

Multiculturalidad y ética del reconocimiento

*Sebastián Kaufmann**

RESUMEN

En este artículo se relaciona la idea de la multiculturalidad con la ética del reconocimiento. A partir de un breve diagnóstico sobre la crisis del paradigma liberal, se plantea que el paradigma ético adecuado para afrontar el problema de la multiculturalidad es el paradigma del reconocimiento. El reconocimiento se aborda desde la política del reconocimiento del filósofo canadiense Charles Taylor, quien lo entiende como un reconocimiento de la identidad cultural de las personas y grupos. En la idea de reconocimiento de Taylor encontramos una antropología adecuada para pensar el tema de la multiculturalidad y fundar una ética, al asumir que el ser humano no puede construir su identidad aisladamente, sino siempre en el contexto de una cultura que reconoce su identidad.

Palabras clave

Ética • multiculturalidad • reconocimiento • Taylor • identidad

Multiculturality and ethics of recognition

ABSTRACT

In this article the author relates the idea of multiculturality to the ethics of recognition. Based on a brief diagnosis of the crisis of the liberal paradigm, it poses that the adequate ethical paradigm to face the problem of multiculturality is the recognition paradigm. Recognition is approached from the politics of recognition of the Canadian philosopher Charles Taylor, who understands it as the recognition of the cultural identity of individuals and groups. In Taylor's idea of recognition we find an anthropology that can be applied to the issue

* Licenciado en Filosofía y abogado Pontificia Universidad Católica de Chile; máster y doctor en Filosofía Marquette University, Milwaukee, EE.UU. Académico Departamento de Filosofía Universidad Alberto Hurtado. E-mail: skaufman@uahurtado.cl.

of multiculturalism and to elaborate an ethics, by assuming that human beings cannot build their identity in isolation but always in the context of a culture that recognizes its identity.

Keywords

Ethics • multiculturalism • recognition • Taylor • identity

Introducción

El tema de la multiculturalidad¹ se ha vuelto crecientemente importante en los últimos años. Hoy somos mucho más conscientes de que vivimos en sociedades multiculturales. La migración ha cambiado la fisonomía demográfica de las culturas. Los extranjeros que van habitando los nuevos lugares traen sus propias culturas, aumentando la diversidad. Pero las culturas no solamente se vuelven más diversas por razones externas, sino también hay procesos internos que las vuelven más multiculturales. Con la globalización de los medios de comunicación, las influencias globales van permeando a las culturas, creando subculturas al interior de ellas.

Al mismo tiempo, nos hemos ido haciendo más sensibles a la diversidad cultural que desde siempre nos ha acompañado, especialmente la diversidad cultural que aportan las distintas etnias y los pueblos indígenas. Esto va cuestionando la supuesta homogeneidad cultural que muchas sociedades han creído tener. Paradójicamente, mientras más global se vuelve la cultura, al mismo tiempo nos volvemos más conscientes de la diversidad cultural. La globalización, así, aparece como un líquido de contraste que permite que se destaquen los distintos relieves que representan las culturas.

La multiculturalidad es un hecho innegable. Por lo mismo, más que profundizar en esta descripción, es interesante detenernos en los desafíos que se nos plantean. Por ejemplo, la multiculturalidad presenta desafíos para la convivencia al interior de las sociedades; en el caso de Europa se observan tensiones entre la cultura local dominante y las culturas inmigrantes. Asimismo, la multiculturalidad nos presenta desafíos económicos, tales como la integración al mercado de grupos disímiles con expectativas y necesidades variadas. También se producen problemas desde

¹ En la discusión sobre diversidad cultural se usan diversos términos tales como multiculturalidad, multiculturalismo, interculturalidad, etc., a los cuales se les dan diversas connotaciones. Al usar el término multiculturalidad no pretendo tomar partido por ninguna de las posturas en debate, sino simplemente me refiero al hecho de la diversidad cultural que encontramos en el seno de muchas sociedades occidentales.

el punto de vista de la identidad, tales como la conformación de la identidad de sociedades multiculturales o si acaso es válido privilegiar una identidad sobre otra.²

Todos estos problemas son de naturaleza ética. Las sociedades multiculturales nos exigen pensar la forma adecuada de articular la convivencia en su seno y desafía a las categorías que tradicionalmente hemos manejado.

