

SOBRE CHARLES TAYLOR Y ALGUNOS PROBLEMAS RELATIVOS A LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

MATÍAS CORREA MOLINA¹

RESUMEN

El presente artículo introduce y expone la postura de Charles Taylor sobre la cuestión del reconocimiento político en contextos multiculturales. Nuestro trabajo, además, reconstruye ciertos supuestos propios del pensamiento de Taylor que, aunque siendo relevantes y atinentes a la cuestión del reconocimiento, no se hallan presentes en “La Política del Reconocimiento”, artículo donde este autor desarrolla su posición respecto a la materia en cuestión. Finalmente, intentamos ampliar la solución que Taylor propone para uno de los problemas que suscita la política del reconocimiento entre comunidades cuyas identidades culturales difieren sustancialmente.

Palabras clave: *Reconocimiento, multiculturalismo, identidad, universalismo, políticas de la diferencia, liberalismo, trasfondo, horizonte de sentido.*

“Mira,” me dijo casualmente, “esa polilla está muy lejos allá en lo alto [...] Desde aquí casi parece un ave en el cielo, si piensas el muro como el cielo. Probablemente así es como la polilla ve el muro, y solamente nosotros sabemos que está equivocada. Pero ella no sabe que sabemos. Ni siquiera sabe que existimos. Trata de comunicarte con ella, si puedes. ¿Acaso, puedes decirle algo, de modo que te entienda? ¿Acaso, puedes estar seguro de que ella te entiende completamente?” “No lo sé,” contesté. “¿Puedes tú?” “Sí,” dijo el viejo en voz baja, y dando un aplauso mató la polilla, tras lo cual exhibió el cuerpo

¹ Profesor de Lógica Jurídica de la Universidad Bernardo O’Higgins. Artículo presentado para el programa de doctorado en filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile

aplastado sobre la palma de una sus manos. “¿Crees tú que la polilla no entendió lo que acabo de decirle?”

Milorad Pavić

ASÍ ES COMO HACEMOS AQUÍ LAS COSAS

A ratos, Occidente parece tener la impresión de que el liberalismo se concibe a sí mismo como una isla donde (casi) todas las fantasías políticas pueden hacerse realidad. Esta exagerada proposición es burda y simplona, tanto que a fines de los setenta inspiró un programa de televisión no menos burdo y simplón. Veinte años después, Michel Houellebecq recontextualiza dicha tesis y escribe *Plataforma*, una novela que habla sobre los *resorts* hedonistas, una suerte de centros recreacionales triple equis, donde todas las fantasías (y no sólo las políticas) pueden hacerse realidad. Estos complejos turísticos aparecen en la novela como uno de los pocos lugares donde el moderno hombre occidental puede llenar sus vacíos existenciales. No obstante, el fármaco que el autor propone para subsanar las carencias de sentido que padece Occidente falla en cumplir su objetivo. Porque en las páginas finales del libro, uno de estos *resorts* hedonistas, precisamente uno que se halla situado más allá de los confines geopolíticos de Occidente, en el sudeste asiático, sufre un atentado por parte de un grupo terrorista musulmán con el cual muere la novia del protagonista y, de paso, se acaba la bacanal de los turistas.

Ahora, no me interesan tanto las especulaciones “existencialistas” sobre las cuales Houellebecq pretende llamar la atención del lector en *Plataforma*. Es la escena final del atentado lo que me importa. Porque son terroristas musulmanes quienes se indignan con las prácticas que los turistas occidentales llevan a cabo dentro de uno de esos *resorts* hedonistas y no en cualquier hotel, sino dentro de uno que se encuentra emplazado junto a comunidades de confesión islámica. Según Houellebecq (o, al menos, de acuerdo a su novela), a estos libidinosos hoteles entra todo quien ya no pueda encontrar algún sentido dentro de las fronteras que Occidente circunscribe. Por otro lado, la cultura occidental no puede oponer mayores reparos a industrias turísticas de esta índole. El Occidente que novela Houellebecq es un conjunto de comunidades liberales que se concibe a sí mismo como el espacio común dentro del cual todo hombre puede realizarse y darle sentido a su vida de la manera que mejor le plazca. Eso, claro, mientras no se pasen a llevar las normas regulativas de procedimiento que ordenan la convivencia cívica al interior de estos Estados o al interior de este fantástico archipiélago liberal, podríamos

decir. Porque a la luz de semejante paradigma político², este tipo de turismo sexual (dentro de los marcos legales preestablecidos) resulta inobjetable. Pero hay comunidades islámicas (e incluso Estados de confesión musulmana) que no están de acuerdo con tener que soportar dichos burdeles turísticos. De ahí que, una instancia de la (supuesta) plataforma de todas las plataformas político culturales, es decir, el liberalismo occidental, termine siendo bombardeado en la novela.

Es cierto, el ejemplo citado es pura literatura. No obstante, han habido otros atentados reales, semejantes a éste, que han ocurrido literal y no sólo literariamente (solamente por citar como ejemplo uno reciente: en junio de 2009 murieron once personas en el hotel Pearl Continental de Peshawar). Es cierto que actos tan reprobables como los atentados terroristas pueden explicarse de distintas maneras; a mí, sin embargo, solamente me interesa llamar la atención sobre un punto que contribuye a que culturas tan distintas como las de algunas sociedades liberales occidentales y las de otras musulmanas choquen con tanta violencia. Este punto tiene que ver con la cuestión del reconocimiento en contextos multiculturales.

A la luz de la propuesta de Charles Taylor, quiero defender la tesis de que el reconocimiento de una comunidad por parte de otra, y el respeto que se sigue de tal reconocimiento, no es un *datum* que surge sin mayor esfuerzo a partir de la mera interacción entre culturas distintas. Por el contrario, el reconocimiento debe ganarse y promoverse a través del intercambio de trasfondos de interpretación o, si se quieren ver las cosas desde una perspectiva más confrontacional, por medio de una lucha entre horizontes de sentido.³

² Pueden surgir reparos respecto a qué tan liberal es Occidente y también se pueden ofrecer argumentos a favor de la tesis de que el mundo anglo-americano (y los países que simpatizan con estas sociedades) son mucho más liberales que el resto del hemisferio, de modo tal que resultaría inadecuado rotular con una misma etiqueta política a todo el mundo occidental. No obstante, la cuestión parece ser sólo de grado y las críticas al liberalismo político apuntan, más bien, a una moderación de aquellos modelos más radicales, antes que a un cambio concreto y sustancial sobre los modos de organización cívico-social creo que este juicio vale, incluso, en cierto sentido, en lo que respecta al debate entre liberales y comunitaristas, pero esa ya es otra cuestión (vid. Taylor [1989] 1997). Como sea, admito que el punto es disputable y que la discusión respecto a la hegemonía de facto del liberalismo como paradigma político en Occidente sigue abierta la vigencia de esta polémica se aprecia con claridad tan sólo al atender a cómo ciertos gobiernos latino y centroamericanos se han esforzado a lo largo de la última década por instaurar, con mayor o menor éxito, nuevos paradigmas políticos para Occidente.

³ Entiendo por “trasfondo” u “horizonte de sentido” aquello “que descubrimos y que subyace a nuestras representaciones del mundo el tipo de cosas que formulamos, por ejemplo, en frases declarativas [algo que] ya no es representación, sino una cierta captación del mundo que tenemos en tanto que agentes en él. (Taylor [1987] 1997: 32)

Así pues, para que el reconocimiento entre comunidades se lleve a cabo felizmente hace falta que se amplíe el trasfondo a partir del cual una comunidad interpreta la identidad de otra, lo cual puede llevar incluso a modificar la interpretación que cada comunidad hace de su propia identidad. No obstante, cuando el reconocimiento no se lleva a cabo con éxito, la respuesta que suelen ofrecerse mutuamente las comunidades enfrentadas es un “Lo siento, pero así es como hacemos aquí las cosas” (cf. Taylor [1992] 1997: 325).

