

TAYLOR Y HONNETH: UN DIÁLOGO EN TORNO AL RECONOCIMIENTO.
PERSPECTIVAS SOBRE EL ARTE MARGINAL EN COLOMBIA.

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: monografía

Presentado por:

Nemecio Guzmán Pedroza

Cod: 2015232016

Director

José Fernando Forero Pineda

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C.

2021

Resumen

En el presente trabajo se realizó un análisis amplio del concepto de reconocimiento y su importancia en la formación del individuo y la sociedad. Esta propuesta se abordó a partir de las lecturas de Taylor y Honneth, en torno al reconocimiento, debido a que ambos autores plantean el concepto desde las problemáticas actuales (neoliberalismo, globalización, capitalismo, etc.) que afrontan los individuos que buscan que se les reconozca su valor en la sociedad. Además, se propone demostrar que el arte marginal es una herramienta para visibilizar el adormecimiento que sufren ciertos individuos gracias al falso reconocimiento.

En un primer lugar, se realizó un recorrido histórico y filosófico en torno a cómo los individuos le dieron forma al concepto. Pasando por la idea de honor, la cual era reservada para quienes pertenecían a la monarquía, luego, se habló del concepto de dignidad, que buscaba incluir a todos los individuos en la sociedad para llegar al reconocimiento mediado por el diálogo. En segundo lugar, se planteó abordar el concepto del falso reconocimiento, que es una identidad creada por una comunidad para subyugar la diferencia en la sociedad. Esto resulta en la deformación del individuo, causando que sea incapaz de construir su debido reconocimiento. Asimismo, se mostró que el liberalismo es una suerte de falso reconocimiento, ya que no busca incluir a todos los individuos a la sociedad, sino que perpetúa la hegemonía social. En tercer lugar, se exploró el reconocimiento recíproco desde Honneth. Allí, se propone que se debe dar una lucha por el reconocimiento mediado por tres formas de reciprocidad: el amor, el derecho y la solidaridad. Se presentaron también las formas en las que el individuo puede perder su reconocimiento recíproco, que es cuando se ve expuesto a tres formas de humillación: dolor, negación de derechos y humillación por valor social. Finalmente, se indagó cómo el arte marginal puede funcionar como herramienta para visibilizar el falso reconocimiento en Colombia. Se analizó la producción artística de CHVLO y Psc Ptc. con el fin de ejemplificar la ruptura que puede generar el arte marginal en los individuos adormecidos por el falso reconocimiento.

Palabras clave: Reconocimiento, arte marginal, falso reconocimiento, fusión de horizontes.

Abstract

In the current work a wide analysis of the concept of recognition and its importance in the formation of the individual and society has been made. This project was approached from Taylor and Honneth readings on recognition, since both authors propose the concept from current issues (neoliberalism, globalization, capitalism, etc.) facing by individuals who seek recognition of their values on society. What is more, it is going to demonstrate that marginal art is a tool for visibility of sleepiness that some individuals suffer thanks to the false recognition.

In first place, a historical and philosophical journey, on how the individuals shaped the concept, was made. Passing for the idea of honor, reserved for those that belonged to monarchy, then we talked about the concept of dignity that was looking for including all individuals in society to arrive to recognition through conversation. In second place, the concept of false recognition was analyzed; it is an entity created by a community to subjugate difference in society. This results in the deformation of the individual, causing its inability for constructing its proper recognition. At the same time, we showed that liberalism is some sort of false recognition, because it does not want to include all the individuals in society, rather, perpetuates social hegemony. In third place, we explored the idea of reciprocal recognition by Honneth. In there, it is proposed that a fight for recognition through the three forms of reciprocity: love, rights, and solidarity is necessary. The ways in that individuals can lose their reciprocal recognition, that is, when they are exposed to the three forms of humiliation: pain, rights negation and humiliation by social value were also presented. Finally, how marginal art can work as a tool for visibility of false recognition in Colombia was investigated. The CHVLO and Psc Ptc. 's artistic product was analyzed with the intent of exemplify the breaking point that marginal art can generate on individuals asleep by false recognition.

Keywords: Recognition, marginal art, false recognition, fusion of horizons.

Contenido

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	6
Capítulo I: Charles Taylor; sobre el reconocimiento como concepto	8
I. Primeros escalones del reconocimiento como concepto	8
II. Identidad, reconocimiento y diálogo.....	12
Capítulo II: El falso reconocimiento	17
I. El falso reconocimiento	17
II. Identidad y reconocimiento: la política del reconocimiento	19
III. Liberalismo y falso reconocimiento	24
III. Multiculturalismo y fusión de horizontes ¿la solución?	30
Capítulo III: Axel Honneth: amor, desprecio y reconocimiento.	35
I. Introducción a la lucha por el reconocimiento	35
II Mead y Hegel: Teoría del reconocimiento recíproco.....	36
III La desposesión del reconocimiento	44
IV. Hacia un reconocimiento mediado por el dolor.....	49
Capítulo IV: Reconocernos a través del arte marginal	52
I. Arte marginal, una nueva propuesta desde nuestra reflexión.....	52
II. Arte marginal como herramienta contra el falso reconocimiento	55
III. Una demostración: Arte marginal	57
CHVLO.....	57
Psc Ptc.....	60
Conclusiones.....	62
Bibliografía.....	65
Primaria:.....	65
Secundaria:.....	65

A Gladys Pedroza, mi madre, por suavizar el camino que recorro

Agradecimientos

Agradezco a mi madre, por enseñarme a soñar y a luchar por mis sueños, por ser el motor que me sostiene y sostiene mis sueños.

A mi padre y hermanas por ayudarme a pavimentar el camino que recorro.

*

Agradezco al Profesor Fernando Forero Pineda, por confiar en mí y mis ideas, por motivar mis aspiraciones académicas.

A mis compañeras y compañeros de semestre y licenciatura, por enseñarme a filosofar desde el cariño.

Introducción

Una de las discusiones más avivadas y que más genera interés en las distintas comunidades filosóficas es el problema del reconocimiento. Esta discusión es bastante cercana, e incluso propia, de nuestra época, pues en la actualidad se están dando varias luchas por el reconocimiento de los distintos pueblos originarios, de las comunidades afro, de poblaciones y sectores históricamente marginados, a lo largo y ancho del mundo, así como cambios notables en las formas de hegemonía que van perdiendo su dominio de a poco, dando paso a comunidades capaces de reconocerse mutuamente. Es necesario preguntarnos cómo se ha dado esa discusión, indagar por el papel del liberalismo actual en la lucha por el reconocimiento, y poner en evidencia la importancia de la lucha por reconocimiento para una parte de la sociedad colombiana, mediante el uso del arte marginal como herramienta para develar y denunciar el sometimiento que viven comunidades que históricamente han sido minimizadas a través de la negación de su individualidad y de su cultura.

Es necesario definir y comprender qué es reconocimiento y las distintas formas en que este puede tener lugar en las distintas comunidades, con el fin de tener bases conceptuales para adentrarnos en la discusión sobre la lucha por el reconocimiento de las distintas comunidades en Colombia. Para esta contextualización nos apoyaremos en los estudios y propuestas teóricas de los filósofos Charles Taylor, con su texto *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, y Axel Honneth y su texto *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (1997). Además de los postulados teóricos de Walter Benjamin y su texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (2008); esta última para hablar sobre el arte marginal.

Para una mejor interpretación de esta investigación, se dividirá en cuatro capítulos. En el primer capítulo se propone hacer un recorrido histórico sobre el concepto de reconocimiento, desde la propuesta de Taylor.

El segundo capítulo y continuando con la discusión propuesta por Taylor, se elaborará el concepto de falso reconocimiento y los efectos que este tiene sobre los individuos y culturas que lo padecen.

El tercer capítulo buscará ampliar la discusión sobre el reconocimiento trayendo a Honneth y sus postulados teóricos. Él se enfoca en el amor, el derecho y la solidaridad

frente al menosprecio como factores para perder o lograr el reconocimiento, así como en la necesidad de la lucha constante por el reconocimiento.

Finalmente, en el cuarto capítulo es una forma de concluir y ejemplificar mediante un fenómeno más bien próximo, el arte marginal, la temática del reconocimiento y el falso reconocimiento. Se trata de preguntar allí cómo podría darse la lucha por el reconocimiento de los individuos y las comunidades desde ciertos lugares de enunciación.

Capítulo I: Charles Taylor. El reconocimiento como concepto

I. Primeros escalones del reconocimiento como concepto

A pesar de que la lucha por el reconocimiento es una discusión muy contemporánea, tiene todo un trasfondo histórico-filosófico que le permitió configurarse tal y como lo propone Charles Taylor y como se conoce hoy en día. Hegel, Kant y Rousseau han contribuido a la discusión sobre el reconocimiento y más exactamente a la discusión concerniente a la necesidad de los individuos de reconocerse y de poseer una identidad propia que les permita ser auténticos dentro de las sociedades.

Se puede decir que los primeros pasos que se dieron para llegar a una lucha por el reconocimiento surgen en un momento de crisis, en donde las jerarquías sociales iban perdiendo su valor y aceptación entre los distintos miembros de las sociedades. El honor era una cuestión de honrar a unos pocos por sobre los demás, lo que a su vez permitía una constante exclusión de las personas pues el “término honor en el sentido del antiguo régimen [...] estaba intrínsecamente relacionado con la desigualdad” (Taylor, 2009, p. 55). En ese sentido, el honor necesitaba de la existencia de una clase de personas que no pudieran acceder a él y otras que sí lo hacían; en pocas palabras: “para que algunos tuvieran honor, en este sentido, era esencial que no todos lo tuvieran” (Taylor, 2009, p. 55). En este caso se beneficiaba a la monarquía, quienes históricamente, y por derecho hereditario, se habían establecido en lo más alto de las jerarquías sociales de la época y del honor, mientras que los demás individuos que no eran parte de la monarquía no podían acceder tan fácilmente a él, siendo ellos individuos de segunda clase, en donde además se les veía con un valor menor con relación a los otros, pues no se consideraba que cumplieran con los aspectos necesarios para sobresalir en la sociedad. Actualmente, la cuestión del honor y del honrar está limitada a reconocimientos por acciones principalmente relacionadas con hechos heroicos en batalla o en derechos humanos, pero con certeza sigue siendo una idea sujeta a unos pocos que merecen dicho reconocimiento. Taylor toma el ejemplo de la Orden de Canadá: “Sin duda, este premio no valdría nada si mañana decidiéramos dárselo a cualquier canadiense adulto” (Taylor, 2009, p. 56). Aquí se sigue estableciendo una jerarquía (en este caso, mucho más sutil) donde unas personas con valores sociales y éticos más importantes merecen ser exaltadas para que sirvan de ejemplo social a los demás, quienes aspiran sin mucha posibilidad a lograr dicho ideal de persona. Un buen ejemplo es el trabajador del mes: a un trabajador se le da cierto reconocimiento honorífico por alcanzar o sobreponer una meta productiva, este reconocimiento no solo busca honrar al trabajador, sino que también quiere lograr que

sus compañeros busquen superar o igualar su producción con el fin de obtener ese reconocimiento en su trabajo.

Entonces por la búsqueda de los individuos bajo la necesidad de sentirse verdaderamente incluidos en la sociedad a la que pertenecen, surge en la modernidad, y producto de las sociedades democráticas, el concepto de la dignidad, cuya principal premisa es una clara oposición al honor, pues es necesario incluir y ver como iguales a la totalidad de los individuos y que precisamente cada persona adquiera como algo propio esa idea de dignidad. Es bajo esta idea de igualdad que nace la necesidad de un pronombre universalista mediante el cual se pueda llamar a las personas; surgen entonces las expresiones “Señor” y “Señora” bajo un ideal de estatus igualitario entre los individuos que viven en una sociedad democrática, pues según esto

que a todos se les llame "señor", "señora" o "señorita", y no que a algunas personas se les llame lord o lady y a los demás simplemente por sus apellidos —o, lo que resulta más humillante, por sus nombres de pila—, se ha considerado como algo esencial en algunas sociedades democráticas, como los Estados Unidos. (Taylor, 2009, p. 56).

El llamarle a una persona «señor» o «señora», sin importar su estatus socioeconómico, parecía la forma ideal de subsanar, desde el lenguaje, las brechas jerárquicas establecidas por el concepto de honor, y poder derribar las diferencias entre las personas que fueron jerarquizadas y clasificadas como de primera y segunda clase. Así pues, parece que, sin importar la raza, género o estatus económico, se le puede decir «señor» a un adulto sin indagar en sus acciones y logros dentro de la sociedad, sin necesidad de dotar dichas acciones de validez o invalidez. Si bien “la democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de estatus para las culturas y para los sexos” (Taylor, 2009, p. 56), esta manera de “reconocimiento” buscaba englobar e incluir a todas las personas en un solo saco. Este es precisamente el error del igualitarismo propuesto por las democracias y repúblicas, pues plantear la forma de reconocimiento generalizado para una misma sociedad con diversas culturas, creencias y vivencias, no lograba solventar todas las necesidades identitarias de las personas; en este caso, quienes se ven más afectadas son las minorías, pues siguen sin reconocerse a sí mismas dentro de la sociedad dominante. Entonces este reconocimiento no busca reconocer las diferentes formas de culturas y discursos propios de cada individuo dentro de la sociedad, es por ello por lo que se puede decir que no existe una individualidad en cuanto al

reconocimiento y la identidad de cada individuo de la sociedad a la que se pertenece. Es importante entender que, para que una persona construya su identidad, es necesario que se dé en un ámbito tanto individual como grupal.

Hasta este punto se han podido evidenciar las primeras definiciones del reconocimiento, en donde principalmente prima una lucha por establecerse una idea general de “igualdad”, la cual busca reconocer y englobar a la totalidad de las personas sin excepción alguna, dentro de una única forma de reconocerse, obviando otras formas de reconocimiento, al tiempo que se genera una exclusión de aquellos que no se reconocían dentro de dicho modelo. Es aquí, y guiados por establecer una forma de identidad mucho más flexible y que permita otras formas de reconocerse, donde surge una nueva forma de interpretación a este joven concepto de reconocimiento, el cual tenía ahora como principal eje el reconocimiento individual de los miembros pertenecientes a una sociedad democrática, una identidad individual que a su vez buscaba una unión o por lo menos colaboración con una identidad social

Esta nueva forma de interpretación del concepto de identidad surgida por la necesidad de reconocimiento individual cuenta con una principal característica: la de ser una construcción individual del sujeto y es este quien la configura; es entonces aquí donde “podemos hablar de una identidad individualizada, que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo” (Taylor, 2009, p. 57). En esta nueva interpretación el individuo cobra una mayor importancia, en cuanto es quien construye su identidad desde sus propias experiencias y necesidades, además, se puede decir que “este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser” (Taylor, 2009, p. 57); es reconocerse a uno mismo, establecer una forma de diálogo interno con uno mismo, con el fin de generar un ideal de cómo se debe actuar y vivir siendo fiel a un yo genuino y a una autenticidad ideal, precisamente ese ideal de autenticidad que ayudó en la configuración del concepto de identidad individual que se reconoce hoy en día. Este concepto, el de la autenticidad, está ligado en su origen a un ideal del bien moral y de cómo actuar bien o mal; este ideal moral puede asociarse a algo intuitivo y propio de cada persona, lo que le permite discernir con respecto a alguna situación que implique una decisión moral; esta intuición e ideal moral parten de “que interpretar el bien y el mal no era hacer un frío cálculo, sino que estaba arraigado en nuestro sentimiento. En cierto modo, la moral tiene una voz interior” (Taylor, 2009, p. 57); y es precisamente esta voz interior lo más importante del ideal moral pleno, pues es gracias a ella que el individuo

sabe cómo actuar de forma correcta. Esa voz interior que guía nuestras decisiones es importante porque está ligada a los sentimientos y es precisamente por esto, por esa unión con los sentimientos, que la voz interior es usada para constituir el concepto de autenticidad partiendo de dichas formulaciones morales, pero al mismo tiempo quitándole y desplazando ese ideal moral anterior a la autenticidad debido a que “lo que he llamado el desplazamiento del acento moral surge cuando estar en contacto con nuestros sentimientos adopta una significación moral independiente y decisiva. Llega a ser algo que tenemos que alcanzar si queremos ser fiel y plenamente seres humanos” (Taylor, 2009, p. 58). Si no se le quita esa connotación moral, muy posiblemente la persona no podría llegar a desarrollarse ni ser plenamente la misma, pues sus decisiones y acciones estarían influenciadas por aquellos aspectos morales que le fueron inculcados; un ejemplo claro de ideales morales es la creencia de Dios y la idea de que el hombre necesita de Dios para tener una vida plena. La toma de decisiones estaba obviamente ligada a la concepción de Dios, que a su vez estaba ligada a la concepción moral aceptable. Con el desplazamiento del ideal moral lo que se buscaba era precisamente quitarle el peso de las acciones y de la toma de decisiones a la concepción de Dios y que estas pasaran a ser del hombre que está en contacto consigo mismo; ese contacto profundo del hombre consigo mismo es la fórmula adecuada para reconocerse y crear el camino a la creación de una identidad propia. Esta nueva propuesta desde la autenticidad de la persona “forma parte del enorme giro subjetivo característico de la cultura moderna, es una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna” (Taylor, 2009, p. 58).

