

LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

Daniel Loewe*

RESUMO – Tomando em consideração as teorias de Charles Taylor e de James Tully, critica-se neste artigo a tese da política do reconhecimento, segundo a qual o auto-respeito dos indivíduos depende do reconhecimento geral da sua pertença cultural. Teorias do reconhecimento, não apenas apresentam problemas na sua articulação, mas também dificuldades em relação à sua implementação.

PALAVRAS-CHAVE – Reconhecimento, Charles Taylor, James Tully.

ABSTRACT – Regarding the theories of Charles Taylor and James Tully this paper criticizes the thesis of the politics of recognition. According to this thesis the self-respect of individuals depends on the general recognition of their cultural belongings. Theories of recognition have not only problems related to their structure, but also related to their implementation.

KEY WORDS – Recognition, Charles Taylor, James Tully.

1. Multiculturalismo y derechos diferenciados

Basta con una mirada a los debates de la filosofía política desde los años noventa, para notar como un complejo de temas que se presentan bajo rúbricas tales como “política de la diferencia”, “política de la identidad”, “política del reconocimiento” o en general “multiculturalismo”, han avanzado cada vez más al centro de la atención tanto filosófica como pública. Discusiones acerca de cómo teorías políticas y sobre todo teorías liberales deberían responder al hecho del pluralismo cultural de las sociedades contemporáneas, se asentaron en medio de la discusión filosófica. Para muchos autores se tornó en este proceso la pregunta acerca del reconocimiento legal y político de la diferencia cultural en el tema más importante de la filosofía política.

Aún cuando la palabra “multiculturalismo” surgió en los últimos años, los fenómenos a los que se refieren estos debates son viejos y conocidos. Ellos son sin embargo tan variados y ocurren en contextos tan diferentes

* Forschungsstelle Politische Philosophie, Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Eberhard-Karls Universität Tübingen (Alemanha).

que no es fácil decir que es lo que es el multiculturalismo (Compare Glazer 1997). El multiculturalismo que estará en el foco de este trabajo es uno que se concentra en derechos y recurre a argumentos de justicia para justificarlos. Individuos o grupos deberían disponer sobre determinados derechos especiales cuya justificación se deja retrotraer a específicas características culturales y que correspondientemente otros individuos que no son miembros de esos grupos, pero que sin embargo son miembros de la comunidad jurídica y política, no pueden reclamar legítimamente. Lo que quiero discutir en este artículo es “la exigencia hecha básicamente en el contexto de democracias liberales, que culturas minoritarias o formas de vida no son suficientemente protegidas por la práctica de asegurar los derechos individuales de sus miembros, y que en consecuencia ellos deben ser protegidos a través de derechos especiales de *grupo* o privilegios” (Susan Moller Okin 1999, 10-11)¹. Esto es lo que en el debate multicultural se ha hecho conocido como “ciudadanía diferenciada” (Young 1990) o “ciudadanía multicultural” (Kymlicka 1995).

En esta controversia se han articulado una serie de argumentos para defender la justicia de los derechos culturales diferenciados. En este artículo voy a examinar específicamente un tipo de argumentos que se han articulado para defender derechos diferenciados de minorías culturales. Este tipo de argumentos no solo goza de popularidad sino que ocupa un lugar central en este debate. La base de este tipo de argumentos es la idea del reconocimiento. De acuerdo a Charles Taylor, “el debido reconocimiento no es sólo una cortesía que nosotros le debemos a la gente. Él es una necesidad humana vital” (Taylor 1994, 26). El equiparar el reconocimiento – como yo lo deseo – con una necesidad humana vital ha llevado en la literatura multicultural a que a menudo se entienda el reconocimiento como una necesidad básica que, como otras necesidades básicas, debe ser garantizado mediante los principios generales de una teoría de justicia. De acuerdo al reconocimiento debido a cada uno, el sistema político debe reconocer todas las identidades culturales tal como se reconoce la identidad cultural de la mayoría. Esta idea central tiene fuerza intuitiva. Sin embargo es la tesis que quiero defender en este artículo que estos argumentos, aun cuando en muchos casos los fines perseguidos son loables, no han sido bien articulados. El resultado es que ellos no son convincentes cuando los examinamos en forma crítica. Para mostrar esto me remitiré principalmente a dos obras que ocupan un lugar central dentro del debate multicultural. La primera es el influyente artículo de Charles Taylor “The Politics of Recognition” (1994), y la segunda es el libro de James Tully *Strange Multiplicity* (1995).

¹ La traducción de citaciones al español ha sido realizada por mí.

2. Reconocimiento e identidad

Con su – dentro de la discusión multicultural – influyente artículo “La política del Reconocimiento” (1994) es Charles Taylor el representante más conocido del argumento de acuerdo al cual la dignidad personal y el respeto de los miembros de un grupo depende de la apreciación de la identidad de ese grupo por parte de otros (que normalmente son miembros de la cultura mayoritaria). Ya al comienzo de su artículo presenta Taylor su tesis: “la tesis es que nuestra identidad es en parte formada por el reconocimiento o por su ausencia, a menudo por el falso reconocimiento por parte de otros” (Taylor 1994, 25). La identidad está aquí mediada a través del reconocimiento.

Sin duda tiene Taylor razón en cuanto a que los otros juegan un rol fundamental en la formación de nuestra identidad. Nosotros dependemos de ellos en la formación de ésta. Identidad no es efectiva cuando el individuo simplemente se hace una imagen de sí mismo. Identidad es efectiva cuando los otros se hacen una imagen de él, en la que él mismo se reconoce. Identidad es un proceso abierto de negociación entre la auto-imagen y la imagen que nuestros *partners* se hacen de nosotros en los diferentes contextos de la interacción social. Desde esta perspectiva no es problemático que Taylor a continuación afirme que “una persona o grupo de gente pueden sufrir daño real, distorsión real, si la gente o la sociedad alrededor de ellos reflejan una imagen confinadora o menoscabante de ellos mismos” (Taylor 1994, 25). A un proceso de esta índole se puede retrotraer el surgimiento de lo que en el debate académico se ha llamado “preferencias adaptativas” – esto es el proceso de adaptación de las propias expectativas a las oportunidades disponibles (compare Elster 1983; Nussbaum 2000).

