

J
193
✓426

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO
ESTUDIANTE: YUDY ALEXANDRA YARGAS SEPÚLVEDA**

**TÍTULO: RUANDA: GENOCIDIO HUTU Y LA LUCHA POR EL
RECONOCIMIENTO**

CALIFICACIÓN

APROBADO


ROSIRIS UTRIA PADILLA
ASESOR


CATALINA LÓPEZ
JURADO

Cartagena de Indias, 10 de Diciembre de 2009

RUANDA: GENOCIDIO HUTU Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

YUDY ALEXANDRA YARGAS SEPÚLVEDA

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
CARTAGENA DE INDIAS D. T. Y C.
2009**

INTRODUCCIÓN

Pensar en las relaciones intersubjetivas, pensar en la forma en que nos vinculamos unos con otros en tanto que sujetos implica ampliar nuestra perspectiva de la realidad social. Implica hacerse consciente del hecho de que soy uno más de los sujetos que se desenvuelven y constituyen como persona en el mundo público.

En este sentido, para pensar el diálogo que se establece entre Yo y alter ego en la actualidad, es menester comprender que cada cultura tiene su específica manera de asumir la realidad; y consecuentemente, que cada uno de los sujetos que pertenecen a una cultura dada, asumirá el mundo de maneras distintas.

Ahora bien, plantear cualquier reflexión filosófica acerca del reconocimiento implica que tengamos a la vista el horizonte en que se inscribe dicho planteamiento; y en este sentido, debe tener en cuenta las cuestiones mencionadas en las líneas anteriores. De esta forma, el discurso filosófico actual, tan interesado por las cuestiones referidas a la formación de la identidad de los sujetos y al reconocimiento entre los mismos, ha vuelto su mirada sobre el fenómeno del multiculturalismo. No obstante, es preciso señalar aquí que, la mirada desde la cual se asume dicho fenómeno está circunscrita dentro del ámbito legal. Es decir, la reflexión filosófica actual ha intentado abordar las relaciones que se establecen entre distintos grupos sociales y culturales, a la luz del marco jurídico dentro del cual se constituye el proceso de reconocimiento mutuo. En este sentido, creo que trasladar la lectura del fenómeno del reconocimiento a dicho plano, es el resultado de suponer que se ha llegado a un grado tal de desarrollo de la racionalidad, que este tipo de problemáticas son y deben ser abordadas desde un ámbito jurídico.

Sin embargo, lo que pretendo rescatar en esta monografía es el momento de las luchas por el reconocimiento, que sobrepasan los marcos de las cuestiones de estricto orden legal. Así, lo que pretendo mostrar aquí es cómo un proceso de reconocimiento puede alcanzar grados tales de irracionalidad que, en la búsqueda del mismo (reconocimiento), se puede llegar a la a aniquilación total del Otro. En consecuencia, lo que intentaré esbozar en este corto ensayo es cómo la muerte adquiere un carácter fundamental, no metafísico sino existencial, en las luchas por el reconocimiento. Carácter existencial que al dar un paso hacia la irracionalidad del comportamiento humano, desplaza los procesos de reconocimiento del ámbito estrictamente legal. Es decir que lo que pretendo mostrar aquí es cómo, desde una perspectiva que no esté reducida al estricto orden jurídico, pueden encontrarse otros elementos enriquecedores de las luchas por el reconocimiento, tal cual como lo encontró Hegel en su Fenomenología en la noción de muerte.

Así pues, para lograr dar alcance a dicho objetivo, en primer lugar realizaré una buena presentación de la noción de reconocimiento expuesta por Hegel en su Fenomenología, con el objetivo de mostrar cómo dicha noción puede ser vinculada con la noción de muerte y luego volveré sobre Honneth para ilustrar cómo el planteamiento hegeliano del reconocimiento ha sido asumido por la reflexión filosófica actual (Capítulo I). En segundo lugar, pretendo mostrar, apoyándome en el debate Taylor- Habermas, cómo las luchas por el reconocimiento han sido trasladadas y circunscritas al ámbito jurídico (Capítulo II). Finalmente, en tercer lugar pretendo ilustrar, volviendo sobre una crónica del programa “El mundo según Pirry” en la que se mostraba la masacre del pueblo Itsy sobre los Hutu, ocurrida en los 90’s, cómo el reconocimiento negativo y la lucha por el mismo dan al traste con la restricción de dicho análisis al ámbito jurídico; restableciendo con esto el vínculo esbozado por Hegel entre las nociones de reconocimiento y muerte (Capítulo III).

RUANDA: GENOCIDIO HUTU Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

CAPÍTULO I

Pensar en el problema del reconocimiento implica, desde la visión occidental de dicho problema, asumirlo a la luz de lo señalado por Hegel en su Fenomenología del Espíritu, tomando de esta forma como punto de arranque la reflexión hegeliana. Por esta razón, este primer capítulo de la monografía tiene como objetivo clarificar la dialéctica del amo y el esclavo, esbozada por Hegel en el capítulo cuarto de la Fenomenología, titulado “la verdad de la certeza de sí mismo”. De esta forma, y para mostrar la manera en que es asumida la postura hegeliana sobre el reconocimiento, expondré -como segundo momento del capítulo- la forma cómo Honneth actualiza a Hegel. Así, este primer capítulo gozará de un primer apartado que será dedicado a Hegel, y un segundo apartado que se centrará en Honneth.

PARÁGRAFO I: HEGEL Y EL RECONOCIMIENTO

“La autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro. Cierta la nulidad del otro, pone para sí esta nulidad como su verdad”.

Honneth, Axel.

1.1. SOBRE LA AUTOCONCIENCIA Y LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SÍ

El presente apartado tiene como objetivo fundamental dar cuenta de la noción hegeliana de reconocimiento. Para esto, es preciso que se muestre dicha noción dentro de los límites de la reflexión hegeliana, cuestión que nos permitirá mostrar –gracias al esclarecimiento de dicha noción, cómo se vincula ésta a su vez con las

nociones de trabajo, conciencia, autoconciencia, verdad y muerte. En este sentido es preciso apuntar que la muerte, o el temor a la misma -tal y cual como lo mencioné en la introducción, es un elemento fundamental de la noción de reconocimiento, vínculo éste que fue vislumbrado por Hegel, y sobre el cual pretendo llamar la atención. Es decir, lo que pretendo mostrar aquí, entre otras cosas, es que se hace necesario, si se quiere tener una lectura adecuada del fenómeno del reconocimiento, tener en cuenta la manera en que dicha lucha por el reconocimiento tiene como trasfondo la posibilidad de la muerte. Sin embargo, esto lo desarrollaré mejor en las próximas líneas, por el momento sólo quiero hacer notar esta fenómeno.

Entrando de lleno en la presentación de Hegel, es preciso que tengamos en cuenta que en la dialéctica del amo y el esclavo Hegel realiza una especie de tratamiento del problema de la alteridad, en la medida en que se plantea la pregunta por la forma en que se relaciona el "yo" con "lo Otro". Cabe aclarar que esta relación es fundamental para entender la noción de reconocimiento, ya que el reconocimiento intersubjetivo solo es posible cuando se presenta una relación con "el otro". De esta manera, en dicha relación podemos encontrar dos momentos específicos. Por un lado, el Yo puede enfrentarse con lo Otro, con lo que se opone a él en tanto que simple alteridad¹; mientras que por el otro lado, la relación del yo, ya no se establece con un X cualquiera, sino que se da con otro sujeto Yo; con otras conciencia de sí, para decirlo en un lenguaje hegeliano.

Ahora bien ¿Cómo se empieza a deslindar el reconocimiento de esta distinción entre "lo Otro" y "el Otro"? pues bien, y siguiendo a Kojève en este punto, es

¹ Con esta noción de alteridad me refiero a un objeto cualquiera que pueda ser objeto del deseo del Yo. En este sentido, la noción de alteridad nos permite pensar en primer lugar, un objeto X que aparezca como exterior al Yo, en segundo lugar, la noción de alteridad hace referencia a la existencia y convivencia que se establece entre distintos sujetos Yo.



preciso decir que, dentro del pensamiento de Hegel el “Yo”, la conciencia de sí, sólo puede ser el resultado de un deseo, de la apetencia, del querer del sujeto. En este sentido, cuando un Yo se relaciona, cuando desea un X (en ese momento de relación con lo Otro) es donde se marca el nacimiento de la conciencia de sí, puesto que el sujeto se hace consciente por primera vez, gracias a su relación con las cosas, de que el Yo equivale a sí mismo. Esto es, que “Yo soy yo”. “El hombre absorbido por el objeto que contempla no puede ser vuelto hacia sí mismo, sino por un Deseo. Por el deseo de comer, por ejemplo. Es el deseo de (...) que constituye este ser en tanto que yo, y lo revela en tanto que tal, y lo impulsa a decir “Yo...” (Kojève 1970. Pág. 11). De lo anterior se deriva el hecho de que, para Hegel, el primer momento de la conciencia sea simple sentimiento de sí, conciencia de sí, caracterizada por la apetencia de una cosa externa e independiente al sujeto. Así pues, sólo porque apetezco a X, me hago consciente de mi “Yo”. Por otra razón, Pedro Lain Entralgo dirá, refiriendo a Hegel, que la conciencia de sí tiene su primera etapa en el apetito “La satisfacción del apetito – primera etapa o como vimos del desarrollo de la conciencia de sí- rompe el aislamiento de ésta...” [Entralgo. 1983. Pág. 83].

Ahora bien, ¿Será que el apetito se circunscribe sólo al ámbito de la relación con “lo Otro”, mientras que el vínculo con “el Otro” no está mediado por aquella? ¿Será que la relación que se da entre dos conciencias de sí está mediada por el deseo?, y si lo están ¿Qué resulta de allí? Para responder de manera adecuada a estos interrogantes, tenemos que volver la mirada sobre el final del apartado 1 del capítulo IV, llamado “La autoconciencia de sí”, y sobre el apartado 2, titulado “la vida” de la Fenomenología del Espíritu. En las últimas líneas del primer apartado, Hegel nos dice que la conciencia de sí, en un primer momento de relación con el mundo, se dirige sobre objetos perceptibles, sensibles, los cuales son objeto de su deseo. No obstante, si dicho objeto de deseo, es independiente a la conciencia de

sí; y además de esto, se vuelve sobre sí mismo, dicho objeto deviene, se torna "vida". En este sentido, si el objeto de apetencia de la conciencia de sí, es capaz de volver sobre sí mismo; en consecuencia, aparecerá -en tanto que vida- ya no como eso "Otro", sino como "el Otro" que se pone delante de la conciencia de sí, tornándose vida. El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez, para nosotros o en sí, algo retornado a sí mismo, como por su parte la conciencia. A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido vida. Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también en sí en cuanto se lo pone como lo que es, no solo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo" [Hegel 1966 .Pág. 108].