En otras palabras, sin ampliación de trasfondos o intercambio de horizontes de sentido no es posible que una comunidad reconozca la identidad de la otra sino enrostrándose mutuamente las peculiares maneras con que cada comunidad hace e interpreta las cosas, es decir, imponiéndose una sobre la otra. Pero este camino debe ser evitado, pues no está a la altura de la dignidad del ser humano. Tal reconocimiento es el que se da cuando nos relacionamos con un mosquito o una polilla dado que nos resulta imposible darle a entender al insecto que su aleteo o su picada nos afecta (o, más bien, nos molesta), lo aplastamos con la mano y de paso, por un breve instante, el bicho no puede evitar reconocernos ni nosotros a él. Y resulta terriblemente absurdo ver cómo, en no pocas ocasiones, ciertas comunidades se relacionan con otras como si estuviesen tratando con insectos. De modo que simplemente no podemos quedarnos impávidos cuando comunidades de seres humanos no encuentran alguna vía de reconocimiento distinta a ésta.

LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

En su artículo “La Política del Reconocimiento” (*ibid.*), Charles Taylor enfrenta dos diferentes interpretaciones del discurso del reconocimiento, problematizándolas en contextos multiculturales. La relevancia de la discusión estriba en que dependiendo del significado que le demos al reconocimiento se abrirán distintas maneras de plantear (y de resolver) un cierto tipo de conflictos políticos contemporáneos, en especial aquellos relativos al trato y respeto que comunidades distintas se deben mutuamente para con la identidad del otro.⁴ La gama de conflictos relevantes para la presente discusión es

⁴ Según Ricoeur, “se reserva el término multiculturalismo a las demandas del respeto igualitario que proviene de culturas efectivamente desarrolladas dentro de un mismo marco institucional” (2006: 270). No tenemos nada que objetarle a esta definición, salvo, tal vez, que ella puede llegar a sugerir interpretaciones demasiado restrictivas del término; Ricoeur parece exigir que todo conflicto multicultural se dé dentro de un mismo marco institucional. Si por ‘marco institucional’ se entiende algo así como un entramado de prácticas y conductas sociales ya establecidas con anterioridad al surgimiento del conflicto entre culturas distintas, entonces no hay problema con la definición propuesta. Sin embargo, no es necesario que todo conflicto multicultural se sitúe en torno a alguna or-

vasta y muchos de éstos demandan con urgencia una solución. Algunos de ellos suelen darse dentro de Estados multinacionales, otros dicen relación con cuestiones de género, raza o estatus socioeconómico. Como sea, por razones de economía textual, cuando hablemos de problemas multiculturales de reconocimiento aludiremos a este tipo de conflictos en general. De modo que el caso al cual nos referimos pocas líneas más arriba, el del reconocimiento frustrado entre comunidades que no comparten ni amplían sus respectivos horizontes de sentido, es una instancia especial de este tipo de problemas. El propósito de estas páginas es evaluar si la solución que Taylor sugiere en las páginas finales de "La Política del Reconocimiento" para problemas de esta índole, incluso para aquellos casos límite⁵ como el de nuestro ejemplo, es adecuada o no.

Con fines expositivos, se puede trazar una panorámica de este artículo dividiéndolo en cinco momentos o secciones. El primero de estos da cuenta del rol que juega el reconocimiento para con la constitución de la identidad del sujeto. En líneas muy generales, en esta primera parte Taylor está interesado en justificar cómo es que el reconocimiento forja la identidad, tanto en el ámbito de la intimidad del sujeto como en la esfera pública de la comunidad. A continuación, Taylor bosqueja un esquema general de dos distintos significados que ha tenido el discurso del reconocimiento dentro de la esfera pública y presenta el conflicto que surge entre las interpretaciones en competencia: la lectura universalista que suponen ciertas teorías liberales y la que ofrecen las políticas de la diferencia. Luego, en un tercer momento del artículo, Taylor revisa dos modelos liberales de la interpretación universalista del reconocimiento, uno de los cuales tiene a Rousseau como paradigma, mientras que el otro se enfoca en liberalismos de inspiración kantiana. El objetivo de revisar estos modelos consiste en evaluar si, acaso, en algunas de sus formas, el liberalismo se salva de una grave acusación: la de ser incapaz

ganización u organismo educacional, gubernamental, estatal, internacional, etc. positivamente establecido o claramente definido como, por ejemplo, dentro de una universidad, una corte judicial, una asociación de Estados políticamente independientes, etc. si esto es lo que Ricoeur entiende por 'marco institucional' Porque, podemos preguntar, ¿dentro de qué marco institucional positivamente establecido o claramente definido se desarrolla el conflicto multicultural que existe entre ciertas comunidades, tales como las mal llamadas "tribus urbanas"? Estoy pensando en que es legítimo etiquetar como conflicto multicultural aquel que se da entre "pokemones" y "otakus", "flaites" y "cuicos", "metaleros" y "hip-hoperos"; aunque no resulta fácil indicar dentro de qué institución (en el sentido más rígido del término) se desarrolla el conflicto de reconocimiento, es innegable que entre las mismas "tribus urbanas" surgen problemas que atañen al mal reconocimiento de la identidad de algunas de estas "tribus" por parte de otras.

⁵ Vid pág. 9 y ss. del presente artículo.

de reconocer la identidad de aquellas comunidades no-hegemónicas dentro de una sociedad.

Las formas de liberalismo que hallan su inspiración en Rousseau, sentencia Taylor al finalizar el tercer momento de su argumentación, no escapan de esta acusación.⁶ Sin embargo, no ocurre lo mismo con algunas teorías liberales de corte kantiano⁷ y Taylor pretende ilustrar el punto recurriendo al caso de las demandas de autonomía por parte de Quebec. En miras a este objetivo, se describe la comunidad francófona de Quebec como una que intenta que su identidad sea reconocida por Canadá como la que le pertenece a una comunidad que difiere de la del resto de los canadienses. Así, en el cuarto momento de la exposición, el punto a demostrar es la consistencia de un liberalismo capaz de adquirir compromisos morales extra-procedimentales, es decir, compromisos sustantivos respecto a ciertas metas colectivas y bienes públicos.⁸ Semejante liberalismo, según Taylor, es posible: basta con

⁶ En último término, Taylor estima que “el pecado” que cometen los liberalismos de inspiración rousseauniana respecto al reconocimiento descansa en que, según este modelo político, “Todos debemos depender de la voluntad general, para que no surjan formas bilaterales de dependencia. Esta ha sido la fórmula para las más terribles formas de tiranía homogeneizadora, empezando por los jacobinos para terminar con los totalitarismos de nuestro siglo” (Taylor [1992] 1997: 315). La crítica de Taylor a Rousseau apunta a que, de acuerdo a éste último, es condición necesaria de toda sociedad libre el que sus miembros sean “iguales”, es decir, que las relaciones de poder entre éstos no sean asimétricas, que no haya diferencia entre los roles de los individuos y que todos compartan un mismo propósito común. Ciertamente, al menos, tal y como Taylor presenta su caso, parece difícil objetar que algún liberalismo simpatizante con el modelo adscrito a Rousseau permita algún espacio para el reconocimiento de la identidad cultural de comunidades que difieran sustancialmente de la comunidad hegemónica.

⁷ Son liberalismos kantianos, según Taylor, aquellos cuya “atención se limita a la igualdad de derechos otorgados a los ciudadanos” (ibid.). La idea de este tipo de liberalismos es que cualquiera de los estándares habituales de derechos básicos se pueda aplicar del mismo modo en distintos contextos culturales.

⁸ La distinción entre compromiso moral procedimental y sustantivo procede de Roland Dworkin (1978). Al adoptar un compromiso moral procedimental, los individuos buscan asegurar un trato recíproco, equitativo e igualitario, trato que debe ser respetado con independencia de cómo cada uno conciba el fin de la vida y lo que sea una buena vida. Por otro lado, cuando el compromiso moral es sustantivo, éste tiene como objeto el reconocimiento de los individuos a comprometerse en vistas a lo que constituye una vida buena, como también a defender y garantizar (de algún modo) los medios que han de ser promovidos para tender a la realización de este fin. Según Dworkin, el liberalismo se define por adoptar compromisos morales procedimentales, de lo que se seguiría -Taylor dixit- que “una sociedad liberal es la que no adopta ninguna concepción sustantiva particular acerca de los fines de la vida” (Taylor [1992] 1997: 320). Como veremos más adelante, Taylor objeta la tesis de que el liberalismo no pueda adoptar compromisos morales sustantivos.

que el compromiso sustantivo defendido por la comunidad consista en la supervivencia en el tiempo de su identidad.