Los problemas con esta teoría comienzan porque la política del reconocimiento no quiere sólo fundar una teoría explicativa. Esta es una teoría eminentemente normativa. De este modo escribe Taylor: “el no-reconocimiento o el falso reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión, encarcelándonos en un modo de ser falso, distorsionado y reducido” (Taylor 1994 25).

1. Sartori ha argumentado, en mi opinión correctamente, que la tesis de Taylor se basa en una exageración. El problema es que Taylor extiende el concepto de “opresión” hasta un punto tal, en el que este pierde todo significado. Sartori pregunta en forma retórica: “si el reconocimiento frustrado es opresión, ¿qué es entonces la opresión que nos roba de nuestra libertad, que nos arroja en prisión sin debido proceso o que nos extermina en un campo de concentración... es esto una y la misma cosa?” (Sartori 2001, 67-68). La respuesta es naturalmente que ellos no son una y la misma

cosa. El reconocimiento inapropiado o insuficiente por parte de los otros nos puede frustrar, nos puede hacer infelices o nos puede deprimir. Pero él no nos oprime. Al menos no, en tanto el concepto siga teniendo un significado inteligible. "Opresión" se refiere a "robo de libertad" y no se puede poner al mismo nivel que depresión.

2. Un segundo problema, que es central para la política del reconocimiento, refiere al establecimiento de una relación unívoca entre reconocimiento y auto-respeto. La tesis acerca de esta relación unívoca, como veremos más adelante, es en si misma problemática. Pero en el caso de Taylor esta tesis pierde su plausibilidad. El problema es que Taylor va de un modo poco riguroso desde individuos a grupos y vice-versa. Por lo demás esto es casi una característica en el debate multicultural. El argumento es que el auto-respeto de cada individuo depende de la forma como el grupo, al que el individuo pertenece, es visto y tratado por la sociedad. Cuando el grupo no es reconocido o es falsamente reconocido, la dignidad y auto-respeto de los individuos está siendo amenazada. Si mi grupo tiene un estatus fuerte o reconocido frente a la sociedad, mi auto-respeto tendrá una posición más alta. Cuando mi grupo tiene una posición desaventajada baja mi bienestar. Reconocer un grupo significa desde esta perspectiva, asegurar el auto-respeto de sus miembros. (a) Sin embargo no es claro que un individuo se siente mejor, cuando la comunidad a la que pertenece es reconocida. Así, siguiendo a Sartori: "Si yo soy un actor fracasado (desconocido), ¿me hace menos fracasado y menos infeliz el saber que mi profesión es apreciada?" (Sartori 2001, 68). Y (b) tampoco es claro que un individuo se sienta peor, cuando la comunidad a la que pertenece sea insuficientemente reconocida o reconocida en forma inapropiada por la sociedad: El posible alto auto-respeto de un traficante de drogas no se ve probablemente amenazado porque esa actividad sea insuficientemente reconocida o reconocida en forma inapropiada por la sociedad.

El problema no es sólo que el auto-respeto es un estatus del espíritu demasiado vago y subjetivo, como para poder fundar desde éste una política pública. El punto es que, como Nancy Rosenblum ha dicho, el cómo el reconocimiento, el falso reconocimiento o el no-reconocimiento de los otros influyan en nuestro auto-respeto, depende "de cuan gruesa es nuestra piel" (Rosenblum, en Gutmann (ed.) 1998, 91). Esa relación es empírica y no analítica, como propone la política del reconocimiento. Así como hay que determinar de modo empírico la relación entre identidad y pertenencia a un gru-

po, hay que determinar también de modo empírico la relación entre el auto-respeto y el reconocimiento por parte de otros.

Una consecuencia de esta línea de argumentación es que, si yo no puedo tener auto-respeto sin el reconocimiento de los otros, como dice la relación analítica, luchar por el propio reconocimiento o por el reconocimiento del grupo al que se pertenece se torna un imperativo moral. La implicancia es que "a todos aquellos que no se oponen al tratamiento injusto les faltaría un núcleo moral o psicológico" (Rosenblum, en Gutmann 1998, 92). Pero las respuestas individuales a la falta de o al falso reconocimiento de los otros toman diferentes formas, y no hay ninguna razón para pensar a priori que algunas de estas formas implican una forma menor de auto-respeto.

A modo de ejemplo: Hay estudios sociológicos que muestran como dentro de los Afro-americanos en Estados Unidos, hombres y mujeres han desarrollado diferentes estrategias para lidiar con la discriminación: "Cuando el hombre negro piensa que alguien le ha mostrado una falta de respeto o lo ha tratado de un modo injusto, él tiende a mostrar su enojo, quizás porque es el único modo mediante el cual puede mantener su auto-respeto. Mujeres tienden menos a pensar que su auto-respeto requiera que ellas desafíen a sus jefes... Ellas se cuentan entre sí historias acerca de cuan injusto es el comportamiento de su jefe, o porque ellas merecían la promoción que otra persona recibió" (Jencks 1992, 48-9; la citación proviene de Rosenblum, en Gutmann 1998, 93-4). Las dos estrategias son diferentes. Sin embargo las dos pueden expresar auto-respeto. Evitar confrontaciones, para así poder cumplir con por ejemplo obligaciones familiares, puede expresar auto-respeto del mismo modo que la estrategia de confrontación.

Si colocamos "auto-respeto" y "estatus público" al mismo nivel e interpretamos ese estatus como demostración de auto-respeto, nos enfocamos en relación a la tensión que hay entre los diferentes roles, expectativas y obligaciones de las personas. Hay pocas razones para pensar, que personas sin un estatus público reconocido no tienen auto-respeto. La tesis, que nuestro auto-respeto está amenazado cuando el grupo al que pertenecemos está siendo insuficientemente reconocido o reconocido en forma inapropiada o no reconocido, puede trabajar sólo bajo una suposición: Que nuestro auto-respeto depende exclusivamente o principalmente de la pertenencia a ese grupo.