De esta manera, podemos ver cómo -desde la reflexión hegeliana esbozada en la Fenomenología del Espíritu- tanto la relación con "lo Otro", como la relación con "la vida"-, esto es, con otra conciencia de sí; está mediada por el deseo. En este sentido, Hegel nos dirá que la autoconciencia es, en un sentido amplio, deseo. "...esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta, es en general, apetencia". [Hegel 1966. Pág. 108]. Ahora bien, y ya habiendo aclarado que la relación entre dos conciencias de sí está mediada por el deseo ¿qué se deriva de allí? La respuesta a este interrogante se encuentra formulado de manera puntual en el análisis de Kojève. Kojève nos dice que cuando el sujeto, en tanto que conciencia de sí, se vuelve sobre cosas, sobre objetos de la experiencia sensible, se constituye allí en una conciencia "animal". Así, si el Yo, si la conciencia de sí se vuelve sobre cosas naturales, dicho Yo no será algo distinto que un Yo natural. "El yo creado por la satisfacción activa de tal Deseo tendrá la misma naturaleza que las cosas sobre las cuales llevan ese Deseo. Será un Yo cosificado, un Yo solamente viviente, un Yo animal" [Kojève. 1970. Pág. 12]

Ahora bien, si de la relación con “lo Otro” se deriva el simple sentimiento de sí, de la relación, de la apetencia de “el Otro”, del Deseo que tiene la otra conciencia de sí se deriva la autoconciencia. Ese yo, que se nutre de Deseos será el mismo en su ser mismo (...) un individuo libre e histórico. Y ese yo, y ese solamente el que se revela a sí mismo y a los Otros en tanto que Autoconciencia” (Kojève 1970. Pág. 13), en este sentido, lo que busca un sujeto cuando desea el Deseo de otra conciencia de sí, lo que quiere, lo que apetece la autoconciencia, es que el deseo del otro lo reconozca. Es decir, que en el deseo de otra conciencia no aparezca un objeto X, sino que aparezca dicha autoconciencia, en tanto que reconocida.

Siguiendo la línea de reflexión hegeliana, expuesta en la Fenomenología con respecto al problema del reconocimiento, es preciso señalar que para Hegel, a partir del momento en que esa autoconciencia se encuentra con otra, aquella aparece como un desdoblamiento de la primera. Es decir, aparece como un ser para sí, al igual que la primera; pero que es para sí, en tanto que negación de la primera conciencia. En esta medida, uno de los momentos característicos del proceso de reconocimiento, está dado por el carácter independiente con que se hacen frente ambas autoconciencias.

Ahora bien ¿en qué momento de esta relación de “oposición” que se presenta en primera instancia da paso a la construcción del reconocimiento mutuo? Para comprender esto, es necesario que se tenga en cuenta en primera instancia, que cada autoconciencia, al ser la negación de la otra, se sabe a sí misma como cierta, como humana. No obstante, cada una de dichas conciencias quiere dar el paso de la simple certeza de sí, a la verdad de su condición de autoconciencia libre e histórica.



En otras palabras, quiere, desea que la otra autoconciencia la reconozca como libre y digna. Esto es, apetece alcanzar la verdad de la certeza de sí, a partir del reconocimiento del Otro, o como diría Kojève "...quiere ser deseado o amado, o más todavía: reconocido en su valor humano, en su realidad de individuo humano". [Kojève. 1970 Pág. 14]. Esto queda evidenciado en las primeras líneas del Capítulo IV de la Fenomenología, en donde Hegel nos dice que la verdad de la autoconciencia no radica en el ser para sí, sino en el ser para otra autoconciencia. De esta forma, cuando la autoconciencia logra dicho reconocimiento, pasa de la certeza de sí a la verdad. "... el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato en sí, como lo que es de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, que este en sí resulta ser un modo en que es solamente para otro (...). Pero, ahora ha nacido lo que no se producía en estos compartimientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma, su objeto y la conciencia es ella misma verdadera". [Hegel 1966. Pág. 107].

Dicha verdad que parte de la certeza de sí sólo es posible lograrlo, según Hegel, si la autoconciencia realiza una superación en doble sentido, doble sentido éste que le permitirá alcanzar el reconocimiento buscado en el deseo de otra autoconciencia. Ahora ¿En qué consiste dicha superación doble, gracias a la cual la autoconciencia gana el reconocimiento del "Otro"? Pues bien, Hegel dice que la autoconciencia supera a la otra a través de una lucha a muerte, en la que una de las autoconciencias alcanza la verdad de la certeza de sí, y se supera a sí misma, en tanto que la otra autoconciencia aparece como un desdoblamiento de la primera, cuando una autoconciencia supera a otra, se supera a sí misma. Dicho de otro modo, cuando una autoconciencia de sí se enfrenta a otra; supera aquella en tanto que se hace reconocer, y se supera a sí misma en tanto que la otra autoconciencia se hace presente como igual a la primera.

“Tiene que superar este su ser otro; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; en primer lugar, debe tender a superar la otra esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia, y, en segundo lugar, tiende con ello a superarse a sí misma, pues este otro es ella misma” [Hegel 1966. pág. 114].

1.2. SOBRE EL RECONOCIMIENTO Y LA DIALÉCTICA DEL AMO Y DEL ESCLAVO

En este momento de la exposición de la reflexión hegeliana, considero preciso realizar una breve reconstrucción del camino hasta aquí recorrido, para tener en claro cómo se llega desde la conciencia de sí, hasta la noción de reconocimiento, a partir de la superación de una autoconciencia sobre la base de una lucha a muerte, ya que a partir de este momento centraré mi atención en la presentación de dicha lucha, y se hace necesario tener en claro cómo se llega hasta aquí en el camino de la argumentación hegeliana. Hegel inicia su reflexión, partiendo del hecho de que el hombre se relaciona con los objetos del mundo, los cuales aparecen independientes a él. Ahora bien, en dicha relación se puede presentar un contacto con cosas que son objeto de deseo, desarrollándose aquí la conciencia de sí; o se puede establecer una relación con otros hombres. En este sentido, el deseo en la relación entre sujetos, no se vuelve sobre objetos, sino sobre los deseos del otro sujeto, dándose paso con esto a la aparición de autoconciencia. De esta manera, dos autoconciencias contrapuestas desean ser reconocidas por la otra. No obstante, dicho reconocimiento sólo es posible para una, en la medida en que ésta supere a la otra en una lucha por dicho reconocimiento; así pues, podemos decir que “El proceso del reconocimiento es ante todo una lucha y no puede no serlo”. [Entraigo. 1983. Pág. 103].

La lucha por el reconocimiento está caracterizada, en tanto que superación de una autoconciencia sobre otra por un lado, por el hecho de que una autoconciencia renuncia al temor a la muerte, arriesgando su vida en un combate en el que busca que se reconozca su dignidad humana y su libertad. De esta manera, cuando esta autoconciencia puede colocarse por encima de su instinto de conservación, "supera" su aspecto animal que lo vincula y somete a la naturaleza. Esta conciencia se torna Señor. Por el otro lado, aparece una autoconciencia, que no es capaz de superar el temor a la muerte, que se estremece y se angustia ante la posibilidad de dejar de existir, que prefiere el sometimiento desde que se hace consciente de la finitud de su existencia. Esta última se torna siervo. "Por consiguiente, el comportamiento de dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma, de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma (...) una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, la otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el Señor, la segunda el siervo" [Hegel 1966. Pág. 117].

Al imponerse en la lucha, el amo gana el reconocimiento del esclavo. Eleva su certeza de sí a verdad; y el siervo reconoce la dignidad y libertad del amo, lo reconoce como hombre. No obstante, para Hegel este primer momento del reconocimiento es incompleto, puesto que el reconocimiento es unilateral ya que solo el siervo reconoce en el señor la verdad de su dignidad y mientras que el amo no reconoce esto en el siervo, debido a que no ha alcanzado la verdad de la certeza de sí, puesto que no arriesgó su vida. Ahora bien, Hegel no cree que ambas autoconciencias deban llegar a un punto extremo en que ambas se expongan a la muerte, puesto que en esto tampoco se alcanzaría un

reconocimiento mutuo, en tanto que una de las partes desaparecería y no habría entonces quien reconociera al vencedor. Antes bien, Hegel opina que las dos autoconciencias deben superar dialécticamente la posición de amo y esclavo en que se encuentran.

“El sobreviviente, al no poder ser “reconocido” por el muerto, no puede realizarse y revelarse en su humanidad (...) Pero si la oposición de la tesis y de la antítesis no tiene sentido sino en el interior de la conciliación por la síntesis, si la historia en el sentido estricto de la palabra tiene necesariamente un punto final (...) la interacción del amo y el esclavo deben por fin culminar en su supresión dialéctica”.

(Kojève 1970. Pág. 17).