En este artículo me propongo analizar el problema de la multiculturalidad desde la perspectiva ética. Sostendré que el paradigma ético adecuado para enfrentar el problema de la multiculturalidad es el paradigma del reconocimiento.

La primera tesis que propongo es que el paradigma ético liberal ha entrado en crisis en algunos de sus pilares fundamentales, tales como el individualismo y la idea de igualdad liberal. La segunda tesis que sostendré es que el multiculturalismo desafía al paradigma ético liberal –especialmente en lo que se refiere a las ideas de individuo e igualdad–, en la medida en que los problemas que la diversidad cultural suscita difícilmente pueden ser abordados desde una concepción política individualista e igualitarista.³

La tercera tesis de este trabajo es que el paradigma ético adecuado para pensar el problema de la multiculturalidad es el paradigma ético del reconocimiento, especialmente en tanto la idea de reconocimiento tiende a subsanar los prejuicios liberales individualistas y desafía la idea de igualdad liberal. Finalmente, plantearé algunas ideas críticas en torno a los límites de la ética del reconocimiento.

Crisis del paradigma liberal

El paradigma liberal, entendido como la forma de comprender la política a partir de la tradición del contrato social, es una herencia de la ilustración.⁴ En este paradigma encontramos al menos tres elementos fundamentales. En primer lugar, una antropología individualista:⁵ para los liberales, el sujeto se constituye desde sí y es anterior a la comunidad, como lo podemos encontrar en las teorías contractualistas

² Sobre el tema de las relaciones entre identidad y modernidad, ver el libro de Jorge Larraín *Identidad y modernidad en América Latina* (2004).

³ El tipo de igualitarismo que es puesto en cuestión aquí no es aquel que intenta tener sociedades más igualitarias desde un punto de vista socioeconómico, sino aquel que se sostiene en la creencia de que el estado no tiene que tomar en cuenta las diferencias de los individuos en la formulación de sus políticas.

⁴ Para mayor información sobre el paradigma liberal, ver el capítulo “El paradigma liberal” en el libro *El porvenir de la equidad* (Salvat 2002).

⁵ Una de las críticas más profundas a la antropología individualista liberal la encontramos en Michael Sandel (2000).

de Hobbes, Locke o Rousseau.⁶ En segundo lugar, nos encontramos con que el sujeto ético para el liberalismo es el individuo, no las comunidades. La comunidad tiene, más bien, un rol instrumental al servicio del individuo.⁷ En este sentido, el liberalismo supuso un cambio respecto de la filosofía política clásica, para la cual la comunidad se suponía previa al individuo.⁸ En tercer lugar, en el liberalismo el horizonte ético es la igualdad de trato, la no discriminación. El progreso ético y político, en ese sentido, consiste en la eliminación progresiva de los privilegios de modo de igualar a todos los agentes.

El paradigma liberal entra en crisis por muchas razones. Antes que nada, sus fundamentos individualistas son cuestionados por quienes comienzan a ver en el individualismo la causa de un malestar cultural.⁹ Entre otras consecuencias, el individualismo¹⁰ trae anomia y amenaza la existencia misma de las comunidades. Se pensó que el interés propio podía ser un motor suficiente para constituir a las sociedades. Sin embargo, en la escena de los siglos XX y XXI nos encontramos con sociedades que se vuelven incapaces de mantenerse cohesionados desde el mero interés individual. Así, la idea de que el individuo por sí solo puede constituir a la sociedad, es cuestionada.¹¹

En segundo lugar, nos encontramos con que el paradigma liberal entra en crisis desde la idea de que el objeto de la ética es la promoción del individuo, no de las comunidades. La ética se concentró en los derechos individuales, bajo la suposición de que ello bastaba a fin de promover a los sujetos. Durante los siglos XX y XXI, descubrimos que la sola promoción del individuo se muestra insuficiente, pues de

⁶ Para el análisis del carácter individualista del contractualismo, ver *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke* (Macpherson 1979).

