

CONFLICTO, CONVERGENCIA Y RECONOCIMIENTO

Juan Ormeño Karzulovic

A don Eduardo Ormeño, mi padre, *i. m.*
masón, radical, allendista

RESUMEN

Aquí quiero discutir algunas de las tesis expuestas por Charles Taylor en su *Politics of Recognition*¹ para tratar de establecer un punto general en torno a la noción de reconocimiento y su potencial utilidad —o no— para la filosofía política. Lo hago con Taylor porque su postura es relativamente conocida². Para ello reconstruiré —a mi modo— el escenario en el que Taylor sitúa su discusión; luego me centraré en un aspecto de su estrategia y, por último, discutiré libre y explícitamente la cuestión del reconocimiento en general.

ABSTRACT

Here I want to discuss some of the thesis presented by Charles Taylor in his *Politics of Recognition* with the aim of establishing a general point of view about the notion of recognition and its potential usefulness —or not— to the political philosophy. I am going to use Taylor's proposal because it is relatively known. So that I will reconstruct —in my own way— the context where Taylor's discussion is developed; then I will focus on an aspect of his strategy and, finally, I will discuss, freely and explicitly, the topic of recognition in general.

I

El filósofo canadiense Charles Taylor agrupó, alguna vez, las reivindicaciones de feministas, nacionalistas y minorías étnicas o culturales bajo un denominador común. Según él, todas ellas expresaban «demandas por reconocimiento». Y, observaba, la política de nuestros días tenía que ocuparse, cada vez más, de la exigencia de varios individuos y grupos por ser reconocidos como actores sociales diferenciados, con necesidades e intereses propios —esto es, intereses y necesidades distintos, más localizados y peculiares que los del ciudadano (el actor político por excelencia) o el hombre (el actor moral por excelencia). Que esto es así, lo delata la cada vez menos frecuente ocurrencia de «hombre» como equivalente de «ser huma-





no» en textos y comunicaciones (y, de hecho, debo confesar que vacilé un poco antes hacer uso de esa equivalencia en esta comunicación).

Ahora bien, al calificar como «reconocimiento» aquello que demandan o exigen estos diversos actores —nuevos para la política clásica, pero que siempre estuvieron allí—, lo que hace Taylor es tratar esas demandas y exigencias (y, a fortiori, a los grupos que las esgrimen y levantan) como *moralmente legítimas*. Es decir, se trata de exigencias que el resto de la comunidad moral (el resto de los ciudadanos, el resto de los seres humanos que no se ve movido a reivindicar una identidad particular específica, que podríamos calificar, metafóricamente, de «mayoría moral») no puede rechazar sin más, como carentes de sentido moral, aun cuando tales exigencias sean profundamente incompatibles con las convicciones morales fundamentales de esa «mayoría». Naturalmente, hablar de mayorías o minorías en estas materias es abusivo: uno de los «grupos» más activos en la lucha tanto por el reconocimiento de sus derechos iguales como por el reconocimiento de sus diferencias fundamentales han sido las feministas (y nadie en su sano juicio calificará a las «mujeres» como minoría de ninguna especie). Pero, por otro lado, hablar en términos de mayorías o minorías al interior de la comunidad moral permite tratar a ésta como si fuera una comunidad política particular, en la que la distribución del poder en su interior es un tema relevante³.

Por un lado, las convicciones morales de la «mayoría» constituyen lo que podríamos llamar el «sentido común moral» de esa particular comunidad conformada en torno a la «concepción liberal del estado democrático de derecho», que reconoce la igualdad de derechos de todos y cada uno de sus ciudadanos. Convengamos en llamar a esta comunidad «occidente», por mor de la brevedad. Pues bien, de un tiempo a esta parte se han ido instalando en «occidente» varios enclaves minoritarios pertenecientes a otras comunidades morales o culturas, cuyos principios —es decir, las convicciones de su propia «mayoría moral»— supuestamente no serían compatibles con los de «occidente». Estos enclaves minoritarios, cada uno para sí, exigen de «occidente» no sólo el respeto a su carácter particular —es decir, la no intervención de la «mayoría» en la conducción de sus propios asuntos—, sino también el reconocimien-

¹ Charles TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fischer, Frankfurt a. M.