1. Esta es en nuestro mundo una suposición arriesgada pero sobre todo poco plausible. En sociedades abiertas los individuos desarrollan numerosas imágenes de sí mismos. Por ejemplo en relación a los roles familiares, al mundo del trabajo, a las creencias religiosas o no religiosas, a las posiciones políticas, a la pertenencia étnica, al lenguaje, al género o a la orientación sexual. Queda como

una pregunta abierta, si y cómo todas esas imágenes calzan en una imagen conjunta. Y es una pregunta empírica, cómo el auto-respeto depende del reconocimiento de todos o cada uno de los aspectos de la identidad: Diversos aspectos de la identidad son para diferentes individuos en diferentes momentos de la vida diferentemente importantes.

2. Esta tesis apunta en una dirección muy diferente a la que parece ser apropiada para nuestro mundo. En sociedades abiertas, en las que los individuos tienen numerosas imágenes de sí mismos, la capacidad de empatía con otras identidades es central para poder desarrollar una identidad estable (compare Meyer 2001; 2002). En el trato con numerosas y diversas expectativas es importante tener la capacidad de distanciarse de los roles propios y mantener una posición tolerante en relación a las ambigüedades. En la política de la identidad encontramos justamente lo contrario. Como Gitlin afirma: "Muchos exponentes de la política de la identidad son fundamentalistas – en el lenguaje de la academia "esencialistas" – y la creencia en diferencias fundamentales de grupos se transforma fácilmente en una creencia en superioridad" (Gitlin 1996, 164). La identidad se muestra como la misma en cada espacio de acción, sin tolerancia o ambivalencia, sin la disposición a distanciarse de los roles propios. Esto lleva a los que se ha denominado "manía de la identidad": "La manía de la identidad busca sólo identidad, la misma en todos los contextos de la vida... Por lo tanto, para estar segura de sí misma, ésta tiene que destruir, expulsar o subyugar al Otro que trata de adoptar un punto de vista independiente contra ésta, y así limpia el medioambiente social de toda diferencia cultural" (Meyer 2001, 17).

La política del reconocimiento es una forma de chantaje moral. El motivo silencioso de esta política parece ser: "reconóceme, o tu vas a dañar mi identidad". El precio que tenemos que pagar, cuando caemos en esta trampa es, como veremos más adelante, nuestro espacio de libertad. Nosotros no somos más soberanos, sino que vasallos de la disposición al reconocimiento de los otros. Con esto no sólo hemos abandonado cualquier tipo de liberalismo, sino también cualquier teoría política atractiva.

3. Reconocimiento y el valor de las culturas

Hay autores multiculturales que proponen que todas las culturas tienen el mismo valor. Esto es sin duda un sin sentido: si todo vale, nada vale. Si

afirmamos el valor igual de todas las culturas a priori, hablamos de otra cosa, pero no de juicios de valor. Taylor no va tan lejos como los autores que afirman el valor igual de todas las culturas. Él es en este punto más cuidadoso que muchos, pero también, como veremos a continuación, ambivalente. Su teoría se basa en una suposición parecida a la del valor igual de todas las culturas. Taylor diferencia entre (1) la política de la dignidad igual y (2) la política del reconocimiento.

1. La política de la dignidad igual se basa en la idea: "que todos los seres humanos son igualmente merecedores de respeto". De forma tradicional, Taylor retrotrae esta posición a Kant, para el cual "lo que hace imperativo el respeto en nosotros es nuestro estatus como agentes racionales, capaces de dirigir nuestra vida mediante principios". Desde entonces hay una idea de este tipo al fondo de nuestras intuiciones acerca de la dignidad: "Lo que se escoge aquí como valioso es un potencial humano universal, una capacidad que todos los humanos comparten" (Taylor 1994, 41).

La relación argumentativa entre esta intuición acerca de la dignidad y el respeto igual para todos y la política de la diferencia tiene lugar en un segundo momento:

2. De modo similar a la política de la dignidad igual se basa la política de reconocimiento también en un potencial universal: "El potencial de formar y definir la identidad de uno, como individuo y también como cultura. Esta potencialidad debe ser respetada igualmente en todos" (Taylor 1994, 42). Hasta aquí podemos seguir la argumentación sin problemas. Pero entonces viene "la demanda fuerte, que uno le otorgue el mismo respeto a todas las culturas actualmente desarrolladas" (Taylor 1994, 42).

Pero cómo podemos ir de la ideal del respeto igual de un potencial a la idea del respeto igual de "todas las culturas actualmente desarrolladas"? Por paridad de razonamiento con respecto a la política de la dignidad igual, tal como es presentada por el mismo Taylor, la correcta interpretación sería que nosotros debemos respetar igualmente a los individuos en cuanto productores potenciales de cultura, pero no que nosotros debemos respetar igualmente a todas las culturas actualmente desarrolladas. La única posibilidad para llegar argumentativamente a la idea de respetar igualmente a todas las culturas actualmente desarrolladas sería realizar juicios sobre el valor de las culturas. Pero si nosotros realizamos juicios sobre el valor de las culturas no vamos a llegar probablemente a la idea de respetar igualmente a todas las

culturas – independientemente de cuales sean los criterios que utilicemos para fundar nuestros juicios de valor. Que nosotros debamos respetar igualmente a todas las culturas es una exigencia demasiado fuerte que no se deja retrotraer a la idea de respetar un potencial humano. Esa exigencia sólo se puede fundar sobre la tesis que afirma a priori el valor igual de todas las culturas. Pero esa tesis no tiene sentido.