Herder se podría catalogar como el pensador que le da la estocada última a la idea antigua de igualitarismo promovida por la democracia, al mismo tiempo que impulsa el ideal de autenticidad, pues él «planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia "medida"» (Taylor, 2009, p. 59). Herder proponía, entonces, una forma en que se podía poner en evidencia que las diferencias de pensamiento y ser de los individuos tenían una manera de explicarse y esa explicación provenía de una cualidad moral única de ser. De esta manera, desde los postulados de Herder, “hay cierto modo de ser humano que es mi modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de otra persona” (Taylor, 2009, p. 60). Esta propuesta logra representar, entonces, la fidelidad e importancia que los individuos deben tener consigo mismos; Herder consigue que el ideal de autenticidad moral tome forma y

se establezca como uno de los conceptos más importantes e influyentes para la formulación de la teoría del reconocimiento. Además, Herder logra hacer notar la importancia y necesidad de que los individuos no se pierdan a sí mismos por culpa de presiones ajenas a ellos. Si una persona llega a perderse a sí misma, no es capaz de encontrar su voz interna, lo que la convierte en un objeto fácil de manipular y de ser usado; aquí la persona toma una actitud conformista consigo misma y con lo que le rodea, permitiendo incluso ser instrumentalizada por otros para fines que muchas veces no tienen nada que ver consigo mismo, ni con su autenticidad moral.

Volvamos al principio de autenticidad. Herder acentúa la importancia de la autenticidad precisamente por ese contacto consigo mismo pues:

La importancia de este contacto propio aumenta de manera considerable cuando se incorpora el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo con el cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro. (Taylor, 2009, p. 60).

II. Identidad, reconocimiento y diálogo

Si bien la formación de una identidad propia en la modernidad surge de un diálogo interno, en donde buscamos ser tan auténticos como podamos a nuestro ser (obviando las principales influencias morales externas), también es necesario reconocer que la configuración de la identidad está ligada al intercambio e interacción con la sociedad en la que nos reconocemos y habitamos a diario y es precisamente ese intercambio dialógico lo que nos ayuda en dicha configuración pues “nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos” (Taylor, 2009, p. 62). En otras palabras, si de cierto modo alcanzamos a tener un grado de autenticidad y nos reconocemos a nosotros mismos como sujetos plenos de derecho, el intercambio dialógico con los otros (del cual anteriormente la persona se desligaba de su influencia) no podrá surtir un efecto alienador sobre nuestra identidad, al contrario, gracias a todas las riquezas culturales que le ofrece a una persona esta podrá ver enriquecidas sus formas de lenguajes con los cuales mantener el intercambio con otros individuos. Cuando se habla del lenguaje se tomará la definición de lenguaje dada por Taylor:

En su sentido más flexible, que no sólo abarca las palabras que pronunciamos sino también otros modos de expresión con los cuales nos definimos, y entre los que se incluyen los "lenguajes" del arte, del gesto, del amor y similares. Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás. Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con éstos por la interacción con otros que son importantes para nosotros. (Taylor, 2009, p. 63)

Entonces, sin la existencia de un intercambio dialógico con los otros, los individuos no podrían desarrollar el lenguaje de una forma adecuada en donde el individuo sea capaz de aprovechar al máximo todas las posibilidades y beneficios que traen consigo las diferentes expresiones del lenguaje; es aquí en donde se muestra la importancia de los otros en la formación de la persona, pues podemos decir que “la génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica” (Taylor, 2009, p. 63). Ahora bien, que el individuo necesite del intercambio dialógico con los otros, y en general con la sociedad, no significa que este no sea capaz de desarrollar su propia identidad y autenticidad; al contrario, ya con estas herramientas otorgadas por la sociedad y los demás individuos se espera que la persona sea capaz de desarrollar dicha autenticidad, pues

Se espera que nosotros desarrollemos nuestra propia opinión, perspectiva y actitud hacia las cosas, en grado considerable, por medio de la reflexión solitaria. Pero no es así como ocurren las cosas en las cuestiones importantes, como es la definición de nuestra identidad. Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. (Taylor, 2009, p. 63).

Ese intercambio con los otros ayuda a acentuar esa identidad que nos han inculcado desde pequeños o bien nos pone en una discusión en contra de ella, en donde la persona no busca destruir esos valores, sino, al contrario, forjar una identidad propia para poder realizarse como persona en su sociedad desligándose de esos valores ya establecidos; en ese sentido podemos decir que nosotros nos definimos partiendo de un intercambio dialógico y un diálogo con nosotros mismos al mismo tiempo que tomamos como referencia a la comunidad.¹

¹ Para Gadamer, el diálogo es la forma que tienen los individuos para llegar a la fusión de horizontes, en donde previamente se establece un diálogo, en donde exista la disponibilidad por parte de los individuos de abrir la interpretación propia, nuestro horizonte. Siendo capaces de reconocer la importancia de la

Ahora bien, cuando Taylor indaga en este intercambio dialógico con los otros significantes como una de las formas adecuadas para la realización de la persona en una constante discusión con los otros para su posterior reconocimiento identitario, parece dejar de lado el papel que la historia ha tenido en la formulación del reconocimiento y la identidad de las personas; en pocas palabras, parece que Taylor, a pesar de reconocer que los primeros valores que adquirimos de nuestra familia y sociedad tienen una tradición histórica hereditaria que han llegado hasta nuestros días, no ahonda lo suficiente en ellos, sino que se centra en la esfera social por fuera de la familia. Debemos considerar la importancia que cumple nuestra historia en dichos valores heredados, que son los valores con los cuales tenemos un primer contacto y que de cierto modo se van a internalizar en nosotros; en conclusión, en cuanto a identidad cargamos con valores históricos familiares y sociales. Por ejemplo, si hablamos de ciertas tradiciones, han sido valores discursivos que nuestros padres obtuvieron de nuestros abuelos al tiempo que nuestros abuelos los obtuvieron de sus padres, existiendo toda una forma de pensar generalizada en nuestras familias, que nos constituyen por medio del diálogo. Ahora bien, cuando la persona en cuestión pasa de la esfera familiar a una esfera social mucho más grande, como un pueblo, se puede evidenciar que también los pueblos tienen unos valores identitarios que han adquirido de su historia como pueblo y que han sido valores y discursivos que se han manejado en la esfera pública, lo que ha generado una tradición de vital importancia para dicha comunidad.

Se puede decir que el reconocimiento trabaja de cierto modo de la mano de la historia y nos ayuda generar las discusiones internas y con la sociedad. Pero también es necesario reconocer que la historia puede jugar un papel tanto positivo como negativo en las personas: no todo lo que se hereda es malo, no todo lo que se hereda es bueno. Por eso es necesario saber reconocer que dicha historia hace parte de nosotros y que nuestra autenticidad parte de ella. Desde luego, es importante reconocer que dicha historia familiar y social no debe influir demasiado en nosotros y en nuestra configuración de la

interpretación y el horizonte del otro, para poder dar la discusión, reconociendo la existencia de un disenso, que no debe imposibilitar el diálogo. Esta apertura al horizonte del otro significa que “comprender lo que alguien dice es, como hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias” (Gadamer, 2005, p. 461). Este diálogo no puede estar dirigido por ninguno de los participantes. Pues un diálogo dirigido no es un verdadero diálogo, porque no nos estamos abriendo al horizonte del otro. En ese sentido, nadie puede saber de forma anticipada la conclusión del diálogo, sino que el mismo diálogo es el que se encarga de mostrarnos que un “acuerdo o su fracaso es como un suceso que tiene lugar en nosotros” (Gadamer, 2005, p. 461), por medio de nuestra capacidad de abrirnos a la experiencia del otro.

identidad al punto en que nos perdamos a nosotros mismos, por ello es necesario que seamos capaces de desligarnos de dichos discursos familiares que nos impiden ser, desligarnos a través de “un enorme esfuerzo y a lo mejor muchas rupturas desgarradoras para impedir que nuestra identidad estuviese formada por las personas que amamos” (Taylor, 2009, p. 64). En pocas palabras, debemos reescribir nuestra identidad evitando que sea escrita por las impresiones de quienes amamos. Esto con el fin de generar una identidad propia en donde seamos capaces de considerar «quiénes somos, "de dónde venimos". Como tal, es el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido» (Taylor, 2009.p. 64).

Volviendo sobre la necesidad y los alcances que tiene el intercambio dialógico entre una persona y los otros significantes, es posible considerar que dicho intercambio dialógico puede suceder en cualquier persona, sin importar las condiciones en que dicha persona se encuentre; en ese sentido, por más que una persona se encuentre aislada de su comunidad, ésta tiene la capacidad de llevar a cabo un intercambio dialógico, dicho intercambio no puede ser de forma directa con otra persona, sino que puede ser por otros medios o formas del lenguaje, de tal manera que, y usando el mismo ejemplo que Taylor, “en el caso del ermitaño, su interlocutor es Dios. En el caso del artista solitario, su obra misma está dirigida a un público futuro que quizá todavía esté por ser creado por la obra” (Taylor, 2009.p. 65). El artista solitario del ejemplo está generando su obra desde un diálogo interno, pero a la vez abierto consigo mismo y con los demás, pues busca plasmar en su obra una idea que está dirigida a un público que ya es capaz de reconocer por medio de sus experiencias estéticas, al igual que las personas reconocen al artista por medio de la experiencia estética que les causó su obra, por lo que en este sentido “la forma propia de una obra de arte muestra su carácter de algo dirigido. (Taylor, 2009.p. 65); además, si una persona en un determinado momento tuvo una relación afectiva con otra persona, pero se separaron, esa persona sigue teniendo un intercambio dialógico con su excompañero, ya que éste pasa a ser parte de él cuando se identifica a través de él. Bajo esta idea (y como ya se había dicho con anterioridad), para una persona no es posible generar su identidad sola, ni aislada del otro, pues “que yo descubra mi propia identidad no significa que la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás” (Taylor, 2009.p. 65), dado que siempre tendemos a referirnos a otro con el cual poder identificarnos, generando así una relación dialógica con él, con la cual buscamos poder darle un significado a nuestra forma de

reconocernos, en este caso por medio de él, y es debido a que “mi propia identidad depende, en definitiva de mis relaciones dialógicas con los demás” (Taylor, 2009.p. 65).

Esta dependencia del otro para que la persona pueda ser capaz de reconocerse no surge con la idea de autenticidad, sino que, al contrario, es una necesidad que siempre ha estado presente a lo largo de las distintas fases del reconocimiento, por lo que, en ese sentido, las identidades sociales dependían de la sociedad que era la que dictaminaba la forma en que debían reconocerse y por la cual las personas se guiaban ciegamente, dependiendo totalmente de ella. Cuando surge la necesidad de una identidad propia (o como Taylor la ha llamado: una identidad original), lo que parece surgir es la necesidad de que se pueda ganar por medio de un intercambio dialógico. Entonces “lo que surgió con la época moderna no es la necesidad de reconocimiento sino la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar” (Taylor, 2009.p. 66). Dicho de otra forma, la identidad original, al contrario que las identidades sociales, no contaba con un reconocimiento desde su comienzo, sino que dicho reconocimiento debe ganarse por medio de un intercambio dialógico (con otros individuos) que puede llegar a fracasar; en ese sentido, esta relevancia es la que de cierto modo ayuda a establecer esa necesidad propia de identidad y de donde surge el concepto de reconocimiento.

Capítulo II: El falso reconocimiento

Hasta el momento hemos realizado un viaje histórico y filosófico, por los procesos sociales e individuales por los que se han tenido que pasar para poder llegar al concepto de reconocimiento tal cual como lo conocemos hoy en día. Todo este proceso nos permitirá continuar con la discusión planteada sobre el reconocimiento y la importancia que este tiene en el desarrollo social y personal de los individuos, pero esta vez, enfocándonos en el problema del falso reconocimiento en las sociedades, así como sus efectos en los individuos que se “reconocen falsamente” y que gracias a ello pierden o no logran encontrar su identidad.

I. El falso reconocimiento

Cuando de reconocerse se trata, suelen existir formas legítimas y otras no legítimas de reconocimiento. Además, no cualquier forma de reconocerse es algo propio de cada persona. En ese sentido, pueden existir identidades que, por más que alguien crea sentirse identificado con ellas, no corresponderían a unas formas de reconocimiento generadas por la persona desde su lugar de enunciación. En pocas palabras, no sería una construcción propia, sino al contrario: sería una identidad creada por otra persona o por la comunidad. Esto es lo que se constituye como falso reconocimiento.

El falso reconocimiento suele mostrarse como algo inofensivo y que, al contrario de lo que se cree, es una forma de ayudar a los sujetos que no han logrado encontrar su camino identitario, pues los acoge en su forma de reconocerse y les permite “reconocerse” como individuos dentro de la sociedad a la que pertenecen; sin embargo, la persona desconoce completamente las problemáticas que este falso reconocimiento trae para su construcción como sujeto, pues está siendo alineado bajo una identidad ajena que busca subyugar su diferencia. El falso reconocimiento es un método que busca generar un daño sobre cómo se perciben las personas con respecto a los demás, pues “un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo” (Taylor, 2009.p. 53); así se logra que esa persona llegue al punto de desconocerse, odiarse y despreciar su identidad individual o cultural, pues no siente que tenga valor alguno para el mundo al que pertenece. Entonces, el falso reconocimiento es una forma de dominación ideológica, que a su vez se puede transformar en dominación por medio de la violencia física, porque se busca seguir desconociendo a las minorías al mismo tiempo que se les imparte una idea de inferioridad.

Por ello para, Taylor “el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido” (Taylor, 2009.p. 54). Esa deformación de su identidad a la que son sometidas ciertas comunidades y personas por parte de culturas dominantes se torna en un sentimiento de inferioridad que queda muy arraigado dentro de ellas; tal sentimiento de inferioridad se torna aún más difícil de erradicar cuando persiste como un sentimiento heredado dentro de las comunidades, tornándose entonces en un sentimiento de inferioridad con un trasfondo histórico para las personas que lo sufren, pues ellas “internalizaron una imagen de su propia inferioridad, de modo que, aun cuando se supriman los obstáculos objetivos a su avance, pueden ser incapaces de aprovechar las nuevas oportunidades” (Taylor, 2009.p. 54). Estas oportunidades son de suyo pocas para dichas comunidades, además no podemos olvidar los daños irreparables a la parte emocional de las personas, que también influyen en su desarrollo social e identitario.

Esta forma de dominación ideológica que se da por medio del rechazo de la identidad y la negación de reconocer a una minoría como sujetos de un mismo valor al de los miembros de la sociedad dominante, en conjunto con las pocas oportunidades sociales, han generado un estado de constante marginalidad en las personas, del cual les va a ser difícil salir; en ese sentido, Colombia tiene poblaciones que sufren de este doble estigma (falta de reconocimiento y marginación): un ejemplo claro de ellas son las poblaciones indígenas y la población afro, además, esta última comunidad sufre un doble subyugación al ser víctimas de una doble pérdida de su identidad al ser extraídos de sus pueblos de origen e instaurados en un nuevo mundo completamente diferente para ellos, en donde su cultura e identidad buscaban ser eliminadas mediante la práctica de separarlos de las otras personas que procedieran de su misma tribu o hablaran un mismo idioma, después, en este nuevo mundo serían víctimas del colonialismo español junto a los indígenas: “los europeos proyectaron una imagen de tales pueblos como inferiores, "incivilizados", y mediante la fuerza de la conquista lograron imponer esta imagen a los conquistados” (Taylor, 2009.p. 54). Así se generó en ellos una imagen de inferioridad, esta inferioridad se mantiene hasta nuestra contemporaneidad, en donde a las personas afro e indígenas se les sigue negando su identidad y no se les reconoce con el debido respeto y valor genuino dentro de la sociedad colombiana. De esta manera, el falso reconocimiento “no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un lacerante odio a sí mismas” (Taylor, 2009.p. 54); esto significa que para las

minorías “su autodepreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esta identidad impuesta y destructiva” (Taylor, 2009.p. 54). A modo de sanación, la sociedad dominante les debe a estas comunidades su debido reconocimiento, no como una cortesía, sino como una obligación, pues el reconocimiento debido es una necesidad vital humana, porque tanto la comunidad que no reconoce, como la no reconocida podrían estar perdiendo nuevos horizontes culturales que pueden adoptar mutuamente.

II. Identidad y reconocimiento: la política del reconocimiento

Gracias al modo como se dieron las diferentes discusiones sociales y personales en las diferentes épocas de la sociedad (discusiones guiadas principalmente por la necesidad de la persona de ser reconocida) surgió el concepto de reconocimiento como se conoce hoy en día. Debido a la emergencia de este nuevo concepto en las sociedades “hoy se admite por primera vez esa necesidad” (Taylor, 2009.p. 66) en donde, además, la sociedad moderna logra entender que

En los tiempos premodernos la gente no hablaba de "identidad" ni de "reconocimiento": no porque las personas carecieran de identidad —o de lo que así llamamos—, o porque ésta no dependiera del reconocimiento, sino porque estas nociones, entonces, eran demasiado fáciles de comprender para explayarse sobre ellas temáticamente. (Taylor, 2009.p. 66).

Se trataba de nociones fáciles de comprender en el sentido de que las formas de reconocerse estaban ligadas a ciertos aspectos culturales y sociales predeterminados, lo que generaba que los individuos no tuvieran la necesidad de comprender o cuestionar sobre su identidad, y es precisamente cuando estas nociones y conceptos empiezan a tomar cierto grado de dificultad cuando surge esa necesidad de ser reconocido bajo otras dinámicas mucho más inclusivas y globales que admitieran las diferencias entre cada individuo y cada una de las diferentes culturas.