⁷ El individualismo de la filosofía política moderna ha sido bien descrito por Taylor en su artículo “El atomismo”: “El término ‘atomismo’ se utiliza con cierta latitud para caracterizar las doctrinas de la teoría del contrato social surgidas en el siglo XVII, y también las doctrinas posteriores que, aunque no apelarán a esa noción, heredaron la idea de que, en cierto sentido, los individuos constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales” (Taylor 2005:225).

⁸ Aristóteles afirma en forma explícita la primacía de la comunidad: “Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo” (Aristóteles 1994:52).

⁹ Para un estudio completo de la idea de malestar que acompaña a nuestra época, especialmente frente a los productos de la modernidad, ver el capítulo “Tres formas de malestar” en *La ética de la autenticidad* de Taylor (2002). Otro buen diagnóstico del malestar actual lo encontramos en Lipovetsky (1994).

¹⁰ Taylor ve que el extremo individualismo es esencialmente contradictorio, pues la misma idea de libertad que va aparejada a la idea de individuo, requiere una sociedad y una cultura que le dé sustento: “el individuo libre o el agente moral autónomo sólo pueden alcanzar y conservar su identidad en un tipo determinado de cultura” (Taylor 2005:249).

¹¹ La crítica al liberalismo ha venido de corrientes tales como el comunitarismo. El liberalismo, sin embargo, tiene sus defensores. El debate entre liberales y comunitarios da buena cuenta de que el tema no es pacífico. Para mayor información sobre este debate, ver Blick (1995) y Taylor (1997c).

pronto aparecen comunidades que reclaman un espacio dentro de la vida ética y política. Así, surge un nuevo actor que no había contemplado el liberalismo.

Un tercer punto es que descubrimos que la idea de igualdad no es suficiente para enfrentar los desafíos de la cultura. El liberalismo reacciona en contra de los privilegios de la sociedad feudal y progresa sobre la base de la idea de que somos todos iguales, tenemos iguales derechos. La teoría jurídica contemporánea concreta esa idea con el principio de no discriminación. El estado debe tratar a todos por igual. La justicia, así, se expresa como equidad.¹²

La idea de igualdad se comienza a cuestionar en la medida en que surgen personas y grupos distintos en las sociedades que reclaman que un trato igualitario les genera una gran injusticia. Existen unas reglas del juego que, de aplicarse en forma igualitaria, tenderán a privilegiar a unos sobre otros, pues son reglas con las que ciertos actores pueden sentirse más cómodos.¹³ Así, algunos de los principales pilares del liberalismo, a saber, la primacía del individuo, el olvido de las comunidades y la idea de igualdad, tambalean durante los siglos XX y XXI.

Con todo, lo que probablemente asesta un golpe más profundo a las bases del liberalismo es el surgimiento del problema de la identidad. Como muchos de los problemas políticos contemporáneos, el problema de la identidad no es en absoluto nuevo. La novedad, más bien, estriba en la renovada conciencia que se toma del problema.

Durante el siglo XX vemos que el problema de la identidad de los individuos y de las comunidades se torna crítico. Los sujetos no sólo reclaman sus derechos, sino también reclaman el poder descubrir y expresar su identidad. Las comunidades, por su parte, expresan la misma necesidad de defender y promover su identidad. Así, en parte como consecuencia de la globalización, encontramos un renovado esfuerzo de las culturas regionales y de los grupos religiosos, por conservar su lengua, sus costumbres, su forma de vivir, lo que muchas veces se expresa políticamente en esfuerzos por lograr mayor autonomía.