Posiblemente Taylor nota este problema argumentativo, ya que 25 páginas más adelante en su artículo presenta una tesis debilitada acerca del valor de las culturas. En vez de tomar un punto de vista nietzschiano y correspondientemente poner en duda el estatus de los juicios de valor, una posición sobre cuya coherencia Taylor duda, nos dice Taylor “la presunción parece ser de igual valor” (Taylor 1994, 66). Es una presunción la que ahora afirma el supuesto valor igual de todas las culturas. Dicho de otro modo: esta es una hipótesis. Presunciones juegan diferentes roles dentro de teorías en diferentes ámbitos, como por ejemplo en los procedimientos jurídicos (por ej. una función importante de la presunción legal que establece que cuando una persona no da señales de sí en una determinada cantidad de años se puede presumir su muerte, es reglar la institución social de las herencias y posibilitar que los posibles cónyuges sigan desarrollando su vida – por ejemplo formando una nueva familia). Taylor funda esta presunción en un – como él mismo dice – problemático acto de fe: “que todas las culturas humanas que han animado sociedades completas a través de un trecho considerable de tiempo tienen algo importante que decir a todos los seres humanos” (Taylor 1994, 66). De este modo: “sería una arrogancia suprema eliminar esta posibilidad a priori” (Taylor 1994, 73). Correspondientemente esta presunción sólo puede ser una hipótesis cuya validez “tiene que ser demostrada concretamente en el estudio de cada cultura” (Taylor 1994, 67).

De igual modo como la presunción de muerte en el caso de una persona que no da señales de sí en la cantidad de años establecida por la ley como presunción de su muerte no implica que efectivamente la persona haya fallecido, Taylor debería estar abierto a la posibilidad que no todas las culturas que han animado sociedades completas a través de un trecho considerable de tiempo sean igualmente valiosas. De este modo él debería estar abierto a la posibilidad que una cultura no satisfaga determinados estándares tan bien como otra. Hay culturas que son más tolerantes, más justas o más libres que otras. Hay culturas que han producido obras de arte de nivel mundial, y otras que no lo han hecho. Pero si esto es así, y Taylor con su hipótesis tendría que estar de acuerdo, entonces ¿cómo podemos entender su muy citada pero poco discutida acusación contra la supuesta afirmación de Bellow, de acuerdo a la cual ella expresaría “la quintaesencia de la arrogancia europea” (Taylor 1994, 42)?

A pesar que Taylor en una nota al pie reconoce que no está seguro si Bellow afirmó esto o no (Taylor 1994, 42), cita él, como una afirmación de Bellow, que “cuando los Zulues produzcan un Tolstoy nosotros los vamos a leer” (Taylor 1994, 42). (A modo de aclaración: afectivamente afirmó Bellow en una entrevista telefónica algo parecido a aquello que Taylor sin nombrar la fuente afirma: “dónde encontraremos ‘el Tolstoy de los Zulues, el Proust de los Papuans’”. Pero como el mismo Bellow posteriormente aclaró, la afirmación no tenía ningún sentido normativo. Lo que él quería con esto, era mostrar la diferencia entre “culturas literatas y culturas pre-literatas”. Él dijo también, que en esa ocasión olvidó que había leído una novela de un autor Zulu: *Chaka*, de Thomas Mofolo). Taylor critica la supuesta afirmación de Bellow en dos puntos (Taylor 1994, 71):

1. Implícitamente se asume que excelencia tiene que tomar formas familiares para nosotros: los Zulues tienen que producir un Tolstoy.
2. Se está asumiendo que la contribución de los Zulues todavía tiene que ser hecha.

Si Taylor trabajase, como él afirma, con la tesis débil de la hipótesis del valor igual de todas las culturas, nos debería mostrar en relación a su segunda crítica, que Bellow se equivoca. Sin embargo, Taylor no se esfuerza por dar a conocer una lista con ejemplos de la literatura Zulu. (Probablemente él tendría dificultades. En muchas culturas no occidentales – con notables excepciones como Japón – falta una forma literaria como la novela. Los escritores de esas culturas que escriben novelas, están normalmente fuertemente influenciados por tradiciones literarias occidentales). De este modo, la crítica de Taylor a la supuesta afirmación de Bellow, se puede basar sólo en una suposición: que los Zulues han producido una literatura de buena calidad. En sentido estricto Taylor no podría decir más que: “si los Zulues han producido una buena literatura, entonces Bellow se ha equivocado en su afirmación empírica”.

En relación a la primera crítica la afirmación de Taylor es sencillamente engañadora. Como escribe Sartori: “Si Bellow hubiese dicho (una invención vale tanto como cualquier otra) que va a leer a los Zulues cuando estos produzcan un Confucio o un Kamasutra se desvanece la acusación de etnocentrismo que Taylor hace” (Sartori 2001, 81).

Hemos visto como Taylor rechaza la tesis acerca del valor igual de todas las culturas, que el mismo considera problemática, y afirma, en vez de ésta, la tesis débil acerca de la suposición del valor igual de todas las culturas. Pero si el valor igual de todas la culturas no es más que una suposición, Taylor no puede criticar la supuesta afirmación de Bellow porque ésta “parece reflejar una negación en principio de la igualdad humana” (Taylor 1994,

42). Esto sólo lo podría decir en tanto el sigue trabajando con la tesis del valor igual de todas las culturas.

4. El reconocimiento de todas las culturas

En esta línea de argumentación piensa James Tully, que *todas* las culturas deberían ser reconocidas para así no violar el auto-respeto de sus miembros. Cuando Tully critica lo que él entiende bajo una "doctrina constitucional liberal moderna", nos dice que los liberales modernos han aprendido de los errores del pasado. A pesar de que liberales no ven en las culturas en cuanto tal ningún valor en sí mismas, "ellas están ahora clasificadas como bienes primarios de una sociedad liberal debido al soporte de valores liberales". La razón para esto dada por Tully es que "una cultura viable es un contexto necesario y parcialmente constitutivo de la libertad individual y la autonomía" (Tully 1995, 189). Aun cuando Tully no se refiere específicamente a ningún autor que haya aprendido aplicadamente de los errores del pasado, es evidente que está pensando en Kymlicka, ya que este es un argumento articulado por Kymlicka. Kymlicka, como muchos otros autores multiculturales, quiere presentar su teoría como liberal. A continuación voy a analizar el argumento que Tully construye a partir de la idea de Kymlicka. Ya que probablemente Tully a diferencia de Kymlicka, no ambiciona ser considerado un liberal, no se le puede criticar por estar lejos de una teoría liberal. La crítica apunta más bien a mostrar, que él articula el argumento de un modo falso y que por lo tanto el argumento es un sin sentido.