Finalmente, en la quinta parte del artículo, Taylor aborda una arista todavía más compleja del problema del reconocimiento. Ahora la cuestión tratada no es si, acaso, dentro de un contexto multicultural las comunidades no-hegemónicas pueden exigir que se les reconozca su identidad o no. El conflicto radica, más bien, en el valor que recibe o se le otorga a la comunidad no-hegemónica, cuya identidad, en principio, exige ser reconocida. Entonces, ¿esto quiere decir que la identidad cultural de todas las comunidades son igualmente valiosas? La pregunta es legítima, puesto que si una cultura no es tan valiosa como la nuestra, ¿por qué habremos de reconocer su identidad como una que merece subsistir en el tiempo, como una cuya supervivencia incluso debe ser promovida? No obstante, por otro lado, si concedemos que Taylor ofrece buenas razones a favor del reconocimiento de comunidades no-hegemónicas, simplemente estamos obligados también a respetar la identidad que éstas tengan. Sin embargo, si adoptamos esta posición, veremos que debemos aproximarnos a todas las culturas como si tuviesen el mismo valor, lo que de hecho es falso.⁹ La situación, como podemos apreciar, no es fácil de resolver. Pero antes de presentar una solución, es necesario detenernos en el concepto de identidad y en cómo Taylor lo relaciona con el de reconocimiento.

IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO

“El reconocimiento debido no es una cortesía que debemos a la gente,” dice Taylor, “es una necesidad humana vital” (*ibid.*: 294). Como ya hemos adelantado, la suma relevancia de esta noción se encuentra en el rol que juega dentro de la formación de la identidad del sujeto. No obstante, si lo concebimos a éste en cuanto agente racional desvinculado del mundo y de su temporalidad, no se hace muy evidente, entonces, cómo es que ‘reconocimiento’ e ‘identidad’ se encuentran ligados. Pero adoptar una perspectiva así de descomprometida sería un error. Semejante equívoco nos llevaría a

⁹ Al menos, es difícil no conceder que han habido culturas más valiosas que otras, en tanto que algunas han contribuido a la humanidad con “tesoros culturales” de mayor valía que otros. ¿Pero cuáles son aquellos tesoros culturales que más valor tienen? Tal vez, la tarea de responder esta pregunta escapa del ámbito de la filosofía y debemos confiar en los estudios culturales multidisciplinarios para dar con una respuesta que nos satisfaga en algún grado. No obstante, no es osado declarar que resultaría absurdo, por ejemplo, objetar que la cultura griega del siglo IV a.c. ha hecho contribuciones más grandes a la humanidad que la cultura chilena del siglo XX. Esta opinión, creo, difícilmente podría ser objetada por cualquier defensor radical de las políticas de la diferencia.

imaginar al ser humano como un sujeto situado en “un punto de vista cero”, lo que sería como pensar al hombre emplazado en “una posición que es ninguna parte” y hacer de ese no-lugar el punto desde donde el ser humano tiene experiencia del mundo y de sí mismo, lo cual no sería sino la torcida expresión de un cierto afán calculador y positivista de la razón.¹⁰

Por el contrario, Taylor defiende la tesis de que el ser humano es un ser eminentemente hermenéutico, vale decir, que “nuestra comprensión de nosotros mismos es constitutiva de lo que nosotros somos” (Carrasco 2001: 29). Responder a la pregunta por lo que somos, es decir, dar cuenta de quiénes somos y de dónde venimos, significa remitirse a eso que constituye nuestra propia identidad. De este modo, que a cada uno de nosotros le importe (expresa o tácitamente) forjar su propia identidad no es un mero accidente, sino que se trata de algo que dice relación con el hecho (constitutivo) de que el ser humano es un ser que se interpreta a sí mismo.¹¹ Luego, sostiene Taylor que

Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad, a través de nuestra adquisición de ricos lenguajes expresivos humanos. (Taylor [1992] 1997: 299)

Vale la pena subrayar una precisión no menor sobre este punto. Taylor emplea el término ‘lenguaje’ “en su sentido amplio, que abarca no sólo las palabras con las que hablamos, sino también los modos de expresión por medio de los cuales nos definimos y que incluyen los lenguajes del arte, del gesto, del amor, etc.” (*ibid.*).¹² Entonces, si adquirimos lenguajes para

¹⁰ En principio, hay muchos contextos teóricos en los cuales la perspectiva de un sujeto objetivo e imparcial es imprescindible. Casi es una perogrullada decirlo: muchos de los grandes logros de las “ciencias duras” han sido alcanzados, en parte, gracias a la adopción de este punto de vista. Sin embargo, el hombre no puede concebirse a sí mismo como un mero objeto de estudio científico, como si se tratara de “una cosa más” dentro del gran repertorio de objetos de estudio de las ciencias. El tratamiento que Taylor ofrece sobre la cuestión del objetivismo radical como “punto de vista cero” de una razón descomprometida se encuentra, por ejemplo, en “Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein” (cf. Taylor [1991] 1997: 96 y ss.)

¹¹ Distintos autores, como Heidegger en *Ser y Tiempo* (vid. Taylor [1991] 1997) y Gadamer, en *Verdad y Método*, (vid. Taylor [1990] 1997) han sostenido posiciones semejantes y con las cuales Taylor simpatiza.

¹² Sólo para llamar la atención sobre el guiño wittgensteineano de Taylor en este punto, resulta interesante observar como en el sentido flexible en que éste emplea el término ‘lenguaje’ reverbera la noción de juego de lenguaje que Wittgenstein propone en el siguiente párrafo: “¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden?—Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos ‘signos’, ‘palabras’, ‘oraciones’. Y esta multiplicidad no es algo fijo,

expresarnos (o para expresar nuestras “formas de vida”), es *en y mediante* el lenguaje donde comprendemos, realizamos y constituimos nuestra identidad como agentes humanos. Además, de esta concepción peculiar del lenguaje se sigue que su dimensión dialógica es de gran importancia, ya que “aprendemos estos modos de expresión [o sea, estos lenguajes] a través de nuestro intercambio con los demás” (*ibid.*). ¿Pero qué significa que nos realizamos y comprendemos dialógicamente en el intercambio con los demás? En primer lugar, *no* significa que nuestras relaciones con los otros determinen o definan nuestra propia identidad.¹³ Lo que *sí* significa es que son estas relaciones las que posibilitan la autorrealización, es decir, el descubrimiento y la articulación de la auténtica identidad que potencialmente podemos desarrollar.¹⁴ De modo que la contribución de los otros a la formación de nuestra identidad no ha de verse como el mero puntapié inicial de la realización ésta, sino como el aporte con que el resto de los “jugadores sociales” con los que interactuamos pueden ayudarnos a tener éxito (o perjudicarnos y hacernos fracasar) en el juego de llegar a ser quienes auténticamente nos corresponde ser.¹⁵

De acuerdo a lo que hasta aquí hemos presentado, tenemos que la identidad se constituye en el ejercicio de un constante negocio dialógico con los otros (y conmigo mismo), en el cual el mutuo reconocimiento es una necesidad inexorable. Ahora bien, puesto que la identidad no llega a (¡ni puede!) forjarse monológicamente, desvinculada del mundo y de la temporalidad, resulta imposible que el reconocimiento que los demás individual y colectivamente le dan a nuestra propia identidad deje de ser relevante. Tanto el reconocimiento (como la falta de éste) contribuye a moldear la identidad.

dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. [...] La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein [1958] 2008: § 23).

¹³ “Necesitamos las relaciones [con los otros] para realizarnos, no para definirnos”. (Taylor [1992] 1997: 300)

¹⁴ Sobre la relación entre ‘autenticidad’ e ‘identidad’ ahondaremos más adelante.

¹⁵ Siguiendo a Taylor, cabe subrayar que no podemos relegar la dimensión dialógica del lenguaje a la mera génesis de la constitución de la identidad. La identidad no es sólo la respuesta a preguntas como “¿Quiénes somos?”, “¿De dónde venimos?” y otras de la misma guisa, sino que ella también configura “el sustrato contra el cual nuestros gustos, deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido” (*ibid.*: 300). En cierta medida, la identidad “es” o determina nuestro horizonte de sentido, un horizonte que precisa de instancias dialógicas para poder establecerse incluso, en casos límite, como el del ermitaño o el del artista solitario, hace falta alguna forma de diálogo, ya sea con Dios o con algún posible público futuro, respectivamente, para que la persona se realice (cf. *ibid.*).