El problema de la identidad desafía al liberalismo político en las tres bases mencionadas (individualismo, ausencia de lo comunitario e igualdad). El problema de la identidad muestra que el individuo no sólo se constituye desde sí, puesto que

¹² La idea de justicia como equidad alcanza un punto notable de desarrollo con la teoría de la justicia de John Rawls (1979).

¹³ Nussbaum hace una interesante crítica a la idea liberal –particularmente contractualista– de igualdad: “La igualdad aproximada entre las partes es crucial para entender cómo contratan entre ellas, por qué habrían de establecer un contrato social, y qué esperan obtener del mismo. No es ocioso, pues, mostrar que dicha presunción de igualdad nos obliga a dejar entre paréntesis algunas cuestiones importantes de justicia. En particular, no es plausible que una situación de contrato estructurada de este modo pueda dar respuesta a las cuestiones de justicia relativas a las personas con graves deficiencias mentales y a los animales no humanos” (Nussbaum 2007:50).

la identidad personal se construye siempre en relación con una comunidad con la cual se identifica el individuo. Al mismo tiempo, el problema de la identidad nos muestra que el sujeto ético y político no sólo es el individuo, sino también las comunidades, pues las comunidades reclaman una identidad para sí. El tema de la identidad también desafía la idea liberal de igualdad. La promoción de la identidad requiere, muchas veces, un trato desigual para los distintos agentes con distintas necesidades.

Como podemos observar, la crisis del paradigma liberal no se identifica completamente con el problema del multiculturalismo. Las razones por las que ha entrado en crisis este paradigma son muy variadas y complejas. Dentro de esas razones, el multiculturalismo es una de ellas, pero no una más. La creciente conciencia de la existencia de culturas diferentes al interior de las comunidades, nos hace preguntarnos si es correcto considerar al individuo en desvinculación con las comunidades, nos hace darnos cuenta de que las comunidades son también actores éticos en la medida en que ellas articulan y conservan las distintas culturas. La multiculturalidad, a su vez, nos hace cuestionarnos el supuesto de la igualdad, pues la existencia de varias culturas nos fuerza a buscar soluciones más particulares a fin de garantizar su desarrollo y existencia. Finalmente, la multiculturalidad introduce fuertemente el problema de la identidad. Todos estos elementos acentúan la crisis del paradigma liberal. Así, si bien es cierto que el paradigma liberal ha entrado en crisis por diversas razones, la multiculturalidad acentúa esta crisis.

Reconocimiento y multiculturalidad

Frente a esta crisis general del paradigma liberal y el surgimiento de la multiculturalidad, es necesario encontrar otro paradigma ético que responda a los desafíos que presenta la crisis del paradigma liberal y el multiculturalismo. El paradigma ético del reconocimiento puede ayudarnos a superar los vacíos que ha dejado la crisis del paradigma liberal, además de ayudarnos a enfrentar el problema de la multiculturalidad.

Taylor constata que el reconocimiento se ha tomado la escena contemporánea¹⁴ y que en “diversos aspectos la política contemporánea gira en torno de la necesidad, a veces de la exigencia, de reconocimiento” (1997a:293). Al mismo tiempo, Taylor

¹⁴ La idea de reconocimiento no sólo se ha popularizado desde un punto de vista político, sino que ha tenido importantes desarrollos filosóficos. La idea ética del reconocimiento hace su entrada en la filosofía con la famosa dialéctica del siervo y del señor presentada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1994). En el siglo XX, además de Taylor, encontramos interesantes propuestas en Ricoeur (2006) y Honneth (1996).