Dicha superación dialéctica está en las manos del siervo y no del amo, debido a que el esclavo puede formarse, ser educado, puede progresar. Por su parte el amo no puede ni quiere dejar, abandonar su posición en la que somete a otra autoconciencia a que modifique el mundo, el estado de cosas con el trabajo, para que aquel pueda satisfacer sus necesidades y apetencias. De este modo, gracias a la interacción con el mundo, a la cual se ve obligado, el siervo aprende a dominar la naturaleza, escapando de esta manera del yugo a que se veía sometido, haciéndose patente con esto su libertad. Por otro lado, debido a que el esclavo debe sublimar sus deseos de consumir un objeto, puesto que lo modifica -no para su consumo- sino para que lo consuma el amo, por un lado su deseo se amplía, incluyendo en el suyo al del amo “trabajando para el señor y no por el exclusivo interés de su individualidad propia, el siervo descubre que su personal apetito se amplía hasta contener en sí el apetito del otro. Con esto se levanta sobre la individualidad egocéntrica de su identidad natural...” [Entralgo. 1983. Pág. 109]; y por el otro, se educa y aprende, al contenerse de consumir los objetos del

mundo, a superponerse a los deseos animales que lo obligaron a ceder en la lucha por el reconocimiento. "El trabajo es, por el contrario, un deseo rechazado, una evanescencia detenida; o en otros términos él forma y educa. El trabajo transforma el mundo y civiliza, educa al hombre. El hombre que quiere, o debe trabajar, debe rechazar su instinto que lo empuja a consumir inmediatamente el objeto bruto, y el esclavo no puede trabajar para el amo, es decir, para otro que no sea él, sino rechaza sus propios deseos (...). En el trabajo modifica las cosas y se transforma al mismo tiempo él mismo: forma las cosas y el mundo transformándose, educándose a sí mismo; él se educa, se forma, se transforma, transformando las cosas del mundo" (Kojève 1970. Pág. 33).

Finalmente, el siervo llega a alcanzar la verdad de su certeza de sí, gracias a que el mundo es transformado por el trabajo; y con dicha actividad el hombre se reconoce en las obra que crea, en la modificación que realiza del mundo, dejando de ser así ser para otro; y recuperando su ser para sí; debido a que en la misma obra en que se reconoce demuestra a los demás su humanidad, logrando con esto el reconocimiento negado por temor a la muerte. Con esto, el reconocimiento entre amo y esclavo se vuelve mutuo, en la medida en que el esclavo alcanzó "el mismo nivel del amo", puesto que elevó la certeza de sí a verdad, superándose con esto el reconocimiento limitado obtenido luego de la lucha a muerte.

Antes de dar por finalizada la presentación de Hegel, quiero señalar que en su planteamiento se hace evidente el hecho de que el reconocimiento, en tanto que lucha, tiene un momento específico, con el que se hace patente la finitud de la existencia del sujeto; se materializa el hecho de que un sujeto pueda volver objeto de su violencia a otro. Así, aunque no se llegue a la aniquilación de una autoconciencia, es la muerte la que permite el reconocimiento del amo; y la que permite a su vez, que el esclavo, por temor a la misma, trabaje y modifique el

mundo, logrando el reconocimiento con este acto. Así, lo que se hace patente con la reflexión hegeliana, es la necesidad de pensar la relación entre la lucha por el reconocimiento y la muerte.

PARÁGRAFO II: HONNETH Y LA ACTUALIZACIÓN DE LAS PERSPECTIVA HEGELIANA SOBRE EL RECONOCIMIENTO

Luego de haber esbozado en términos generales en qué consiste la dialéctica del señor y el siervo que presenta Hegel en su Fenomenología del Espíritu, a partir de este momento volveré mi atención sobre el análisis hecho por Axel Honneth en el que se refiere a los planteamientos acerca del reconocimiento realizado por Hegel y George H. Mead. Ahora bien, el objetivo que persigue la siguiente presentación de las ideas de Honneth es mostrar la manera en que son –por así decirlo– actualizadas las reflexiones de dicho autores. Sin embargo, nuestro objetivo recién mencionado (mostrar la actualización de la postura hegeliana) tiene un transfondo mucho más amplio, el cual permitirá vincular el primer apartado referido a Hegel, con el segundo capítulo que tiene previsto esta monografía, en el cual pretendo hacer ver cómo los análisis actuales acerca de las luchas por el reconocimiento son circunscritas a un horizonte jurídico.

Así pues, para lograr el objetivo que persigue este segundo parágrafo, en primer lugar volveré mi atención sobre el “amor”, entendido como el primer modo en que se hace presente el reconocimiento mutuo; y en segundo lugar me referiré al “derecho”, tomado como el segundo modo en que se despliega el reconocimiento resultante de las relaciones intersubjetivas. Cabe aclarar aquí que el tercer modo en que se nos muestra el reconocimiento recíproco, a saber: la solidaridad, no lo tematizaré aquí debido a que mi objetivo central es hacer patente cómo en la



reflexión de Hegel, a pesar de que las cuestiones relativas al derecho juegan un papel importante en su teoría sobre el reconocimiento, no se agotan en éste.

No obstante, y por cuestiones de orden metodológico, es preciso que presente el sentido de las reflexiones llevadas a cabo por Honneth, antes de entrar de lleno en la presentación de los distintos modos en que se despliega el reconocimiento mutuo. Así, el planteamiento de Honneth parte del vínculo existente entre las posturas de Hegel y Mead, en tanto que la noción metafísica del reconocimiento de dos autoconciencias de Sí es materializada por la psico-sociología del pensador americano, al señalar que la personalidad no es más que una construcción resultante de los procesos de reconocimiento intersubjetivos; y en tanto que ambos autores coinciden a la hora de establecer distintos estados de reconocimiento recíproco.

Con los medios de construcción de la psicología social, Mead ha podido dar una versión materialista de la teoría de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento. No solo la premisa de que la formación práctica de la identidad del hombre presupone la existencia del reconocimiento intersubjetivo, reaparece en forma modificada de una hipótesis de investigación empírica en Mead; en su obra también habían de encontrarse los equivalentes teóricos de la diferenciación conceptual de *diversos estadios de reconocimiento*, incluso la afirmación de largo alcance de una lucha medidora entre esos estadios, naturalmente dentro de una concepción naturalista postmetafísica. (Honneth. 1929. Pág. 114. la cursiva es mía).

Ahora bien, ¿En qué sentido debe entenderse la expresión que aparece en cursiva en la cita? Dicho de otro modo: si el reconocimiento recíproco se despliega de distintos modos ¿cuáles son estos modos de desplegarse el reconocimiento? Según la lectura de Honneth, los modos en que se despliega el reconocimiento resultante de las relaciones intersubjetivas, al interior de las reflexiones de Hegel y Mead son el amor, la solidaridad y el derecho; y la consecuencia última que se desprende de cada uno de estos distintos modos de darse el reconocimiento mutuo es el progreso en términos morales de un desarrollo de la autonomía de cada uno de los sujetos que hace parte integrante del proceso de reconocimiento intersubjetivo. Dentro de este horizonte de interpretación es que adquieren sentido las siguientes palabras de Honneth:

Aunque en los escritos de Mead no se había encontrado ningún sustitutivo adecuado del concepto romántico de Amor, su teoría discurre no obstante, como la de Hegel, a lo largo de la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco: de la dedicación emocional que conocemos en las relaciones de amor y amistad, se distinguen el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria, en tanto que formas de reconocimiento específico (...) Los tres pares de interacción remiten a modelos de reconocimiento recíprocos diferenciados, a los que además debe corresponder un potencial diferente de desarrollo moral y diversos tipos de autoreferencia individual. (Honneth 1929. Pág. 116-117).

Ahora bien, la actualización (como he denominado a los planteamientos de Honneth acerca de la tripartición de los distintos modos en que se hace patente el reconocimiento recíproco resultante de las relaciones intersubjetivas, a saber:



amor, derecho y solidaridad) hace referencia al intento de dicho pensador de proveer, de dar una justificación más amplia a la triple distinción planteada acerca del reconocimiento, con la cual se intentará realizar una demostración por vía empírica de la triple distinción hegeliana del reconocimiento (amor, derecho y solidaridad) vía empírica ésta que no hace referencia a nada distinto que a una "conexión productiva con los resultados de las investigaciones científico-particulares" (Honneth 1929. Pág. 117).

Así pues, a partir de este momento centraré mi atención en los dos primeros modos en que se despliega el reconocimiento, a saber , el amor y el derecho.

❖ Amor

El primer punto que Honneth considera debe ser tenido en cuenta para poder asir el fenómeno del amor, entendido éste como un momento de los distintos modos en que se despliega el reconocimiento recíproco, es que con dicha noción Hegel no piensa el carácter sexual que tiende a vincularse generalmente con él, sino que dicha noción debe ser pensada como un conjunto de relaciones afectivas primarias no vinculadas necesariamente con el sexo; así por ejemplo, con la noción de amor podemos pensar la relación afectiva que se presenta entre una madre y un hijo lactante. Ahora bien, es en este sentido "no erótico" que ve Hegel en la noción de amor lo que le permite, según Honneth, considerarlo como un primer momento de desarrollo del reconocimiento intersubjetivo, en tanto que con éste se estaría pensando la relación afectiva de distintos sujetos, en la cual cada uno de ellos se hace consciente de la necesidad de la presencia y del reconocimiento del otro, otro con el que –al vincularme de manera afectiva- me siento unificado. "Por ello, para Hegel el amor representa el primer estadio del reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad:

en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional". (Honneth 1929. Pág. 118).

No obstante, y como bien lo mencioné en las páginas anteriores, la pretensión de Honneth no es sólo presentar el sentido de la reflexión acerca del reconocimiento recíproco efectuado por Hegel, sino dar alcance a una justificación de mayor alcance. De esta manera, para lograr dicho objetivo pone en tensión la manera en que Hegel asume el amor con una forma de reconocimiento y las posiciones ortodoxas del psicoanálisis acerca de la relación madre-hijo, con el objetivo de vincular la postura de Hegel con la teoría de la relación objetual. Así, nos muestra cómo para Freud y sus seguidores ortodoxos, en la relación que establece el niño con los otros externos y extraños a él, éstos se aparecen no como sujetos con los cuales se pueda presentar un vínculo afectivo primario, sino como objeto de las pulsiones o deseos del niño. En esta medida, el otro aparecerá como objeto de ocupación libidinal, gracias a la cual se pone en tensión el Yo que regula y los deseos inconscientes del niño. "Para Freud y sus sucesores, los compañeros de interacción del niño habían sido significativos solo en la medida en que aparecían como objetos de la ocupación libidinal, que resultaban del conflicto intrapsíquico de pretensiones funcionales inconscientes y los controles emergentes del Yo...". (Honneth 1929. Pág. 119).