De acuerdo a Tully, "auto-respeto es un sentido de nuestro propio valor... la base social de este sentido del auto-respeto es que otros reconozcan el valor de las actividades y metas de uno... Ya que lo que una persona dice y hace y los planes que ella formula y revisa son parcialmente caracterizados por su identidad cultural, la condición del auto-respeto se cumple sólo en una sociedad en la cual las culturas de todos los miembros son reconocidas y afirmadas por los otros, tanto por todos aquellos que comparten como por todos aquellos que no comparten esas culturas" (Tully 1995, 189-90). Conectándose con la inclusión que hace Rawls de las condiciones sociales del auto-respeto entre los bienes básicos, piensa Tully que, a pesar de que Rawls no incluye la pertenencia cultural entre los bienes básicos, Rawls lo debería hacer, si él fuese coherente con su propia teoría, porque la pertenencia cultural es necesaria para el auto-respeto. Así Rawls, según Tully, debería aceptar la teoría de Tully para ser un auténtico rawlsiano.

Auto-respeto es una actitud o posición reflexiva y evaluadora de una persona con respecto a sí misma y con respecto a sus planes de vida. Según Rawls: "La importancia del auto-respeto es que provee un sentido seguro de

nuestro valor propio, una convicción firme que nuestra determinada concepción del bien es valiosa de ser realizada. Sin auto-respeto nada parece ser valioso para ser hecho, y si algunas cosas tienen valor para nosotros, entonces nos falta la voluntad para realizarlas" (Rawls 1993, 316). Con Rawls podemos decir que una persona tiene auto-respeto, cuando se cumplen dos condiciones: (1) La persona está convencida de su propio valor y de que sus metas y planes de vida son valiosos de ser llevados a cabo. (2) La persona confía no sólo en poder proyectar planes de vida, sino también en poderlos desarrollar. Estas condiciones refieren a un suficiente sentido del propio valor (autoestima) y a una necesaria auto-confianza, sin las cuales parece inútil tanto el poder desarrollar ideas acerca de una vida lograda como el querer vivir de acuerdo a ellas. En este sentido auto-respeto es una condición basal, para que nosotros podamos diseñar planes, para que los intentemos llevar a cabo y para que nos alegremos cuando se logran. El auto-respeto es un bien básico urgentemente necesitado por todos los ciudadanos. Rawls tiene sin duda razón cuando afirma que, para respetarse a sí mismo, se precisa más que un estatus público garantizado mediante la repartición de derechos y libertades fundamentales de acuerdo a una teoría de justicia. Individuos precisan de un lugar, donde sus valores y opiniones se confirmen por parte de otros, y donde sus aportes sean reconocidos, donde encuentren apoyo contra dudas autodestructivas, etc. Es en este sentido que Rawls caracteriza (ya que auto-respeto en cuanto tal no se deja repartir del mismo modo que por ejemplo recursos) las bases sociales del auto-respeto como un bien básico, fundamental para el bienestar de los individuos.

Nosotros sabemos muy poco acerca de las condiciones que generan auto-respeto en los individuos. Sabemos que determinadas simpatías y confianzas fundamentales en la infancia son necesarias para generar auto-respeto, y que un déficit en esa temprana edad es difícil de reparar con posterioridad. Nosotros sabemos todavía menos acerca de como se puede reparar un auto-respeto dañado o herido. Esto es, que condiciones minimizan o agravan esos daños. Sin embargo se puede decir que el contexto, que en una democracia liberal nos da esas condiciones, son los diferentes tipos de asociaciones, incluso hasta un cierto punto independientemente de si éstas cumplen con normas y prácticas liberales. Pero la inclusión de Rawls de las bases sociales del auto-respeto en cuanto bien básico no tiene nada que ver con la interpretación que Tully realiza. Rawls dice que, para el auto-respeto "normalmente es suficiente que para cada persona haya una asociación (una o más) a la cual él pertenezca y dentro de la cual las actividades que son racionales para él sean públicamente afirmadas por los otros. De este modo adquirimos un sentido que lo que hacemos con nuestra vida diaria es valioso... Así lo que es necesario es que haya para cada persona al menos una comunidad de intereses compartidos a la cual él pertenezca y donde él encuentre sus propósitos confirmados por sus asociados" (Rawls 1971, 441- 2). Esto no es suficiente para la política del reconocimi-

ento y para Tully. Como vimos, Tully no dice que el auto-respeto se ve fortalecido dentro de las asociaciones, sino que *todos los otros*, pertenezcan a la misma asociación que yo o no, deben reconocerme para que de este modo mi auto-respeto no sea dañado. Pero Tully no puede afirmar esto en relación a la teoría de Rawls, como el pretendía. Rawls dice que la afirmación pública debe tener lugar dentro de cada asociación y no que, como Barry expresa la tesis de Tully: "la sociedad completa debe estar orquestada de tal modo, que se confiera a cada persona una parte igual de la buena opinión de los otros, sin considerar lo que estos otros realmente piensan acerca de sus creencias o conductas" (Barry 2001, 268).

Es un ejercicio interesante imaginarse como se vería una sociedad en la que cada individuo tuviese un derecho a la confirmación de todos los otros. Esto sería tan curioso como tener un derecho a amigos o un derecho al reconocimiento profesional de los colegas, etc. Se podría utilizar el poder del estado para que todos visiten manifestaciones culturales. Guardias podrían controlar que el público aplauda suficientemente, para así no dañar sino que fomentar el auto-respeto del grupo cultural que se presenta. Se pueden utilizar los medios de comunicación, quizás mediante un sistema de cuotas. Se pueden organizar premios y repartirlos proporcionalmente entre los miembros de diferentes grupos. Esto es lo que Young quiere. Según ella no basta con la distribución de derechos iguales. Los grupos no pueden ser iguales en la sociedad, a menos que "su experiencia específica, cultura y contribuciones sociales sean públicamente afirmadas y reconocidas" (Young 1990, 174). Esta es una situación absurda. Como Locke vio claramente en *A Letter Concerning Toleration* (1689), no se puede obligar a nadie a tener una convicción. Defensores del multiculturalismo quieren una sociedad en la que cada uno muestre y reciba esta confirmación por parte de todos los otros, independientemente de si estos comparten la convicción en la que se basa la afirmación. En forma muy acertada ha escrito Nancy Rosenblum que la política del reconocimiento es "una invitación a la hipocresía" (Rosenblum, en Gutmann 1998, 355).