Es ahí cuando se puede evidenciar una falta del reconocimiento hacia el otro, provocando así que el problema del reconocimiento se configure en una discusión generalizada, en donde el reconocimiento se encuentra tanto en un ámbito íntimo como en uno social de cada persona; es necesario reconocer que “ambos planos se formaron a partir del creciente ideal de autenticidad, y el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura que surgió en torno a este ideal” (Taylor, 2009.p. 67). En el plano íntimo, la identidad está ligada al reconocimiento que los otros significantes le otorgan, en ese sentido son los

otros quienes validan de cierto modo la identidad de cada persona, reconociéndola como algo positivo o algo negativo y que es propio de la persona, es por ello que en la esfera íntima del reconocimiento “las relaciones se consideran como los puntos claves del autodescubrimiento y la autoafirmación” (Taylor, 2009.p. 68); en ese sentido, las relaciones permiten que la persona se descubra y se reafirme a través del reconocimiento que la persona con la que se está relacionando le otorga por medio de la confianza y del amor que allí surge, por lo que “las relaciones amorosas no sólo son importantes por el acento general que la cultura otorga a la satisfacción de las necesidades ordinarias; también lo son porque son los crisoles de una identidad que se genera internamente” (Taylor, 2009.p. 68). Por lo tanto, una relación mediada por el amor ayuda a que el individuo genere una confianza y amor por sí mismo, al sentirse seguro. Resulta necesario especificar que una relación amorosa no solamente abarca la relación sexo-afectiva entre un hombre-mujer, sino que también incluye todas aquellas formas de relacionarse en donde se establezcan lazos emocionales, como por ejemplo las relaciones familiares, padres e hijos y la amistad, ahora bien, también es importante saber que en la esfera íntima la identidad de una persona puede ser deformada ya sea para bien o para mal por los otros significantes que ayudan a validar o invalidar dicha identidad.

En el ámbito social de la identidad, ésta está guiada por un diálogo constante con la sociedad y sus miembros, entendiendo que esta “interpretación de que la identidad se constituye en el diálogo abierto y no por un ‘guión’ social predefinido” (Taylor, 2009.p. 68). De este modo, la sociedad no puede determinar ni establecer una única forma de identidad social (ya sea por medio de la cultura, religión o tradición) que afecte la debida configuración de la identidad del individuo; por el contrario, la sociedad debería avalar por medio del reconocimiento dichas identidades particulares y no hegemónicas con el fin de que cada uno de sus miembros pueda ser quien en realidad es y pueda desarrollar todo su potencial. Es precisamente aquí donde surge el problema principal que busca abordar *la política del reconocimiento igualitario*. Y es que cuando se les niega el reconocimiento a las minorías, por parte de la comunidad dominante, se está incurriendo en una forma de opresión y de negación del otro. Dicha negación del otro causa un daño que puede ser permanente e incluso sobreponerse durante generaciones, pues se genera “la proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada” (Taylor, 2009.p. 68), como algo negativo la identidad que esa persona o comunidad han generado y construido desde

sus propios procesos de autorreconocerse desde el otro particular, además de generar situaciones en donde la persona va ser tratada de forma humillante y despreciada. Finalmente todas estas situaciones de humillación vividas por los individuos oprimidos han desembocado en lo que se conocería como la *política del reconocimiento*; la cual surge como una forma de contrarrestar esta opresión que se da desde el reconocimiento, demostrando lo mucho que ha significado para las personas la necesidad del reconocimiento en sus luchas sociales e identitarias.

Cabe destacar que, al igual que el reconocimiento mismo, la política del reconocimiento tuvo una evolución histórica antes de ser configurada tal cual se conoce hoy en día; en sus comienzos se le conocía como *la política del universalismo*, la cual “subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos” (Taylor, 2009.p. 69). Esta igualación de derechos se da por medio de la superación de la forma de reconocerse por medio del honor, dando paso a la idea de la dignidad, la cual buscaba englobar a todas las personas sin distinciones; esta primera noción de la política del universalismo tenía como fin acabar con esas ideas de un ciudadano de primera clase y otro de segunda clase, que eran solo formas de jerarquización que determinaban que uno era mejor que el otro solo por el estatus social al que perteneciera, dándole un valor positivo al primero y uno negativo al segundo. Se creía que las medidas tomadas buscaban igualar las posibilidades y oportunidades en un mismo nivel para todos, pues bajo esta premisa se creía que “las personas a quienes la pobreza ha impedido sistemáticamente aprovechar de lleno sus derechos de ciudadanía han sido relegadas, según esta opinión, a un nivel de segunda clase, lo cual exige un remedio por medio de la igualación” (Taylor, 2009.p. 70). Esta idea de igualar a todos a un mismo nivel tuvo tal acogida que hasta sociedades con claros sistemas culturales en donde prima la discriminación, como la estadounidense, se acogieron a ella.

Luego surgiría *la política de la diferencia*, que “desde luego, también ésta tiene una base universalista, que causa un traslape y una confusión entre ambas. Cada uno debe ser reconocido por su identidad única. Pero aquí, el reconocimiento también significa otra cosa” (Taylor, 2009.p. 70); significa, entonces, que desde la política de la diferencia se buscaba reconocer la identidad única de los individuos o de una comunidad, pues esta propuesta política y social entendía que el ser distinto se pasaba por alto en el modelo del igualitarismo, siendo este el principal error de la doctrina del igualitarismo. El problema

de la política de la diferencia es que de cierto modo repitió el mismo error en el que cayó la política de la dignidad, lo que significó que

Mientras que la política de la dignidad universal luchaba por unas formas de no discriminación que eran enteramente "ciegas" a los modos en que difieren los ciudadanos, la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial. (Taylor, 2009.p. 72).

Esto puede significar que a las comunidades pertenecientes a minorías marginales se les deben reconocer sus exigencias y luchas sin ningún tipo de traba, para así poder generar políticas que busquen beneficiar a dichas poblaciones desde sus peticiones. Según Taylor, el problema que esta cuestión tendría sobre las políticas públicas y los demás miembros de la comunidad es que, si se reconocen las peticiones de ciertas comunidades, éstas gozarán de ciertos derechos y obligaciones que otras comunidades no poseerán y, en el sentido práctico-ideológico, podría suceder que “ciertas minorías recibirán el derecho de excluir a otras para conservar su integridad cultural, y así sucesivamente” (Taylor, 2009.p. 72), lo que demostraría que, evidentemente, no se estaría superando el problema de la marginación, del rechazo y de la falta de reconocimiento, solo se estarían cambiando los autores materiales que llevarían a cabo las acciones de exclusión social sobre otras minorías. Aun así, los postulantes de esta teoría la defienden desde la idea de *la discriminación a la inversa*, la cual justifica que dar estas ventajas es una forma de igualar a las minorías con respecto a la sociedad dominante, pues se les estaría dando las herramientas necesarias para poder competir con los demás miembros de la comunidad y, de ese modo, estarían recompensando una histórica discriminación hacia estas poblaciones, además, aseguran que para que esta idea funcione adecuadamente “la discriminación a la inversa es defendida como una medida temporal que gradualmente nivelará el campo de juego y permitirá que las viejas reglas "ciegas" retornen con todo su vigor, en tal forma que no discriminen a nadie” (Taylor, 2009.p. 73). Lo que buscan es igualar a las poblaciones minoritarias mediante políticas públicas que los beneficien principalmente a ellos hasta el punto de nivelarlos al grado de los miembros de la parte dominante de la sociedad, suponiendo que al lograr esta nivelación las formas de rechazo desaparezcan por estar en igualdad de condiciones en todos los ámbitos. Al mismo tiempo, también se busca potenciar la identidad, con el fin de potenciar la multiculturalidad mediante el respeto a todos por igual, generando así una igualación en la identidad de cada persona o grupo poblacional. En este sentido, también han

demostrado la importancia de “acordar igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado” (Taylor, 2009.p. 75). Este principal fundamento sobre igual respeto a las culturas no blancas o europeas que han logrado avanzar tiene como fin reconocer el igual potencial del valor humano que tienen todos los individuos y culturas sin importar sus diferencias culturales y sociales, para que exista así una igualdad entre todos los pares; el problema que surge de esta afirmación es que se encuentra oposición en los grupos sociales aventajados: en este caso, en personas blancas de origen europeo, americano y criollos etnocentristas, pues consideran que estos juicios que se le están dando a las personas por igual son juicios de valor moralmente incorrectos, en cuanto no se pueden comparar las capacidades de otras culturas como similares a las suyas; lo que demostraría la idea de superioridad del europeo y de occidente. Un ejemplo donde se evidencia tal idea de superioridad y arrogancia es el citado por Taylor sobre la frase de Saul Bellow en la éste asegura que los europeos solo leerán algo proveniente de los zulúes cuando ellos sean capaces de producir una obra literaria del nivel de la obra de Tolstoi. De esta manera se demuestra que las personas que sometieron a otras culturas por medio de la conquista y la dominación ven como inferiores a sus pares colonizados, siendo además insensibles con respecto a los valores de estas, pues

es evidente que con ello refleja el rechazo al principio de la igualdad humana. Desde el principio se excluye la posibilidad de que los zulúes, que tienen el mismo potencial para formar una cultura como cualesquiera otros, puedan, sin embargo, presentarnos una cultura que no sea menos valiosa que otras. La sola consideración de esta posibilidad equivale a negar la igualdad humana. Así, el error de Bellow no sería un error particular (posiblemente, de insensibilidad) de evaluación, sino el rechazo de un principio fundamental. (Taylor, 2009.p. 76).

Entonces, al creer que una cultura es incapaz de desarrollar el mismo potencial cultural, social y humano, se estaría negando su debido reconocimiento. Como consecuencia, se les estaría generando una mala imagen sobre ellas mismas, repitiendo nuevamente el proceso de rechazo en ellas, al tiempo que se invalida la posibilidad de una igualdad humana que se base en aceptar el potencial de todas las culturas por igual.

Ahora bien, estas dos teorías políticas, si bien comparten el mismo concepto sobre la igualdad de respeto, entran en discordia en cuanto a que la primera exige que el principio de respeto igualitario trate de manera ciega la diferencia de las personas, mientras que la

segunda se basa en que se debe reconocer y mantener la diferencia y las particularidades que hacen única a cada persona. Estas dos doctrinas se reprochan mutuamente así

El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo. (Taylor, 2009.p. 77).

Estas dos críticas que se hacen entre sí son las que permiten demostrar que estas teorías no promueven una verdadera igualdad entre las diferentes culturas, sino que, al contrario, resulta que “la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica” (Taylor, 2009.p. 77), que lo único que busca es que las culturas minoritarias asuman una posición que les es ajena a ellas y que termina oprimiéndolas aún más: “por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana —en la medida en que suprime las identidades—, sino que también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria” (Taylor, 2009.p. 77), pues la política de la dignidad igualitaria es producto de la sociedad occidental y liberal actual.

La doctrina del liberalismo tiene como base principal la libertad individual de todos los individuos, la cual podría traducirse en un método para mantener las diferentes formas de reconocimiento intactas; asimismo, la igualdad ante la ley sería la forma legal por la que los individuos serían tratados por igual en este sistema político, reconociendo que ningún miembro de la sociedad puede ser sometido a tratos inhumanos. De suponer que todos los ciudadanos pueden tener las mismas oportunidades de sobresalir, lo mencionado es una forma de equiparación igualitaria, aunque claramente se desconocen muchas particularidades sociales propias de los individuos, que les imposibilita tener las mismas oportunidades de los demás.

III. Liberalismo y falso reconocimiento

Si bien en la parte teórica la propuesta liberal suena como algo funcional, demostrando que es el sistema adecuado para que todas las personas sin excepción puedan explotar sus capacidades, en lo pragmático se queda corta, además pone de manifiesto ciertas actitudes sociales que, más que una inclusión, son una nueva forma de marginación, por lo es importante reconocer aquellos problemas que contiene el liberalismo para no poder ser aceptado como una doctrina política, que por medio del reconocimiento, le haga justicia al otro y a su forma de reconocimiento.

Se puede decir que uno de los principales problemas del liberalismo es que tiene una limitación en cuanto a reconocer las diferentes identidades culturales ajenas a la propia, generando de ese modo que

La idea de que cualquiera de los conjuntos habituales de derechos puede aplicarse en un contexto cultural de manera diferente que en otro, que sea posible que su aplicación haya de tomar en cuenta las diferentes metas colectivas, se considera del todo inaceptable (Taylor, 2009.p. 88).

El liberalismo estaría entendiendo que todos los derechos pueden ser aplicados de la misma forma en cualquier lugar, demostrando que las ideas de los derechos universales liberales no tienen consideración con respecto a las metas a las que quiere llegar una determinada sociedad, ni las condiciones particulares de cada individuo. Estaría demostrando, que estos fundamentos teóricos son particulares y que solo benefician a una sociedad avanzada, en pocas palabras: es un sistema que aún sigue siendo hegemónico, aunque parezca no serlo.

Se puede evidenciar, gracias al modelo legislativo canadiense, que existe una lucha entre dos modelos de liberalismo, enfrentamiento que puede suceder en cualquier país que quiera adoptar al liberalismo como su doctrina política principal. Esta confrontación suele surgir desde el momento en que los países buscan adoptar el modelo legislativo de otro país (en este caso Canadá adoptando el modelo liberal estadounidense). Una de las problemáticas encontradas, es que las diferentes leyes y estrategias del modelo liberal no son compatibles con las necesidades específicas de ciertas poblaciones. Un ejemplo claro es el de las poblaciones aborígenes y francocanadienses, donde lo que “estaba en juego era el deseo de supervivencia de estos pueblos y su consiguiente exigencia de ciertas formas de autonomía en su autogobierno, así como la capacidad de adoptar cierto tipo de legislación que consideraban necesario para la supervivencia” (Taylor, 2009.p. 89). En este caso, alcanzar ciertas metas colectivas por ley representaba un ataque a su antigua carta, que de cierto modo protegía su cultura y tradición lingüística, pues “en primer lugar, las metas colectivas pueden imponer a los individuos restricciones que podrían violar sus derechos. Para muchos canadienses no francófonos, dentro y fuera de Quebec, este temido resultado ya se había materializado con la legislación lingüística de Quebec” (Taylor, 2009.p. 92). Dicha legislación limita el uso del francés², para muchos su principal

² Quebec fue la única provincia de Canadá que no aceptó la Acta constitucional de 1982 (Constitution Act, 1982), precisamente por los limitantes lingüísticos que traía, si bien esta acta fue fundamental para asentar

lengua, incluso por encima del inglés, además de limitarles otras libertades individuales, todo fundamentado por la ley de alcanzar metas colectivas con miras al avance del país. Gracias a este ejemplo podemos evidenciar que el liberalismo solo busca suplir y legislar para una parte muy general de la sociedad; en este caso, la generalidad que busca beneficiarse es la de una mayoría social; manteniendo así la exclusión sobre las minorías. Podemos citar otro ejemplo, en este caso uno más cercano a nosotros: la Constitución colombiana de 1991, en el artículo 10: “El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe” (Const. Art. 10. 7 de julio de 1991 (Colombia). Se reconoce como idioma principal al castellano, con él debe realizarse cualquier trámite legal, así como la enseñanza en las escuelas, colegios, universidades e institutos, relegando a un segundo plano otras lenguas, que solo son tomadas en cuenta dentro de los territorios, pero fuera de ellos no tienen validez.

Actualmente, y gracias a la globalización, es casi imposible encontrar un país en donde todos los ciudadanos acogidos bajo su jurisdicción pertenezcan (todos sin excepción alguna) al grupo dominante de la sociedad, pues siempre existirán comunidades más pequeñas o personas que no se reconozcan o no sean reconocidas por las dinámicas de la sociedad y sus valores morales, por lo que adoptar una meta colectiva en favor del progreso para los ciudadanos acogidos a la jurisdicción puede estar generando una manera de discriminación. Lo que sí se puede asegurar es que la discriminación en este caso no se genera solamente por legislar de manera colectiva a favor de la mayoría dominante, aunque sí influye de cierto modo, pues «la búsqueda del fin colectivo probablemente incluirá tratar de manera distinta a los de "dentro" y a los de "fuera » (Taylor, 2009.p. 93). De esa forma se generan prohibiciones y restricciones, como por ejemplo el ya nombrado

las bases de las leyes canadienses actuales. En años posteriores, aunque con el artículo 133, Ley Constitucional, 1867, el parlamento canadiense dio un estatus igualitario al inglés y al francés (ambos como idiomas oficiales de Canadá), este solo tenía vigencia en Quebec. Posteriormente, surgen la Ley sobre las lenguas oficiales de 1969 y la Ley sobre el multiculturalismo de 1971. Instaurando el bilingüismo en Canadá, al mismo tiempo que se negaban las reivindicaciones quebequesas, en busca de una igualdad lingüística de todos los pueblos canadienses. Esta ley lo único que logró fue perjudicar al idioma francés, por tanto, los quebequeses, pues institucionalmente se seguía privilegiando al inglés como idioma principal para todo. Como respuesta surge la Ley 22 de 1974, que declaraba como único idioma de la Provincia de Quebec al francés, pero la Ley fue aprobada inconstitucionalmente. Finalmente, en 1977 se otó y aprobó la ley 101 o la Carta de la lengua francesa (Charte de la langue française), que hacía del francés la lengua oficial de Quebec. Referencias Véase bibliografía.

artículo 10 de la Constitución de 1991 de Colombia o la ley 101³ en Canadá (nombrada por Taylor), la cual prohíbe a los francófonos e inmigrantes inscribir a sus hijos en escuelas de habla inglesa. Estas dos leyes estarían minimizando a los indígenas en Colombia y a los inmigrantes y francófonos en Canadá, generándoles una imagen inferior frente a sus compatriotas.