² Otros autores, menos conocidos para el lector de habla hispana, tratan de hacerse cargo de otros aspectos de la teoría del «reconocimiento» (Axel Honneth: *Der Kampf um Anerkennung. Die Grammatik der sozialen Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992. De este texto hay una versión inglesa en The MIT Press: *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, 1996; Andreas Wildt: *Autonomie und Anerkennung. Hegel's Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1998). Sin embargo creo que, para todos ellos, el tema de la «identidad» (individual o grupal), o una cierta versión antropológica del reconocimiento sirve de base a sus propósitos de crítica filosófica de la sociedad, que es lo que quiero criticar en Taylor a propósito de su versión del «reconocimiento».

³ Toda comunidad está estructurada en torno a ciertas normas y ciertos criterios que indican quién tiene autoridad para qué. Incluso la noción kantiana del «reino de los fines» es representada por él como una «república».



to de ciertos derechos derivados de su particularidad —esto es, la colaboración de la «mayoría» a la consecución de sus fines particulares. Si la primera exigencia, todavía, podría compatibilizarse con el sentido común de la «mayoría moral de occidente», es claro que la segunda no puede ser compatible con ese sentido: una cosa es admitir una excepción a la regla; otra distinta es consagrar la excepción, convertirla en regla. Ejemplos de excepciones en el primer sentido abundan, aun cuando los conflictos entre estas minorías y la mayoría no puedan evitarse: la comunidad Amish en EE.UU. puede mantenerse gracias a las garantías a la libertad individual, por un lado, y al peso cultural que en ese país tiene la «libertad de conciencia». Sin embargo, siempre se producen problemas con otro tipo de disposiciones (como la obligatoriedad de la enseñanza escolar, por ejemplo). Distinto es el caso de la comunidad francófona de Québec —el caso más tratado por Taylor—, que pretende obligar a todos sus habitantes, excluidos los angloparlantes, a educar a sus hijos sólo en escuelas francesas u obligar a todos —no sólo a sus habitantes— a avisar sólo en francés: ambas medidas atentan contra libertades individuales que forman parte del núcleo del sentido común de la mayoría moral. Nótese que, en ambos casos, estas minorías pertenecen a «occidente». O, para acercar el debate a nosotros y «desoccidentalizarlo», también es distinto el caso de los mapuches u otras nacionalidades indígenas, cuyas reivindicaciones territoriales contravienen el derecho de propiedad privada, consagrado en la Constitución (otra pieza del núcleo de ese mismo sentido común, por mucho que en el propio «occidente» esta cuestión haya producido un enorme conflicto).

Por otro lado, ligado a la distribución del poder al interior de la comunidad moral, encontramos el caso de las legislaciones que garantizan una «discriminación positiva» para grupos desfavorecidos al interior de la misma. La idea básica detrás de este tipo de legislación tiene que ver con garantizar efectiva igualdad de oportunidades para grupos cuyo no-reconocimiento histórico ha dejado en situación tan desmedrada, que el mero reconocimiento de sus iguales derechos no alcanza para que se los reconozca —efectiva, realmente y no sólo de modo formal— como personas igualmente dignas. Taylor menciona a las mujeres, los negros y las nacionalidades indígenas en este caso, que en varios países cuentan con preferencia a la hora de ingresar a escuelas y universidades o, también, puestos de trabajo o cargos públicos. Estas iniciativas se contraponen con otra idea central del sentido común, a saber: la igualdad de todos ante la ley. Sin embargo, el contraste es aquí menos acentuado que en el caso anterior, porque —al menos en teoría— la discriminación positiva no está hecha para durar, sino sólo para restablecer —más bien, para establecer por vez primera— una situación inicial de igualdad⁴.

⁴ Sin embargo, este punto no es menos conflictivo que el anterior, aunque el conflicto —esta vez— no sea con la comunidad moral en general, sino con ciertas visiones de la peculiar «comunidad» histórica que es Chile. Reproduzco, literalmente, las palabras del historiador Villalobos referidas a la propuesta del gobierno de Chile de crear territorios indígenas con estatutos jurídicos especiales: «Se deteriorará toda posibilidad de una tarea común para la nación. Tendríamos un sector privilegiado y la igualdad es la base de sustentación de nuestro régimen. Ese es uno de los peligros», *El Mercurio*, 2 de noviembre de 2003, p. D 21.