Todo esto es muy diferente de lo que Rawls afirma. Para Rawls están las bases sociales del auto-respeto entre los bienes básicos. Ya que auto-respeto en cuanto bien inmaterial no se deja repartir, nuestra tarea es repartir y asegurar los bienes básicos con los cuales ese auto-respeto es posible. Para Rawls son estos derechos civiles, políticos y sociales. Todo lo que nosotros podemos hacer es organizar la sociedad de acuerdo a sus dos principios de la justicia. Con esas libertades se garantiza una oportunidad fair para que surjan y se mantengan a través del tiempo las asociaciones que juegan un papel central en la generación y mantenimiento del auto-respeto de sus miembros.

Desde dentro de la teoría de Rawls podemos articular otros argumentos. (1) Podemos argumentar que ya que de acuerdo al principio de la dife-

rencia la posición de los mejor situados puede crecer en forma exponencial en relación a la posición de los peor situados, y de este modo llevar a una situación en que la sociedad esté compartimentada en grupos con muy diferentes expectativas de vida, lo que impediría la movilidad social también en una perspectiva intergeneracional, a partir de un determinado momento, se pueden considerar las bases del auto-respeto como amenazadas. Desde esta perspectiva requeriríamos de más igualdad. (2) Siguiendo a Sen o Nussbaum podemos también argumentar, que ya que individuos tienen diferentes capacidades para obtener ventajas de la repartición de bienes básicos, una repartición de bienes básicos que no tome en consideración este aspecto, como por ejemplo la que Rawls propone, puede amenazar el auto-respeto de algunos individuos. En vez de fijarse exclusivamente en los bienes básicos de Rawls, sobretodo en renta y riqueza que son repartidos de acuerdo al Principio de la Diferencia una vez que la igualdad de la libertad está asegurada en forma lexicográfica, hay que atender a las capacidades y funcionamiento de las personas. El precio de aceptar esta idea desde la perspectiva de la teoría de Rawls es que con ella no podemos obviar los problemas asociados con las comparaciones interpersonales de bienestar, que él pretende evitar con una ordenación lineal no problemática de los individuos de acuerdo a su bienestar definido de acuerdo a la posesión de estos bienes básicos. Pero este sería quizás un precio necesario si la teoría quiere dar un sentido amplio a la tesis de acuerdo a la cual hay que asegurar el auto-respeto de los miembros de la sociedad. (3) Se puede argumentar que las instituciones de una sociedad justa no sólo deben garantizar una determinada distribución de bienes básicos, sino también o por sobretodo, que ellas no deben humillar (Margalit 1998). Aun cuando aquí queda la pregunta por responder, si este no-humillar no está acaso ya implicado en la distribución de bienes básicos de acuerdo a los principios de la justicia, puede ser un argumento legítimo para entender el perímetro del rol del estado de un modo más amplio. Pero lo que no se puede hacer es, como Tully pretende, afirmar que dentro de la teoría de Rawls se puede incluir el reconocimiento igual de todas las culturas.

Esta teoría no es sólo incorrecta y – como vimos – tiene implicaciones absurdas. Ella choca también con el entendimiento que Rawls mismo tiene acerca de la neutralidad liberal. En cuanto concepción política quiere encontrar la justicia como imparcialidad razones compartidas como foco de un consenso traslapado: “Esta aspira entonces a satisfacer la neutralidad de objetivos en el sentido que las instituciones básicas y las políticas públicas no tienen que estar diseñadas para favorecer ninguna doctrina comprensiva particular” (Rawls 1993, 194). Si, como Tully pretende, el estado debe aspirar a hacer del reconocimiento y afirmación de todas las culturas una realidad, entonces él está violando la concepción de neutralidad del autor, dentro de cuya teoría él pretendía argumentar.

Pero incluso independientemente de los errores interpretativos de Tully con su pretensión de argumentar a favor de su tesis del reconocimiento debido a todas las culturas dentro de la teoría de la justicia de Rawls, hay argumentos convincentes contra ésta y contra posiciones multiculturales similares:

1. Nancy Rosenblum ha argumentado que “realizado a través de nuestras interacciones diarias, reconocimiento es impracticable”. Y la razón para ello es que “demanda demasiado. Este requiere considerable autodisciplina para evitar acciones o gestos específicos que miembros de grupos puedan considerar que disminuyen su auto-respeto, y requiere ajustar nuestra conducta a la que para ellos cuenta como una demostración apropiada de atención. Especialmente, ya que lo que cuenta como respeto llega a ser crecientemente refinado y diferenciado... las demandas de reconocimiento en la vida diaria son experimentadas como coercitivas” (Rosenblum, en Gutmann 1998, 355).
2. Un segundo argumento contra el reconocimiento de todas las culturas es que, aun sin considerar que las revoluciones culturales como la de Young producen grandes daños, ellas no pueden cumplir sus objetivos. “Esto es porque el propósito es lógicamente incoherente. El inevitable problema es que culturas tienen un contenido preposicional” (Barry 2001, 270).

Así hay problemas con la composición. Esto implica que dos cosas que son posibles, no pueden ser posibles juntas. La existencia de una descarta la existencia de la otra o incluso atribuye a la otra una existencia imposible (compare: Waldron 2000 en Kymlicka/Norman (editores) 2000, 159). Los diferentes contenidos preposicionales de las culturas determinan que algunas cosas son verdaderas y otras falsas, que algunas son correctas y otras no. Y si esto es así, entonces tenemos problemas con la composición. Yo no puedo decir que aquello que mi cultura sostiene es correcto, y que aquello que otra cultura afirma también lo es, aun cuando desde la perspectiva de mi cultura aquello debería ser entendido como falso. A menos que todo sea, como afirmó Rosenblum, una hipocresía.