Quien mayor fama se ha hecho llamando la atención sobre éste y otros aspectos del reconocimiento ha sido Hegel en especial, a cuenta de su dialéctica del amo y el esclavo.¹⁶ Ciertamente, si bien Taylor le debe mucho a los pasajes que dicho autor le dedica al reconocimiento, son pocas las referencias textuales a Hegel en “La Política del Reconocimiento”¹⁷; tal vez, la más explícita y relevante sea esta:

Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos prosperar en la medida en que somos reconocidos. Toda conciencia busca el reconocimiento en otra, y ello no es signo de falta de virtud. [...] La lucha por el reconocimiento sólo puede hallar una solución satisfactoria, y ésta se encuentra en un régimen de reconocimiento recíproco entre iguales. (Ibid.: 314)

Al parecer, el punto de Hegel que a Taylor le interesa destacar dice relación con cómo (en el proceso de desarrollo dialéctico del espíritu) una autoconciencia llega a alcanzar su identidad como tal, en cuanto que individuo dentro de una comunidad de otros individuos. Esto ocurre cuando una autoconciencia, en su intento por ser reconocida, se enfrenta a otra autoconciencia. Según Hegel, la “prosperidad” a la que se refiere Taylor sólo se logra tras haber superado el enfrentamiento a una “lucha a muerte” por asegurar la independencia de su identidad respecto de la de un otro y su reconocimiento

¹⁶ Si bien es cierto que el discurso del reconocimiento ha adquirido notoriedad filosófica especialmente gracias a los pasajes sobre la dialéctica del amo y del esclavo, no obstante, hay quienes sostienen que “Lo esencial de la teoría hegeliana del reconocimiento no se encuentra, como suele pensarse, en la Fenomenología del Espíritu [...], sino en esbozos sistemáticos anteriores que permanecieron inéditos en vida de Hegel, como su Sistema de la Eticidad de 1802/03 y el Esbozo de Sistema de 1805/06, también conocido como Filosofía Real” (de la Maza 2003: 74). Si bien la cuestión de la exégesis hegeliana respecto de la noción de reconocimiento es relevante, ello no es esencial a la presente discusión. Sobre este punto, véase la siguiente nota a pie de página.

¹⁷ De hecho, Taylor alude a Hegel en no más de cuatro oportunidades a lo largo de “La Política del Reconocimiento”: en dos ocasiones el nombre de éste sólo es mencionado (cf. Taylor [1992] 1997: 294, 302); en otra, la referencia se emplea para explicitar la fuente del uso técnico de un par de expresiones (ibid.: 326); y, por último, apenas una vez Taylor se extiende sobre un bosquejo del reconocimiento de acuerdo a cómo Hegel lo presenta en la Fenomenología del Espíritu mediante la dialéctica del amo y el esclavo (ibid.: 314). Vale la pena notar, entonces, que en “La Política del Reconocimiento” la noción hegeliana de reconocimiento es problematizada instrumentalmente por Taylor en función de sus propias tesis. Con esta observación no estamos sugiriendo crítica alguna al tratamiento que Taylor le da a la cuestión del reconocimiento, sino, más bien, nos interesa notar que, dado el vasto conocimiento que el filósofo canadiense tiene de Hegel (cf. Taylor 1975, [1979] 1983), resulta extraño que en este artículo no se explaye sobre él con mayor profundidad.

por parte de éste. Porque superando la asimétrica relación entre amo y esclavo donde la identidad del primero sólo es reconocida impropriamente por un individuo jerárquicamente inferior del cual el amo depende, mientras que el amo, a su vez, reconoce la del segundo como la identidad cosificada del perdedor en la competencia (o lucha a muerte) por el honor¹⁸ de adquirir reconocimiento, las distintas autoconciencias llegan a reconocerse como individuos diferentes entre sí, pero dueños de una misma dignidad, en tanto que forman parte de un todo común en el cual se reconocen mutuamente, es decir, una comunidad donde “el yo es el *nosotros* y el *nosotros* es el yo” (Hegel [1952] 2004: 113).

Ahora, si bien el discurso del reconocimiento comienza a cobrar sentido a partir de Hegel, a Taylor le parece inevitable llamar la atención sobre ciertos cambios que han hecho de nuestra preocupación por el reconocimiento algo que la modernidad no puede descuidar. Dispuestos en dos ejes, estos cambios pueden articularse de la siguiente manera: por un lado, tenemos que al colapsar las jerarquías sociales, el concepto de dignidad adquiere preeminencia sobre el de honor; por otro, imbricado con el punto anterior, el reconocimiento adquiere un nuevo valor cuando la modernidad individualiza la noción de identidad.

La individualización de la identidad se da en la modernidad cuando la autenticidad, dice Taylor, comienza a instaurarse como ideal ético.¹⁹ Porque al hombre, además de serle propio su genérico modo de ser, le compete ser humano de acuerdo a su singular individualidad. De modo que yo, así como cada uno de nosotros en tanto que individuos, “estoy llamado a vivir mi vida de esta manera, y no imitar la de ningún otro. [...] De no serme fiel, me desví de mi vida; pierdo de vista lo que es ser humano para *mí*” (Taylor *op. cit.*: 297). El valor de la autenticidad como ideal ético sobreviene en virtud de un cierto desplazamiento del acento moral,²⁰ según el cual ‘bien’ y ‘mal’ dejan

¹⁸ En esta reconstrucción de inspiración tayloriana de la dialéctica del amo y el esclavo, tal vez, resulte imprecisa o inadecuada la mención al concepto de honor. Es, más bien, Rousseau antes que Hegel quien pone el acento en la cuestión del honor. Sin embargo, la lectura que Taylor hace del reconocimiento está teñida de influencias rousseauianas.

¹⁹ Con *La Ética de la Autenticidad* ([1991] 1994) Taylor dedica una obra a desarrollar íntegramente esta tesis.

²⁰ Taylor identifica a Rousseau y Herder como articuladores de este desplazamiento moral: “Nuestra salvación moral dependerá de la recuperación del contacto moral auténtico con nosotros mismos. Rousseau llega incluso a dar nombre a este contacto íntimo consigo mismo, contacto más fundamental que cualquier otra orientación moral, y que es fuente de gozo y contento: ‘le sentiment de l’existence’. [...] Herder introdujo la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia ‘medida’”. (Taylor [1992] 1997: 297).

de ser evaluados en función de un cálculo racional orientado por un sistema de premios y castigos instaurado por algún orden moral ya establecido. De este modo, los sentimientos, en tanto que dan cuenta de lo que a mí me importa, se tornan de suma relevancia para determinar y juzgar mis acciones. Por tanto, según Taylor,

“La importancia de este contacto consigo mismo se incrementa notablemente con la introducción del principio de originalidad: cada una de las voces tiene algo único que decir” (ibid.).

Me doy cuenta de la medida de mis acciones y de quién soy observando lo que siento. No se trata, ciertamente, de relativizar la ética en torno a la subjetividad de un agente egoísta, haciendo de mi ego un absoluto que opere como la medida de todas las cosas, sino de oponerse a esa concepción calculadora de la razón que sitúa al hombre como un agente neutral respecto de sus decisiones, las cuales, según la concepción recién criticada, habrían de estar enmarcadas por un orden ya establecido de antemano. Por el contrario, ser auténtico conmigo mismo me obliga a articular aquello que propia y originalmente me define como sujeto comprometido con (y vinculado a) un cierto trasfondo u horizonte (histórico, temporal, cultural, lingüístico, etc.) desde el cual mis sentimientos cobran sentido. Además, hay que notar que este trasfondo u horizonte sólo es posible si concebimos al individuo holísticamente situado en una comunidad que es algo bastante más complejo que la mera suma de los individuos que la integran. De esta manera, se torna perentorio que participemos de un diálogo con los otros para lograr articular el trasfondo a partir del cual mis sentimientos adquieren sentido y me permiten darle significado auténtico a mi identidad, la cual, dicho sea de paso, necesita ser reconocida por la comunidad de la que soy miembro y parte.