Un caso anterior de conflicto al interior de la comunidad moral, que Taylor menciona, es la disputa entre el liberalismo histórico —esa mezcla de defensa de las libertades individuales, utilitarismo benthamita y malthusianismo— y el socialismo (es decir, la disputa acerca de si los derechos económicos y sociales pertenecían al núcleo del sentido común moral, núcleo en el que la libertad ocupa un poco disputado lugar central). A pesar de que los combatientes históricos están a mal traer, la disputa se enciende una y otra vez, dependiendo de las cambiantes circunstancias históricas, dado su carácter transversal: la situación desmedrada de muchos de los «nuevos» actores que exigen reconocimiento, que ha tenido que ver con la pobreza y la discriminación sexual, racial o cultural, se entremezcla todavía en muchas partes con la discriminación social. Sin embargo, la reivindicación de diferencias que no pueden ser subsumidas simplemente bajo las diferencias de clase ha producido, paradójicamente, que hasta se hable de los «pobres» como otro grupo más —con una propia «identidad»—.

II

Las razones aducidas por Taylor para que la reivindicación de identidades particulares (y los supuestos derechos que se seguirían del reconocimiento de éstas) no pueda ser rechazada sin más por el sentido común moral, consideran narrar la historia paralela de, por un lado, el reconocimiento de la igualdad de derechos a todos los ciudadanos y, por otro lado, del reconocimiento de la singularidad de cada individuo. El primer proceso surge de la desaparición del concepto aristocrático del «honor» —que supone una sociedad fuertemente jerarquizada— y su reemplazo por el reconocimiento entre iguales, que sólo es posible en una sociedad democrática en la que a todos los ciudadanos les corresponden los mismos derechos. El segundo proceso surge de la valoración de la «propia conciencia» como última fuente de la certeza moral para cada individuo, de la que se sigue el corolario de que la «voz interior» de cada persona es insustituible y tiene algo que decirle a todos los demás. (Según Taylor, este argumento fue extendido por Herder a los pueblos; cada pueblo, cada cultura, es una forma irremplazable, singular, de humanidad).

Esta historia es por cierto paralela y, sin embargo, es común. En última instancia, un orden político que le reconoce a todos sus ciudadanos la misma cantidad de libertades fundamentales, sin ninguna otra distinción entre ellos —al menos en teoría— que la edad, constituye una garantía para el despliegue de cada una de las individualidades. Del mismo modo, individuos que buscan cumplir con su propio destino, siendo fieles a sí mismos, no consideran relevante la «identificación exterior» que a cada uno le proporciona su lugar en sociedades desiguales; por el contrario, consideran a cada individuo en función de su «sinceridad», esto es, la medida en que siguen su propia conciencia. Ambas líneas se juntan en el reconocimiento, pues, de la igual dignidad de los seres humanos y de la facultad que cada uno tiene de vivir una vida propia. Sin embargo estas líneas, como hemos visto, pueden entrar en conflicto al concretarse, la primera, en principios universales de igualdad —que son ciegos a toda diferencia— y, la segunda, en



principios diferenciales —que le reprochan al universalismo precisamente aquello que lo caracteriza—.

Otra parte importante de la estrategia de Taylor para explorar la legitimidad moral de estas reivindicaciones particulares se apoya en una cierta versión de la relación que habría entre identidad y reconocimiento. Por «identidad» Taylor entiende la autocomprensión de los seres humanos, es decir, una conciencia de los rasgos determinantes a través de los que devenimos propiamente humanos; en este sentido, por ejemplo, nuestra capacidad de proponernos fines o de seguir un «plan de vida», o de «actuar según principios racionales» —en la que Kant cifraba nuestra «dignidad»—, debieran formar una parte central de nuestra propia identidad. Puestas así las cosas, la conexión entre «reconocimiento» e «identidad» adquiere, de inmediato, una impronta moral. Pues el desconocimiento o la falta de reconocimiento de los demás puede producir una visión limitante, indigna o despectiva de uno mismo. Es más, desconocer al otro o no reconocerlo (digamos, como un par, un igual) no sólo son muestras de faltas al respeto debido a toda otra persona; en un contexto de desconocimiento o falta de reconocimiento sistemáticos y duraderos en el tiempo, la identidad de aquel que no es reconocido puede sufrir daños igualmente duraderos. Según Taylor, esto puede ser aplicado, igualmente, tanto a individuos como a grupos.