Sin embargo, a pesar de esta posición ortodoxa del psicoanálisis, para la cual la relación con los otros es solo pulsional – libidinosa, Honneth opone los análisis de distintos investigadores, entre los cuales es preciso mencionar, en primer lugar, a John Bowlby, quien con sus investigaciones ha venido a mostrar cómo la relación entre un niño lactante y su madre, se desarrolla un entorno compartido entre madre e hijo entorno impersonal que dará paso más tarde a conexiones de tipo

emocional. En segunda instancia, es preciso tener en cuenta aquí a Daniel Stern, quien ha demostrado cómo de la relación madre-hijo lactante, se desprende como una de sus consecuencias una especie de estado simbiótico que le permite a ambos gozar de un conjunto de emociones y sensaciones compartidas. "Daniel Stern pudo aportar pruebas convincentes (...) de que la interacción de la madre y el niño cumple un proceso altamente complejo, en el que los participantes recíprocamente se ejercitan en la capacidad de vivir en común sentimientos y sensaciones" (Honneth 1929. Pág. 120). En este sentido, y si lo planteado por Stern y retomado por Honneth es cierto; los análisis psicoanalíticos edificados a partir de la distinción entre Ello-Yo debían ser ampliados y modificados; y dicha ampliación fue asumida por Winnicott.

Siguiendo con el hilo conductor, la reflexión de Honneth éste autor nos señala que para Winnicott, entre el niño lactante y la madre se construye una relación simbiótica de orden fundamental, caracterizada por los vínculos afectivos que se erigen, que se presenta entre ambos, en la cual los cuidados que le brinda la madre al bebé no sólo aparecen como una muestra de la omnipotencia narcisista del niño, sino que se torna en un elemento configurador del comportamiento del bebé. Así pues, debido a dicha simbiosis en la que se presentan vínculos afectivos entre madre y bebé lactante, se erige una especie de subjetividad indiferenciada, por así decirlo, en términos de Honneth. "Los cuidados con que la madre mantiene vivo al niño no se añaden como algo secundario al comportamiento infantil, sino que se funden con él de manera que es plausible aceptar para el comienzo de toda vida humana una fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis". (Honneth 1929. Pág. 121).

En conclusión, con la vuelta de Honneth en contra de los análisis del psicoanálisis ortodoxo acerca de la relación madre-niño, este autor pretende mostrarla vigencia

del sentido afectivo primario de la noción de amor vista por Hegel, y que concebía, no como una tensión entre pulsiones libidinales y Yo, sino como un modo primario de reconocimiento mutuo que se hace patente en las relaciones intersubjetivas.

❖ El Derecho

Luego de realizar una presentación del amor, entendido como primera forma de hacerse patente el reconocimiento mutuo, Honneth da paso a la tematización del derecho, tomado éste como segundo modo de desplegarse el reconocimiento. Sin embargo, entre ambas nociones –a pesar de estar emparentadas, en tanto que son formas de reconocimiento, éstas están lejos de referirse a las mismas cosas. Así pues, Honneth dice que tanto a Hegel como Mead entienden el derecho como una forma de reconocimiento recíproco, en la medida en que lo comprenden a partir del hecho de que un sujeto sólo puede comprenderse como portador de derechos, en tanto que se hace consciente de las obligaciones que tiene con respecto a los otros. Esto es, sólo puedo considerarme a mí mismo como portador de derechos, si y solo sí, soy consciente del vínculo que existe entre mis acciones y la alteridad. Para mostrar esto, me permito citar in extenso al propio Honneth.

...Hegel y Mead han descifrado tal conexión en el hecho de que no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos, si no poseemos un saber acerca de qué obligaciones normativas tenemos que cumplir frente a los otros ocasionales. Sólo desde la perspectiva normativa de otro generalizado, podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido de que podemos estar seguros de la realización social de determinadas pretensiones.



Con admirable claridad Hegel ha sentado esta delimitación que tanto a él como a Mead, le permite comprender la relación de derecho como una forma de reconocimiento recíproco. En sus años tardíos, lo presenta una vez más en el compendio de su Enciclopedia: “En el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre, y en tanto que persona, y el singular se hace merecedor de este reconocimiento, porque el rebasamiento de su conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí; a la ley, por consiguiente se comporta frente a los otros con una forma de validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer en tanto que libre y persona”. (Honneth 1929. Pág. 133).

Ahora bien, y para esclarecer de manera adecuada la manera en que Hegel y Mead asumen el derecho como una forma de reconocimiento mutuo, Honneth da paso a presentar los elementos que permiten distinguir las posiciones de ambos pensadores respecto a la ya mencionada noción. Así, Hegel piensa con la noción de derecho la instauración de un conjunto de relaciones entre sujetos libres e iguales, y por esta razón “se encuentra colocado ante la prueba de que la autonomía individual del singular se debe a un específico modo de reconocimiento recíproco, encarnado en el derecho positivo...” (Honneth 1929. Pág. 133). Por su parte, Mead entiende el derecho a partir de la noción de “reconocimiento jurídico”, con la cual piensa que dos sujetos distintos que participan en relaciones de reconocimiento recíproco se respetan y conciben como portadores de derecho, en la medida en que existe un marco jurídico que reparte los derechos y deberes de cada uno de los miembros de la comunidad de manera legítima. De esta manera, para Mead el derecho al ser pensado como el reconocimiento jurídico “designa

más bien sólo el hecho elemental de que todo sujeto humano es tenido como portador de cualquier tipo de derecho cuando se le reconoce como miembro de una comunidad social" (Honneth 1929. Pág. 135). De lo anterior, se deriva una consecuencia última, la cual aparece como una distinción fundamental entre los planteamientos de Hegel y Mead; a saber, que dentro de los límites de la reflexión de Mead, el respeto que merece el sujeto es sólo el resultado del lugar que ocupa dicho sujeto al interior de la división del trabajo. Así, los derechos y deberes otorgados a un sujeto aparecen como consecuencia del papel social que desempeña cada sujeto. En contraposición a la postura de Mead, Hegel desvinculó la libertad y dignidad, el respeto y los derechos que se adjudican a cada sujeto de cualquier tipo de función social; antes bien los vincula a principios morales universales. Por esta razón Honneth afirma:

A diferencia de las determinaciones de Mead, las de Hegel conciernen al ordenamiento social de derecho, solo en la medida en que ésta ha podido desarrollarse de la autoridad inmediata de las tradiciones morales y se ha trasladado a un principio universalista de fundamentación (Honneth 1929. Pág. 135).

Ahora bien, lo que realmente quiero destacar con esta breve referencia a los análisis de Honneth, es que el planteamiento hegeliano, por un lado, se mueve —dentro de los límites de los distintos modos en que se despliega el reconocimiento recíproco— en el contexto de las cuestiones referidas al derecho y al ámbito jurídico del reconocimiento de los sujetos, sin quedar reducida su reflexión a esto, sin tomar como eje fundamental de sus análisis acerca del reconocimiento las cuestiones de orden jurídica, ya que existen otros elementos enriquecedores de la lucha por el reconocimiento; y por otro lado, con Honneth

ganamos la posibilidad de que la reflexión hegeliana pueda ser objeto de "actualización", con sus análisis se nos abre el espacio a que la postura de Hegel acerca del reconocimiento pueda ser repensada, tal cual como lo pretendo hacer en la presente monografía, cuando, al volverme sobre un caso específico ocurrido en la última década del siglo XX, intente rescatar la muerte y que el Otro me torne como objeto de su violencia, como elementos fundamentales de las luchas por el reconocimiento, elementos estos vislumbrados por Hegel y dejados de lado por la reflexión actual.



CAPÍTULO II

Luego de haber esbozado, en términos bastantes generales, en qué consiste el análisis hegeliano acerca del reconocimiento; la forma en que sus planteamientos son asimilados y llevados a otro nivel por parte del postulado filosófico de Honneth; en este segundo capítulo de la presente monografía; pretendo mostrar, a partir del enfrentamiento filosófico llevado a cabo por Charles Taylor y Jürgen Habermas, cómo los análisis acerca de la lucha por el reconocimiento han sido trasladados a un marco de tipo jurídico. Es decir, han tornado la lucha por el reconocimiento en una especie de disputa legal. Ahora bien, esto lo haré con el objetivo de responder las dos siguientes preguntas: ¿qué nuevos elementos ha integrado la vía de análisis tomada por Taylor y Habermas, en la reflexión sobre la lucha por el reconocimiento?; y en segunda instancia, ¿Qué elementos de la postura de Hegel se han perdido a partir del enfoque de Habermas y Taylor?

Atendiendo a lo anterior, el orden en que se desarrollará el siguiente capítulo es el siguiente: en primer lugar, presentaré las ideas fundamentales esbozadas por Taylor en el texto “La Lucha por el Reconocimiento” acerca de esta temática (Parágrafo 1). En segundo lugar, presentaré las objeciones llevadas a cabo por Habermas a la postura de Taylor, acerca de la necesidad de un «liberalismo 2» que reivindique los derechos de las culturas minoritarias, las cuales son desarrolladas en el documento “La Lucha por el Reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho” (Parágrafo 2). Finalmente, en un tercer apartado, intentaré dar una respuesta tentativa a los dos cuestionamientos planteados en las líneas anteriores acerca del problema del reconocimiento.

PARÁGRAFO I: TAYLOR Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Este primer párrafo tiene como objetivo principal realizar un acercamiento a la posición sostenida por Taylor acerca del problema del reconocimiento. Es importante tener claro aquí que buscaré con la exposición de Taylor traer a la luz el horizonte dentro del cual se inscribe su análisis. De esta manera, intentaré exponer su posición acerca del problema de Quebec, ya que allí se hace patente su forma de abordar el problema del reconocimiento.

El punto de partida de la reflexión de Taylor es la pregunta por el carácter homogenizador de la teoría de la dignidad humana. En este sentido, es preciso decir que Taylor pretende responder a la pregunta por el carácter abstracto de la teoría liberal del derecho, cuestión que implicaría, en el caso de que en realidad dicha teoría fuese abstracta, que el liberalismo pueda ser considerado en realidad como homogenizador. "Y sin embargo, es posible que aún deseemos saber si la política de la dignidad igualitaria, que se basa en el reconocimiento de las capacidades universales, tiene que ser verdaderamente homogenizadora" (Taylor. 1975. Pág. 78).