vincula la idea del reconocimiento con el problema de la identidad, entendida esta última como “una comprensión de quiénes somos, de nuestras características definitorias fundamentales como seres humanos” (1997a:293). La tesis central de Taylor, en este respecto, es la siguiente:

nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia; con frecuencia por el *mal* reconocimiento [*misrecognition*] por parte de otros, de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos. (1997a:293)

En este párrafo se encuentran presentes importantes tesis. En primer lugar, se vincula estrechamente la idea de reconocimiento con la idea de identidad, en el sentido de que esta se construye a partir del reconocimiento de otros. Es decir, lo que somos está definido, en parte importante, por lo que otros ven en nosotros, a tal punto que una mala percepción de una persona o de una cultura le puede producir un daño real. Aquí vemos cómo la política del reconocimiento se aparta radicalmente de la ética liberal individualista. Dependemos radicalmente de otros. Un inadecuado reconocimiento nos puede herir seriamente.

El ser humano, en este contexto, es visto como un ser que se desarrolla a través del fortalecimiento de su identidad. Y esta es algo que se logra a través del reconocimiento. Es decir, la identidad humana sólo existe si es reconocida por otros.

Taylor hace un detallado análisis histórico de la idea de reconocimiento. No se trata de una historia del concepto, sino más bien de cómo hemos llegado a la idea de que nos debemos un reconocimiento recíproco más o menos universal. La historia se puede remontar a la idea de honor. Durante los siglos que preceden a la modernidad, tenemos que en las sociedades unos pocos son honrados. El reconocimiento era fundamentalmente desigual. Una minoría recibía reconocimiento y los demás carecían de él. El honor aparece por definición como un bien excluyente. Para que algunos tuvieran honores, era esencial que no todos los tuvieran.

Durante la ilustración, particularmente con la idea de una igual dignidad, la idea de reconocimiento camina hacia un sentido universalista e igualitario. La premisa es que todos comparten una igual dignidad. Esta idea de igualdad es necesaria para una sociedad democrática. El concepto de honor se cae. Pero, aun así, la necesidad de ser reconocido en el valor propio persiste. Las formas de reconocimiento igualitario se han convertido en esenciales para la cultura, como lo explica Taylor:

La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los humanos son igualmente dignos de respeto. Está sostenida por una noción de lo que en los seres humanos merece respeto [...] Para Kant, cuyo uso del término *dignidad* constituye una de las primeras y más influyentes evocaciones de esta idea, lo que en nosotros merece respeto es nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestras vidas mediante principios. Nuestras intuiciones de la igualdad de dignidad desde entonces se han basado en una noción semejante, aun cuando puedan haber cambiado los detalles de su definición. (Taylor 1997a:307)

A finales del siglo XVIII encontramos una nueva interpretación de la identidad, como una identidad individualizada. Surge el ideal de ser fiel a sí mismo (ideal de autenticidad). Aparece la idea de que los seres humanos fueron dotados de un sentido moral, “de un sentido intuitivo de lo que es bueno y de lo que es malo” (Taylor 1997a:295). No es nueva la idea de que prestar atención a la voz interior y de estar en contacto con nuestros sentimientos morales importa como un medio para actuar correctamente. Pero el acento moral es desplazado,¹⁵ como explica Taylor: “Lo que denomino el desplazamiento del acento moral aparece cuando este estar en contacto con nuestros sentimientos adquiere una significación moral independiente y crucial y llega a convertirse en algo a lo que tenemos que atender si queremos ser seres humanos auténticos y plenos” (Taylor 1997a:296).

Es decir, el contacto con nuestros sentimientos de ser un medio para conocer lo que es correcto o incorrecto, pasa a ser un fin en sí mismo, en cuanto ese contacto es parte esencial de la autenticidad. De esta manera, la moral se convierte en un esfuerzo de prestar atención a la voz de la naturaleza en nosotros. Esta a veces es ahogada por los sentimientos que nos hacen depender de otros, como el orgullo. La salvación se encuentra en la recuperación del contacto moral auténtico con nosotros mismos. De fondo está la idea de que cada persona tiene una forma original de ser, cada uno tiene su propia ‘medida’. Existe un determinado modo de ser humano que es ‘mi modo’: “Estoy llamado a vivir mi vida de esta manera y no a imitar la vida de ningún otro”. Surge así la noción de la fidelidad consigo mismo: “De no serme fiel, me desví de mi vida: pierdo de vista lo que es ser humano para *mi*” (Taylor 1997a:297).