El problema es profundo y tiene que ver con el concepto de inconmensurabilidad que muchos autores multiculturalistas aplican en relación a las culturas en cuanto estructuras supuestamente homogéneas (una idea que – aunque yo no voy a entrar aquí en ello – es por lo demás insostenible: Todas las culturas son un campo de contención. Poner en duda esto es hacer un flaco favor a las corrientes renovadoras dentro de cada cultura y afirmar en vez de esto las interpretaciones de las culturas que, de acuerdo a las elites de turno, son autoritativamente vigentes, y de este modo apoyar a los favo-

recidos del *status quo* dentro de cada cultura). Por una parte, si hay inconmensurabilidad entre los valores que las diferentes culturas encarnan, como muchos defensores del multiculturalismo sostienen, nosotros no podemos decir, ni que una cultura es mejor que otra, ni que tienen el mismo valor. Posiblemente ni siquiera podemos decir que nuestra cultura tenga algún tipo de valor. Por otra parte, como ya vimos, si afirmamos que todas las culturas encarnan diferentes valores, no se debe esperar que nosotros reconozcamos el valor de todas las culturas por igual.

Podemos observar en un ejemplo dado por el mismo Tully los sinsentidos y las poco deseables consecuencias de una posición multiculturalista extrema como la suya. Tully critica lo que él entiende como una doctrina constitucional moderna (una representación por lo demás absurda, que el caracteriza del mismo modo en que los autores comunitarios en su momento caracterizaron la concepción de la persona a la base de las teorías liberales, esto es, como individualista, egoísta, desarraigada, etc. (compare por ejemplo Sandel 1998) y presenta, en vez de ésta, lo que él entiende como una constitución contemporánea. Esto es, una constitución que reconoce la diversidad cultural, porque es concebida "como una forma de acomodación de la diversidad cultural". Tully critica por una parte las posiciones universalistas. Por otra parte critica él las posiciones que apelan a entendimientos ampliamente compartidos dentro de una sociedad, como ejemplarmente lo hace Walzer con su teoría de las esferas de la justicia (Walzer 1984). La razón para criticar esta teoría es que evidentemente estos entendimientos no son por todos compartidos, y lo que a Tully le interesa son *todos* los grupos culturales, también aquellos que no comparten estos entendimientos. A diferencia de teorías universalistas o que se basan en entendimientos ampliamente compartidos, de acuerdo a la teoría de Tully, la condición suficiente para considerar una práctica determinada como permitida, es que ésta sea parte de una cultura determinada.

Aquí llegamos al punto en que lo que mi cultura dice es correcto, porque ella lo dice, y lo que otras culturas dicen, también es correcto, porque ellas lo dicen. Esta es una tesis absurda. Ya es discutible que con esto podamos formular una teoría explicativa. Pero afirmar que así podemos formular una teoría normativa es simplemente un sinsentido. "Cultura" llegó a ser en esta teoría una categoría auto-justificada. Pero el Apartheid en Sudáfrica, el sistema de castas en India o la esclavitud e en los estados del sur de los Estados Unidos antes de la guerra civil no eran ni son moralmente aceptables porque ellos son una parte de *nuestra* cultura, como los defensores de esas instituciones podrían haber afirmado o pueden afirmar. De la misma manera la opresión de las mujeres en Afganistán, la mutilación genital femenina, el uso de la violencia dentro de las familias, las prácticas de linchamiento del Ku-Klux-Klan, las prácticas discriminatorias ampliamente acepta-

das, el sacrificio humano, los delitos sexuales y la larga lista de casos multiculturales no son moralmente aceptables debido a que ellos sean una parte de *nuestra* cultura.

Tully piensa que con este sistema podemos acomodar y así reconocer y afirmar todas las diferencias culturales dentro de un orden jurídico. Para mostrar las bondades de su sistema Tully se refiere al caso de los *Salish Indian band*. Thomas era, debido a su nacimiento, un miembro de esta tribu, que tiene una reserva en el nordeste de Canadá. Él no creció en la reserva, no vivía en esta, conocía poco de la cultura de los Indios Salish y no estaba especialmente interesado en ésta. A pesar de esto fue secuestrado por los miembros y se lo obligó a participar en un rito de iniciación. Thomas acusó exitosamente a los victimarios por "asalto, golpizas y robo de libertad". La corte argumenta "que la Danza Espíritu y, más específicamente, el involuntario aspecto de ésta, no era una característica central del modo de vida de los Salish" (Tully 1995, 172). De acuerdo a Tully en este caso "los derechos fueron tomados en serio" porque las diferencias culturales fueron tomadas en serio y el resultado es por consiguiente imparcial (Tully 1995, 172). Pero lo que él está afirmando es que, *porque* la Danza Espíritu y el carácter involuntario de ésta *no es central para la cultura* de los Salish, entonces Thomas tiene un derecho a ser protegido contra "asalto, golpizas y robo de libertad". Como sería entonces, si esa u otra práctica cultural fuese un aspecto central de la cultura de los Salish?

Poulter menciona en un artículo acerca de los derechos legales y las reclamaciones culturales de algunos grupos de inmigrantes en Gran Bretaña el rol de la mujeres como "un ejemplo muy claro" de el "choque de culturas" (Poulter 1987). Aquí hay "matrimonios de niños, matrimonios forzados, sistemas de divorcio que desaventajan a las mujeres, poligamia y cliterictomía" (Okin 1999, 17). La mayoría de los casos se dejan retrotraer a acusaciones de mujeres y niñas, cuyos derechos individuales fueron violados de acuerdo a las prácticas culturales de sus grupos. Para los propósitos actuales basta con decir que, si esas prácticas son centrales para las culturas correspondientes, Tully deberá reconocer y afirmar las prácticas culturales correspondientes, esto es matrimonios de niños, matrimonios forzados, la mutilación genital femenina, etc. Es sin duda una interpretación curiosa acerca de aquello que significa "tomar derechos en serio".