Ahora bien, para resolver este cuestionamiento acerca del carácter homogenizador de la teoría liberal de los derechos, Taylor da paso a analizar el caso de la provincia de Quebec, con el objetivo de mostrar en qué sentido puede el liberalismo abrirse a los distintos tipos de manifestaciones culturales y étnicas, acabándose con esto la acusación de homogenización y de ceguera ante las diferencias.

❖ El caso de Quebec

Entrando de lleno en el análisis del caso de Quebec, es preciso tener en cuenta; en primer lugar, el hecho de que en 1982 Canadá decidió adoptar una forma de

legislación similar a la de los Estados Unidos, cuestión ésta que trajo como consecuencia la posibilidad de que, a través de enmiendas, se pudiese realizar una revisión de todos los niveles del gobierno. Así, la comunidad francófona de Quebec tomó como punto de partida la libertad brindada por la Carta Canadiense de 1982, para solicitar la posibilidad (autorizada legalmente) de establecer un conjunto de leyes internas que le permitieran, gracias a la autonomía adquirida en términos jurídicos, salvaguardar su tradición cultural. De esta manera, lo que pretendía la provincia de Quebec era algo así como convertirse en un estado con plena libertad jurídica para autolegislarse, con el fin fundamental de evitar la desaparición de su pasado étnico, lingüístico y cultural.

Lo que aquí 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.

Por ejemplo, en Quebec se aprobó cierto número de leyes en el campo del idioma. Una de ellas regulaba quién podía enviar a sus hijos a escuela de lengua inglesa (no los francófonos ni los inmigrantes); otra exigía que las empresas de más de 50 empleados se administraran en francés; una tercera proscribió la firma de documentos comerciales en cualquier forma que no fuera francés... (Taylor 1975. Pág.80).

Ahora bien, para lograr alcanzar una salida al problema planteado por la provincia de Quebec, en tanto que variación del orden jurídico en busca de la supervivencia de la tradición francófona (variación a la que no se hicieron esperar posiciones opuestas), Taylor parte de un análisis histórico de la carta canadiense, con el objetivo de encontrar un cordón umbilical que la vinculara con todo el conjunto de

las constituciones del siglo XX. Con dicho análisis, Taylor logró observar que la Carta se edifica sobre dos puntos fundamentales, los cuales son los cimientos compartidos con las otras constituciones. El primer punto se refiere a la consideración del sujeto como portador de derechos individuales; y el segundo apunta a la imposibilidad de tomar como punto de partida de las relaciones intersubjetivas, la discriminación étnica, genérica o cultural. En este sentido, la intención de adoptar metas de tipo colectivo, como en el caso de Quebec, en el que se intenta salvaguardar la cultura francófona a costa de la libertad de los sujetos entraría en franca contradicción con los principios liberales sobre los cuales se han edificado las constituciones del siglo XX que siguen el ejemplo de la constitución estadounidense, incluyendo entre éstas a la Carta Canadiense.

Así, de esta posición se desprenden dos consecuencias, 1) si un marco legal que pretende salvaguardar una cultura específica (la tradición francófona) obliga a los sujetos a actuar de tal o cual manera, o a adoptar tal o cual credo o lenguaje; entonces los derechos fundamentales del sujeto, su libertad sería abolida por las pretensiones de la mayoría que pretende salvaguardar la cultura; y 2) las relaciones que se establezcan entre las personas nativas, entre los ciudadanos de Quebec y los extranjeros estarán permeadas por la discriminación, en tanto que el inmigrante, no será un ciudadano sino “el de afuera”; y el peso de ser un extranjero lo acompañará durante todo el tiempo que permanezca allí; consecuencia ésta que derrumbarían el segundo pilar sobre el que se erigen las constituciones liberales del siglo XX, a saber: la imposibilidad de fundar las relaciones intersubjetivas a partir de la discriminación.

Para muchas personas del ‘Canadá inglés’, el hecho de que una sociedad política adopte ciertas metas colectivas constituye una amenaza en contra de estas provisiones básicas de nuestra Carta, o en realidad contra cualquiera declaración de derechos aceptables. En primer lugar, las

metas colectivas pueden poner a la conducta de los individuos restricciones que pueden violar sus derechos (...) Pero en segundo lugar, aún si no fuese posible pasar por alto los derechos individuales, la adopción de una meta colectiva en nombre de un grupo racional es algo que puede considerarse como discriminativo del suyo (...) Pero más allá, la búsqueda del fin colectivo probablemente incluirá tratar de manera distinta a los de dentro y a los de fuera. (Taylor 1975. Pág. 82-83).

Esta posición desde la cual se critica la postura de la provincia de Quebec, puesto que sus pretensiones colectivas entran en contradicción con las bases liberales de su Carta es la tradición liberal angloamericana que sustenta su visión del marco jurídico (en relación con las cuestiones del reconocimiento de las minorías) apoyándose en la distinción que plantea Dworkin entre el aspecto procesal y el aspecto sustantivo de la regulación de las relaciones intersubjetivas por parte del Estado. El aspecto procesal hace referencia al proyecto de vida buena que puede desarrollar cada sujeto al interior de una sociedad determinada. El aspecto sustantivo se refiere al trato igualitario que merece todo sujeto, con independencia de su proyecto de vida buena. En este sentido, para la tradición liberal angloamericana el Estado debe tener como función primordial el aspecto sustantivo de las relaciones entre sujetos, ya que, si se encarga de apoyar un proyecto de vida buena determinado entonces estaría dejando de tratar en forma igual a los sujetos que se constituyen en la sociedad, entrando en contradicción con el aspecto sustantivo.

Dworkin afirma que una sociedad liberal es aquella que como sociedad no aporta ninguna opinión sustantiva particular acerca de los fines de la vida. Antes bien, la sociedad se une en torno a un poderoso compromiso

procesal de tratar a las personas con igual respeto. La razón de que la entidad política como tal no puede abrazar ninguna opinión sustantiva (...) es que esto implicaría una violación de su normal procesal. (Taylor 1975. Pág. 85).

A esta lectura de la tradición liberal, en el vínculo negativo que se presenta entre el Estado y los proyectos colectivos de vida buena, lo podríamos llamar «liberalismo 1». Sin embargo, Taylor opina que ésta es una visión restringida del liberalismo, ya que –ampliando la perspectiva que tenemos acerca del mismo– podríamos tratar de asumir posiciones que buscan la reivindicación de grupos minoritarios (étnicos o culturales), y proyectos colectivos –como el caso de Quebec– y seguir dentro de los límites de la visión liberal, evitando con esto la acusación de homogenización que le atañe. Esta segunda forma de asumir el liberalismo puede ser llamada «liberalismo 2».

De esta forma, una sociedad puede auspiciar el uso de una lengua específica dentro de una región determinada, puede apoyar proyectos colectivos que busquen salvaguardar una tradición cultural a través de la instauración de un conjunto de políticas y leyes que protejan las minorías, y a pesar de esto, puede seguir moviéndose dentro de los límites de la tradición liberal, pero ya no en el sentido procesal que éste asume. Sin embargo, Taylor opina que podría seguir protegiendo los derechos fundamentales del individuo, a pesar de implementar políticas de “protección de especies”.

Según esta opinión, una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que sea capaz también de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que, pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales. (Taylor 1975. Pág. 89).

PARÁGRAFO II: HABERMAS Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Como bien lo señalé en las líneas introductorias de este texto, a partir de este momento volveré mi atención sobre el texto de Habermas “La Lucha por el Reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho” (Habermas. 1973. Pág. 181 y ss) con el objetivo de; por un lado, mostrar las críticas a las posturas de Taylor; y por el otro lado, buscar el horizonte dentro del cual se circunscriben los análisis de ambos autores acerca del problema del reconocimiento.

Habermas inicia el texto mencionado realizando una reflexión acerca del carácter que asumen las relaciones intersubjetivas en el seno de las sociedades modernas. Así, nos dice que lo que caracteriza dichas relaciones es la existencia de un ordenamiento jurídico, el cual tiene como función el regular la interacción entre sujetos de derecho, libres e iguales. De esta forma, y partiendo de una primera lectura del fenómeno, se podría pensar que dicho orden jurídico sólo responde a las cuestiones relativas al individuo, y a la exigencia de respeto de los derechos que le corresponden a éste. Ahora bien, si esto es así, Habermas se cuestiona acerca de la posibilidad de que el derecho positivo de la tradición liberal, planteado en términos individuales y que realiza abstracción de los elementos contextuales de la vida del sujeto, pueda responder o no a reivindicaciones de grupos culturales o sociales que sienten violentada su forma de ver el mundo. Para mostrar esto, me permito citar aquí a Habermas: “una teoría de los derechos, elaborada en términos individualistas ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y afirmación de identidades colectivas? (Habermas. 1973. Pág. 189). Para dar una respuesta a este interrogante Habermas desarrolla seis apartados, de los cuales tomaré como centro de mi atención los cuatro primeros, debido a que allí se desarrollan los puntos neurálgicos del análisis habermasiano sobre los cuales deseo llamar la atención; y porque en ellos se muestra de forma evidente los puntos en tensión con Taylor.

❖ La política del reconocimiento de Taylor

Este primer inciso presentado por Habermas aparece como punto de partida necesario para poder entender el sentido del horizonte dentro del cual se desarrollan las luchas por el reconocimiento en las sociedades actuales. Así, y refiriéndose a Amy Gutmann, Jürgen Habermas nos dice que el reconocimiento debe ser entendido desde dos perspectivas. La primera hace referencia al respeto de la dignidad del sujeto, la cual debe ser tenida en consideración por el hecho mismo de ser un individuo humano, dejando de lado con esto las cuestiones raciales, religiosas o culturales. De esta forma, no importa el hecho de que un sujeto sea o no islámico, sino que lo importante es que éste merece ser reconocido y respetado en su humanidad, por el simple hecho de ser un hombre. La segunda perspectiva apunta al respeto que merece cada una de las cosmovisiones, prácticas y creencias religiosas que hagan parte del modo de vida de los distintos grupos étnicos o culturales.