¹⁵ La idea de desplazamiento se encuentra con frecuencia en Taylor y la usa para mostrar cómo un concepto o un ideal nacido en cierto contexto, se mantiene en otro contexto pero con un significado distinto. El desplazamiento, entonces, es del significado original.

Este ideal de autenticidad, a juicio de Taylor, experimenta un importante giro con Herder:

En este punto hay que observar que Herder aplicó su concepto de originalidad a dos niveles, no sólo al de la persona individual con respecto a otras personas, sino también al del pueblo que comparte una cultura con respecto a otros pueblos. Del mismo modo que el individuo, un *Volk* debería ser fiel a sí mismo, esto es, a su propia cultura. (Taylor 1997a:298)

Como vemos en este párrafo, el ideal de autenticidad y originalidad no sólo se encuentra en las personas sino también en los pueblos y culturas. Aquí encontramos una comprensión dialógica de la existencia humana. Nos convertimos en agentes humanos plenos, con la capacidad de comprendernos y de definir lo que somos a través de lenguajes expresivos. Aquí la palabra lenguajes es tomada en sentido amplio, en cuanto modos articulados de expresión que aprendemos a través de nuestro intercambio con otros.¹⁶ Como consecuencia del carácter dialógico de la existencia humana, definimos nuestra identidad siempre en relación a otros:

De este modo, el hecho de que yo descubra mi propia identidad no significa que lo haga aisladamente, sino que la he negociado a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los otros. Por ello el desarrollo de un ideal de identidad generado internamente concede una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende decisivamente de mis relaciones dialógicas con los demás. (Taylor 1997a:301)

Aquí habría que distinguir dos esferas. En la esfera íntima, la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un continuo diálogo y conflicto con otros significativos. Este reconocimiento también es importante en la esfera pública, pero de manera más matizada. En la esfera pública lo que esperan los individuos y las culturas es un reconocimiento igualitario¹⁷ y al mismo tiempo el reconocimiento de su peculiaridad, en una fórmula que podría describirse de la siguiente manera: *Todo el mundo* debiera ser reconocido por su identidad única. Así, mientras el

¹⁶ Como podemos darnos cuenta, la idea de lenguaje presente aquí es una idea esencialmente dialógica. El lenguaje se construye, para Taylor, con otros, como lo afirma aquí: “un lenguaje es creado y sostenido en los continuos intercambios que tienen lugar en una determinada comunidad lingüística. Esta última es su *locus*” (Taylor 1997b:183).

¹⁷ Afirma Taylor: “como mínimo en el contexto intercultural, una exigencia más fuerte ha emergido recientemente: que se otorgue un mismo respeto a las culturas que se han desarrollado hasta la actualidad” (Taylor 1997a:307).

liberalismo considera que cualquier excepción es una forma de discriminación, la política del reconocimiento sin sacrificar la idea de igualdad, plantea el derecho a un trato diferenciado a fin de conservar la individualidad.

Desde la perspectiva de la política de la diferencia, se critica al liberalismo por no ver las diferencias. Así, pasamos de una época en que se critican los privilegios a otra en que se enfatiza la igualdad. Ahora se critica el no percatarnos de las diferencias y el no darnos cuenta de que lo diferente merece un trato especial. Así, ya no es tan evidente que debamos seguir hasta las últimas consecuencias el principio de no discriminación.