Ahora bien, en otro texto sostiene Taylor que en la modernidad

Vivimos en un mundo en que las personas tienen derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir en conciencia qué convicciones adoptar, a determinar la configuración de sus vidas con una completa variedad de formas sobre las que sus antepasados no tenían control. [...] La gente solía considerarse [en tiempos premodernos] como parte de un orden mayor. En algunos casos, se trataba de un orden cósmico, una “gran cadena del ser” [...]. Este orden jerárquico se reflejaba en las jerarquías de la sociedad humana. La gente se encontraba a menudo confinada a un lugar, un papel y puesto determinados que eran estrictamente los suyos y de los que era casi impensable apartarse. La libertad moderna sobrevino gracias al descrédito de dichos órdenes. (Taylor [1991] 1994: 38)

La cita anterior nos da pie para observar que con el colapso de las jerarquías la noción de honor cae también. El honor es un concepto que tiene valor sólo dentro de un sistema de preferencias y diferencias; de ahí que dentro de sociedades organizadas jerárquicamente sea tan relevante la posición relativa que ocupe cada individuo, puesto que el lugar que tenga dentro del orden social determinará, en gran parte, su identidad. Así, por ejemplo, ser patrón dentro de una economía latifundista u obtener una condecoración dentro de una institución militar sólo puede ser valorado por los demás en virtud del hecho de que no todos satisfacen las condiciones o exigencias suficientes como para merecer el honor de ser condecorado o de ostentar el rango de patrón. Luego, la noción de dignidad, una que se acomoda bastante mejor a las modernas sociedades democráticas, pasa a adquirir una mayor relevancia, ya que si las jerarquías sociales colapsan, el valor de la identidad de cada individuo deja de ser relativo a tal o cual orden y, en vez, adquiere un carácter absoluto. La dignidad de cada individuo y su identidad, entonces, debe ser reconocida universalmente por los otros y por la comunidad en las sociedades modernas.

Ahora bien, si el mutuo reconocimiento es inexorablemente necesario para la formación de la identidad, ¿acaso esto significa que el discurso del reconocimiento es patrimonio exclusivo de la modernidad? En ningún caso. Ya en tiempos premodernos el reconocimiento era constitutivo de la identidad; la diferencia era entonces que “el reconocimiento general estaba integrado en la identidad socialmente derivada en virtud del hecho de que estaba basada en categorías sociales que todo el mundo daba por sentadas” (Taylor [1992] 1997: 301). En otras palabras, antes de que sobreviniera la modernidad, la pertenencia a una clase y/o el ejercicio de un rol social determinaba la identidad, a la vez que otorgaba el reconocimiento de ésta. En cambio, la identidad individual moderna

no goza de este reconocimiento a priori. Debe ganarse por medio del intercambio y el intento puede fracasar. Por ello ahora por primera vez se siente su necesidad. En la época premoderna, la gente no hablaba de ‘identidad’ y ‘reconocimiento’ no porque la gente no tuviera lo que denominamos identidades, o porque éstas no dependieran del reconocimiento, sino porque entonces eran demasiado poco problemáticas como para que fueran tematizadas como tales (Ibid.).

Así pues, la importancia del reconocimiento es admitida hoy universalmente de manera explícita, tanto en la esfera pública como privada. Gran parte de lo que hemos sostenido en esta sección vale tanto para el nivel íntimo como el social del reconocimiento. No obstante, en lo que sigue dejaremos de lado el discurso del reconocimiento en su dimensión personal para

concentramos en aquellos aspectos más propiamente políticos. Con todo, resulta evidente que al tratar esta cuestión ambos niveles, el íntimo y el social, se entrecruzan, pero esperamos que la exposición que hemos desarrollado haya servido para dar cuenta de aquellos puntos en común de mayor importancia.

DOS INTERPRETACIONES DE LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

Como ya fue mencionado dentro de la segunda sección, en la esfera de lo público, según Taylor, el discurso moderno del reconocimiento puede recibir, al menos, dos distintas interpretaciones. Por un lado está la posición universalista, que aboga por que los mismos derechos y obligaciones civiles sean reconocidos por y para todos los individuos. Esta lectura del discurso del reconocimiento suele fraternizar con distintas formas de liberalismo político, a la vez que entra en conflicto con las políticas de la diferencia, las cuales generalmente son asociadas a posiciones comunitaristas, grupos minoritarios y ciertas formas de feminismo. Desde esta otra vereda, las políticas de la diferencia le imputan al universalismo el promover una asimetría socio-económica entre los miembros de una sociedad, asimetría que termina por instaurar ciudadanos de segunda categoría, condenados a una “pobreza hereditaria” de la que es muy difícil escapar. Con todo, a pesar de lo recurrente de esta objeción, el principio igualitario de ciudadanía se halla fuertemente enraizado en la sociedad moderna y ha llegado a ser universalmente aceptado por sus miembros, prácticamente sin excepciones.

Ahora, lo que les interesa a los defensores de las políticas de la diferencia es poner el acento en el reconocimiento de la identidad única y original que cada individuo y comunidad tiene. Por tanto, mientras que para la interpretación universalista el objeto de reconocimiento es algo así como una misma “canasta” de derechos civiles universales, según esta otra interpretación, el objeto del reconocimiento es la identidad distintiva y propia de cada quien, cuya integridad ha de protegerse para evitar que se vea homogeneizada por la identidad de aquellas comunidades hegemónicas.

Tal y como Taylor presenta la oposición entre estas interpretaciones, parece que, en el fondo, el conflicto se torna insalvable debido a una dicotomía entre dignidad y autenticidad. Ya que, por un flanco, se exige el reconocimiento de algo que no es universalmente reconocido (es decir, la distintiva identidad de ciertos individuos y comunidades), mientras que, por el otro, se replica que para que algo sea reconocido ello debe estar universalmente presente en la sociedad (como es el caso de, por ejemplo, la igualdad de derechos civiles en las repúblicas democráticas modernas). No obstante, la demanda por dignidad universal estimula el reconocimiento de la especificidad

de la identidad, ya que si *todos* poseen una identidad propia, ¿por qué no reconocer *universalmente* la peculiar identidad de cada quien? Este punto sirve para apreciar que las interpretaciones que hacen las políticas de la diferencia y el universalismo no son equívocas, puesto que la primera “brota orgánicamente” de la segunda, ya que “la exigencia universal impulsa la admisión de la especificidad” (*ibid.*: 305).

Pero esta relación no es unidireccional, puesto que la lectura por la cual las políticas de la diferencia abogan también puede dar lugar a una defensa de la interpretación universalista del reconocimiento. Resulta que la recurrente objeción contra el universalismo, aquella según la cual esta posición “ciega a las diferencias” tiende a instaurar ciudadanos de segunda categoría, también hiere a las políticas de la diferencia. Porque al promover un reconocimiento libre de dicha ceguera política ocurrirá que quienes no se vean beneficiados por ese “ajuste de cuentas” social que es la diferenciación orientada pueden resultar siendo menoscabados de un modo u otro. Pero, además, si se toma en cuenta que alentar un tipo de reconocimiento que discrimine positivamente suele defenderse a título de

medida temporal que eventualmente nivelará el campo de juego y que permitirá que las viejas “reglas ciegas” vuelvan sin que por ello discriminen a nadie (ibid. : 306),

entonces, quienes atacan la interpretación universalista del reconocimiento no pueden emplear este argumento. Porque, tal y como ella es presentada por Taylor, la discriminación positiva parece no hacer más que eliminar las diferencias, homogeneizando las identidades culturales de individuos y comunidades. Luego, si lo que le importa a las políticas de la diferencia es el reconocimiento de la original identidad de cada quien, en vez de intentar restaurar una sociedad “ciega a la diferencia”, ellas deberían esforzarse por buscar alguna forma de mantener y fortalecer la supervivencia de las diferencias culturales, de modo tal que éstas no terminen desapareciendo con el paso del tiempo (*cf. ibid.*).

Pero, según Taylor, el conflicto entre ambas interpretaciones no se limita meramente a una disputa sobre cuál sea el verdadero objeto del reconocimiento, porque si atendemos a las “intuiciones metafísicas”²¹ que subyacen a

²¹ En “Equívocos: El Debate entre Liberalismo – Comunitarismo” ([1989] 1997) Taylor propone distinguir entre cuestiones metafísicas [ontological issues] y cuestiones de defensa [advocacy issues]. Las primeras “tienen que ver con lo que se reconoce como los factores que se invocan para explicar la vida social. [...] tienen que ver con los términos últimos

cada una de ellas también se aprecia el fuerte antagonismo entre una y otra parte. Así, la interpretación universalista supone que cada individuo merece igualitariamente el mismo respeto en virtud de que todos los seres humanos somos agentes racionales que dirigen sus vidas de acuerdo a idénticos principios. Luego, se seguiría que hay un potencial de racionalidad común a todos, el cual “más que cualquier cosa que una persona haya hecho a partir de él, es lo que asegura que toda persona merece respeto” (*ibid.*: 307).