El pleno reconocimiento público como ciudadanos iguales puede requerir dos formas de respeto. 1) El respeto a la identidad intransferible de cada individuo; y 2) el respeto a aquellas formas de acción, prácticas y concepciones del mundo que son objeto de un alto aprecio por los miembros de los grupos en desventaja o con los que están estrechamente vinculados (Amy Gutmann. Citada por Habermas. 1973. Pág.192).

Es preciso tener en cuenta aquí dos elementos fundamentales del análisis habermasiano acerca del problema del reconocimiento. En primer lugar, se hace evidente –al decir de Habermas– que las reivindicaciones realizadas por las minorías culturales y étnicas, no pueden ser reducidas a reclamos por la

nivelación económica y la nivelación social. En segundo lugar, al parecer, se presentaría una relación excluyente entre ambas formas de reconocimiento, debido a que los elementos que son dejados de lado por el primer modo en que se da este; a saber, la postura indiferente a cuestiones como la raza o al sexo, son reivindicadas por la segunda manera en que debe ser entendido el reconocimiento al interior de las modernas sociedades multiculturales.

“Puesto que 2 exige precisamente las particularidades de las que 1 parece hacer abstracción, el principio de igualdad de trato tiene que hacerse valer mediante políticas contrapuestas: por un lado, mediante políticas que consideren las diferencias culturales y, por el otro lado, mediante una política de la universalización de los derechos subjetivos” (Habermas 1973. Pág. 192).

Dentro de este marco del análisis se sitúa la reflexión de Charles Taylor. De esta forma, Taylor opina –con relación a la dicotomía existente entre reconocimiento 1 y reconocimiento 2- que las posturas liberales que reivindican las libertades subjetivas deben ceder en un momento determinado, de forma que den paso a la instauración de políticas que auspicien la conservación y fortalecimiento de los grupos étnicos y culturales que hacen parte de las minorías. En otras palabras, esto no hace referencia a algo distinto de lo expuesto en el primer párrafo acerca del liberalismo 1 y 2. En este sentido se desarrolla la posición sostenida por Taylor, con relación al caso de la provincia de Quebec, en la medida en que dicho autor estaría de acuerdo con la existencia de una especie de “constitución interna” que le permita al pueblo mencionado, desarrollar un conjunto de leyes que den paso a la supervivencia y conservación de la tradición francófona, que aparece como una minoría cultural al interior de Canadá. Es decir, que Taylor propone la instauración de un orden jurídico que garantice la existencia de culturas que se ven amenazadas, de culturas que podrían estar en “vía de extinción”.



Taylor propone un modo alternativo que autoriza, bajo determinadas condiciones, que los derechos fundamentales puedan ser restringidos por garantías de estatus con el fin de promover la supervivencias de formas de vida culturales o amenazadas, y con esto propone medidas que 'aspiran' activamente a producir miembros de ese grupo, procurando por ejemplo, que también las generaciones futuras se identifiquen como francófonas" (Habermas 1973. Pág. 193).

A esta posición de Taylor, Habermas opone dos cuestiones. En primer lugar, parte del hecho de que la individualidad del sujeto se construye no en estado de aislamiento, sino –antes bien, a partir de procesos de socialización. En este punto de la argumentación de Habermas se puede tender un vínculo con la postura de George Herberth Mead, cuando éste nos dice que: "Cuando llegamos a ser personas, alcanzamos cierta clase de conductas, cierto tipo de proceso social, que involucra la interacción de distintos individuos, y que, al mismo tiempo, involucra a individuos ocupados en una suerte de actividad cooperativa. En tal proceso puede surgir, como tal, la persona". (Mead. 1963. Pág. 194).

Ahora bien, si el individuo es el resultado de la interacción de un determinado grupo cultural, y si la teoría individualista del derecho responde a los intereses individuales, responderán –consecuentemente- de manera mediata a los intereses colectivos, porque el sujeto aparecerá en representación del grupo al cual se adscribe. Sin embargo, es preciso tener en cuenta aquí que esto sólo es posible si los individuos ejercen y participan en los procesos democráticos. En segundo lugar, Habermas extrae algunas consecuencias indeseables que se desprenden del hecho de establecer políticas que favorecen grupos específicos, como por ejemplo, la igualdad a nivel jurídico-formal, pero la desigualdad en el orden fáctico. Así, la existencia de políticas que otorgan derechos especiales a las

mujeres, en tanto que facilitan la adquisición de empleo para las mismas, tiene como consecuencia; por un lado, la sobrerrepresentación de las mujeres en los grupos de trabajadores que tienen los salarios menos adecuados ; y por el otro, la feminización de la pobreza.

Así pues, en este primer inciso, Habermas nos muestra –en oposición a Taylor- la no necesidad de un ordenamiento jurídico que reivindique las culturas minoritarias, ya que una teoría individualista de los derechos puede solventar los problemas que se presentan gracias a la búsqueda de reconocimiento por parte de las minorías culturales, y hace evidente las consecuencias indeseables de un marco jurídico de segundo orden para dichas minorías.

❖ **Coexistencia en igualdad de derechos Vs. Protección de especies**

En este apartado del texto Habermas se encarga de apuntalar la crítica a la postura de Taylor acerca de la necesidad de un conjunto de derechos especiales que permitan la supervivencia de distintos grupos étnicos y culturales. Como primer punto endeble de la propuesta de Taylor, Habermas muestra en este apartado el límite que implica una regulación legal de tipo estatal para solventar los problemas de reconocimiento, ya que, gracias a la variedad de modos en que se manifiestan las luchas por el reconocimiento (luchas feministas, inmigrantes, racionalismos y crítica al eurocentrismo) la solución auspiciada por la autorregulación está limitada. Así, sólo funcionarían los casos en que los sujetos coincidieran geográficamente; esto es, que compartan un espacio territorial o asentamiento común. No obstante, en caso de que se presente dicha condición de coincidencia territorial del grupo que exige reconocimiento, se erige en contra de esta solución, el hecho de que al interior de dicha comunidad se podrían presentar nuevas minorías que serían discriminadas por la mayoría protegida por un orden jurídico de corte estatal.

En segundo lugar, Habermas nos dice aquí que la función del Estado no es salvaguardar la existencia de las culturas específicas que se erijan al interior de una comunidad dada, a través de la construcción de un marco legal especial. Antes bien, el Estado debe salvaguardar los derechos de los individuos que se constituyan como tales al interior de la sociedad. En este sentido, el Estado sólo debe garantizar la presencia de mecanismos democráticos que permitan que el sujeto, en el ejercicio de la democracia, reproduzca y de paso al reconocimiento de su cultura. Así, si el Estado debe salvaguardar la integridad del individuo, y para lograr esto es necesario que proteja los espacios de interacción subjetiva, no debe hacerlo con la creación de unos derechos especiales de grupo, sino que debe crear mecanismos de participación para los individuos que se adscriben a las distintas culturas. En consecuencia, Habermas cree que una cultura determinada sólo puede sobrevivir en la medida en que despierte la fidelidad de los miembros que la integran, en la medida en que tenga el poder vinculante para atraer a los sujetos y haga que estos mismos la reproduzcan en sus prácticas cotidianas. De esta manera, si existiese un marco legal especial para las distintas minorías, se negaría al sujeto la libertad de escoger quién quiere ser y qué proyecto de vida buena quiere llevar a cabo, ya que se le impondría la visión del grupo cultural o étnico al que pertenece. Para mostrar esto, me permitiré citar in extenso a Habermas.

La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades deben servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tienen en ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede ser trasladado a las culturas. Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que

convencen a aquellos que las abrazan y graban en sus estructuras de personalidad; es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de la misma.

Desde los presupuestos del Estado de derecho, sólo cabe posibilitar ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de vida, ya que una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros la libertad de decir sí o no, que hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de la herencia cultural (Habermas 1973. Pág. 211).



PARÁGRAFO III: EL HORIZONTE DE INTERPRETACIÓN DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO DE HABERMAS Y TAYLOR

Luego de haber presentado en términos generales en qué consiste la disputa entre Habermas y Taylor, con relación al problema del reconocimiento al interior de las sociedades actuales –específicamente la disputa sobre el caso de Quebec; a partir de este momento intentaré brindar un abrebocas al tercer capítulo, intentando responder en este corto párrafo las dos preguntas planteadas al inicio de este segundo capítulo.

La primera pregunta hacía referencia a los elementos nuevos que integran Habermas y Taylor a la reflexión acerca del problema del reconocimiento. Para responder este cuestionamiento, lo primero que se debe tener en cuenta es la especificidad con que se acercan ambos autores a dicho problema, en tanto que nos brindan, no sólo una presentación de las distintas maneras en que se hace patente dentro de las sociedades actuales la lucha por el reconocimiento, sino que también nos permiten observar distintos puntos de vista a partir de los cuales se puede abordar esta misma problemática. Así, por ejemplo, Habermas nos dice que la lucha por el reconocimiento puede desplegarse en los reclamos de grupos feministas, en el que se intenta reivindicar los aportes de dicho género a la construcción de la sociedad moderna; o también en los reclamos de las minorías formadas por los inmigrantes en los países desarrollados. Además de estos dos casos, también se encuentran las reivindicaciones nacionalistas, en las que un grupo minoritario, de origen cultural específico, con una lengua compartida y una tradición determinadas pretende tornarse Estado al interior de un país (como el caso de Quebec); y finalmente aparecen las posiciones que se oponen a la tradición eurocéntricas heredadas del colonialismo (Véase Habermas 1973. Pág. 199-203).