Difícil reconocimiento

El reconocimiento es complejo, pues supone una valoración del otro. Sin embargo, ¿podemos forzar dicha valoración?, ¿no es la valoración un acto por naturaleza voluntario?, ¿tenemos la obligación de valorar todas las culturas?

Aquí podemos encontrar dos posturas extremas. Una posición plantea que es nuestra obligación valorar todas las culturas. El reconocimiento significaría entonces el reconocer el peculiar valor de una cultura y la falta de reconocimiento sería el desprecio de esa cultura. Pero esta posición es compleja, pues si valoramos a toda cultura por igual, pueden nuestros juicios fácilmente caer en la banalidad del tipo 'todo es igual'. Si todo es igual, entonces nada es realmente valioso. El valorar significa de alguna manera discriminar, establecer una preferencia de una cosa sobre otra. Al mismo tiempo, el reconocimiento del valor no se puede forzar. Así, pretender que el reconocimiento sea una apreciación igualitaria del valor de una cultura tiene importantes dificultades. Taylor rechaza esta igualación:

La exigencia de un juicio favorable es absurdo [...] Además, hacer un juicio incondicional en respuesta a una exigencia es un acto de pasmosa condescendencia. Nadie podría considerarlo como un genuino acto de respeto. Antes bien, se asemejaría a un acto simulado de respeto realizado a causa de la insistencia del supuesto beneficiario. Objetivamente, un acto de este tipo conlleva desprecio hacia la inteligencia de esta persona: ser objeto de un acto de respeto de este tipo es denigrante. (Taylor 1997a:331-332)

En el otro extremo encontramos el etnocentrismo, que postula el valor de lo propio por sobre el valor de otras culturas. Esta postura tampoco parece aceptable

y supone la negación de la política del reconocimiento. Es importante encontrar un equilibrio entre un extremo que le concede igual valor a todas las culturas y otro extremo que sólo valora lo propio, como lo señala Taylor: “Debe haber algo a medio camino entre la exigencia falsa y homogeneizadora de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el atrincheramiento dentro de las normas etnocéntricas, por otra” (Taylor 1997a:333).

Este punto medio supone la aceptación básica de que todas las culturas tienen algo positivo que aportar, suposición que para Taylor es perfectamente legítima y justificable:

podemos sostener que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversas naturalezas y temperamentos, durante un largo período de tiempo –en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable–, pueden estar casi seguras de que tienen algo que merece nuestra admiración y respeto, aunque éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Formulado de otra manera: se necesitaría una enorme arrogancia para descartar *a priori* esta posibilidad. (Taylor 1997a:334)

No se trata, entonces, de decir que todas las culturas son igualmente valiosas, pero sí de reconocer que toda cultura tiene derecho a existir y tiene algo que aportarnos. Este reconocimiento, que podríamos llamarlo un reconocimiento del valor fundamental de las culturas, se debiera traducir en transformar la imagen deformada de ciertas culturas a través de diversas herramientas que nos ayuden a una mejor comprensión, tales como estudios culturales, históricos, revisión de los currículum de enseñanza en los colegios, planes de estudios multiculturales, etc.

La política del reconocimiento, para Taylor, en definitiva se traduce en una actitud moral que se funda en reconocer “nuestra limitada participación en el conjunto de la historia humana” (Taylor 1997a:334). El saber de nuestra limitada participación en el conjunto de la historia humana no nos exige valorar todo por igual, sino más bien tener una “disposición para abrirnos a un tipo de estudio cultural comparativo que desplazará nuestros horizontes hasta la fusión resultante” (Taylor 1997a:334).¹⁸

¹⁸ Taylor está aquí apelando al concepto de fusión de horizontes de Gadamer (2006) como una forma de articular el encuentro entre culturas. La idea de fusión de horizontes implica el integrar en la propia perspectiva la situación del otro.

