palavra de Deus, Hermenêutica bíblica e Teologia Fundamental*. Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil.
- Kant, I. (1990) *Fundamentación de las Metafísica de las Costumbres* (Novena Edición por Martínez L.). Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- Kupperman, J. (1993). “A Case for Consequentialism”, en Pettit, Philip (ed.), *Consequentialism*, Dartmouth Press, Aldershot.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship*. Inglaterra: Universidad de Oxford.
- Ramos, S. L. (2009). *Identidad y comunidad en el pensamiento filosófico de Charles Taylor* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional Mayor De San Marcos. Lima.
- Ranta, E. M. (2016) La Compleja Construcción Histórica del Vivir Bien en Bolivia: De Resistencias Indígenas a Política del Estado. En *El Buen Vivir Como Paradigma Societal Alternativo*. pp. 18-27. N° 23 Otoño, 2016. Dosieres EsF. Madrid – España.
- Raphael, D. D. (1969). *The British Moralists, 1650-1800* (in two volumes), Oxford Clarendon Press, Oxford.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, R. (2012) Charles Taylor: el Ser Humano y el Bien. *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 17, pp. 47-64. Recuperado de: <https://www.uma.es/revistas/contrastes/pdfs/017/Contrastes-XVII-03.pdf>
- Ruiz, S. C. (2013) Modernidad e Identidad En Charles Taylor. *Revista de filosofía Scielo* vol. 69, pp. 227-243. Recuperado de: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-43602013000100017#:~:text=Resumen%3A%20Este%20ensayo%20es%20una,d el%20fil%3Bsofo%20canadiense%20Charles%20Taylor.&text=Al%20final%20del%20texto%20se,de%20la%20autenticidad%20de%20Taylor.](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602013000100017#:~:text=Resumen%3A%20Este%20ensayo%20es%20una,d el%20fil%3Bsofo%20canadiense%20Charles%20Taylor.&text=Al%20final%20del%20texto%20se,de%20la%20autenticidad%20de%20Taylor.)
- Sánchez, J. (2016). *El concepto de Reconocimiento en Charles Taylor*. (Tesis de Licenciatura) Universidad de San Marcos: Lima – Perú.

- Sánchez, J. (2019). *Reconocimiento y Modernidad en la filosofía de Charles Taylor*. (Tesis de Maestría). Universidad de San Marcos: Lima – Perú.
- Scheffler, S. (1988). *Consequentialism and its Critics*. Oxford University Press, Oxford.
- Sichra, I. (2009). *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Cochabamba, Bolivia: FUNPROEIB Andes.
- Smith, R. Ch. (julio, 2009). *Bagua: la Verdadera Amenaza*. Poder 360, pp. 48-53.
- Souroujon, G. (2015). La Propuesta Hermenéutica de Charles Taylor. Una Crítica a la Epistemología Dominante en la Ciencia Política. *Athenea Digital Revista de pensamiento e investigación social*, Vol. 15, Núm. 1, pp. 270-286. Recuperado de: <https://atheneadigital.net/article/view/v15-n1-souroujon/1254-pdf-es>
- Taylor, Ch. (1982), The diversity of goods en Amartya Sen y Bernard Williams, comp., *Utilitarianism and beyond*. Paris: Editions de la Maisondes Sciences de l'homme.
- Taylor, Ch. (1993). *El Multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1994). *La Ética de la Autenticidad* (1° edición; P. Carbajosa Perez, Trad.). España: Paidós.
- Taylor, Ch. (1996a). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (1° edición; A. Lizón, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1996b). *Identidad y reconocimiento* (Pablo Carbajosa, Trad.). RIFP, Vol. 7, pp.10-19.
- Taylor, Ch. (1997). *Argumentos filosóficos ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (1° edición; F. Birulés Bertrán, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (2014). *La era secular. Tomo I y Tomo II* (R. García Pérez, Trad.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Todorov T. (1998). *La conquista de américa, el problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Tortosa J.M. (2009). *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. 30/09/2016, de Fundación Carolina Sitio web: [http://experienciasdetransformacion.entrepueblos.org/wp-content/files\\_mf/vivirbien.jm.tortosa.pdf](http://experienciasdetransformacion.entrepueblos.org/wp-content/files_mf/vivirbien.jm.tortosa.pdf)
- Tubino, F.; Heise, M.; & Ardito, W. (1994). *Interculturalidad Un Desafío* (2da Edición). Lima-Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Valcarce, A. (2010). El utilitarismo y la teoría moral de Adam Smith. *Empresa y Humanismo*, Vol. 13, N°1, pp. 269-296.

Viveros, E. F. (2019). El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer. *Perseitas*, Vol. 7, N°2, pp. 341-354.

Zárate, J. (2015). *La identidad como construcción social desde la propuesta de Charles Taylor*. Barranquilla, 23, 117-134. <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.23.189>