En lo que corresponde a los distintos tipos de análisis que se pueden tomar como punto de partida para esclarecer las luchas por el reconocimiento, Habermas identifica tres. El primer nivel de análisis lo encuentra el alemán en la discusión que se asume entre una perspectiva tradicionalista que pretende recuperar los elementos fundamentales de la tradición occidental; y una posición revolucionaria que pretende abandonar el proyecto moderno, dando paso con esto a la tan puesta de moda "postmodernidad". Sin embargo, ese nivel de análisis no agrada a Habermas porque aporta poco a la discusión política de dichas luchas. "Lo que para los radicales significa un paso estimulante hacia la postmodernidad y hacia la superación de las figuras totalizadoras, constituye en cambio para los tradicionalistas un signo de crisis (...) Podemos abandonar aquí este debate, puesto que contribuye poco (...) a su resolución política" (Habermas 1973 Pág. 201). En segundo lugar, aparece la perspectiva que permite acercarse a las luchas por el reconocimiento, planteando la cuestión acerca de si la racionalidad depende de cada contexto cultural específico, o puede trascender los límites de cada perspectiva. Finalmente, en tercer lugar aparece el horizonte de análisis que toma como coordenadas de interpretación y de resolución de las luchas por el reconocimiento, las cuestiones de orden político, cuestión que permite dar el paso desde allí al aspecto jurídico de dichas luchas. Ahora bien, creo que se hace evidente a la vista, luego de la presentación ya realizada, el hecho de que, tanto Taylor como Habermas circunscriben el horizonte de su análisis a esta última perspectiva vinculada con las cuestiones jurídicas y legales. De esta forma, pretenden abordar el problema del reconocimiento, tomando como punto de partida y medio para la resolución de las luchas por el reconocimiento el derecho. Así, ambos autores coinciden en suponer que las complejas sociedades actuales, y las matizadas luchas por el reconocimiento que se desarrollan en su interior (matizadas debido a las distintas maneras en que se hace patente la exigencia del reconocimiento por parte de distintos grupos); deben ser lidiadas a partir de la instauración de derechos especiales de grupo, en el caso de Taylor; o de la garantización de los espacios democráticos de participación para los miembros de

las distintas culturas, en el caso de Habermas. Así pues, con Habermas y Taylor ganamos un análisis de reconocimiento ya no de corte metafísico de tipo hegeliano, sino una lectura que vuelve sobre los matices fácticos y el horizonte jurídico en que se inscribe el mismo. Esto es, ganamos con Habermas y Taylor la especificidad de la lucha, puesto que la vinculan en un horizonte histórico dado; a diferencia del análisis de la Fenomenología de Hegel, que podríamos tildar de "abstracto".

Ahora bien, a pesar de los elementos ganados con la reflexión de Habermas y Taylor, hay que tener a la vista el hecho de que, la posibilidad de que el otro me vuelva objeto de su violencia, que la muerte se tienda como posibilidad latente en la lucha por el reconocimiento desaparece de la reflexión de aquellos autores. Sin embargo, es preciso que nos preguntemos lo siguiente: ¿será que este elemento visto por Hegel en su Fenomenología del Espíritu perdió su total vivacidad en las luchas por el reconocimiento? Creo que la respuesta a este cuestionamiento debe ser negativa, y con el análisis de un caso específico que realizaré en el siguiente capítulo, intentaré mostrar cómo la muerte aún puede permanecer latente en dichas luchas.

CAPITULO III

En lo que lleva de desarrollo la presente monografía, he intentado en acercarme de manera panorámica a las reflexiones filosóficas de Hegel, Honneth, Taylor y Habermas acerca del problema del reconocimiento. En este sentido, es preciso señalar que gracias al camino recorrido aquí (empezando en Hegel pasando por Honneth y culminando finalmente con la discusión de Habermas) he intentado mostrar una de las vías a partir de las cuales se ha venido desglosando el análisis de las luchas por el reconocimiento.

De esta manera, es necesario tener en cuenta aquí que la reflexión que nace en la reflexión hegeliana sobre la dialéctica del amo y el esclavo, en la cual el pensador alemán se cuestiona acerca de la relación del Yo y el Otro, acerca del surgimiento de la autoconciencia y de la relación que se establece entre ésta y otra autoconciencia de si, ha devenido en un análisis no metafísico de las luchas por el reconocimiento. Análisis no metafísico que ha conducido en último término, tal cual como lo intenté mostrar en el capítulo II, en una lectura circunscrita en el marco de un horizonte jurídico. Así pues, como lo mostré en la presentación hecha en el capítulo anterior, con la postura de Habermas y Taylor se ha ganado en profundidad y especificidad en el análisis de la lucha, debido a la actualización de la temática.

Ahora bien, el objetivo central de este capítulo será el responder la pregunta que quedo abierta en el parágrafo II, a saber, el cuestionamiento a cerca de la reflexión hegeliana que son pasados por alto en las reflexiones de Habermas y Taylor, debido a su enfoque "legal" de la lucha por el reconocimiento. No obstante, con el análisis de un caso específico, a saber: la masacre sufrida por el pueblo Titsy; intentaré mostrar la vigencia del análisis hegeliano acerca del reconocimiento dejados de lado por las lecturas actuales.



Entrando de lleno entonces en este capítulo, a partir de este momento centrare mi atención en primer lugar, en una presentación del documental “El día en que el demonio caminó entre nosotros” del “Mundo según Pirry”, en el que se nos muestra el genocidio ocurrido en Ruanda ocurrido hace 15 años. En segundo lugar, intentaré rastrear en dicho acontecimiento histórico uno de los elementos vislumbrados por Hegel en su dialéctica del amo y el esclavo, leyendo así el genocidio hutu a la luz de las luchas por el reconocimiento.

PARÁGRAFO I: EL GENOCIDIO EN RUANDA

En una serie de especiales dedicados por el periodista conocido como Pirry (emitidos durante el presente año por uno de los canales privados de televisión nacional), dicho periodista intentó mostrar las “manifestaciones del demonio” en la historia de la humanidad; o en otras palabras, quiso hacer patente con sus documentales los grados de irracionalidad y maldad que puede alcanzar el sujeto humano, sin necesidad de que exista o no una entidad maligna que guie sus actos. En uno de dichos especiales, Pirry decidió mostrar uno de los genocidios más grandes que fueron llevados a cabo durante las últimas décadas del siglo pasado. Este episodio oscuro de la historia de la humanidad tuvo lugar en Ruanda en el año 1994. Allí en menos de 48 horas tuvo lugar la masacre de una gran parte del pueblo Tutsy por parte de los Hutus y de los Interhamwe². En menos de seis semanas, se arrojó un saldo aproximado de ochocientas mil muertes.

Los causantes de dicha tragedia en la humanidad fueron las dos tribus que habitaban en la capital de Ruanda. Los Hutus pertenecientes a la clase menos favorecida de dicho país, se volvieron de manera violenta en contra de la otra tribu

² La Interhamwe fue un grupo paramilitar formado durante la década de los noventas por el gobierno Hutu que acababa de acceder al poder, con el objetivo de perseguir y eliminar a la tribu Tutsy.

originaria de dicha nación, a saber: los Tutsy, los cuales representaban la clase privilegiada debido a sus posesiones materiales. Ahora bien, durante el año de 1994, toda la represión a la que había sido sometido el pueblo Hutu, se desbordó en un mar de violencia y sangre que desconocía cualquier tipo de respeto por la dignidad de los otros sujetos que no perteneciesen a su tribu. Así, se volcaron de manera violenta sobre el pueblo Tutsy con el objetivo de exterminarlo. Esta manifestación de la violencia Hutu puede ser evidenciada en la parte del documental dedicada a la masacre ocurrida en Murambi. En dicha ocasión –dice Pirry- el pueblo Hutu convenció a la tribu Tutsy para que se desplazaran hacia las escuelas en Murambi, y evitar con esto el asalto de las tropas de la Iterhamwe, que se dedicaban a cazar Tutsys por petición del gobierno. De esta forma, cuando los Tutsy se refugiaron al interior de las escuelas, fueron encerrados por los Hutus; y en dos días fueron torturados, violados y asesinados cada uno de los Tutsy que decidieron refugiarse allí.

A este respecto, el documental es muy rico en imágenes, ya que, al mostrar la cantidad de restos humanos presentes en el lugar, cualquier persona que se enfrente a él puede imaginarse la magnitud de la crueldad Hutu. Como bien lo muestra el especial del “Mundo según Pirry”, los Tutsy fueron descuartizados por los machetes. Sus pies fueron arrancados para evitar que huyeran, las mujeres violadas y luego descuartizadas y los niños –“para ahorrar energías” al decir de Pirry- solo eran arrojados contra la pared. La ira segó su racionalidad, y esto se hizo patente en las prácticas sádicas con las que torturaban a los Tutsy antes de darles muerte.

Cabe aclarar aquí que la masacre Hutu no quedó reducida a 48 horas de violencia en muerte en Murambi. Fueron seis semanas durante que la tribu Tutsy huyó e intentó escapar de la “rudimentaria” máquina asesina de la tribu Hutu. En este sentido, no se hizo necesario la existencia de un Auschwitz, ni de sofisticados gases venenosos para matar a otros seres humanos. Como pueblo agricultor que

era los Hutus solo necesitaron de mazos y machetes para acabar a la tribu con la que había convivido desde siempre. Para los Tutsy, la muerte arribó a sus puertas vestida con los mismos ropajes que usaban sus amigos Hutus.

Sin embargo, es preciso que en estos momentos nos cuestionemos por las razones que condujeron a la ola de violencia de los Hutus y de los grupos paramilitares dirigidos por esta misma tribu, en contra de los Tutsy. Para recorrer estos cuestionamientos aparecen ante nosotros dos vías distintas de análisis que nos permiten aprender el fenómeno ocurrido en Ruanda. La primera vía es el detonante económico, mientras que la segunda vía de análisis que nos permite abordar la masacre de Ruanda es una perspectiva que toma como punto de partida la lucha por el reconocimiento.

❖ Detonante económico

Como bien lo señalé en un principio, el pueblo Hutu y el Tutsy, a pesar de tener como rasgos característicos no solo el compartir un territorio específico (ya que tenían como otro elemento en común la lengua y las tradiciones culturales), estaban organizados socialmente de manera jerárquica debido a la posesión de bienes materiales. De esta forma si un sujeto poseía vacas era un Tutsy, pero si no las tenía o luego de tenerlas las perdía, descendía en la escala social a Hutu. Así pues, durante todo el desarrollo de su historia, antes de la colonización belga y alemana, ambas tribus pudieron convivir pacíficamente, debido a que su forma de organización social les garantizaba movilidad al interior de la misma. En este sentido, es difícil creer que la diferenciación económica haya sido el detonante fundamental del genocidio ocurrido en el 94.