En lo que respecta a la intuición subyacente a las políticas de la diferencia, ésta también apuntaría a una potencialidad universal del ser humano, esta es, la de autodefinir la propia identidad, ya sea individual o culturalmente considerada. Aceptado este supuesto, con independencia de cuál sea la situación fáctica, todos los individuos y comunidades son merecedores del mismo respeto. Por tanto, opiniones que menoscaben el valor de otras culturas en función de su precario desarrollo o evolución como ésta, por ejemplo “Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos” (*ibid.*), deben ser desestimadas por atentar en contra de la dignidad humana.

Es evidente que ambas intuiciones metafísicas comparten una misma exigencia básica de igualdad de respeto, sin embargo, no por ello el conflicto ha desaparecido. Por un lado, la interpretación universalista del discurso del reconocimiento le imputa a la de las políticas de la diferencia la violación del principio de no discriminación, mientras que los defensores de esta última interpretación acusan a la otra parte de imponer la cultura de la comunidad hegemónica y homogeneizadora al resto de los grupos subalternos.

En todo caso, parece ser que la falta de la interpretación universalista es más grave, puesto que ella atentaría no sólo contra la autodeterminación de la identidad, sino que también incurriría en una suerte de discriminación, en tanto que al imponer la cultura hegemónica se discrimina la de aquellas otras comunidades minoritarias. Esto se debe, según Taylor, a que

que se aceptan en el orden de explicación” (*ibid.*: 239; las cursivas son mías). Las cuestiones de defensa, en cambio, “tienen que ver con la postura moral o los principios que se adoptan. Aquí hay una gama de posiciones que van desde conceder primacía a los derechos individuales y a la libertad y dar una más alta prioridad a la vida de la comunidad o a los bienes de las colectividades” (*ibid.*: 240; las cursivas son mías). Por tanto, queda claro que al referirnos a las “intuiciones metafísicas” supuestas por el universalismo y las políticas de la diferencia estaremos moviéndonos dentro del ámbito de las cuestiones de defensa. De este modo, fundamentalmente, lo que hace cualquier intuición metafísica que se pueda esgrimir a favor de una u otra interpretación del reconocimiento es dar cuenta de ciertas convicciones filosóficas válidas dentro del ámbito de lo político-moral.

el supuesto conjunto neutro de principios “ciegos a la diferencia” es de hecho el reflejo de una cultura hegemónica.²² Por tanto, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a adquirir una forma ajena. De modo que la sociedad supuestamente respetuosa y ciega a la diferencia no sólo es inhumana (a raíz de las identidades suprimidas) sino también, de modo sutil e inconsciente, es altamente discriminatoria (Ibid.: 308).

Por tanto, en el mejor de los casos, una bien intencionada interpretación universalista del reconocimiento pecaría de inocente por concebir la posibilidad de que haya principios universales ciegos a la diferencia. Este viciado optimismo teórico ayuda a comprender los esfuerzos de algunas teorías liberales por definir y especificar aquellos principios universales. Como fuere, ya sea si la interpretación universalista es bien intencionada o no,

lo preocupante es que este sesgo pueda ser no sólo una debilidad contingente de todas las teorías [liberales] propuestas hasta ahora; que la propia idea de un liberalismo como éste pueda ser una especie de contradicción pragmática, un particularismo disfrazado de universalismo (Ibid.: 309).

La respuesta a si, acaso, todo liberalismo incurre en la recién señalada contradicción pragmática ya la adelantamos en las primeras páginas de nuestro artículo y es negativa. Según Taylor, es concebible una teoría liberal que no incurra en “un particularismo disfrazado de universalismo” si dicha teoría permite que la sociedad adscriba compromisos morales sustantivos²³, porque

Se podría argumentar que, después de todo, una sociedad liberal de procedimiento podría asumir un objetivo como la supervivencia. [...] Las políticas que defienden la supervivencia buscan activamente crear miembros de la comunidad [...]. De acuerdo a esta concepción, una sociedad liberal se caracteriza como tal por la manera como trata a las minorías, incluidos los que no comparten las definiciones públicas del bien, y sobre todo por los derechos que concede a todos sus miembros. [...] Una sociedad con aspiraciones colectivas importantes puede ser liberal, desde este punto de vista, a condición de que sea al mismo tiempo capaz de respetar la diversidad [...] y a condi-

²² Vid. n. 9 del presente artículo.

²³ Vid. n. 7 del presente artículo.

ción de que pueda ofrecer salvaguardas adecuadas para los derechos fundamentales (Ibid.: 321-322).

Por tanto, basta con que una sociedad adopte como compromiso sustantivo el respeto y la promoción de la supervivencia de las diversas identidades culturales que conviven dentro de ella para que el liberalismo se libre de la grave falta que Taylor le imputa a la lectura universalista del reconocimiento.²⁴ De este modo, un grupo minoritario que pretenda que la autonomía de su identidad sea reconocida y respetada por el resto de la sociedad como ocurre, por ejemplo, con la comunidad francófona de Quebec en Canadá o con algunas comunidades indígenas en Latinoamérica tendría derecho a que se satisfaga esta demanda, al menos, mientras la identidad del grupo no hegemónico y la meta colectiva de ésta para con su supervivencia cultural no atente contra los derechos fundamentales (ya sean estos sustantivos o procedimentales) de la sociedad.

De esta manera se abre una vía para resolver el conflicto entre las interpretaciones que los partidarios de las políticas de la diferencia y los defensores del universalismo hacen del discurso moderno del reconocimiento. La vía propuesta por Taylor es la de un liberalismo comprometido sustancialmente con ciertos fines colectivos, o sea, la de un liberalismo de vocación comunitarista. Podríamos decir ya que si políticamente una sociedad admite dicho compromiso, en principio, resulta ilegítimo que se le niegue a otra comunidad el derecho a comprometerse de igual modo respecto de la subsistencia de su propia identidad.²⁵ En lo que sigue, sin ahondar más en la solución tayloriana para el conflicto entre las interpretaciones del discurso del reconocimiento

²⁴ Una sociedad semejante es la que parece tener en cuenta el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, en tanto que ahí se busca reconocer “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del un marco de los Estados en que viven”. (Organización Internacional del Trabajo 2006: 22)

²⁵ Michael Walzer, en un comentario a “La Política del Reconocimiento”, se refiere a la posición de Taylor como “Liberalismo 2”, por oposición a un “primer tipo de liberalismo (‘Liberalismo 1’) [que] está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. [...] El segundo tipo de liberalismo (‘Liberalismo 2’) permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, o de un (limitado) conjunto de naciones, culturas y religiones, en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos”. (Walzer [1992] 1993: 139-140)

que hemos tratado en la presente sección, en las secciones finales de nuestro artículo comenzaremos a retomar el caso que presentamos en las primeras páginas.

UNA ACUSACIÓN MÁS DIFÍCIL DE REBATIR

Ya hemos mostrado de qué manera Taylor concibe la posibilidad de que el liberalismo se salve de incurrir en el “pecado político” de homogeneizar las identidades culturales y, con ello, de eliminar los rasgos característicos de aquellas culturas minoritarias en una sociedad. No obstante, dice Taylor que hay “otra acusación que resulta más difícil de rebatir y, sin embargo, en esta forma tal vez no debiera ser rechazada” (*ibid.*: 324). Lo que esta nueva acusación le imputa al liberalismo es la incapacidad de constituirse como una plataforma política imparcial, es decir, como un terreno en el cual puedan coexistir armónicamente miembros pertenecientes a distintas culturas. En pocas palabras, el punto de Taylor consiste en hacerse cargo de la denuncia de que el liberalismo, tanto en sus versiones más neutrales como en aquellas comprometidas sustancialmente con ciertas metas colectivas, también “es un credo combatiente” (*ibid.*: 325). La pregunta, ahora, es si se puede defender no sólo la supervivencia de la identidad de un crisol de comunidades diferentes en contextos multiculturales, sino, además, si es posible exigir que todos reconozcamos igualmente el valor de cada una de ellas.

Esta cuestión, ciertamente, es de suma gravedad en el orbe globalizado y culturalmente permeable de nuestra era. En especial, porque necesariamente se han de trazar límites que excluirán ciertas culturas de una sociedad política toda vez que éstas manifiesten serias incompatibilidades con algunos derechos fundamentales básicos o ciertos compromisos sustantivos constitutivos de la comunidad hegemónica. La cuestión, entonces, tiene que llevarnos a preguntar por el valor que recibe o se le otorga a las comunidades subsidiarias, valor en virtud del cual dichas comunidades podrían demandar el reconocimiento de su identidad.