Pero esa caracterización de la identidad sólo alcanza a delinear aquello que constituye el núcleo de lo que es ser una «persona»; no todavía lo que significa ser esta persona concreta que soy. La identidad concreta no puede ser tan sólo una capacidad de proponerse fines o un plan de vida, sino que está constituida esencialmente por esos fines y planes concretos de vida que cada uno de nosotros tiene. Sólo persiguiendo tales fines y tratando de realizar esos planes encontramos una manera individual de ser personas. Esto es lo que Taylor ha llamado «el ideal de la autenticidad».

Esta mi identidad, según Taylor, es algo que yo descubro en la interacción con otros, en primer lugar con esos otros significativos de que hablaba Mead al reflexionar sobre el «carácter dialógico de la existencia humana». Mi identidad aparece, pues, menos como algo fijo e inmutable que como una especie de proyecto, en el que debo enmarcar mis preferencias, deseos, opiniones y metas, a fin de que tengan sentido. Y dado que el descubrimiento de mi identidad se halla en permanente dependencia de los otros, es claro que la falta de reconocimiento puede hacer fracasar esta empresa. Por ello, Taylor se siente autorizado a hacer la extraordinaria declaración de que el deseo de reconocimiento es una necesidad humana fundamental.

Los argumentos de Taylor en pro de una política del reconocimiento nos parecen a nosotros, sensibles como somos a las cuestiones de la identidad en un mundo cada vez más globalizado —por citar un tópico de época— intuitivamente plausibles; la relación psicosocial entre falta de reconocimiento y autorrespeto parece ser empíricamente contrastable; finalmente, la idea de un liberalismo sensible a semejante política puede parecernos filosóficamente potente.



Creo, sin embargo, que la teoría del reconocimiento pierde en parte su potencia teórica al ser usada como Taylor lo hace. En efecto, en lugar de hablar de una «política del reconocimiento», Taylor podría haber hablado igualmente de una «política de las identidades» o, como efectivamente lo hace en algún pasaje, de la «política de la diferencia». Pues lo que en su conferencia parece determinante no es tanto el acto mismo del reconocer, sino aquello que debe ser reconocido. La pregunta que debiéramos plantearnos, entonces, es por qué debiéramos reconocer esta o aquella otra identidad en primer lugar. Pues, ¿qué es lo que hace respetable la identidad de un individuo, un pueblo o una etnia? Al fin y al cabo, y en la misma vena en la que lo hace Taylor, el núcleo de la dignidad humana parece residir en nuestra autonomía antes que en nuestra identidad y no se ve bien por qué, al no reconocer la última, se desconoce o daña la primera. Por cierto, esto no quiere decir que los individuos, grupos, clases o pueblos que consideren su identidad tradicional en peligro y quieran luchar por defenderla no tengan derecho a hacerlo, pero eso no contestará la pregunta por el valor de esa identidad (como, sospecho, tampoco lo harán ni su victoria ni su derrota).

Además, hay una gran diferencia, a mi juicio, entre el uso normativo de la noción de «identidad», como ejercicio de nuestra autonomía, y el uso descriptivo de esa misma noción, como refiriendo a estas o aquellas identidades fácticas. En el primer caso, se habla de la propia identidad como un proyecto en construcción; en el segundo, en cambio, se presentan los problemas ya comentados. Pongamos por caso la identidad colectiva de un sector social particular, la «pequeña burguesía chilena» —es decir, las capas medias, el sector de «medio pelo», los «siúuticos». Un historiador nacional ha sugerido que la identidad de este sector es hija, fundamentalmente, del resentimiento y la postergación⁵. ¿Es esa identidad la que debemos reconocer? Seguramente no, sino aquella ficticia —proyectada— identidad de las capas medias, en la que ciertas virtudes míticas (vgr. la valoración de la educación y del trabajo, el ahorro y la moderación) son las cosas que este sector social valora y con las que, históricamente, ha querido identificarse. Ahora bien, podemos asentir al acto de conferir valor en general (como expresión de la capacidad general de ponerse fines y trazar proyectos), sin que ello nos obligue, al mismo tiempo, a valorar lo que ellos valoran. Es decir, podemos reconocer como valioso el que un grupo o un individuo confieran valor a algo o, en palabras de Rawls, que posean una concepción del bien y un sentido de la justicia, sin por ello tener que reconocer el valor de esa concepción del bien o de ese sentido.