Límites y alcances de la política del reconocimiento

¿Qué podemos esperar de la política del reconocimiento? La política del reconocimiento es un avance respecto de la ética liberal que postula un trato igualitario sin tomar en cuenta las diferencias, al reconocer la existencia de las culturas y tender a su respeto y promoción. También supone una importante superación respecto de los presupuestos individualistas de la ética liberal, en la medida en que el reconocimiento conlleva la idea de que la identidad se construye de manera dialógica.

La política del reconocimiento puede permitir, así, que nos tomemos en serio la diversidad cultural y que la promovamos en la medida en que reconozcamos en cada cultura un valor que merece ser respetado y tomado en cuenta, y en la medida en que nos demos cuenta de que la identidad de los sujetos requiere del reconocimiento de otros. El espacio público toma así una renovada importancia. No es sólo el espacio donde se arbitran conflictos desde una supuesta neutralidad valórica del estado, sino que es el espacio donde se construye la identidad de los sujetos.¹⁹

Pero, al mismo tiempo, la política del reconocimiento enfrenta algunos problemas, tales como el hecho de que el reconocimiento no se puede forzar, sino que debe ser expresión de una voluntad de reconocimiento. El estado puede promover el reconocimiento de la diversidad cultural, pero, en definitiva, para que las culturas puedan ocupar un espacio tienen que ser respetadas y valoradas por los individuos y por las otras culturas con que convive. Esto le da cierta impotencia al reconocimiento, pero al menos produce un *ethos* en el cual se asume el derecho de las culturas a expresarse y a encontrar maneras de ser valoradas.

En resumen, pese a sus limitaciones, la política del reconocimiento parece ser un marco adecuado para darle un sustento ético al multiculturalismo. Ella contiene algunos elementos que parecen ser fundamentales para articular la diversidad cultural:

1. La idea de que las culturas y los individuos se desarrollan en la medida en que fortalecen su identidad.
2. La idea de que los sujetos y las comunidades construyen su identidad en forma dinámica y dialógica en relación a otros.
3. La idea de que la identidad cultural no se puede desarrollar a menos que sea valorada y respetada por la sociedad.

A partir de estas ideas matrices se plantean importantes desafíos para las sociedades. Estas, en la medida en que se hagan conscientes de los presupuestos

¹⁹ Una de las filósofas que más ha rescatado la importancia del espacio público es Hannah Arendt, particularmente en su obra *La condición humana* (2003).

recién nombrados, deben preguntarse cómo promover las distintas culturas que se encuentran en su seno, de modo de permitir el pleno desarrollo de sus identidades. Dependiendo de la situación que enfrenten algunas culturas o grupos, esto requerirá políticas activas de promoción de ciertos grupos, particularmente de aquellos que no han tenido un espacio de reconocimiento.

Recibido enero 2011
Aceptado enero 2011

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah, 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristóteles, 1994. *Política*. Madrid: Gredos.
- Blick, Mimi, 1995. *El debate entre liberales y comentaristas*. Santiago: Editorial Universidad Andrés Bello.
- Gadamer, Hans George, 2006. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Hegel, G.W.F., 1994. *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel, 1996. *The Struggle for Recognition*. Cambridge: MIT Press.
- Larraín, Jorge, 2004. *Identidad y modernidad en América Latina*. México D.F.: Océano.
- Lipovetsky, Gilles, 1994. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- Macpherson, C. B., 1979. *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.
- Nussbaum, Martha, 2007. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, John, 1979. *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul, 2006. *Los caminos del reconocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Salvat, Pablo, 2002. "El paradigma liberal." *El porvenir de la equidad*. Santiago: Lom/Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 19-79.
- Sandel, Michael, 2000. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, Charles, 1997a. "La política del reconocimiento." *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 293-334.
- _____, 1997b. "La irreductibilidad de los bienes sociales." En *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 175-197.
- _____, 1997c. "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo." *Argumentos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, 239-267.
- _____, 2002. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- _____, 2005. "El atomismo." *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 225-255.