Con las tesis de la política del reconocimiento y con la idea de la cultura como una categoría auto-justificada se pueden alcanzar resultados notables. Martha Nussbaum cuenta, como en una conferencia del *Instituto Mundial para la Investigación de Economías en Desarrollo* una antropóloga lamentó en su ponencia, "que la introducción de la vacunación de viruela en India por parte de los Británicos erradicó el culto a Sittala Devi, la divinidad a la cual se rezaba para evitar viruela. Aquí, ella dijo, hay otro ejemplo de la negación

occidental de la diferencia" (Nussbaum 1999, 35). Respecto a la objeción "que es seguramente mejor estar sano que estar enfermo, vivir que morir", fue su respuesta: "la medicina esencialista occidental concibe las cosas en términos de oposiciones binarias: vida se opone a muerte, salud a enfermedad. Pero si nosotros dejamos de lado este binario modo de pensar, vamos a comenzar a comprender la otredad de las tradiciones indias".

Yo reconozco mi perplejidad al leer este teorema. No es sólo que "la otredad de la tradiciones indias" no se deja retrotraer a un edificio estático homogéneo. En India hay una pluralidad y diversidad de valores. Algunos de ellos acentúan posiciones fuertemente racionalistas y críticas. Correspondientemente es ese modo de hablar nada más que un reflejo de las propias suposiciones (¿quizás la supuesta forma occidental binaria de pensar: nosotros somos así, los indios distintos?). No es tampoco la afirmación absurda, que la forma de pensar binaria es específicamente occidental, lo que sorprende tanto. Lo sorprendente en la afirmación es que, como el culto a Sittala Devi claramente muestra, lo que los creyentes querían, es exactamente aquello que la vacuna ofrece, esto es: protección contra la enfermedad. El motivo fundamental del culto a Sittala Devi estaba en la esperanza de encontrar protección contra la enfermedad y de este modo permanecer sano (y no un limbo entre enfermedad y salud, como la antropóloga insinuó). En la medida, en que la vacuna podía hacer mejor ese trabajo, se le quitó a ese culto su motivo fundamental. ¿Debería una restricción de la supuesta "negación occidental de la diferencia" llevarnos a aceptar que niños enfermen seriamente y mueran a causa de una enfermedad contra la que hay una protección sencilla y barata, para que así pueda florecer el culto a Sittala Devi? El encandilamiento por las culturas nos lleva a este tipo de argumentos notables. Se admira una cultura, y se olvida que son los individuos los que deben llevar la carga de ésta. Se teme que cualquier cambio implique el colapso de la cultura. La diferencia entre todos aquellos que practicaban el culto y la antropóloga, es que para los primeros el valor del culto estaba en la esperanza de salud, mientras que para los segundos el valor del culto está por sobre la salud.

Una sociedad en la que las culturas de todos los miembros sean reconocidas y afirmadas por todos los otros, como Tully desea, es sencillamente una tarea imposible. Podemos argumentar por una oportunidad de todos los grupos culturales a desarrollarse, aun cuando esta es una idea política poco atractiva. Podemos argumentar por mayor tolerancia. Pero no podemos argumentar, que cada uno debe reconocer el valor positivo de todas las otras culturas y que cada uno debe afirmar ese valor. Y esto es así, aun cuando la dudosa tesis acerca de la necesidad del reconocimiento de mi grupo cultural por parte de todos los otros para asegurar y fomentar mi auto-respeto fuese correcta. No debemos caer en la trampa del reconocimiento.

Defensores del multiculturalismo pueden objetar, que el reconocimiento y la afirmación del valor de la cultura propia por parte de todos los otros, no tiene nada que ver con juicios sobre la verdad, falsedad, corrección o incorrección del contenido preposicional de las culturas. Ellos pueden decir, como el sacerdote en "El Proceso" de Kafka: "no hay que tomar todo por verdad, hay que tomarlo por necesario". Pero entonces debemos estar de acuerdo con K., cuando él responde: "'Una opinión perturbadora', dijo K. 'la mentira será transformada en el orden del mundo'" (Kafka *Der Proceß*).

Referências

- BARRY, Brian: *Culture and Equality* (Polity Press 2000)
- COHEN, Joshua/ Howard, Matthew/ Nussbaum, Martha (editores): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin With Respondents* (Princeton University Press, 1999)
- ELSTER, Jon: *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens* (Russell Sage Foundation New York 1992)
- GITLIN, Todd: *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars* (Henry Holt & Company 1996)
- GLAZER, Nathan: *We Are All Multiculturalist Now* (Harvard University Press, 1997)
- GUTMANN, Amy (ed.): *Freedom of Association* (Princeton University Press 1998)
- JOPPKE/LUKES (compiladores): *Multicultural Questions* (Oxford University Press, 1999)
- KAFKA, Franz: *Der Proceß* (Fischer Verlag 2000 –Originalfassung von 1925)
- KYMLICKA, Will: *Multicultural Citizenship* (Oxford University Press, 1995)
- KYMLICKA, Will / Norman, Wayne (organizadores): *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, 2000)
- MARGALIT, Avishai: *The Decent Society* (Harvard University Press 1998)
- MEYER, Thomas: *Identity Mania. The Policization of Cultural Difference* (London 2001)
- MEYER, Thomas: *Identitaetspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede* (Suhkamp 2002)
- NUSSBAUM, Martha: *Sex and Social Justice* (Oxford University Press 1999)
- NUSSBAUM, Martha: *Women and Human Development* (Cambridge University Press, 2000)
- Okin, Susan Moller: "Is Multiculturalism Bad for Women?"; en: Cohen/ Howard/ Nussbaum (organizadores) 1999.
- POULTER, Sebastian: "Ethnic Minority Customs, English Law, and Human Rights", *International and Comparative Law Quarterly* 36, 3 (1987): 589- 615
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice*. (Harvard University Press 1971)
- RAWLS, J.: *Political Liberalism*. (Columbia University Press 1993)
- ROSENBLUM, Nancy: „Compelled Association: Public Standing, Self-Respect, and the Dynamic of Exclusion" en: Gutmann (ed.) 1998
- SANDEL, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press 1998)
- SARTORI, Giovanni: *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei* (Rizzoli, 2000)
- SEN, Amartya: *Inequality Reexamined* (New York: Russell Sage 1992)
- TAYLOR, Charles *The Politics of Recognition*, en: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism* (Princeton University Press 1994).
- TULLY, James: *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge University Press 1995)
- WALZER, Michael: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Justice* (Basic Books 1984)
- YOUNG, Iris Marion: *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, 1990)