Creo, además, que así como puede preguntarse, legítimamente, por el valor de aquello que se nos exige reconocer, también puede preguntarse por la autoridad de aquél o aquellos a los que se les exige que nos reconozcan. De ahí mi insistencia

⁵ A. JOCELYN-HOLT LETELIER, *El Chile perplejo*, Planeta, 1997.

anterior en hablar de la «mayoría» y la «minoría» al interior de la comunidad moral. Pues, ¿de dónde proviene la autoridad moral de la mayoría? Uno de los argumentos más frecuentes en el repertorio del escéptico moral tiene que ver, precisamente, con poner el término «poder» donde yo acabo de hablar de autoridad. Y, en este caso, es claro que hay un sentido en que la mayoría «manda», simplemente porque tiene poder. ¿Puede el mero poder hacer legítima la autoridad de las normas o principios fundamentales? Todavía más: ¿tiene sentido demandar reconocimiento de aquellos que sólo tienen poder? Nótese la sutileza de este punto: allí donde sólo hay poder, la cuestión no puede ser demandar reconocimiento, sino, más bien, tratar de acumular fuerzas para oponer a ese poder otro igual —para forzar una negociación, por ejemplo. Para decirlo de una vez: no tiene sentido exigir reconocimiento de alguien (sea persona, grupo o institución) al que nosotros, a nuestra vez, no le reconocamos ninguna autoridad, del mismo modo en que no tiene sentido exigir respeto de quien no respetamos. En este último caso, podremos exigir sumisión y llamarla «respeto». Pero eso no es respeto.

Con esto no quiero negar la existencia del «mero poder», sino afirmar (con Hobbes, con Hegel, con Gramsci) que en una sociedad más o menos estable el poder —esto es, quienes lo detentan— va acompañado de «autoridad». Por tanto, es justo decir que incluso las relaciones sociales más injustas (por ejemplo, la relación amo-esclavo) están apoyadas no en la mera fuerza, sino en normas. O, en un sentido más relevante para mi tema, la autoridad de los que detentan poder siempre reposa en el reconocimiento de los sujetos a él.

Este carácter necesariamente recíproco del «reconocimiento» es lo que queda obscurecido por la insistencia de Taylor en la estrecha relación entre aquél y la identidad, como también queda obscurecido el carácter normativo —no psicológico— de la teoría. En efecto, la demanda por reconocimiento comporta una pretensión normativa, que sólo puede hacerse efectiva en la aceptación que el o los otros hagan de ella (nada en la naturaleza podría contestar mi pretensión de reclamar algo como mío, salvo otra persona, por ejemplo). Al mismo tiempo, demandar reconocimiento de los demás implica reconocerles —siquiera implícitamente— un cierto status igualmente normativo (es decir, reconocerles una fuerza normativa equivalente a aquella que tiene mi demanda). Puestas así las cosas, la noción de «reconocimiento» exige reciprocidad: un reconocimiento que no es mutuo es un reconocimiento fallido. Con este tipo de formulación quiso Fichte explicar cómo el derecho natural se fundaba sólo sobre la libertad de un sujeto (el «yo»), puramente autodeterminado.

En este programa, que Hegel tomó de Fichte ampliándolo e historizándolo, el escenario ficticio de una originaria *lucha por el reconocimiento* está diseñado para reemplazar el igualmente ficticio escenario de una lucha de todos contra todos. Eso le permite a Hegel evitar los supuestos que, en Hobbes, le quitaban al escenario de una guerra universal la radicalidad a la que sí puede aspirar la «lucha por el reconocimiento». En el escenario ideado por Hegel no es irracional que uno de los dos combatientes crea que puede ganar la guerra; que más bien lo contrario —la posibilidad de la negociación— es irracional. Todo lo que es paradójico en el carácter completamente recíproco del reconocimiento se revela aquí: la cuestión de la au-