De igual manera, se puede encontrar que en el liberalismo existen quienes argumentan que los derechos individuales deben ser la base principal de su doctrina, asegurando, además, que deben ser prioridad antes que las metas colectivas en nombre de un grupo nacional. Esta vertiente del liberalismo es una de las más difundidas en el mundo, teniendo como principal base Estados Unidos y es, a su vez, muy defendida por los medios jurídicos y filosóficos. Podemos encontrar autores como Dworkin⁴, quien defiende este liberalismo desde dos tipos de compromiso moral: el primer compromiso moral que defiende es que “todos tenemos opiniones sobre los fines de la vida, sobre lo que constituye una vida buena, por lo que nosotros y los demás debemos esforzarnos” (Taylor, 2009.p. 94), y a este compromiso de vida lo llama compromiso sustantivo; el segundo compromiso moral es “reconocemos el compromiso de tratarnos recíprocamente en forma equitativa e igualitaria, cualquiera que sea el modo en que concibamos nuestros fines” (Taylor, 2009.p. 94), y a este segundo compromiso lo llama procesal. Dworkin argumenta, con estos dos compromisos morales, que una verdadera sociedad liberal es aquella que no opta (como sociedad) por ninguna opinión sustancial particular sobre la vida, mientras que “la sociedad se une en torno a un poderoso compromiso procesal de tratar a las personas con igual respeto” (Taylor, 2009.p. 95), pues la entidad política, el Estado, no puede tomar ninguna opinión sustantiva pues estaría violando la norma procesal del liberalismo; al violar la norma procesal, estaría dándole, por medio de las leyes, una ventaja a un determinado grupo social, ventaja que otros no tendrían, rompiendo así esa idea de igualdad. Para la teoría liberal de Dworkin, por más que en una sociedad exista una mayoría que está de acuerdo con que existan dichas ventajas, una

³ Si bien la Ley 101 de Canadá busca proteger y mantener la continuidad del francés en Canadá, en Quebec, tiene sus limitaciones, similares a las que tienen las lenguas indígenas en Colombia, y es que se limita su uso a los territorios en donde estas lenguas se hablan, aunque a diferencia de Colombia, en la provincia de Quebec, para trámites legales sí se acepta el uso del francés.

⁴Dworkin propone que en el liberalismo que los valores de libertad e igualitarismo no son necesariamente contrarios. Se reclama que estos, junto al valor de la comunidad, no son fácilmente separables y que son complementarios entre sí (no se puede entender el uno sin el otro). La propuesta de Dworkin comprende una concepción dinámica de la cuestión de libertad, en la que se tiene que tener en cuenta a la comunidad para definirse. Esto tiene como consecuencia el pensar que la libertad no es afectada cuando se detiene a alguien de asesinar a otro, pues la libertad se da cuando se puede hacer lo que se quiere, sin dañar a otros.

sociedad democrática no deberá adoptar dicha opinión como propia, pues esta no sería la de todos, sino de una parte mayoritaria, y al adoptar esta opinión sustancial no estarían tratando con respeto a las minorías, sino, al contrario, “estaría diciéndole: "vuestra opinión no es tan válida, a los ojos de esta entidad, como la de vuestros más numerosos compatriotas"” (Taylor, 2009.p. 95), continuando así con la discriminación hacia las minorías y negándoles su derecho a participar y a elegir.

Hay pensadores que suelen asociar esta idea de liberalismo con Kant, en donde se considera que la dignidad humana consiste en la autonomía y por ello la persona puede determinar lo que sería su idea de una vida buena, no aceptando la concepción de vida buena de una persona que se aparta de ella, pues estaría rebajando su propia dignidad y su propia capacidad de determinar lo bueno. Es por ello que “una sociedad liberal debe permanecer neutral ante la vida buena, y limitarse a asegurar que, véanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten sin distinciones y el Estado los trate a todos por igual” (Taylor, 2009.p. 96), y es por esto mismo que este liberalismo cuenta con gran apoyo, pues sigue manteniendo en el sujeto su capacidad de autodeterminarse en el momento de tomar una elección fundamental para él. También es necesario considerar que esta doctrina puede interpretarse desde las doctrinas constitucionales, como sucede en el caso estadounidense. Asimismo, hay casos como el de la sociedad de Quebec, con metas colectivas, que son capaces de sobreponerse a este modelo, pues para ellos es fundamental que se mantenga la cultura francesa en esa ciudad y en ese sentido “la sociedad política no es neutral entre quienes aprecian el permanecer fieles a la cultura de nuestros antepasados y quienes desearían separarse de ella en nombre de algún objetivo individual de autodesarrollo” (Taylor, 2009.p. 97), debido a que la prioridad de la política constitucional, del Estado y de las leyes siempre será mantener los beneficios para sus ciudadanos, así eso signifique no reconocer la voz de una minoría. Es por lo anterior que existen políticas destinadas a la supervivencia de las culturas, políticas que se enfocan no solo en conservar dichas culturas, sino también en generar el interés en dicha cultura para así asegurar la continuidad de estas características culturales para las futuras generaciones. Un ejemplo de política para la supervivencia cultural es la continuidad del francés en Quebec, en donde se busca mantenerlo con el fin de que puedan existir grupos que quieran hablarlo; en este sentido: “las medidas políticas tendientes a la supervivencia tratan activamente de crear miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes” (Taylor, 2009.p.

97). Un ejemplo de continuidad cultural por medio de la creación de miembros activos partícipes en estas áreas es el caso de la revitalización de la lengua muisca en Colombia. Se han creado iniciativas como las escuelas (verbigracia, la escuela Jizcamox) cuya principal función es el rescate de la lengua por medio de su enseñanza o por medio de proyectos, como el proyecto Muyscubun⁵ de la Universidad Nacional, que busca transcribir las fuentes primarias de la lengua muisca.

Ahora bien, existe un problema con estas políticas y es que “no podemos considerar que esas políticas estén dando facilidades a las personas que hoy existen” (Taylor, 2009.p. 97). Estas leyes buscan mantener (en este caso los idiomas), pero no cuidar a las poblaciones originales del idioma. Por esta razón, las sociedades que buscan conservar una característica general (que sería un objetivo grupal) tienden a organizarse en un modelo político alejado del liberalismo, pues “en su opinión, una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere como una actitud despectiva hacia quienes no comparten, en lo personal, esta definición” (Taylor, 2009.p. 98). Además, en donde su idea del bien está asociada al bien común porque “la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública” (Taylor, 2009.p. 98). Bajo esta concepción, una sociedad liberal es todo lo contrario, pues a pesar de que en su teoría habla de un trato igual para todos, estas doctrinas tratan de una manera diferencial a las minorías que no tienen la misma opinión sobre el bien común. Aunque tiene en su base los derechos fundamentales de la tradición liberal (derecho a la expresión, la vida, la libertad, libre expresión, etc.), el sistema liberal “pasa por alto, peligrosamente, una barrera esencial al hablar de los derechos fundamentales, cuando se trata de cosas como la firma de documentos en el lenguaje que uno prefiera” (Taylor, 2009.p. 98), solo por citar un ejemplo de los muchos existentes. El liberalismo no estaría respetando los derechos que fundamentan su doctrina política, por lo que sería contradictoria a sí misma al limitar el uso de las lenguas a una solamente. Para que exista una verdadera sociedad democrática, esta debe

⁵ Estilizado como Muysc Cubun. Proyecto nacido el 15 de junio del 2008, por el Departamento de Antropología y Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia. Tienen como meta la transcripción de documentos lingüísticos de la lengua muisca, la creación de un diccionario muysca-español, la recolección de muisquismos, con el fin de revitalizar la lengua muysca. Tomado de: <http://muysca.cubun.org/Portada>

Distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios y las inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar, o restringir por razones de política pública —aun cuando necesitaríamos una buena razón para hacerlo—, por la otra. (Taylor, 2009.p. 98).

Logrando esta distinción se podría generar el primer paso para la protección de las libertades fundamentales, de paso cuidando que ninguna persona violente dichas libertades en nombre de un bien común. Se puede entonces alcanzar un bien común, manteniendo las libertades individuales y grupales de las minorías. Logrando salvaguardar estas cuestiones, una sociedad colectiva puede ser liberal.

Ya para concluir con este apartado, se puede decir que existe una política del respeto igualitario consagrada al liberalismo que no tolera la diferencia, por lo que busca la manera de legislar de una forma uniforme las normas que definen esos derechos individuales sin excepción alguna. En ese sentido, también demuestra el nulo interés sobre las metas colectivas al desconfiar de estas, pues estaría demostrando “que es intolerante con la diferencia porque en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia” (Taylor, 2009.p. 100); así, tendría que modificar su forma de legislar las normas con el fin de poder alcanzar las metas colectivas, demostrando que puede aceptar la diferencia, cosa que no es de interés para las propuestas liberales.

III. Multiculturalismo y fusión de horizontes ¿la solución?

El liberalismo, por más que quiera mostrarse como un espacio neutro para la comunión cultural, no representa dicho espacio de convivencia para todas las culturas sin distinción alguna; por lo contrario, el liberalismo es “la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros” (Taylor, 2009.p. 102). Es por ello que al liberalismo no se le puede atribuir una completa neutralidad cultural, pues también se rige por normas sociales, económicas y morales que establecen un espectro tolerable que sí pueda ser aprobado; en ese sentido “el liberalismo es también un credo combatiente” (Taylor, 2009.p. 102).

Para Taylor al ser las sociedades cada vez más multiculturales, no solo se enfrentan a volverse cada vez más ricas (hablando culturalmente) y siendo esto positivo para las mismas, sino que también se enfrentan a volverse porosas, entendiendo por sociedades porosas, aquellas que están más abiertas al intercambio económico como al intercambio

social que proveen las diásporas migratorias. En donde las sociedades que absorben a los migrantes no pueden responder, parafraseando a Taylor, “*así es como lo hacemos aquí*” pues estos individuos que llegan y ponen en entredicho nuestras creencias culturales, también pertenecen a una cultura, en este caso, la cultura que está poniendo en tela de juicio a la local, que también cuenta con un número considerable de individuos que generan que esa cultura pueda pertenecer a este nuevo punto físico; entonces para la cultura local “el desafío consiste en enfrentarse a su sentido de marginación sin comprometer nuestros principios políticos fundamentales” (Taylor, 2009.p. 103). En otras palabras, debemos ser capaces de dotar de reconocimiento a los individuos que migraron, con el fin de no someterlos a la marginación.

Ahora nos podemos permitir revisar el debate en torno al multiculturalismo tal y como se le conoce hoy en día, que tiene que ver con la imposición de una cultura sobre las otras y la creencia de superioridad que permite que esto suceda. Sobre la superioridad se dice que “las sociedades liberales de Occidente tienen una gran carga de culpabilidad debido en parte a su pasado colonial y en parte a la marginación de los sectores de su población que proceden de otras culturas” (Taylor, 2009.p. 103), haciendo que la respuesta “*así es como lo hacemos aquí*” sea simplemente cruel, que procede de una actitud de desprecio con el otro al creerlo inferior. Esta última parte nos permite a su vez retomar el concepto del reconocimiento. Donde habíamos podido evidenciar dos exigencias claras: 1) permitir que las culturas se defiendan a sí mismas. Y 2) que reconozcamos con un valor igual a dichas culturas para que puedan sobrevivir y prosperar. Esto nos permite entender que, si bien ha existido una política del nacionalismo, que de un modo u otro mantenía la unión de los estados (aun sabiendo que había unos que eran respetados y otros despreciados). Ahora con los países al abrirse y volverse multinacionales, nos enfrentamos al problema de “las sociedades multinacionales pueden descomponerse, ello se debe en buena medida a la falta de reconocimiento (percibida) del valor igual de un grupo por otro” (Taylor, 2009.p. 104). en resumidas palabras, no nos estaríamos viendo como iguales, ni mucho menos reconociendo al otro. Pero ese no sería el único problema, el otro problema, y tal vez el principal, sería la incapacidad de aceptar que la falta de reconocimiento es un motor impulsor para quien se encuentra oprimido; en ese sentido son los mismos oprimidos “los primeros en negar que dichas consideraciones los impulsen, y aducen que sus motivos radican en otros factores, como la desigualdad, la explotación y la injusticia” (Taylor, 2009.p. 105). Esa desviación del factor principal es lo que entorpecería una victoria

importante para los oprimidos. Es por ello que, para Taylor, la lucha por el reconocimiento se ha vuelto explícita, porque es precisamente por medio del reconocimiento (del reconocernos) que nos hemos formado, siendo este uno de los grandes daños del falso reconocimiento: el desconocer o ignorar que la falta de reconocimiento es una de las principales formas de dominación social.

Frantz Fanon, en su libro *Les Damnés de la Terre*, argumenta que el triunfo de los colonizadores sobre los colonizados se debe a que los primeros imponen su imagen ante los segundos, además, de imponer en los colonizados su misma imagen colonizada, haciéndolos ver inferiores frente a los colonizadores. Asimismo, Fanon argumentaba que la forma de liberarse de esta autoimagen inferior es únicamente por medio de la violencia, una violencia semejante a la violencia ejercida por los colonizadores. Si bien muchos de los lectores y quienes basan su pensamiento en las teorías decoloniales de Fanon, no apoyan su postura sobre la violencia como método de quitarse dicha autoimagen, sí apoyan e incluso se ha aplicado su teoría de la lucha para modificar la autoimagen del oprimido contra los opresores, llegándose a aplicar incluso en las teorías feministas y en la discusión del multiculturalismo. Estas aplicaciones se han dado principalmente desde las esferas académicas y educativas, en donde se ha intentado modificar los módulos de las facultades de humanidades de las universidades, pues en estos espacios «se formulan demandas para alterar, ampliar o eliminar el "canon" de los autores acreditados, porque quienes en la actualidad gozan de preferencia son, casi exclusivamente, "varones blancos muertos"» (Taylor, 2009.p. 106). Dichas demandas buscan darle un espacio mayor en la academia a las mujeres y a pensadores de culturas no occidentales, ni europeas. También quieren cambiar la visión que se ha instaurado, en torno a la producción académica, donde solo los varones occidentales son los que pueden producirlo. Se busca lograr con estas demandas “dar el debido reconocimiento a quienes hasta hoy se han visto excluidos” (Taylor, 2009.p. 106), de los espacios no solamente académicos, sino sociales y culturales. Incluir a autores, generalmente excluidos, permitiría que, en los programas escolares, de preferencia multiculturales, puedan someter a una revisión las imágenes de inferioridad y superioridad que se nos han instaurado, promoviendo una lucha por la libertad y la igualdad, dicha revisión esta sujeta por *al sentimiento del reproche*, pues “esto se deriva de la naturaleza del reproche que se lanza contra quienes elaboran los programas escolares tradicionales” (Taylor, 2009.p. 107), exponiendo a juicios de valor al criterio insensible y humillante con el que se formulaban dichos programas escolares.

Al someter a un juicio de valor dicha revisión, podremos finalmente entender que “si omitimos estos factores deformantes, los verdaderos juicios de valor acerca de las diversas obras colocarían a todas las culturas más o menos en pie de igualdad” (Taylor, 2009.p. 107). Estos juicios de valores nos proporcionarían una sociedad multicultural en donde todas las culturas sean valoradas como iguales.

Taylor, y a modo de refutación a sí mismo, formula que los individuos no pueden acercarse a otras culturas viendo a estas con valor igual a la propia. Es precisamente ese valor desigual el que nos permite acercarnos para conocer dicha cultura, debido a que nos acercamos por el interés a la contribución que esta nos puede otorgar por lo que “para una cultura bastante distinta, el entendimiento mismo de lo que pueda tener valor nos resultará extraño y ajeno” (Taylor, 2009.p. 108); acercarnos a dichas culturas con un valor igualitario a la nuestra, nos genera que perdamos de vista el valor principal que esta cultura puede otorgarnos. Para Taylor, la mejor manera de acercarnos a una nueva cultura es por medio de la *fusión de horizontes* de Gadamer, debido a que, por medio de esta, los individuos no solamente se pueden mover, sino también aprender dentro de un horizonte mucho más extenso, en este caso un horizonte cultural. Esta teoría nos permite comprender que “lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos resultaba extraña” (Taylor, 2009.p. 108), ya que nos permite ver como una posibilidad prometedora dicha cultura, que nos era extraña, por medio de vocabulario de comparación que permite expresar dichos contrastes culturales. Este apoyo nos permitirá agregar un valor a la suposición inicial que teníamos sobre la otra cultura. Se traduciría como el entendimiento que no poseíamos con respecto a la otra cultura.

Para Taylor la falta de comprensión que supone la experiencia de la fusión de horizontes; que se basa en los estudios del otro, partiendo de juicios de valor producidos por una fusión de horizontes mediada por la experiencia familiar (ver al otro con nuestras normas familiares originales), que buscaría si aceptar al otro, pero por medio de una visión etnocéntrica, donde ese otro busque ser como nosotros. Esta fusión de horizontes es de manera precisa, fundamentada en las políticas del multiculturalismo, que en vez de resultar en demandas que reivindiquen y den su espacio y debido reconocimiento a cada cultura, termina siendo una “perentoria demanda de juicios de valor favorables [que] resulta, paradójicamente (quizá sería mejor decir trágicamente), homogeneizante, pues implica que ya contamos con las normas para establecer dichos juicios” (Taylor, 2009.p.