En “La Política del Reconocimiento”, Taylor emplaza esta discusión en dos focos relativos a la esfera de la educación. Estos son el de las facultades de humanidades dentro de las universidades donde las disputas se articulan en torno a la alteración o ampliación del “canon” y de los planes de estudio y el de las escuelas secundarias donde el debate dice relación con la implementación de programas culturalmente diferenciados. El punto de las posiciones simpatizantes con el “multiculturalismo” no consiste tanto en ampliar el repertorio cultural de la sociedad como un todo, sino, más bien, es permitir que los grupos marginados tengan la posibilidad de alcanzar un debido reconocimiento para garantizar, así, que la imagen que tengan ellos de su propia

identidad no se vea menoscabada por la concepción homogeneizadora que suele imprimir una educación ciega a las diferencias culturales. Un punto débil de esta demanda es la usual suposición de las políticas de la diferencia: que toda cultura es igualmente valiosa. Dicha suposición puede sostenerse, no obstante, por una suerte de “caridad multicultural”, al menos mientras no se cuente todavía con estudios que avalen o refuten el valor de la cultura minoritaria bajo evaluación.

Para llevar a cabo adecuadamente dichas evaluaciones del valor de una cultura, Taylor habla de una “fusión de horizontes”. Esto implica que, al investigar otra cultura (en miras a dar cuenta del valor que ésta pueda tener), debemos permitir que nuestros propios horizontes de sentido se amplíen en función de aquellos imbricados en la cultura a la cual nos aproximemos. De esta manera, aquello que en un principio se consideraba ya establecido desde nuestra propia perspectiva cultural tendrá, forzosamente, que verse modificado para intentar comprender el punto de vista del otro desde su peculiar horizonte de sentido. Así pues,

La fusión de horizontes opera mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, a través de los cuales podemos articular estos nuevos contrastes. De modo que si llegamos o cuando finalmente llegamos a encontrar un apoyo sustantivo a nuestra presuposición inicial, lo hacemos sobre la base de una comprensión de lo que es valioso, comprensión de la que carecíamos al principio. Hemos llegado a formular este juicio en parte a través de una transformación de nuestros esquemas (Ibid.: 329).

Negarse a fundir y ampliar el propio horizonte de sentido implica negar la igualdad de respeto y valor de las culturas no-hegemónicas, lo cual fomentaría el falso reconocimiento y provocaría perniciosas consecuencias respecto de la formación de la identidad de una comunidad. Dado que de este modo se contraviene el principio de igual dignidad, se debe objetar la renuencia respecto de la fusión de horizontes, puesto que la fusión de horizontes se justifica al ser concebida como una ampliación de la política de la dignidad.

Con todo, más que estudios que avalen la pretendida hipótesis propuesta más arriba, lo que hace falta es que de hecho se apliquen en la práctica juicios de valor igualitario. La exigencia de igual valor y respeto de culturas distintas debe demandarse por las culturas marginadas, no tanto en base al mérito que tienen sus expresiones culturales, sino en virtud de que tales expresiones les pertenecen a su cultura y que mediante ellas se está exigiendo el reconocimiento de su peculiar identidad cultural. En este caso, la valoración

de una cultura marginal no es independiente de nuestra buena voluntad y una favorable predisposición. Pero, desde esta perspectiva, “carece de sentido exigir, como si se tratara de una cuestión de derecho, que lleguemos a concluir finalmente que su valor [el de las culturas no-hegemónicas] es grande o igual al de las demás” (*ibid.*: 330). Adoptar semejante actitud para con la cultura extraña implica, al menos, un gesto de condescendencia. Pero no es condescendencia lo que busca la cultura no-hegemónica, sino respeto. Si el juicio de valor respecto de la cultura del otro es apresurado, si no se ha dado ya una fusión de horizontes, ésta es valorada de acuerdo a criterios particularistas, lo que significa que el otro sólo tiene valor en tanto que se parece a mí.

Por tanto, aparentemente, en último término nos vemos obligados, o bien a adoptar una exigencia homogeneizadora en el reconocimiento de un mismo valor para toda cultura, o bien a enclaustrarnos en nuestros propios estándares etnocéntricos. La alternativa que Taylor propone para resolver esta dicotomía consiste en tomar el presupuesto del valor cultural igualitario sólo como “una posición que adoptemos [a modo de hipótesis] cuando emprendemos el estudio de los otros” (*ibid.*: 333). De acuerdo a esta “tercera vía”, finalmente, parece que el problema deja de ser político y se desplaza al ámbito de la moral, ya que

*Para aceptar esta suposición basta que asumamos el sentido de nuestra limitada participación en el conjunto de la historia humana. [...] lo que esta suposición nos exige [es] una disposición para abrirnos a un tipo de estudio cultural comparativo que desplazará nuestros horizontes hasta la fusión resultante. [...] Esto significaría romper con una ilusión a la que todavía se aferran muchos “multiculturalistas”, así como a sus más enconados oponentes (*ibid.*: 334).*

¿Pero nos satisface como respuesta sostener que conflictos de esta índole no se resuelven sin el concurso de una suerte de “caridad multicultural”? En cierta medida, la respuesta de Taylor es adecuada al diagnóstico ofrecido. Sin embargo, ¿qué pasa cuando, de hecho, nos topamos con comunidades que no están abiertas a ampliar sus horizontes o trasfondos de sentido? A modo de ilustración, en las primeras páginas de este artículo mencionamos un ejemplo que opera como caso límite de este tipo de problemas. ¿Qué salida podemos recomendar cuando, conviviendo de un modo u otro dentro de una misma esfera pública²⁶, identidades tan distintas como las de ciertas

²⁶ “¿Qué es una esfera pública? La describiré como un espacio común donde los miembros de la sociedad se encuentran, a través de una cierta variedad de medios de comunicación (impresos, electrónicos) y también en reuniones cara a cara, para discutir asuntos de in-

comunidades musulmanas y las de algunas occidentales no logran reconocerse mutuamente como es debido? ¿Qué tiene que decir Taylor respecto de casos como éste?

Según la corriente principal del islam, es imposible hablar de separar la política y la religión en la forma como hemos llegado a considerar razonable en la sociedad liberal occidental. El liberalismo no es un punto de encuentro posible de todas las culturas, sino la expresión política de un sector de culturas, además, bastante incompatible con otros sectores. De hecho, y muchos musulmanes lo saben, el liberalismo occidental no es tanto una expresión de la visión secular y posreligiosa que se ha popularizado entre los intelectuales liberales, como una evolución más orgánica de la cristiandad ([1992] 1997: 324).

Según lo sostenido en esta larga cita, y de acuerdo a lo que hemos afirmado hasta aquí, las posibilidades de reconocimiento entre culturas occidentales y musulmanas, como también entre otras cualesquiera que no estén dispuestas a (o para las cuales no sea factible) fusionar sus horizontes de sentido o significación, estarían condenadas a no alcanzar un adecuado reconocimiento mutuo. El liberalismo, ciertamente, resultaría insuficiente para sentar las bases de un terreno fértil para el reconocimiento. Lo mismo vale, por otro lado, para cualquier organización político-social fundada en un Estado confesional islámico. Entonces, ¿qué condiciones deberían cumplirse para alcanzar la fusión de horizontes que permitiría el debido reconocimiento en contextos multiculturales? En lo que sigue, intentaré bosquejar brevemente una respuesta a esta pregunta que atañe, especialmente, a los casos límites de reconocimiento, vale decir, a aquellos en los cuales la posibilidad misma del reconocimiento debido parece estar clausurada.