toridad no está decidida, tampoco la de la autonomía, puesto que cada uno de los combatientes pretende probar *en el otro* su total independencia y autosuficiencia. Ni siquiera el carácter universal de la racionalidad con la que cada uno apoya su desafío al otro es visible para ellos (que yo prefiera tu muerte a la mía es racional para mí, pero no para ti). No hay un punto posible de acuerdo sobre el cual erigir la reciprocidad exigida por la noción de reconocimiento. Por ello el resultado previsible de semejante combate no es el acuerdo, sino el fracaso del reconocimiento y su distribución desigual (el amo es reconocido como lo que él cree ser: un sujeto libre e independiente; el esclavo, en cambio, se limita a reconocer en el otro todo lo que él mismo no es). La situación es potencialmente inestable, porque el esclavo —en tanto sujeto, es esencialmente lo mismo que el amo, es decir, es potencialmente libre e independiente (siempre le es posible preferir la muerte a la obediencia). Que su mayor temor —en realidad, el único decisivo— sea la muerte, muestra que no hay nada en lo que él pueda afirmar la norma que lo ata a la obediencia del otro; una norma impuesta, sí, pero por ambos, colectivamente *autoimpuesta* («sin esclavo, no hay amo», dice Hegel en su *Filosofía del Derecho*. Y agrega «sin amo, no hay esclavo»⁶). Pero ni el esclavo ni el amo disponen de los recursos conceptuales necesarios, al menos al principio, para darse cuenta de que las normas hacen de la esclavitud, o de cualquier otra forma de relación entre los hombres en la que la autoridad y la autonomía deben estar distribuidas de alguna manera, nada más que su propia obra colectiva y que la única solución posible es un reconocimiento totalmente recíproco, es decir, universal, de cada uno como un agente libre y autodeterminado.

Todos los candidatos históricos que se sitúan en una perspectiva externa —es decir, fuera de la lucha por el reconocimiento (el pensamiento abstracto del bien, de la virtud, del dios que se hace hombre y muere por nosotros; la promesa de una felicidad en otra vida, la divinidad irremediablemente lejana; la idea de una comunidad de agentes libres, cada uno de los cuales busca autorrealizarse; la idea de una legislación moral universal) sólo logran reavivar, a distintos niveles y con mayor complejidad, la lucha por el reconocimiento, porque ser un «agente libre y autodeterminado» requiere de muchas especificaciones (¿qué es autodeterminarse, por ejemplo? ¿Hacer lo que te da la gana? ¿Seguir la voz de tus impulsos, la de tu conciencia? ¿Buscar la propia felicidad? ¿Y cómo? O bien: ¿Qué vale como una falta de respeto a tu autonomía? ¿Impedirte realizar tus fines? ¿No ayudarte a realizarlos? Y si ser autónomo significa comportarse de acuerdo a principios racionales, ¿qué principios serán éstos y cómo han de ser entendidos?). Para hacer corto un cuento largo —y, todo hay que decirlo, debatible—, Hegel piensa que la solución reside en una situación en la que agentes que poseen derechos (en particular, de propiedad) y son moralmente responsables de sus acciones pueden participar en conjunto en una serie de prácticas, en alguna de las cuales puedan recono-

⁶ Anotaciones en su ejemplar personal al § 57. Para un comentario más extenso de este pasaje, cfr. mi «Negatividad y deseo en Hegel», en *Objetos catidos*, Revista del Magíster en Psicología clínica de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2003.

cerse mutuamente como amantes y amados, en otras como competidores y cooperadores en la realización de la felicidad y en otras como conciudadanos que poseen una cultura política compartida.

Parte importante del fracaso de esos candidatos históricos tiene que ver con que promueven principios puramente subjetivos —esto es, que no pueden cristalizar en prácticas compartidas; o promueven principios puramente objetivos —es decir, que podrían ser compartidos por «cualquier agente racional», pero al costo de no ser capaces de motivar a los agentes en tanto individuos a actuar según ellos. El *desideratum* de la teoría es, una vez más, una organización social diferenciada —que pueda apelar a la subjetividad de los agentes—, pero que tenga la unidad suficiente como para que cada uno pueda tener la «certeza de su propia autodeterminación» en el otro.

El propósito perseguido por este modelo de la «lucha por el reconocimiento» apunta a una especie de autofundamentación de las normas: las prácticas sociales de «reconocimiento» —esto es, de mutua conferencia de estatus normativo— transcurren ellas mismas de acuerdo a normas. Tales normas, sin embargo, no derivan su autoridad sino de esas mismas prácticas (esto es lo que Hegel llama *espíritu*, y que justifica pronunciamientos típicos tales como «el espíritu tiene a la naturaleza como su presupuesto, pero no proviene de la naturaleza»⁷). Determinar, pues, cuáles son las normas que harían posible un reconocimiento estable y duradero implica construir una narrativa histórica que explique *por qué* presuntos candidatos (que han estado presentes en la historia o podrían haberlo estado, dadas las premisas realmente existentes) no pudieron hacer cesar la lucha por el reconocimiento. Y algún tipo de exposición que explique *qué* principios estarían en condiciones de satisfacer el reconocimiento. En último extremo, la apuesta de Hegel es que aquellos principios capaces de hacer eso son los principios *racionales* —que todos puedan compartir y que, al mismo tiempo, puedan ser motivantes para todos.