113). Por esta razón, debe existir un punto medio entre esas dos formas de fusión de horizontes, que es precisamente la presunción de igual valor . Dicha presunción nos permitiría entender que las culturas, las cuales han logrado aportarle a una comunidad y a sus individuos un horizonte de significado, “deben tener algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar” (Taylor, 2009.p. 116). Para Taylor, ese valor sería la arrogancia suprema, debido a que por medio de la arrogancia no se nos permite descartar la posibilidad de abrirnos y comprender otras culturas y más importante aún nos permitirá entender y aceptar “el sentido de nuestra propia limitada participación en la historia humana” (Taylor, 2009.p. 116). Todo individuo puede aceptar la participación limitada que tiene el hombre, lo único que lo detendría de aceptarla es una deficiencia moral análoga. Lo que nos exige la fusión de horizontes no es la elaboración de juicios de valor igualitarios inauténticos. Sino que seamos capaces de abrirnos al estudio cultural comparativo, con el fin que este desplace nuestros horizontes hasta una fusión deseada con el otro como resultado final. En conclusión, la fusión de horizontes nos pide que “admitamos que aún nos encontramos muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse” (Taylor, 2009.p. 116), pero no es un horizonte al que no podamos llegar, todo lo contrario, podemos llegar a dicha experiencia, pero antes debemos romper con la ilusión propuesta por los multiculturalistas.

Capítulo III: Axel Honneth: amor, desprecio y reconocimiento.

Si me percibes, te percibes.

Es a través de mis ojos que me ves y te ves a ti mismo,

porque si te acercas a mí,

es porque yo me he acercado a ti.

- IBN ARABÍ

Hasta el momento se ha discutido, desde una perspectiva histórica, tanto el reconocimiento como las formas en que éste se pierde. Lo anterior, a causa del falso reconocimiento y los peligros que este representa para el individuo mismo. A su vez, se debatió sobre el problema del liberalismo y su incompatibilidad en la lucha por el reconocimiento. Finalmente, se llegó a la fusión de horizontes, en donde buscamos llegar al horizonte de comprensión del otro.

Ahora bien, en este capítulo se buscará reforzar la discusión sobre el reconocimiento, pero, ahora, desde los postulados teóricos del filósofo Axel Honneth. En la segunda parte, se abordará la pérdida del reconocimiento, pérdida que se puede dar bajo la negación y desposesión del otro, procesos que se manifiestan por medio de la humillación y la ofensa.

I. Introducción a la lucha por el reconocimiento

Honneth, en los postulados teóricos tratados en su libro *La lucha por el reconocimiento*, no solamente busca complementar las ideas propuestas por Hegel y Mead sobre las luchas por el reconocimiento y cómo estas se formulan en sociedad; sino que también realiza una propuesta teórica que puede funcionar como complemento-influencia a la idea del falso reconocimiento propuesta por Taylor, pues Honneth ahonda mucho más en la cuestión de la pérdida del reconocimiento y en las consecuencias que esta pérdida trae para el sujeto.

Tanto para Hegel como para Mead el punto de partida de una vida social plena, así como de una teoría social, debe ser el reconocimiento mutuo entre ambas partes, pues “la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción” (Honneth, 1997, p.114). Los individuos que viven en sociedad, a partir de su subjetividad y el intercambio con otros pares, van generando sus propias delimitaciones normativas a su reconocimiento recíproco y gracias a ellas pueden generar expresión social. Asimismo,

el “proceso histórico de individuación se liga al presupuesto de una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997, p.115), en ese sentido nuestra peculiaridad individual está sujeta al reconocimiento que adquirimos de los individuos con quienes nos relacionamos.

Del mismo modo, y con relación a la teoría social, Hegel y Mead se refieren a ella como parte de una praxis de la teoría social dentro de la sociedad para el cambio, pues “los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas amplias de reconocimiento recíproco institucional y cultural” (Honneth, 1997, p.115). En ese sentido, la teoría social debe partir de las motivaciones de los diferentes grupos sociales y sus intercambios, basados en un reconocimiento recíproco normativo que dé cabida a formas amplias de reconocerse.

II Mead y Hegel: Teoría del reconocimiento recíproco

Para Mead, la forma en que los individuos se reconocen (mediante la reciprocidad) surge desde la parte emocional de la persona, de los sentimientos que desarrolla en torno a sí misma y los tomados de los individuos que le rodean. De esta manera, la propuesta de psicología social de Mead busca entender cómo el reconocimiento recíproco surge de una relación de amor mutuo, no solo entendida como una relación sexo-afectiva, sino como una que incluye otras muchas formas de expresar dicho amor. De este modo Mead es capaz de diferenciar tres formas de reconocimiento mutuo, a saber: “de la dedicación emocional, que conocemos en las relaciones de amor o de amistad, se distinguen el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria, en tanto que formas de reconocimiento específicas” (Honneth, 1997, p.116).

Estas tres formas de reciprocidad en Mead no están implícitas en la persona, sino que el sujeto los va aprendiendo de forma empírica consigo mismo, y es gracias a esas tres formas de reconocimiento que el sujeto es capaz de ir creciendo de manera positiva consigo mismo. Estas formas de reciprocidad solo pueden darse bajo ciertos parámetros que se encuentran fuera de la reproducción social: para Hegel, se dan en la familia, sociedad civil y Estado, mientras para Mead estas se encuentran en “la tendencia de levantar por encima de las relaciones primarias del otro concreto las relaciones jurídicas y la esfera del trabajo como dos formas diferentes de realización del otro generalizado” (Honneth, 1997, p.116). En ese sentido, los aspectos jurídicos son más importantes para Mead, mientras que Hegel parte de los diferentes momentos lógicos del reconocimiento

en los que participa el individuo durante su vida; dichos momentos lógicos del reconocimiento son las que lo constituirían como un individuo capaz de reconocerse a sí mismo desde el diálogo con los otros. Hay que tener claro que los diferentes momentos lógicos de los que habla Hegel tienen formas de interacción diferenciadas, por lo que “los tres pares de interacción remiten a modelos de reconocimiento recíproco diferenciados, a los que además debe corresponder un potencial diferente de desarrollo moral y diferentes tipos de autorreferencia individual” (Honneth, 1997, p.117). En ese sentido, no podemos esperar el mismo desarrollo moral de la familia como de la sociedad, es precisamente esa diferencia en el desarrollo la que permite al individuo ir desarrollando su debido reconocimiento recíproco, esto, en torno a una discusión con el otro en donde pueda expresar su contenido, que intuitivamente se le ha dado por medio del amor, el derecho y la solidaridad.

Ahora bien, el primer encuentro del reconocimiento en el individuo se da por medio del amor, que es una de las formas que refieren a un reconocimiento mutuo. Sin embargo, se debe comprender que “para hablar del «amor», no solo en el sentido limitado que el concepto ha tomado desde la valorización romántica de la relación sexual, es recomendable, en primer lugar, un modo neutro de empleo” (Honneth, 1997, p.117). Así pues, el amor empleado de modo neutro corresponde a todas aquellas interacciones humanas que contienen grandes lazos afectivos, como la amistad o la relación padres-hijos, y que son mucho más que una relación hombre-mujer. Por este motivo, el amor representa la primera forma de reconocimiento recíproco que tienen los individuos durante su desarrollo social y por él se confirman a sí mismos. Lo anterior se da porque, “en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad” (Honneth, 1997, p.118). “Su naturaleza necesitada” se entiende como la necesidad que tiene el sujeto de ser capaz de recibir y dar mutuamente atención amorosa, de manera que los sujetos se ven unidos por la necesidad de atención, siendo así dependientes del otro ocasional, por lo que el reconocimiento está ligado a la existencia del otro concreto y a la habilidad de reconocerse por medio de los sentimientos que el otro imparte al sujeto y el sujeto le imparte al otro concreto; dicho reconocimiento por medio de los sentimientos también está ligado al rechazo. Por otro lado, para Hegel el reconocimiento es: “concebirse como «un ser-sí-mismo en el otro»” (Honneth, 1997, p.118), pues se tiene un equilibrio precario entre la autonomía y la conexión de los individuos, por lo que el reconocerse en el otro me permite reconocirme

a mí mismo. Asimismo, esta primera relación, mediada por el amor, es de vital importancia pues permite que el individuo sea capaz de abrirse a otras interacciones en tanto “se abre la relación afectiva a otras personas cuyo buen resultado depende del recíproco mantenimiento de una tensión entre la entrega simbiótica y la reafirmación individual” (Honneth, 1997, p.118). Dicho de otro modo, reconocerse en el otro, en este caso una madre y su hijo, permite un reconocimiento recíproco y es este reconocimiento recíproco el que permite comprobar que el amor es una relación de interacción, que cuenta con un modelo de reconocimiento recíproco innato, que no puede negársele a ningún individuo.

Por lo anterior, se puede concluir que para Mead uno de los primeros lazos afectivos creados por el individuo es el lazo madre-hijo, siendo este lazo uno de los más importantes y necesarios para que tanto el niño como la madre se puedan reconocer mutuamente. Para sostener esta idea Mead se basó en los estudios e investigaciones del psicoanálisis y la psicología, en donde se pudo evidenciar que el niño y la madre tienden a crear el entorno interpersonal mediante el acto de la lactancia, generando las bases para una relación emocional entre la madre y el hijo, además, demostrando que dicha interacción es fundamental en el proceso de reconocimiento del individuo en cuanto que “la interacción de la madre y el niño cumplen un proceso altamente complejo, en el que los participantes recíprocamente se ejercitan en la capacidad de vivir en común sentimientos y sensaciones” (Honneth, 1997, p.120). Esta primera conexión emocional es lo que permitirá al niño a futuro poder recrear y generar relaciones afectivas dentro de la sociedad en la que se encuentre como miembro. Además, en ese orden de ideas, las acciones que la madre realiza para mantener con bienestar a su hijo se funden con su parte emocional, lo que les permite crear un estado de “intersubjetividad primaria” en donde tanto hijo como madre vuelcan la atención del uno sobre el otro: el niño por medio de la necesidad permanente de la madre y la madre por la necesidad de dar respuesta a las necesidades del hijo. Esta relación se mantendrá de esa forma por varios meses y con el crecimiento del niño, éste irá adquiriendo más independencia, al igual que su madre: ella ahora podrá centrar su atención y comprensión en otras cosas que no sean solamente el niño y el niño podrá empezar a entender quién es él en sí mismo:

En el sentido de que él empieza a descubrir «su propia vida personal», a la experiencia de la existencia duradera de una madre segura; sólo en la medida en que en la realidad psíquica del individuo «está presente un objeto bueno», puede entregarse sin la angustia

de estar abandonado a sus impulsos interiores e intentar seguirlos de una forma creadora y abierta a la experiencia. (Honneth, 1997, p.128)

Entonces, esa fusión que al sujeto le permite el amor por medio de la interacción social con los otros le genera una reflexión del reconocerse o desconocerse desde las perspectivas del otro, siendo, así, capaz de referenciarse desde sí mismo por el simple hecho de ser amado. Lo anterior le genera confianza en sí mismo y esta confianza generada en sí mismo, le permite al niño ser capaz de decirse “yo”, sin pasar por la angustia de estar solo, pues sabe que tiene un lugar seguro en el amor maternal. Si por algún motivo el niño y la madre no pueden establecer esta conexión emocional, les será difícil desarrollar su reconocimiento recíproco al no poseer un modelo relacional para replicar, quien se verá principalmente afectado es el niño, pues tendrá que enfrentar la angustia del “yo” completamente solo.

Es necesario que se genere una buena relación madre e hijo, pues esta relación al ser la primera con que el individuo tiene un contacto directo será su referente en la vida adulta: desvelar en una lograda relación entre madre e hijo el modelo de interacción, cuya repetición madura en el plano de la vida adulta es el indicio de que los lazos afectivos con otros hombres son seguros” (Honneth, 1997, p.129). Se puede decir que la madre, por medio del amor maternal, es la que le da la capacidad al individuo de generar relaciones sanas con otros individuos que le permitan verse a sí mismo, por medio de una relación respetuosa. Por ello al amor, por medio del desarrollo de sus estructuras comunicativas, lo convierte en una relación de reconocimiento recíproco. Es necesario entender que si bien, las relaciones que emprendemos simbióticamente, al persistir el deseo de fundirnos con el otro, es mediado por la relación que tuvimos con nuestra madre en la etapa de la lactancia, no es igual, en cuanto las nuevas relaciones están mediadas por una simbiosis que debe ser capaz de madurar y se llega a esta maduración de la relación cuando “al sentimiento del amor pertenece este deseo de fusión sólo si, por la vivencia ineluctable de la separación, es decepcionado de tal manera que constitutivamente se incluye en él reconocimiento del otro en tanto que persona autónoma” (Honneth, 1997, p.129). En pocas palabras, solo por medio de la ruptura de esa simbiosis entre dos individuos es que emerge una idea de contraposición y delimitación entre los individuos, generada por la desilusión recíproca en una estructura de una relación amorosa madura.

En este sentido el poder-ser-solo se da en el momento en que, un individuo entra en tensión con su referido polo opuesto, en donde encuentra la capacidad de fusión

internamente delimitada, debido a que “el acto de recíproca delimitación, en el que los sujetos se experimentan como reconciliados entre sí”(Honneth, 1997, p.129). El verse reconciliados entre sí, tiene diferentes configuraciones, dependiendo del tipo de relación amorosa que exista entre ambos individuos

pero en todo caso, el proceso de fusión establece la condición de su posibilidad solamente a partir de la experiencia contrapuesta del otro que se perfila en sus propios límites; sólo porque la persona amada por la seguridad de la dedicación conquista de nuevo la potencia de poder abrirse por sí misma en una autorreferencia distendida, deviene el sujeto autónomo con el que se puede vivir el ser-uno como una recíproca delimitación (Honneth, 1997, p.130).

Es por ello que la forma de reconocimiento por medio del amor, propuesta por Hegel representa un arco de tensiones comunicativas, que siempre está intervenido por la experiencia del poder-ser-solo con la fusión y la referencia a sí, que posibilitan un estar-junto-a-sí recíproco en el otro, ya que representan un contrapeso exigido por la simbiosis.

Otra forma de darse el reconocimiento recíproco para los individuos es por medio de la *relación de derecho*, que tiene lugar precisamente cuando la reciprocidad simbiótica genera los parámetros para la autoconfianza individual, que es indispensable para la participación de la vida pública de una manera autónoma. Se puede decir que la relación del amor y la relación del derecho son de diferentes aspectos en cuanto que “las dos esferas de interacción son concebibles como dos tipos de un mismo modelo de socialización sólo porque la lógica ocasional no puede ser adecuadamente explicada sin referencia al mismo mecanismo de reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997, p.133). Tanto para Hegel como para Mead, los individuos no pueden llegar al entendimiento de “nosotros mismos” como individuos portadores de derecho, si no tenemos conocimientos de las obligaciones normativas que debemos cumplir para con los otros ocasionales, siendo conscientes que “sólo desde la perspectiva normativa de un «otro generalizado» podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido que podemos estar seguros de la realización social determinadas de nuestras pretensiones” (Honneth, 1997, p.133). En ese sentido, al entender las normas con el otro generalizado, se puede hablar de la relación de derecho como una forma de reconocimiento recíproco. Para Hegel, la relación de derecho está ligada a la idea de que *todos los hombres son libres e iguales*, porque el hombre es reconocido como ser racional “como libre, en tanto que persona” (Honneth, 1997, p.133). El individuo se hace merecedor de este

reconocimiento porque ha sobrepasado su conciencia de sí natural, sometiéndose a una generalidad que le permite lograr alcanzar una voluntad en sí y para sí, ante la ley, lo que permite que el individuo “por consiguiente se porta frente a los otros en una forma de validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer en tanto que libre y persona” (Honneth, 1997, p.133). En pocas palabras, para Hegel, un hombre libre debe ser capaz de reconocer no solamente su valor, sino también el de los otros, pues logra comprender que la autonomía individual de los sujetos está ligada a un modo de reconocimiento recíproco que se da por medio de la relación del derecho. Mientras que Mead en su teoría del otro generalizado, solo se enfoca en el reconocimiento jurídico al que los sujetos están expuestos. En el reconocimiento jurídico:

sólo se había designado aquella relación en la que el otro y el ego se respetan recíprocamente como sujetos de derechos, porque en común conocen las reglas sociales por las que, en su ente comunitario, derechos y deberes se reparten legítimamente (Honneth, 1997, p.134).

El problema de esta propuesta es que no se sabe el tipo de derechos que tiene el individuo, ni se conoce por qué se deben dar estos derechos en el individuo dentro de la sociedad. En ese sentido, el reconocimiento jurídico solo refiere a que el hombre es un individuo de derechos, cuando se le reconoce como miembro social, siendo un reconocimiento normativo restringido.

La última forma de darse el reconocimiento recíproco no es propiamente llamada (en sus comienzos) *relación de solidaridad*, sino que en un comienzo es llamada por Hegel como una *eticidad* y por Mead como una *visión cooperativa del trabajo*. Ambas teorías concordaban en que, para darse una autorrelación no interrumpida, los individuos necesitan no solo la experiencia afectiva dada por el amor y los derechos otorgados por la relación del derecho jurídico, sino también una facultad que sea capaz de permitirles referirse positivamente a sus cualidades. Para Honneth, de estas dos teorías, la única conclusión posible que podía sacarse es que esta forma de reconocimiento recíproco “se piensa la existencia de un horizonte de valores intersubjetivamente compartido” (Honneth, 1997, p.149). En tanto los individuos contrarios “sólo pueden recíprocamente valorarse como personas individualizadas bajo la condición de que ellos compartan la orientación a valores y objetivos que, recíprocamente, les señalen la significación o la contribución de sus cualidades personales para la vida de otros” (Honneth, 1997, p.149).

Es decir, con base en las normas del respeto social y valores definidos se logra encontrar un reconocimiento de las habilidades concretas del otro y del individuo mismo.