PARÁGRAFO II: EL GENOCIDIO HUTU Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Luego de haberme acercado de forma bastante general a la tragedia ocurrida en 1994 en Ruanda, a partir de este momento trataré de vincular dicho acontecimiento con las reflexiones acerca de las luchas por el reconocimiento. Ahora bien, para abordar dicho genocidio de la forma adecuada, es preciso tener en cuenta que (y siguiendo aquí a Habermas), a pesar de las influencias de las problemáticas económicas en el interior de las sociedades contemporáneas, las luchas en contra de la discriminación no pueden ser reducidas a cuestiones de orden económico. Así, si podemos demostrar que el pueblo Hutu reaccionó, no tanto en contra de la diferenciación económica, sino de la discriminación de la que fueron objeto; consecuentemente, podemos intentar establecer un vínculo entre dicho genocidio y la lucha por el reconocimiento.

Como lo mencioné en las páginas anteriores, la distinción existente entre los Hutus y los Tutsy no era tan radical, en tanto que existía movilidad social. Ahora bien, con la llegada de los belgas y alemanes, según Pirry, se instauró una nueva época existente entre ambas tribus. Dicha nueva relación se fundaría, ya no en la posesión de bienes materiales, sino en la superioridad que hacia parte originaria de alguna de las dos tribus; es decir, en la existencia de una raza superior. El documental ofrecido por "El mundo según Pirry" pone en evidencia el hecho de que con la llegada del hombre blanco a Ruanda se dio paso a la medición de cráneos y facciones, al estudio de la corporalidad de los distintos miembros de cada tribu; cuestión que arrojó como consecuencia final la supuesta superioridad de los Tutsy sobre los Hutus. Ahora bien, ¿será que esta consecuencia que se desprendió de la conclusión arbitraria a que llegaron los belgas y alemanes quedó solo en un nivel formal o dio paso a un vertiginoso proceso de desprecio y subvaloración de la tribu Hutu?

Para dar respuesta a este interrogante debemos servirnos también del documental ya que allí se nos muestra cómo el pueblo Hutu, a pesar de conformar el 80% de la población total de la capital de Ruanda se encontraba en una posición inferior a la de los Tutsy. Por un lado los Hutus no podían acceder a los puestos políticos importantes al interior de su comunidad. Por otro lado, el pueblo Hutu (al igual que los Tutsy) fueron carnetizados por los belgas. Con dicha carnetización belga se patentizó y radicalizó la discriminación a que fueron sometidos los Hutus por parte de los Tutsy, los alemanes y los belgas. En el carnet en el que se clasificaba cada una de las personas de Ruanda como Hutu o Tutsy, era anexada —además de la tribu a la que pertenecían— la inferioridad o superioridad de la raza.

Ahora bien, ¿De qué manera podía buscar reconocimiento una tribu que, a pesar de ser mayoría, aparecía como inferior al interior de su país? ¿Cómo podían los Hutus ser reconocidos como iguales, si las vías jurídicas estaban cerradas para ellos? La respuesta a estos interrogantes se hace evidente en una sola palabra: lucha. Así, solo en una lucha real y no en una disputa jurídica encontró el pueblo Hutu la posibilidad de hacerse reconocer por el Otro, por los Tutsy. En este sentido, el reconocimiento buscado por ellos se tornó en una fuerza vertiginosa que exigía, ser reconocidos como iguales por parte de los Tutsy, o suprimir la realidad del Otro que lo niega. Así pues, los Hutus tomaron machete y garrote para enfrentar a los Tutsy. Su búsqueda de reconocimiento se tornó lucha; y en tanto que lucha, tenía como elemento latente a la muerte, entendida como aniquilación total del Otro que goza de verdad de su certeza de si pero que no reconoce la mía. De esta manera, y como lo muestra Hegel en su Fenomenología, el reconocimiento sólo puede alcanzarse gracias a la lucha; y la lucha está fundada (al decir de Kojève) en la posibilidad de que uno de ambos contrincantes mueran, y esto fue lo que sucedió en Ruanda. La lucha por ser reconocidos como sujetos dignos e iguales, la lucha de la verdad de su certeza de si, negada por los alemanes, belgas y Tutsy; fue buscada por la única vía que no se cierra en el intento de ser reconocido. La lucha a muerte. Los Hutus buscaron el

reconocimiento negado y lucharon por él. Sin embargo ¿a pesar de haber luchado a muerte, a pesar de haber aniquilado a aquellos que no lo reconocían como iguales lograron los Hutus alcanzar el reconocimiento?

Esta pregunta creo que puede ser contestada a luz de la reflexión hegeliana. Dentro de dicho horizonte de interpretación, la lucha por el reconocimiento, a pesar de tener como trasfondo la posibilidad de la muerte, no debe llegar hasta dicha instancia, antes bien (dice Kojève) debe ser superada de manera dialéctica, puesto que si una de las dos autoconciencias muere el que busca reconocimiento no lo va a lograr, ya que no habría quien reconozca su dignidad humana, y consecuentemente, no podrá alcanzar la verdad de la certeza de sí. Ahora, si esto es así, entonces el pueblo Hutu no alcanzó el reconocimiento ni el trato igualitario que buscaba.

Así pues, pensar en el genocidio ocurrido en Ruanda implica pensarlo no como el resultado de la búsqueda de la igualdad económica, sino como la lucha de un pueblo que quería ser reconocido, que quería acabar con la discriminación. Pensar la masacre de los Hutus, implica que nos hagamos conscientes de que la lucha por el reconocimiento no se hace patente solo en la búsqueda de la instauración de un marco legal que auspicie la igualdad de culturas y minorías (cuestión que tornaría la lucha en disputa legal), sino que ésta tiene a su base, como bien lo vio Hegel, la muerte como elemento que la ate, que subyace en la lucha por el reconocimiento ver a un Hutu en la cárcel por el genocidio, ver un documental como el de Pirry, nos hace cambiar nuestra perspectiva de las "disputas legales" por el reconocimiento; y volver sobre el proceso dialéctico de supresión, de intento de aniquilación de la alteridad con miras a ser reconocido. La lucha no debe acabar con la muerte, pero esta es una posibilidad latente tal cual lo vio Hegel. De esta manera, me permito concluir anotando que, son precisamente estos elementos vislumbrados en la Fenomenología del Espíritu (la posibilidad de la muerte como el resultado de una lucha por el reconocimiento, la supresión no



dialéctica del Otro.), los elementos de la reflexión hegeliana que se pierden al circunscribir el análisis por la lucha del reconocimiento en un horizonte estrictamente jurídico. Ver el genocidio de Ruanda, auspiciado por una búsqueda de reconocimiento, creo que nos permite vivificar, revivir algunos de los elementos de la reflexión hegeliana del reconocimiento dejados de lado por Habermas y Taylor.

CONCLUSIÓN

Luego de acercarme a las reflexiones acerca del problema del reconocimiento, me permitiré en las próximas líneas mostrar la conclusión que considero, requiere la presente monografía.

Para poder dar alcance a dicha conclusión, es preciso partir de la base sobre las cuales se erigen las ideas trabajadas aquí. De esta manera, es menester decir que con la reflexión hegeliana se inicia la discusión acerca del reconocimiento. Así, y de acuerdo a los horizontes metafísicos dentro de los cuales plantea su reflexión, para Hegel el reconocimiento es el resultado de la interacción de dos autoconciencias de sí que pretenden volver la certeza que tiene de su dignidad humana en verdad de la certeza de sí. Dicho de otro modo, el reconocimiento es el resultado del intento de tornar verdad la certeza de sí de una autoconciencia. Ahora bien, para Hegel la certeza se torna verdad solo porque se presenta una lucha a muerte entre dos autoconciencias de sí.

Sin embargo, a pesar de que su planteamiento acerca del reconocimiento sirvió de base para las posteriores reflexiones acerca de esta temática, su posición fue superada y llevada a otro nivel por pensadores como Habermas y Taylor, que adaptaron la noción de reconocimiento hasta permitir un análisis adecuado de la lucha por el reconocimiento que se erigen al interior de las sociedades actuales, caracterizadas por la preeminencia del ámbito jurídico, en tanto que este último se torna elemento vinculante de estas sociedades. Así, el análisis acerca de la lucha por el reconocimiento en las sociedades actuales implica que se haga a la luz de las cuestiones legales. Por esta razón, se desarrollan sus análisis en medio de la discusión acerca de la necesidad de aplicar un conjunto de derechos especiales de grupo, que los discrimina positivamente y garantiza la supervivencia de las

culturas minoritarias, es decir, las luchas por el reconocimiento se entienden a la luz de cuestiones de orden legal.

Sin embargo, y debido a la manera en que Taylor y Habermas abordan el problema del reconocimiento, dejan de lado algunos elementos fundamentales de la reflexión Hegeliana sobre esta temática, los cuales pueden ser vivificados con el análisis de un caso específico; a saber: con una lectura del genocidio ocurrido en Ruanda hace 15 años. Allí la tribu Hutu masacró a la tribu Tutsy, y en dicha masacre, se materializó la muerte como elemento latente de reconocimiento entendido como lucha, vivificando con esto algunas nociones del análisis hegeliano que habían sido dejadas de lado.

BIBLIOGRAFÍA

ENTRALGO, Pedro Lain. Teoría y Realidad del Otro. Taurus. Madrid. 1983

HABERMAS, Jürgen. La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho. En: La inclusión del otro. Barcelona. Paidós. 2002.

HABERMAS, Jürgen. Escrito sobre eticidad y moralidad. Barcelona. Paidós. 1991

HEGEL, G. W.F. Fondo de Cultura Económica. México. 1996

HEGEL, G. W.F. Lecciones sobre la filosofía de la historia. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.

LAVARRIER, Jean Pierre. La fenomenología del Espíritu de Hegel. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.

MESSER, Augusto. La Filosofía moderna de Kant a Hegel. Buenos Aires. Espasa. 1989.

TAYLOR, Charles. La ética de la autenticidad. Paidós. Barcelona. 1991.

TAYLOR, Charles. La política del reconocimiento. Paidós. Barcelona. 1991.