Es claro que en este contexto, el soporte que Taylor busca para su «política del reconocimiento» en una noción de identidad en la que parecen confundirse un sentido normativo y uno descriptivo (sólo este último puede apoyar el uso de tal noción para describir procesos psicológicos, empíricamente contrastables), y en una noción de «reconocimiento», que es tratada —como lo hace, dicho sea de paso, Kojève en su célebre comentario a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel—, como una necesidad antropológica fundamental, no parece muy feliz. Pero no se le puede reprochar a Taylor hacer algo distinto de lo que Hegel hace o usar la «teoría del reconocimiento» para otra cosa. Sin embargo el propósito del propio Taylor parece encaminarse hacia allá: parte del argumento destinado a mostrar que estas nuevas «demandas por reconocimiento» no carecen de legitimidad moral está construido sobre una narrativa histórica. El punto, quizás, es que Taylor no nos dice por qué semejante narrativa cuenta con peso argumental (lo mismo parece ocurrir con sus observaciones psicoló-

⁷ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 380 ss, Alianza Universidad, 1997.



gicas a propósito de la identidad o sus declaraciones antropológicas a propósito del «reconocimiento» como «necesidad humana fundamental»).

Creo que la propuesta original de una «lucha por el reconocimiento» es más interesante y más radical. Por ejemplo, la pregunta acerca del valor de la identidad o la fuente de la autoridad no puede resolverse si no es en esa lucha y sólo puede resolverse si es que mediante la determinación de tal valor y autoridad puede apaciguarse la lucha —esto es, si es posible llegar a una «situación de reconocimiento mutuo»—.

IV

Y entonces, ¿en qué quedamos? ¿Debe la política hacerse cargo de estas nuevas demandas, porque entiende que ellas no carecen de legitimidad moral? ¿Cómo vamos a enfrentar la enajenación, la acumulación de injusticias históricas, la pérdida de relevancia de la «ciudadanía» y la «humanidad» en sentido clásico? ¿Podemos, simplemente, rechazar desde «occidente» esas nuevas demandas? Creo que lo más que puede decirse es que el conflicto por el reconocimiento genera sus propios nuevos espacios de convergencia y disputa. Ellos podrán estar más acá o más allá del estado democrático de derecho (es decir, tendrán un alcance más local o más global) y, por tanto, no deberíamos confiarnos tanto en lo que a «nosotros» nos parece más racional y defendible. Sin embargo —éste sería mi punto neo-hegeliano— si nuestra concepción de nosotros mismos como agentes libres (autodeterminados) y moralmente responsables se realiza en ciertas instituciones (digamos, el derecho a la propiedad privada, a que se tomen en cuenta nuestros propósitos e intención en nuestros actos, a que se nos reconozca no sólo como miembros de una familia, sino como a sujetos que buscan ser felices de varios modos; que, además, tienen derecho a que se les reconozca por lo que hacen y que encuentren su honor en el oficio que desempeñan y que no sean despreciados cuando la fortuna no les sonríe y, por tanto, se les ayude en la desgracia; y que se los reconozca como ciudadanos con derechos y obligaciones políticas) —es decir, si esas instituciones son instituciones de la libertad—, no deben ser relativizadas. Esto no tiene que ver, lo digo una vez más, ni con la Nación (como en el discurso del historiador Villalobos), ni con la identidad (como en el discurso del filósofo Taylor), ni con la «naturaleza humana».

Gibbon observa que en el libro árabe por excelencia, en el Alcorán, no hay camellos; yo creo que si hubiera alguna duda sobre la autenticidad del Alcorán, bastaría esta ausencia de camellos para probar que es árabe. Fue escrito por Mahoma, y Mahoma, como árabe, no tenía por qué saber que los camellos eran especialmente árabes; eran para él parte de la realidad, no tenía por qué distinguirlos; en cambio, un falsario, un turista, un nacionalista árabe, lo primero que hubiera hecho es prodigar camellos, caravanas de camellos en cada página; pero Mahoma, como árabe, estaba tranquilo: sabía que podía ser árabe sin camellos.

Jorge Luis Borges, «El escritor argentino y la tradición»