Se puede decir que tanto Hegel como Mead introdujeron un modelo primitivo de las valoraciones sociales, al introducir una tercera relación de reconocimiento recíproco, que continúa en donde la relación de derecho se estanca, debido a limitaciones jurídicas. Por ello la *valoración social*, a diferencia de la jurídica, enfatiza en las diferencias personales de los individuos, permitiéndoles verse como individuos con un valor que merece ser reconocido. Este modelo de valoraciones sociales introducido por Hegel y Mead tiene como principal característica que sus cualidades pueden determinarse gracias a una fenomenología empíricamente controlada, que a su vez necesita de un intermediario social, en donde el individuo pueda expresar sus diferentes cualidades de una forma intersubjetiva limitante. Ese intermediario vendría siendo los valores éticos y objetivos que conforman, en conjunto, la evidencia cultural de una sociedad:

[este] sistema de referencia para la valoración de determinadas cualidades de la personalidad puede servir tal marco de orientación, porque su valor social determinado se mide por el grado en que aquellas están en condiciones de contribuir a la realización de los objetivos sociales (Honneth, 1997, p.150).

En pocas palabras, el autoentendimiento cultural de una sociedad nos da las herramientas y criterios en los que se orienta la valoración social de los otros, en donde sus cualidades y capacidades son intersubjetivamente reconocidas y valoradas porque ayudan en la realización de los valores sociales de dicha cultura. El problema recae en que, si la valoración social está predeterminada por los objetivos éticos que predominan en una sociedad, tendría la misma limitante que el reconocimiento jurídico; es por ello que, para Honneth, la valoración social y “su alcance social y la medida de su simetría dependen tanto del grado de pluralidad del horizonte de valor socialmente definido como del carácter del ideal de persona caracterizado en ese horizonte” (Honneth, 1997, p.150). En ese sentido, los objetivos éticos deben estar dispuestos a ceder a un punto de igualdad frente a diferentes valores, generando una concurrencia horizontal, que, cuanto más fuerte tanto más le permitirá al individuo adoptar una individualización de los valores sociales, permitiéndole generar relaciones simétricas. Es necesario entender que la individualización social de los valores, no pueden desligarse por completo de la valoración social de la cultura, pues estaría generando una crisis en los horizontes valorativos de la cultura, al tiempo que el mismo individuo no sería capaz de determinar

el valor de los objetivos sociales, ni individuales de los otros. Entonces los individuos que se abren a los horizontes plurales de valoración deben comprender que “siempre se necesita una praxis interpretativa secundaria antes de que pueda entrar en vigor dentro del mundo de la vida social como criterio de valoración” (Honneth, 1997, p.155). es decir, que el individuo siempre tendrá como referencia social valorativa, a su cultura, dado que es ella que le da su debido valor social al individuo.

Para concluir con este apartado, retomemos por un momento los conceptos de eticidad y visión cooperativa del trabajo de Hegel y Mead respectivamente, a fin de definir estos dos conceptos. Para Honneth, estos conceptos hacen referencia a la organización social, que adopta un modelo de relaciones simétricas entre los individuos histórico-vitalmente individualizados. En ella los objetivos sociales abstractos se concretizan en la vida, guiados por intereses de grupos sociales determinados en torno a la valoración de las capacidades y cualidades que ellos representan. Pero, lo anterior significa que es necesario que “la consideración social de los sujetos se mide en las operaciones individuales que aportan en el marco de sus formas particulares de autorrealización social” (Honneth, 1997, p.156). En otras palabras, Hegel y Mead enfocan sus propuestas a mantener “una escala de valores en la que los objetivos sociales han experimentado una exposición tan rica y compleja que cada singular conserva la oportunidad de lograr la consideración social” (Honneth, 1997, p.156). Ahora sólo queda aclarar por qué Honneth sugiere que esta forma de relación no se le llame valoración social, sino *relación de solidaridad*. Es debido a que el concepto de valoración social está ligado a la idea de un grupo. Por ello la valoración social solo puede referirse a la identidad colectiva propia de una cultura, así mismo estarían ligadas sus cualidades a las del grupo. Por lo que “la autorreferencia práctica a la que con tal experiencia de reconocimiento pueden llegar a los individuos es el sentimiento de orgullo de grupo o de honor colectivo”(Honneth, 1997, p.156), mientras que la relación de solidaridad traspasa la idea de grupo, generando relaciones internas en los mismos, en donde cada individuo se ve valorado de la misma manera por los otros. Honneth entiende por solidaridad:

un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciadas, porque se valoran entre sí en forma simétrica. A su vez, este concepto de solidaridad se aplica de forma adecuada a los grupos que surgen de la resistencia a la represión política. Gracias a estos grupos, que se le da el objetivo práctico a dicho concepto, pues en ellos surge una solidaridad “que súbitamente engendra un

horizonte de valor intersubjetivo en el que cada uno aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades del otro” (Honneth, 1997, p.157).

Un ejemplo claro de lo anterior son los acontecimientos de participación colectiva entre individuos que se ven sumergidos en medio de una guerra, sin importar las fronteras sociales y culturales, lo que demuestra un mecanismo de valoración simétrica. Dicho de otra manera, se da este mecanismo de valoración simétrica porque los individuos parten de una experiencia compartida (en este caso una experiencia dolorosa), que recíprocamente les permite valorar a los otros por lo que son sus cualidades y capacidades que con anterioridad no contaban con validación social. Por ello la relación de solidaridad surgida de un entorno alterado, a su vez modifica la valoración social, en cuando va unida a una seguridad de poder ver sus capacidades siendo reconocidas por los demás miembros de la sociedad como valiosas. “En esa medida cada miembro de la sociedad se desplaza a valorarse de este modo a sí mismo, por lo que puede hablarse de una situación postradicional de solidaridad social” (Honneth, 1997, p.158).

Honneth no solamente propone que se llame relación de solidaridad a la valoración social, sino que también logra demostrar que la valoración social esbozada por Hegel y Mead se quedaba solamente en una valoración primaria del otro y de su parte social. Honneth, también, logra demostrar por medio de la solidaridad que la valoración del otro debe partir de una individualización hacia lo social, pues esto permite al individuo generar una participación activa (y no solamente una tolerancia pasiva) en la particularidad individual de las personas, en cuanto el individuo se preocupa activamente por el desarrollo adecuadamente de las cualidades del otro, a pesar de que sean extrañas a su realidad, con el fin de desarrollar no solamente los objetivos comunes, sino los que no son comunes; solamente aquí podríamos hablar de una horizontalidad cultural y valorativa.

III La desposesión del reconocimiento

El apartado anterior nos permite hablar de las maneras en que el sujeto puede perder su forma de reconocerse, pues, para Honneth (y este uno de sus postulados teóricos más importantes para la discusión sobre el reconocimiento), hasta en el lenguaje cotidiano existen dinámicas de constante negación del reconocimiento de los individuos que buscan perjudicar la libertad de reconocerse a los individuos, causándoles un daño desde su emotividad. En ese sentido: “más bien se designa el aspecto de un comportamiento, por lo que los individuos son lesionados en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente” (Honneth, 1997, p.160). Se causa un daño a la autorreferencia

construida por el individuo por medio del menosprecio. En ese sentido, el individuo que es sometido a la experiencia del menosprecio es incapaz de reconocerse a sí mismo y de reconocer(se) desde el otro. Esto constituye un perjuicio a la construcción de la identidad del individuo, al generarle una lesión a su autoreferenciación. Es necesario identificar que no todas las lesiones psicológicas tienen las mismas consecuencias en la persona; cada una posee un nivel diferente de afectación y, en ese sentido, se pueden identificar tres modelos de menosprecio, pues “si la experiencia de menosprecio señala privación o desposesión de reconocimiento, entonces, dentro del dominio negativo del fenómeno, deben poder encontrarse las mismas diferencias que se encontraban en el dominio positivo” (Honneth, 1997, p.161). En este punto es precisamente en donde Hegel y Mead no se adentraron y en donde Honneth se adentra para poder darle respuesta a la pregunta sobre cómo influencia la afectividad las luchas sociales desde el reconocimiento. Estas tres formas de humillación vendrían siendo contrarias a las relaciones de reconocimiento siendo estas las siguientes: dolor, negación de derechos y humillación por valor social.

La primera forma de humillación sería el menosprecio por dolor. Para Honneth, son todas aquellas dinámicas de menosprecio en donde la persona es expuesta a situaciones en las cuales se les violenta su cuerpo y su integridad, es la forma principal de humillación personal; la humillación es una de las formas en las que se busca generar una lesión en la referenciación de la persona en sí misma, pues esta humillación a la que es sometida la persona

provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio; ya que lo específico en tales formas de lesión física, como ocurre en la tortura o la violencia, lo constituye no en el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebato sensible de la realidad (Honneth, 1997, p.161).

Así, cuando una persona es sometida tanto a violencia física como a violencia psicológica (las otras dos formas de humillación), se lesiona de una forma mucho más grave la confianza lograda por medio del amor, generándole una vergüenza social solo por ser quien es. Estas formas de menosprecio se dan incluso dentro de las familias, que se supone suelen ser núcleos seguros en donde el sujeto encuentra el amor necesario para constituirse y referenciarse desde el otro para sí mismo. Un ejemplo claro de estas situaciones es cuando un hijo de una determinada familia es menospreciado y humillado

por su opción sexual, lo cual es un problema muy grave pues quien está causando dicha lesión es quien se suponía debía construir lazos sentimentales que le dieran la confianza necesaria a la persona para enfrentarse a la sociedad. Esto le causa un daño en cuanto “lo que aquí se le arrebató a la persona por el menosprecio, es el evidente respeto a esa disposición autónoma sobre el propio cuerpo que, por su parte, solo puede adquirirse por las experiencias de dedicación emocional en la socialización” (Honneth, 1997, p.162). Este daño destruye desde adentro y afuera la autoreferenciación y su confianza en sí mismo.

Estas formas de menosprecio, ligadas a la humillación por medio de toda forma de exclusión social, que se muestra por medio de una limitación de la autonomía de la persona, generan el sentimiento de no pertenecer o no tener el mismo valor moral que los otros individuos para poder interactuar con ellos, siendo una lesión proveniente de los juicios morales que esa persona pueda emitir; por eso, para la persona “la experiencia de la desposesión de derechos va unida a una pérdida de respeto de sí, por consiguiente, de la capacidad de referirse a sí mismo como sujeto de interacción legítimo e igual que los demás” (Honneth, 1997, p.163). Su capacidad de elegir y hacer juicios morales plenamente se vería afectada por este menosprecio; en ese sentido, la pérdida del respeto a sí mismo se da por medio del menosprecio. De igual forma, otro método para causar la pérdida del autorrespeto y la desvalorización de los sujetos es el uso del lenguaje cotidiano. Los lenguajes cotidianos cumplen un papel importante, pues por medio de ellos usamos los conceptos de injuria y el deshonor, además, por medio de ellos también se designa o se escalona con una calificación social a una persona dentro de la comunidad en la que habita, con base en los valores culturales y morales establecidos por esa misma comunidad.

Todo esto dictamina cómo debe ser el desarrollo social y moral de cada persona para ser aceptada y respetada dentro de dicha comunidad. Entonces “esta jerarquía social de valores se constituye de tal manera que escalona formas singulares de vida y modos de convicción como menos válidos o que representan insuficiencias” (Honneth, 1997, p.163), generando así que los individuos no puedan referirse a ellos mismos de manera positiva, lo que les provoca una pérdida de autoestima y por consiguiente una pérdida del poder referirse desde su propio reconocimiento. Además de lo anterior, tiene lugar una pérdida de toda la tradición cultural y moral que constituyen al individuo como persona capaz de reconocerse a sí misma, generando una lesión psicológica en la persona. Un

ejemplo claro de discriminación es una persona migrante, más exactamente un latino que vive en Estados Unidos, en donde se les menosprecia en los lugares públicos por hablar el idioma de su país de origen y no el inglés propio de Estados Unidos, además de muchas más claras acentuaciones morales y culturales que llevan a dicha actitud de superioridad. En ese sentido, no solamente la forma de humillación por medio del maltrato corporal (el cual provoca un daño en la autoconfianza de la persona y a su corporalidad en general) genera ese daño al cuerpo de la persona, pues es evidente que también existe una relación con respecto a la salud física de la persona cuando es sometida a flagelaciones psicológicas ya que es posible que la persona termine generando trastornos psicológicos que se pueden evidenciar en el aspecto físico y la salud.

La segunda forma de humillación sería la negación al respeto jurídico, que no solamente está inscrita en un ámbito moral, sino también en un ámbito histórico. Esta forma de humillación está ligada a la pérdida y negación histórica de derechos para ciertos individuos y comunidades. Cuando hablamos de pérdida de derechos hacemos referencia a “las pretensiones individuales, cuyo cumplimiento social una persona puede legítimamente reclamar, ya que como miembro plenamente valioso de una sociedad participa en su ordenamiento institucional igualitariamente” (Honneth, 1997, p.163). Entonces, los derechos le permiten al individuo una partición plena en la comunidad, cuando al individuo “determinados derechos se le sustraen sistemáticamente, eso se liga implícitamente con una declaración que no se le considera como a los demás miembros de la sociedad” (Honneth, 1997, p.163). Al individuo se le causa una lesión psicológica, al verse sometido a la degradación y al dolor, a la vez que le quitan sus aspectos y relaciones jurídicas dentro de la sociedad y su cultura. Esto Provoca que no sea capaz de crear una autoreferenciación, ni mucho menos de generar una aquiescencia entre él, el Estado y su cultura. Por lo que se encontrarían en una clara desventaja en cuanto a relaciones legislativas por parte del Estado, quien seguirá legislando a favor de la cultura dominante. El individuo no solo se vería expuesto a la exclusión social y a la pérdida de derechos, sino también a una pérdida violenta de su autonomía personal; autonomía personal que se ve ligada a su vez a la “conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso” (Honneth, 1997, p.163). En pocas palabras, para el individuo la pérdida de sus derechos sociales válidos significa ser lesionado en sus pretensiones y expectativas de ser reconocido como un sujeto capaz de generar juicios morales. Por ello mismo, la pérdida de los derechos va

unida a una pérdida del respeto en sí mismo y a la capacidad de referirse a sí mismo como un individuo de interacción de igual valor que los demás.

La tercera forma con la cual se pierde el reconocimiento recíproco es la humillación por valor social. En ella el individuo o comunidad se ven referidos negativamente por su validez social. Se desvaloriza entonces la vida a los individuos, llegando a lo que se conoce como la injuria y el deshonor, perdiendo “la medida de valoración social que en el horizonte de la tradición cultural de una sociedad se le otorga al tipo de su autorrealización” (Honneth, 1997, p.163), jerarquizando convicciones y modos de vida como menos valiosos. La degradación de una cultura o un individuo “trae como consecuencia no poder referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva” (Honneth, 1997, p.164); dicha desvalorización genera a su vez una pérdida de la autoestima y de la capacidad de entenderse como un individuo estimado por sus capacidades y cualidades propias.

Del mismo modo, el individuo no solamente pierde su capacidad de referenciación cultural grupal, también pierde su individualidad, debido a que “la medida en que los modelos de valorización social enraizados institucionalmente e históricamente se han individualizado y, por consiguiente, se refieren a las cualidades individuales en lugar a las cualidades colectivas” (Honneth, 1997, p.164), ocasionando que el individuo en cuestión no pueda generar lazos de consentimiento afectivo, ni jurídico; es entonces cuando se puede decir que la pérdida del reconocimiento y los derechos jurídicos por medio de la desposesión tienen un trasfondo, el cual ha sabido adaptarse a cambios generados a lo largo de la historia. Volviendo, así, otra vez al lenguaje (pues, para Honneth, el lenguaje es fundamental para la desposesión del reconocimiento), se pueden encontrar alusiones a metáforas psicológicas que hacen referencia a procesos de sufrimientos emocionales, tales como “muerte social”, “fobia social” y “enfermedad mental”, las cuales no solamente suman un dolor emocional al individuo, sino que también lo cargan con una connotación negativa que puede convertirse en enfermedad física y en ese sentido el individuo se encontraría a sí mismo gracias a la “experiencia de la desvalorización y de la humillación sociales, los seres humanos peligran en su identidad, lo mismo que en su vida física a causa de los sufrimientos y de las enfermedades” (Honneth, 1997, p.164). Para Honneth, estas referencias lingüísticas permiten observar que al individuo le afecta todo lo que le sucede en su entorno, es gracias al lenguaje que el sujeto puede concluir que: “lo que contribuye a la integridad del ser

humano, su salud psíquica; a la atenta prevención de las enfermedades” (Honneth, 1997, p.165). En pocas palabras, garantizar al individuo de unas buenas relaciones sociales de reconocimiento es una forma de protegerlo, no solamente de los dolores del menosprecio, sino de lesiones físicas y enfermedades.

IV. Hacia un reconocimiento mediado por el dolor

Como quieres que no hable de mí, si solo hablo conmigo.