LIDIANDO CON CASOS LÍMITES DE RECONOCIMIENTO

Lo problemático de los casos límite de reconocimiento está en que, al no alcanzarse efectivamente siquiera la posibilidad de que la identidad de una o ambas partes sea reconocida, no se supera el momento de “lucha a muerte” por el reconocimiento;²⁷ esto conlleva, como ya dijimos, que el intento de

terés común y, de este modo, ser capaces de formar una opinión común entre ellos. Digo “un espacio común” porque, a pesar de que los medios sean múltiples, así como también los intercambios, que en ellos tienen lugar, se consideran, en principio, intercomunicables. [...] La esfera pública es un rasgo central de la sociedad moderna; tan central que, incluso donde está, de hecho, suprimida o manipulada, ha de ser fingida”. (Taylor [1995] 1997: 339)

²⁷ Vid. pág. 9 del presente artículo.

una comunidad por expresar su propia identidad sea acallado por aquella con la cual entra en competencia. En pocas palabras, lo que una parte le dice a la otra es: "Lo siento, pero así es como aquí hacemos las cosas". Las réplicas a respuestas como ésta pueden ser dramáticas: actos de terrorismo, persecución religiosa o política, conductas criminales, polvorines bélicos, bloqueos comerciales, etc. La cuestión, entonces, consiste en cómo hemos de preparar el terreno para, eventualmente, alcanzar el reconocimiento que se deben entre sí distintos grupos de seres humanos y, así, superar o amainar los eventuales conflictos.

Para cumplir con este objetivo, en primer lugar, como comunidad hemos de estar conscientemente al tanto de que las cosas se pueden hacer (y se hacen) de maneras distintas a cómo se hacen aquí, en *mi* comunidad; esta necesaria perogrullada no consiste sino en admitir que pueden haber diferentes trasfondos y horizontes de sentido. Luego, sería tarea de la comunidad completa adoptar la hipótesis tayloriana de la igualdad de valor cultural al momento de aproximarnos a culturas distintas. Pero exigir esto por parte de la gran mayoría de un grupo humano sería pecar de inocencia política o tener un voluntarismo multiculturalista excesivamente optimista. Eventualmente, semejante tarea es posible, pero exige esfuerzos prolongados en el tiempo por lograr que toda una comunidad adopte semejante caridad multicultural.²⁸

Como sea, dado que los horizontes de sentido son aquel marco o trasfondo desde el cual comprendemos nuestra relación con el mundo, los otros y nosotros mismos, es imperativo que una comunidad no desestime la tarea de articular sus propios horizontes. Porque sin un trasfondo nuestras relaciones carecen de sentido, ya que nuestras representaciones de las cosas [...] están basadas en la forma en que nos relacionamos con ellas. Tales relaciones están, en buena medida, inarticuladas y el proyecto de formularlas es esencialmente incoherente [cuando no se las contrasta con un trasfondo u horizonte de sentido], porque cualquier proyecto de articulación descansa

²⁸ Donald Davidson habla del principio de "caridad interpretativa" como condición necesaria para que el oyente pueda darle significado, es decir, interpretar, los enunciados proferridos por el oyente. El principio de caridad interpretativa hace que el oyente maximice las posibilidades de sentido en las preferencias del hablante; este principio le exige al oyente que éste le impute al hablante una máxima coherencia al sistema de creencias que el hablante ha de tener para que sus palabras no carezcan de sentido (vid. Davidson 1973). Así como el principio davidsoniano de caridad interpretativa es condición necesaria para que dos agentes puedan comunicarse, análogamente podríamos pensar que es necesaria también una suerte de "caridad multicultural" para que dos comunidades puedan reconocerse mutuamente como es debido.

en un trasfondo [background] u horizonte de compromiso no explícito en el mundo ([1987] 1997: 32).

Valga la redundancia, solamente si hemos intentado previamente articular nuestro propio trasfondo cultural, a partir del cual nuestra identidad adquiere un auténtico significado, podremos llegar a fusionar nuestros propios horizontes culturales con los de alguna otra comunidad. Pero, todavía más importante que esto, para que dos comunidades lleguen a reconocerse mutuamente es necesario que éstas y sus miembros interactúen de hecho entre ellos. En una era globalizada como la nuestra, en mayor o menor grado, podemos decir con seguridad que son muchas las culturas que entre sí interactúan ya sea dentro de la esfera pública, mediante la economía de mercado, a través de medios globales de intercambio de información, participando de redes virtuales organizadas en miras a intereses en común, etc., pero mientras los canales de interacción no se robustezcan lo suficiente, hasta llegar a cristalizarse en auténticas comunidades, tales relaciones entre individuos de diferentes culturas sólo serán de carácter instrumental. Relaciones meramente instrumentales como éstas no bastan para fertilizar un terreno común desde el cual pueda surgir la posibilidad de un debido reconocimiento entre culturas sustancialmente distintas. No obstante, si a partir de dichas relaciones entre individuos llegan a erguirse auténticas comunidades nuevas, con una identidad lo suficientemente fuerte como para traspasar las fronteras culturales de las comunidades originarias de cada quien, entonces sí que se abren posibilidades efectivas de que las barreras que impiden la fusión de horizontes de éstas últimas se debiliten o desplacen.

Ciertamente, una propuesta como ésta podría ser acusada de estar, o bien postulando la necesidad de minar las identidades culturales de aquellas comunidades originarias que entre sí constituyen casos límite de reconocimiento, o bien de contrabandear una homogeneización cultural a largo plazo. Pero no se trata de lo uno ni de lo otro. Más bien, lo que sostenemos es que semejante tipo de conflictos relativos al reconocimiento no pueden resolverse mientras persista por parte de una o ambas comunidades la monolítica obstinación por lograr una ortodoxa supervivencia de la propia identidad cultural. Ninguna comunidad puede ser concebida como si de una fantástica e imperturbable isla se tratase. Porque es tan implausible pensar que pueda haber una donde todas las culturas armónicamente convivan libres de todo conflicto, como también lo es imaginar que exista alguna que no vaya a ser transformada por las embestidas del tiempo, la historia y la interacción con otras culturas distintas a la suya. Por tanto, toda comunidad está obligada a concebir su propia cultura como estando moldeada por marcos flexibles. De lo contrario, no dejaremos de presenciar tristes y vergonzosos incidentes en los cuales los miembros de una comunidad tratan a los de otra como meros

insectos, cuya identidad cultural, en vez de ser reconocida como se debe, es aplastada sin remordimientos.

BIBLIOGRAFÍA

CARRASCO, A. (2001). *Ética Y Liberalismo*. Santiago: RIL Editores.

DAVIDSON, D. ([1973] 1984). "Radical interpretation". *Inquiries Into Truth And Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

DE LA MAZA, M. (2003) "El reconocimiento como estructura ética fundamental". *Seminarios de Filosofía*. Vol. 16. Santiago: Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile

DWORKIN, R. (1978). "Liberalism". *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

HEGEL, G.W.F. ([1952] 2004). *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*. Madrid: FCE.

HOUELLEBECQ, M. ([2001] 2002). *Plataforma*. Barcelona: Anagrama.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (2006). *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Recuperado el 21 de julio de 2009, del sitio <http://www.oitchile.cl/pdf/Convenio%20169.pdf>

PAVIĆ, M. ([1984] 1988). *Dictionary Of The Khazars: A Lexicon Novel*. New York: Vintage International.

RICOEUR, P. ([2004] 2006). *Caminos Del Reconocimiento. Tres Estudios*. México: FCE.

TAYLOR, C. ([1995] 1997). "La política liberal y la esfera pública". *Argumentos Filosóficos: Ensayos Sobre El Conocimiento, El Lenguaje Y La Modernidad*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, C. ([1992] 1997). "La política del reconocimiento". *Argumentos Filosóficos: Ensayos Sobre El Conocimiento, El Lenguaje Y La Modernidad*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, C. ([1991] 1997). "*Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*". *Argumentos Filosóficos: Ensayos Sobre El Conocimiento, El Lenguaje Y La Modernidad*. Barcelona: Paidós.

- TAYLOR, C. ([1991] 1994). *La Ética De La Autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. ([1990] 1997). "Comparación, historia, verdad". *Argumentos Filosóficos: Ensayos Sobre El Conocimiento, El Lenguaje Y La Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. ([1989] 1997). "Equívocos: el debate liberalismo – comunitarismo". *Argumentos Filosóficos: Ensayos Sobre El Conocimiento, El Lenguaje Y La Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. ([1987] 1997). "La superación de la epistemología". *Argumentos Filosóficos: Ensayos Sobre El Conocimiento, El Lenguaje Y La Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. ([1979] 1983). *Hegel Y La Sociedad Moderna*. México:FCE.
- TAYLOR, C. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALZER, M. ([1992] 1993). "Comentario". *El Multiculturalismo Y "La Política Del Reconocimiento"*. México: FCE.
- WITTGENSTEIN, L. ([1958] 2008). *Investigaciones Filosóficas*. México: Crítica.