- Rafael Lechowski

Esta última parte nos permite visualizar otra diferencia entre la propuesta teórica de Honneth con respecto a las propuestas de Hegel y Mead, precisamente una diferencia que desata el nudo entre pasar del menosprecio a la lucha por el reconocimiento, pues los sentimientos negativos producidos por la experiencia del menosprecio y el despojo pueden llegar a generar impulsos afectivos que arraigan la lucha por el reconocimiento desde un ámbito motivacional. Precisamente, ni Hegel ni Mead pudieron desenredar dicho nudo, porque no encontraron el eslabón que promovía la motivación para que el individuo entrara a la lucha por el reconocimiento en contra de sus pares dominantes o en conflicto consigo mismo para reconocerse. Para Honneth ese eslabón conector es precisamente “el eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción, porque a la persona concernida la informa cognitivamente acerca de su condición social” (Honneth, 1997, p.165). Dicho de otra forma, el menosprecio vivido le permite al individuo darse cuenta de la condición desfavorecida en la que se encuentra en comparación con sus pares. Esta visualización de la condición desfavorecida, para Honneth, es producida gracias a algunas reacciones negativas a nivel emocional que experimenta el individuo, las cuales, debido a su carga emotiva, le permiten verse a sí mismo y a las condiciones en las que se encuentra, al tiempo que le permite visualizar qué es o quiénes son los que le producen dicho daño. Para Honneth, las reacciones emotivas negativas tales como la vergüenza, la cólera y el desprecio, son las que impulsan esa lucha interna y externa en los individuos por reconocerse, debido a que “a partir de ellas se coordinan los síntomas psíquicos por los que un sujeto consigue conocer que de manera injusta se le priva del reconocimiento social” (Honneth, 1997, p.165). Estos síntomas psíquicos necesarios que se generan se deben a que el individuo depende de la experiencia del reconocerse a través del otro con el fin de lograr un desarrollo óptimo tanto a nivel social como a nivel emocional, en caso de que el individuo “en alguno de sus escalones de su desarrollo, tal forma de asentamiento social queda excluida, esto abre

en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimiento tales como la vergüenza o la cólera” (Honneth, 1997, p.165). Por lo tanto, se puede asegurar que la experiencia del menosprecio y la desposesión están acompañadas de las sensaciones emotivas que le permiten visualizar la falta de reconocimiento al individuo que supone un acontecimiento psíquico por medio de las experiencias corporales, principalmente las experiencias de comunicación, que reconocen una dependencia negativa o positiva: positivas en cuanto son experiencias corporales de excitación bien logradas con los otros; negativas cuando son vivencias que surgen del rechazo, la perturbación y el fracaso en las acciones con el otro. En ese sentido, las experiencias emocionales frente a situaciones puntuales son reacciones afectivas frente al éxito o el fracaso de las acciones proyectadas del individuo.

Antes de concluir, es necesario hablar sobre la vergüenza, que para Honneth, parece ser el sentimiento negativo que más está ligado y permite al individuo comenzar la lucha por el reconocimiento.

Esta sensación de vergüenza consiste primero, como coincidentemente establecen posiciones psicoanalíticas y fenomenológicas, en una especie de desplome del sentimiento del propio valor; el sujeto, que en la vivencia del rechazo de su acción, se avergüenza de sí mismo, se experimenta como de menor valor social de lo que previamente había supuesto (Honneth, 1997, p.167).

Desde el psicoanálisis, la acción del individuo es frenada negativamente, por lo que se afectaría el yo-ideal del sujeto, al creer que en su acción violó una norma moral. Sumado a esto, la vivencia de la vergüenza está condicionada por la interacción real entre uno o más individuos, quienes son los que fungen como testigos de la acción moral que viola la idea del yo-ideal, y, como consecuencia, es lastimado emocionalmente. En esta interacción se tiene como resultado una acción de condena a sí mismo o una acción de inculpación por parte de los otros; en todo caso, quien sufre el daño emocional es el individuo que comete la acción; pero, y si se habla de qué condena tiene más peso, la inculpación es en la que recae todo el peso, debido a que “el sujeto se siente oprimido por una sensación de falta de propio valor, porque sus compañeros de interacción han violado normas morales cuyo mantenimiento le había permitido valer como persona que desea formarse a su yo-ideal” (Honneth, 1997, p.168). Es decir, el sujeto está perdiendo todo su proceso de autoreconocimiento, que había estado construyendo desde el momento que nació por verse sometido por sus compañeros. El problema se agudiza porque las fases

para el reconocimiento no son sucesivas, ni lineales, lo que genera que, si se trunca el proceso, el individuo no pueda seguir con su acción, pues estar sufriendo tal descarga de sentimientos que lo invaden frente a la experiencia del menosprecio de su yo-ideal le genera que experimente sobre sí mismo “la dependencia constitutiva de la propia persona respecto al reconocimiento del otro” (Honneth, 1997, p.168). El individuo, al estar expuesto a dichas reacciones emocionales, por medio del sentimiento de la vergüenza, puede ser conducido al impulso motivacional que lo encamine en la lucha por el reconocimiento gracias a esta experiencia de menosprecio. Así mismo para que el individuo pueda descargar dicha carga motivacional, debe dar ese paso y acceder a dicho impulso motivacional porque “la tensión motivacional en que el singular es forzado a entrar por el sufrimiento de humillaciones, solo puede disolverla cuando vuelve a encontrar la posibilidad de un nuevo obrar” (Honneth, 1997, p.168); de esta forma, esta nueva acción se transforma en una resistencia política, resultado de las consideraciones y sensaciones morales negativas.

Para concluir, Honneth piensa que todas las sensaciones negativas a nivel emocional, experimentadas por los individuos sociales, que se configuran en una experiencia del desprecio de las pretensiones del reconocimiento, tienen también la capacidad de provocar una sensación que le manifieste la injusticia y la desposesión a la que está siendo sometido, generando de paso la nueva posibilidad de acción para que los individuos la transformen en una resistencia política y una lucha por el reconocimiento debido. También para Honneth es importante que los individuos tomen postura frente a dichas luchas, ya que:

Los sujetos humanos no pueden racionar de manera sentimentalmente neutra a las enfermedades sociales, como las que representan el maltrato físico, la desposesión de derechos y la dignidad, los modelos normativos de reconocimiento recíproco dentro del mundo de la vida social tienen ciertas posibilidades de realización (Honneth, 1997, p.169).

Quien reaccionara de manera neutra, estaría negándole el reconocimiento recíproco al individuo que se encuentra sometido a la desposesión y la negativa de su reconocimiento, avalando dichas acciones de desprecio. Por el contrario, si los individuos que no están siendo sometidos a la desposesión de su reconocimiento toman partido de parte de los desposeídos estarían reconociéndolos y reconociendo sus luchas, generando una posibilidad de realizar dichas reivindicaciones sociales.

Capítulo IV: Reconocernos a través del arte marginal

En los tres primeros capítulos se han abordado las formas de reconocimiento, cómo obtenerlo y cómo perderlo, y el falso reconocimiento, desde las propuestas de Taylor y Honneth. En este apartado se buscará responder cómo por medio del arte marginal se puede evidenciar la existencia de un falso reconocimiento en Colombia y como su reproducción ha relegado otras formas de reconocimiento de las comunidades colombianas. Para ello se traerá a colación a *CHVLO* y *Psc Ptc*, dos exponentes del arte marginal.

I. Arte marginal, una nueva propuesta desde nuestra reflexión

Cuando se habla de arte marginal se suele asociar el concepto desarrollado por Jean Dubuffet y a la movida artística⁶ surgida a finales del Siglo XIX e inicios del siglo XX, en donde se asocia a este tipo de arte la producción artística de enfermos mentales, que se encontraban internados en manicomios; uno de los principales problemas que se encuentra en esta denominación, es que se fomenta la idea de que solo se margina de la sociedad a individuos por su enfermedad, (en este caso enfermedad mental), haciendo caso omiso a que también se marginan individuos y comunidades por cuestiones socioculturales, religiosas y económicas. Otro problema de esta denominación es que la producción artística se torna en un arte desinteresado, de galerías y de la élite académica, esto es producto de una discriminación positiva, promovida por Dubuffet, con el fin de integrarlo y valorarlo bajo los mismos parámetros convencionales de las demás movidas artísticas. Dubuffet logró todo esto gracias a la doctrina *L'art pour l'art*, doctrina que ha promovido una forma única y exclusiva de ver el arte, pues propone “la idea de un arte puro que no sólo rechaza cualquier función social, sino también toda determinación por un pretexto de orden objetual” (Benjamín,2008, p.18); en pocas palabras, propone que el arte no debe ser político, sino solamente bello o exaltar la belleza. Actualmente, es una doctrina que goza de popularidad en los círculos artísticos del globo.

⁶ Arte marginal: Se considera arte marginal a la producción artística de enfermos mentales, a quienes se consideraban al margen de la sociedad y en ese sentido su producción se consideraba ajena a la academia y su forma de valorar el arte. No era valorado artísticamente, sino que cumplía un papel de diagnóstico y terapéutico de los pacientes de internado. Jean Dubuffet le otorga su valoración artística y su aceptación en los ámbitos académicos del momento, al demostrar que el arte marginal es un ejemplo de auténtica expresión artística, expresión creativa que proviene de lo más oculto de la mente humana, y cuyo valor principal es ser una forma de arte puro, al no encontrarse influenciado, ni contaminado por los convencionalismos sociales, artísticos y estéticos; en pocas palabras, no se encuentra influenciado por la cultura.

Además, esa misma denominación encausada en la enfermedad mental no logra englobar ni recoger toda la producción artística de los individuos que se encuentran por fuera de la sociedad ideal: la expresión artística de la periferia y de ciertas comunidades y etnias sigue quedándose por fuera de la valoración artística (aunque, el quedarse por fuera ha resultado conveniente para la movida artística periférica y para sus reivindicaciones), demostrándose que el arte y la experiencia estética es todavía una cuestión de pocos.

Ahora bien, ¿por qué se propone una nueva interpretación del concepto de arte marginal? Y ¿por qué se puede hacer uso del arte marginal como una herramienta para poner en evidencia la existencia de un falso reconocimiento en Colombia? Se propone por la necesidad de reinterpretar y darle un nuevo enfoque a una movida artística, que en sus comienzos pertenecía, como su nombre lo indica, a una parte de los marginados y excluidos de la sociedad y de los círculos artísticos propios de la academia. Con este nuevo enfoque busca devolverse el arte marginado a los marginados, pero esta vez se busca dar cabida a todas las expresiones artísticas propuestas por individuos y comunidades que no se adapten o no sean queridos por lo establecido y exigido por la academia y su visión artística, influenciada por la doctrina *L'art pour l'art*, ni tampoco se adapten a los cánones sociales. En ese sentido, los grafiteros, muralistas, ilustradores, artistas callejeros, artistas autodidactas, cirqueros o, en general, lo rechazado, por no ser sus obras consideradas como producción artística o por su influencia política, tendrían su espacio de enunciación devuelta.

Pero más importante aún, esta nueva visión, a diferencia de la propuesta por Dubuffet, está completamente ligada a la experiencia social del artista y su entorno, en pocas palabras, es un arte imbuido por el contexto social, cultural y político de los artistas que lo producen, que tiene mucho que decir y exigir, y es gracias a este contexto social que el arte marginal es tan importante para la lucha por el reconocimiento debido. Su experiencia estética trasciende el culto catártico de la belleza, busca ir más allá de lo bello e incluso de lo grotesco, logra, como diría Benjamin, cambiar el aura de la obra de arte, gracias a su facilidad de llegar a las personas, pues “en la actualidad, las condiciones para una comprensión más adecuada nos son más favorables. Y si las transformaciones producidas en el medio de la percepción del que nosotros somos coetáneos pueden concebirse justamente como la señalada decadencia del aura” (Benjamin, 2008, p.16). En síntesis, lo que se logra es que el aura gire en torno al aquí y el ahora y no una lejanía cercana, como se había concebido históricamente el aura. Se logra acercar las cuestiones artísticas a las

masas actuales, pues “cada día se hace más irrecusablemente válida la necesidad de apoderarse del objeto desde la distancia más corta de la imagen, o más bien en la copia, es decir, en la reproducción” (Benjamin,2008, p.16). Con el fin de una reproducción más fácil de la obra. En ese sentido, su creación no está sujeta a requisitos o estándares establecidos por la academia (originalidad, autenticidad y unicidad), por lo que el arte marginal puede carecer de técnica clara, pues puede contener muchas influencias de diferentes estilos artísticos. Por el contrario, lo que siempre se encontrará impreso en el arte marginal, y que a su vez lo dispone a ser una obra de continua reproducción, pues “la obra de arte así reproducida es pues crecientemente la reproducción de una obra de arte siempre dispuesta a la reproductibilidad” (Benjamin,2008, p.18). Es la historia contada desde la precariedad, la ira, la sátira, el desespero, el desagrado, la incomodidad, la desesperanza ante el futuro, en otras palabras, la gama de emociones y sentimientos que viven constantemente las comunidades e individuos marginados y no reconocidos de la sociedad; asimismo, se encuentra la denuncia en contra de quienes han negado históricamente el reconocimiento de dichas comunidades, pues:

En el mismo instante en que el criterio de la autenticidad falla en el seno de la producción artística, toda la función social del arte resulta transformada por entero. Y, en lugar de fundamentarse en el ritual, pasa a fundamentarse en otra praxis, a saber: la política (Benjamin,2008, p.18).

Se puede afirmar, entonces que a la nueva y posiblemente, sin que suene pretencioso, verdadera noción de arte marginal no le importa la unicidad, autenticidad u originalidad, sino que su verdadera importancia radica en su mensaje, su convicción, que gira en torno a su misión social, en donde cumple la función de ser informativa, educativa y política. Pero, además, y por lo que se quiso traer a colación este tipo de arte, a la discusión que se está desarrollando sobre el debido reconocimiento, es gracias a su capacidad de estar producida por individuos que han experimentado la negación de su debido reconocimiento. Precisamente, se propone que sea el arte marginal una herramienta para llegar a un reconocimiento debido y desenmascarar el falso reconocimiento existente en la sociedad, porque es una forma de arte que permite a los individuos imprimir, a través de su expresión artística, su inspiración, sus luchas y la negación a la violencia a la que fueron sometidos. Además, de ser un arte que permite su fácil reproducción asegurándose de que se pueda dar el mensaje.

II. Arte marginal como herramienta contra el falso reconocimiento

Con estas consideraciones sobre el arte marginal, se puede hablar de la importancia que tiene este en torno a la lucha por el reconocimiento en Colombia, entendiendo que aquí la cultura y la tradición se conforma en torno a varias comunidades, valores y culturas repartidas a lo largo y ancho del territorio, no por una sola. El problema recae en que, gracias a la influencia de ciertos sectores, se han promovido ciertos valores e ideales culturales como los idóneos y aceptados para la sociedad colombiana, en donde la gente debe reconocerse para ser considerado un individuo idóneo y útil para la comunidad; esta forma de reconocimiento es sumamente excluyente e impositiva, porque en la práctica busca dejar de lado cualquier otra forma de reconocimiento y de valores culturales que se salgan de lo hegemónico. Esta forma de reconocimiento sería la de un individuo que entiende que deben primar los valores conservadores, la familia, lo católico/cristiano y la propiedad privada, asimismo, se promueve la idea de que todo lo que se salga de dichos valores representa un problema para la comunidad y su buen nombre. Existe la necesidad en Colombia de revalorar y barajar los valores que nos constituyen y en los que nos reconocemos como pueblo. En ese sentido, el arte marginal como herramienta, no busca ser un puente para el encuentro entre culturas totalmente ajenas, sino que es una herramienta para la autocrítica de una cultura. Pues busca generar una crítica a las referencias culturales y, por ende, a la forma de reconocimiento hegemónico de la sociedad, a la vez que busca exponer y darle voz a otras formas de reconocimiento existentes en Colombia, las cuales no han tenido su espacio o han sido negadas por diferentes razones ligadas a ver como problemático lo que se desconoce.

La idea de barajar y criticar esos símbolos y valores más comunes de la sociedad es precisamente buscar entender y superar dichos valores, que fueron impuestos, entender que en ellos no se recoge la totalidad de la sociedad colombiana, además, nos permite demostrar que un individuo que no se reconozca en dichos valores culturales no está mal, ni es el enemigo que busca destruir los valores sociales, sino que, al contrario, hay que comprender que dicho individuo tiene el mismo valor y puede aportar a la comunidad de la que hace parte y de reconocerse como individuo capaz. En pocas palabras, es entender que una parte de colombianos se encuentran sometidos a un falso reconocimiento, a unos valores que no los representan, sino que al contrario representan una opresión directa a sus expresiones culturales e identitarios que lo hacen un individuo de igual valor. Dicho en otra manera, estos valores subyugan e invalidan su valor individual y grupal y es por esta misma razón que viven en una constante lucha por que se les reconozca su valor.

El arte marginal tiene la intención de generar una reacción cuando se percibe, que no debe enfocarse en la percepción estética del aura, sino en su capacidad para sacudirnos de ese letargo en el que nos encontramos, producto de ese falso reconocimiento; prácticamente, el arte marginal abre el camino para establecer un diálogo no consensuado, que no busca llegar a acuerdos, sino que busca un diálogo mediado por el disenso, está mediado por la demanda de unas comunidades que exigen su debido reconocimiento a una sociedad que promueve unos valores que no los incluye, ni les da su debido valor. El arte marginal incentiva un constante quiebre y revaloración de los valores sociales. Pues es una demanda contra esa sociedad entumecida que ha dejado de buscar su reconocimiento. En donde incluso el arte se ha adormecido y ya no se cuestiona, se ha sumido en el falso reconocimiento. Parafraseando a Honneth, ya no están en la búsqueda continua del reconocimiento debido, no están en la continua interpelación con el otro. Es decir, el arte marginal es un claro ejemplo de la lucha por el reconocimiento, propuesta por Honneth, y del falso reconocimiento, propuesto por Taylor.

Así mismo, es necesario decir que el análisis propuesto por Honneth sobre el reconocimiento ligado a la emotividad de los individuos es una forma de avance y de complementación a la idea del falso reconocimiento propuesta por Taylor (a pesar de que Taylor publicara mucho después su obra que Honneth, ambos autores logran tener una conversación continua). Pues Taylor, si bien entiende y da a conocer los principales problemas de la pérdida del reconocimiento a causa del falso reconocimiento, se queda corto con respecto a los impactos emocionales que este puede tener sobre una persona, enfocándose solamente en los impactos sociales que provoca el falso reconocimiento sobre los individuos.

Honneth se permite adentrarse en los aspectos emocionales que son muy importantes para poder entender las luchas por el reconocimiento como algo apremiante. No obstante, es necesario establecer cierto grado de relación e influencia por parte de Honneth a los postulados teóricos de Taylor. En cuanto ambos autores permiten seguir una línea clara para poder llegar al reconocimiento, la cual se da por medio de una comunicación constante entre los individuos de una misma sociedad a pesar de sus diferencias. Se podría decir que en ambos autores existe la necesidad de la experiencia de la fusión de los horizontes. Es precisamente, por medio del arte marginal que se expone la necesidad de dar dicha interpelación y discusión en Colombia.

III. Una demostración: Arte marginal

Con miras a entender un poco más esta idea del arte marginal como herramienta para sacudirnos el letargo producido por el falso reconocimiento, es necesario traer a colación la obra de artistas marginales, para ello nos centraremos en la obra de **CHVLO** y **Psc Ptc**.

CHVLO

Lo que hago no sé si técnicamente se le pueda llamar arte, pero, poniéndolo en un contexto más social es una forma de satirizar y ponerle un poco de humor a través de muros, comics, viñetas y demás técnicas, a la realidad a la que se nos ve obligados a vivir en un país precario y un mundo enfermo de humanos. Tomo como base la crítica junto a la cultura callejera, más concretamente el punk y el hip hop para poner sobre la mesa el hecho de que todo lo que hagamos en este mundo es sí o sí político.

CHVLO

Figura 1. Muerte es la paz.



Fuente: Chvlo (2020).

A la hora de hablar de artistas marginales, que logran causar una ruptura en la comunidad colombiana, no se puede pasar por alto la obra de **CHVLO**, quien, por medio de la ilustración, el grafiti, las viñetas y los comics, busca no solo hacer una crítica a los valores establecidos y aceptados por la sociedad colombiana, y a ese letargo social en el que se

encuentra la comunidad, por medio del permanente cuestionamiento y enfrentamiento a dichos valores, sino que también busca darle una visibilidad a todos aquellos que son invisibilizados.

Logra transgredir dichos valores generados por el letargo, por medio de satirizar e ironizar la cotidianidad indolente, precisamente desde los protagonistas que se encuentran sumidos en dicho entumecimiento y quienes promueven el adormecimiento social. Por ejemplo, la forma de reconocimiento aceptada por la sociedad colombiana (conservadora, católica, etc.), es ironizada por medio de las mismas creencias que defienden como lo ideal, en donde tienen una noción tergiversada de lo que es el bien, que es precisamente un sentido del bien mediado por el estatus social y económico que poseen. Permite, además, demostrar que quienes no se recogen bajo dichos valores representan lo malo de la sociedad, y como lo malo “corrompe” la sociedad, es necesario perpetrar una violencia sistemática contra todo aquel que no sea “gente de bien”. En ese sentido, la obra de *CHVLO* logra sacudir e interpelar a quien se reconoce como “gente de bien”, a pesar de que no cuenta con el estatus social y económico, en el que generalmente se recogen dichas personas. Les muestra que también están sometidos por el falso reconocimiento y que solo los ven como individuos por su utilidad política. También les dice directamente que existen otras formas de reconocerse y que el valor de su ideal de cultura no está por encima de las demás culturas.

Figura 2: Liberar la patria.

Figura 3: Paracornelio.



Fuente: Chvlo 2021 y 2020.

Así mismo, la obra de CHVLO, y en general, el arte marginal, es una forma de expresión de lo no reconocido, un intérprete de los vacíos estructurales existentes en Colombia y que llegan a perjudicar a una determinada comunidad. Dicha interpretación permite hacer una lectura sobre dichos vacíos estructurales, a quiénes afectan, cómo los afectan y quiénes los mantienen, por medio de una crítica y una constante fractura sobre la sociedad y sus valores y todo lo que estos valores niegan, al mismo tiempo que buscar mostrar que existen comunidades e individuos que no se encuentran reconocidos, pero que tienen mucho por aportar y por lo que deben ser valorados.

Figura 4: A tumbar para avanzar Figura 5: Sin miedo. Figura 6: La tristeza se convierte.



Fuente: Chvlo 2021

Es entonces una plataforma para que todos aquellos no reconocidos puedan sobreponerse a ese letargo, pues le muestra a la sociedad la existencia de dichas comunidades y sus luchas sociales, al tiempo que pone sobre la mesa la lucha constante por el reconocimiento de dichas comunidades. La obra de CHVLO nos enfrenta constantemente como sociedad en nuestros horizontes culturales, nos recuerda que, como sociedad, solo nos hemos movido en nuestras visiones de mundo, al tiempo que demuestra que el campesino, el indígena, el afro, el pobre, el rebelde, etc., tienen un valor innegable y que como sociedad

y por medio de nuestra arrogancia, debemos revalorar y reconocer que su valor contribuye a los intereses comunes que tenemos como sociedad multicultural que somos o que pretendemos ser. Dicho de otra manera, nos empuja a extender nuestros horizontes culturales hasta encontrarnos con el horizonte del otro y poder buscar esa fusión deseada.

Psc Ptc

Como una cachetada a mí mismo.

Psc Ptc

Figura 7: Un buen día...



Fuente: Psc Ptc 2020.

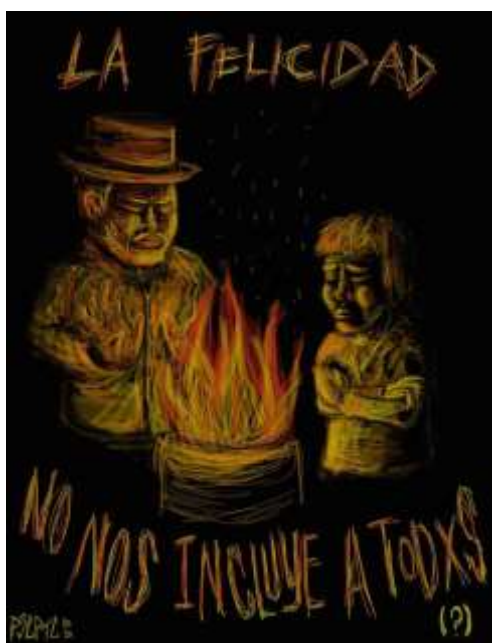
Otra artista marginal que logra generar una ruptura en los sociales es *Psc Ptc*, quien por medio del caos en sus trazos y de las emociones fuertes, logra interpretar y darles voz a aquellos que no se reconocen. Es entonces una obra mucho más directa en cuanto a lo que busca transmitir y exponer; lo hace de frente y sin intermediarios, como si tratase de decir que el reconocimiento y la identidad no es una solicitud para un consenso, sino una exigencia por la cual se lucha hasta el final.

La obra de *Psc Ptc*, es también un grito en contra de ese adormecimiento en el que se encuentra la sociedad colombiana, enfocándose en mostrar otras formas en las que se presenta el falso reconocimiento y la negación del reconocimiento en la sociedad colombiana. *Psc Ptc* busca cuestionar las dinámicas cotidianas normalizadas hasta en el lenguaje, que lo único que logran es destruir la autoreferenciación de los individuos que no se reconocen con los valores dominantes. Bajo estas mismas dinámicas se muestra una constante negación a las diversas formas de reconocimiento existentes en la sociedad

colombiana, por medio del menosprecio, así como una constante exclusión social y una limitada autonomía de dichas comunidades. Se refleja también que el Estado ha limitado los derechos jurídicos a las comunidades, pues en muchas ocasiones no legisla a favor de ellos, sino a favor de quienes ejercen una violencia sistemática. En ese sentido, *Psc Ptc* nos muestra que, gracias a las dinámicas estatales y sociales, existen comunidades e individuos a los que se les arrebató violentamente su estatus de individuo, el cual posee el mismo valor del resto de individuos colombianos. A su vez, su cultura es desvalorizada, mostrada como algo que no tiene un valor y, por ende, no debe ser una referencia positiva en la sociedad colombiana. Ejemplos encontramos varios como el racismo y discriminación institucionalizada en contra de las poblaciones afro e indígenas y migrantes, donde suele asociarse, por medio de un lenguaje que usa adjetivos negativos dirigidos a las comunidades; un lenguaje que solo busca descalificar el valor de su cultura y sus contribuciones a la sociedad colombiana.

Figura 8: La felicidad

Figura 9: Complicidad Figura 10: No desaparecerán.



Fuente: *Psc Ptc* 2020.

Psc Ptc, por medio de su obra, lo que logra es que se dé el paso a la lucha por el reconocimiento. Lo logra al generar una ruptura y choque en los individuos adormecidos por el falso reconocimiento, este choque motiva a los individuos a transformar esos sentimientos negativos en una llama que avive la necesidad de luchar por el reconocimiento. Por consiguiente, *Psc Ptc* no solo busca hacer una crítica a la sociedad y

sus valores, sino que las comunidades e individuos, por medio de la rabia, el caos y el desprecio acumulado durante décadas se den cuenta de la ausencia de reconocimiento en la que están sometidos y quienes son los que reproducen ese sometimiento. Nuevamente el arte marginal actúa como herramienta para despertar esa necesidad de una lucha por el reconocimiento.

Se puede decir que el arte marginal y que tanto en *CHVLO* y *Psc Ptc*, no solamente se evidencia el llamado constante a una lucha por el reconocimiento de los individuos y comunidades no reconocidas y más olvidadas de Colombia, sino también, un llamado a una unión entre dichas comunidades, a que amplíen sus horizontes culturales, aceptando el igual valor de sus culturas y comunidades. Además, entendiendo que son culturas que sufren la falta de reconocimiento a manos de una hegemonía cultural, a la cual le exigen su reconocimiento, en pocas palabras, es una invitación a unir sus luchas por su reconocimiento debido.

Finalmente, el arte marginal como herramienta no solo se queda en desenredar el falso reconocimiento al que nos vemos sometidos en la sociedad colombiana, sino que también nos permite hacer una autocrítica desde nuestra cotidianidad. Esta autocrítica a los valores comunes y a la cultura propia, es de suma importancia antes de entablar una relación con otras culturas ajenas a la realidad del país, pues nos prepara para entender la igualdad de valor de todas las culturas, antes de enfrentarnos a ellas y a un multiculturalismo más global, nos ayuda a eliminar esa percepción del otro, como ese otro ajeno, al tiempo que nos permite aceptar y entender las contribuciones que nos pueden otorgar dichas comunidades; en otra formulación, busca ampliar nuestros horizontes culturales hasta esa fusión deseada.

Conclusiones

Como ya se ha dicho, tanto Honneth como Taylor funcionan como complemento mutuo; Honneth ahonda en más dinámicas donde los individuos pueden perder su reconocimiento, y por lo tanto sumirse en un falso reconocimiento, que serían las tres formas del menosprecio. Honneth le suma a Taylor otras consecuencias que trae consigo el no ser reconocido y el falso reconocimiento, que serían el impacto emocional y físico que puede recaer sobre el individuo menospreciado. Asimismo, se puede decir que algunos de los individuos que han pasado por la experiencia del menosprecio están en peligro de caer en el falso reconocimiento, pues terminan con una imagen desdibujada de sí mismos.

Ambos autores destacan al diálogo y la interpelación como herramientas para reconocer y reconocernos con el otro. Taylor es más claro con respecto a dónde deben llegar los individuos con el diálogo, que es llegar a la experiencia de la fusión de horizontes. Mientras que Honneth, busca llegar a reconocer al otro por medio de la interpelación y una lucha continua por el reconocimiento. Así como también transformando el sentimiento de la vergüenza en motivación para llevar a cabo dicha lucha. Es allí donde Taylor puede complementar a Honneth, en redirigir la lucha constante por el reconocimiento a un diálogo permanente dirigido a alcanzar la fusión de horizontes. Pues, es por medio de dicha experiencia que los individuos pueden interpretar y reconocer a los otros, sus características y sus luchas. En conclusión, se puede decir que en ambos autores existe la necesidad, así como la posibilidad de llegar a la fusión de horizontes. Debido a que dicha experiencia nos asegura el intercambio igualitario, así como el disenso y el consenso y la convivencia entre individuos y comunidades totalmente diferentes.

Tanto en Honneth, como en Taylor, está la constante falta/pérdida del reconocimiento, porque siempre que exista una lucha por el reconocimiento, este estará ligado a formas en que el individuo pueda perderlo, en pocas palabras, siempre está presente el peligro de la pérdida y la negación del reconocimiento. Así como también el peligro de caer en el falso reconocimiento, para los individuos; irónicamente esta pérdida o negación, es el motor para que se pueda dar la lucha por el reconocimiento y de allí que se puede mostrar la relación de estas dos posturas (la lucha y negación del reconocimiento) como un tipo de bucle que no se puede romper. Ambos autores concuerdan en la necesidad de una ruptura que permita establecer la lucha constante por el reconocimiento, así como la exigencia de un diálogo constante entre los individuos de diferentes comunidades, para la superación del falso reconocimiento.

Finalmente, es por medio del arte marginal que se genera dicha ruptura y se expone la necesidad de dar la discusión sobre el reconocimiento en Colombia. Los exponentes del arte marginal se encargan de generar una crítica interna a los valores que nos han constituido como pueblo, y que, de cierto modo, nos han impedido abrirnos completamente como comunidad. El arte marginal nos muestra que la forma de reconocernos en Colombia, la identidad nacional, no es una cuestión unificada, ni generalizada. Como nos quieren hacer creer con ciertos proyectos de nación que buscan perpetuar una única forma de ser colombiano. Todo lo contrario, en Colombia, dada a su riqueza cultural y étnica, existen varias formas de reconocernos como individuos y como

colombianos, que exigen que se les respete y reconozca su identidad cultural y su valor. Si Colombia como comunidad no es capaz de abrirse, ni reconocer el valor cultural interno, significará un impedimento para abrirnos a un mundo cada vez más globalizado y mediado por el intercambio cultural. Porque Colombia como sociedad sería incapaz de entender el igual valor de las diferentes culturas presentes en el mundo y con las cuales seguramente habrá un intercambio.

Bibliografía

Primaria:

- Taylor, C. (2009). El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México, Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997), La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales. (Manuel Ballesteros, traducción) Barcelona, España, Biblioteca d'Humanitats.
- Benjamin, W. (2008), La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Madrid, España, Abada Editores.

Secundaria:

- República de Colombia. (1991). Constitución política de Colombia 1991 edición 2016. Colombia.
- Gadamer, H. (2003). Verdad y método I, Décima Edición. Salamanca, España. Ediciones Sígueme.

Referencias:

- Said, E. (1993). Cultura e imperialismo. Barcelona, España. EDITORIAL ANAGRAMA, S.A.
- Forero Pineda, F. (2015). Hermenéutica y racionalidad: Habermas, Hegel y Gadamer en diálogo. Editorial académica española.
- Forero Pineda, F. (2017). Ontología del acontecer. El camino de Hans-Georg Gadamer. Ideas y Valores, 66 (164), 35-54.
- Orrego, C. (1997). El liberalismo de Ronald Dworkin a propósito de «ética privada e igualitarismo político». Chile, Universidad Católica de Chile.
- Revuelta, B y Hernández-Arencibia, R. (2019). La teoría de Axel Honneth sobre justicia social, reconocimiento y experiencias del sujeto en las sociedades contemporáneas. Cinta moebio no.66, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.
- Viveros, E. F. (2019). El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer. Perseitas, 7(2), pp. 341-354.
- Chevrier, M. (1997). Las leyes y los idiomas en Quebec; Principios y medios de la política lingüística quebequense. Biblioteca Los estudios.
- Streicher-Arseneault, V. (2010). La planificación lingüística en Quebec y en Cataluña. Montreal, Canadá. Université de Montréal.

- Bárcenas, R. (2016). El prejuicio y la cuestión crítica: una tensión fundamental en Verdad. México, Universidad de Guanajuato.
- Pereira, G. (2010). Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth. Andamios vol.7 no.13 México.
- Moro Abadía, O y González Morales, M. (2005) “El Arte por el Arte”: Revisión de una teoría historiográfica. Antropología-Arkeología. San Sebastián, pp. 179-188.
- Casado, M. (2006) “A propósito de arte marginal y sus límites”. Paperback nº 2. ISSN 1885-8007.
- Zuñiga, A y Valencia H. (2018) La teoría del reconocimiento de Axel Honneth como teoría crítica de la sociedad capitalista contemporánea. Reflexión Política, vol. 20, núm. 39, 2018, Universidad Autónoma de Bucaramanga
- Leite Araujo, L. (2007) Habermas y la política del reconocimiento o multiculturalismo. Revista CUHSO volumen 14 nº 1.
- Cuchumbé Holguín, N. (2012). El aporte filosófico de Gadamer y Taylor a la democracia: actitud de diálogo abierto y reconocimiento recíproco. Cali, Colombia. Praxis Filosófica, núm. 35, julio-diciembre, 2012, pp. 131-149. Universidad del Valle.
- Donoso Pacheco, C. (2003). Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político. Polis: Revista Latinoamericana, ISSN 0717-6554, ISSN-e 0718-6568, Nº. 6.
- Elizondo Reyes, J. (2019). La ética liberal de Charles Taylor en el contexto político de sociedades liberales. Eidos no.31 Barranquilla, Colombia.