

LA VISIÓN DEL OTRO ENTRE IGUALDAD Y DIFERENCIA

Una innegable evidencia rige el universo humano; nos referimos a la irreducible pluralidad de culturas que lo domina. Dado que las culturas son el horizonte de sentido sin el cual toda experiencia humana sería impensable, es decir, el fondo que hace posible la originaria relación del individuo con el mundo (y cada una de las cuales encierra en sí su propia concepción de lo que somos como hombres), no podemos no tomar en cuenta, pues, la multiplicidad de fisonomías con las que se nos presenta el rostro humano, y con ello, el conjunto de problemas, tanto teóricos como prácticos, que semejante cuestión de la diferencia, o si queremos, de la alteridad, lleva consigo. Si una pregunta pudiese contenerlas todas, plantearíamos, en términos muy generales y que permitiesen ulteriores ramificaciones, la siguiente cuestión: si las culturas, múltiples y diferentes, representan el ineludible horizonte de significatividad de la experiencia de los hombres y si éstas son tan radicalmente diferentes, como radicalmente diferentes son los hombres que las habitan, ¿cómo comportarnos entonces con los demás, o sea, en nuestras relaciones con 'el otro'? Naturalmente, hay muchas formas de responder a esta pregunta, por ejemplo, en función o de la perspectiva que la enfoca o del aspecto que en ella preferimos privilegiar: en la amplia gama de cuestiones que semejante pregunta implica, podemos, en efecto, distinguir entre las que pertenecen a un plano axiológico (que tiene que ver con los juicios de valor, con términos como superioridad, inferioridad, relatividad), o a un plano praxológico (en el que es posible hablar de asimilación del otro o al otro), pero también a un plano epistemológico (que contiene la cuestión fundamental de la comprensión del otro), etc. Entre las varias posibilidades, nosotros tomaremos aquí en cuenta una que intenta no perder de vista los diferentes ejes alrededor de los cuales gira la pregunta misma: se trata de la respuesta elaborada en el libro *La Conquista de América. La cuestión del otro*¹, en el que el autor, T. Todorov, elige narrarnos una historia ejemplar, una historia más cercana al mito que a la argumentación lógica, como dice él mismo; es más, una historia a la que decide acercarse como un moralista cuyo interés principal es el presente más que el pasado, y no como histórico, con lo cual intenta, de esta manera, hacer del descubrimiento de América el descubrimiento de nosotros mismos, no sólo de cómo éramos, de cómo somos, sino también de cómo deberíamos ser en nuestras relaciones con el otro. Aquí, si por una parte, la elección de contestar a una pregunta con un cuento exalta, conforme a algunas de las tendencias filosóficas contemporáneas, el papel que la dimensión narrativa juega en nuestra comprensión de las cosas, por la otra, nos muestra también en concreto cómo la narración misma, con su propuesta de historias y figuras ejemplares, puede llegar a ser una forma indispensable de auto-aclaración moral y existencial, si es verdad que contando historias podemos llegar a un sentido más claro de nosotros mismos, de nuestra perspectiva, de nuestras prácticas, no sólo como individuos particulares, sino también como sociedades, culturas o civilizaciones². Por lo tanto, a través de la narra-

¹ Todorov, T. (1982): *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. París: Editions du Seuil (trad. española *La Conquista de América: la cuestión del otro*, Siglo XXI, México, 1987).

² Nos referimos aquí a autores tales: MacIntyre, A. (1984): *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press; Ricoeur, P. (1984): *Temps et Récit*. París: Editions du Seuil; (1990): *Soi-même comme un autre*. París: Edi-

ción de esta parte fundamental de nuestra historia pasada, Todorov nos presenta no sólo las diferentes etapas del descubrimiento del otro (desde el otro como objeto, confundido con el mundo que lo circunda, hasta el otro como sujeto igual al sujeto que soy yo, pero diferente a mí, con una infinidad de puntos intermedios), sino también nos invita, al mismo tiempo, a reflexionar sobre el camino que desde aquel lejano pasado hemos hecho para llegar al punto en que nos encontramos hoy, así como sobre la dirección hacia la que estamos yendo o deberíamos orientarnos en materia de políticas de igualdad y diferencia en nuestras sociedades.

Y sin embargo, con estas últimas expresiones –política del igual reconocimiento, política de la diferencia– estamos ya entrando en una especie de continuación imaginaria del libro de Todorov o en una re-elaboración o re-actualización de las indicaciones contenidas en su epílogo. En efecto, dichas expresiones (y las preocupaciones que las acompañan), han sido tomadas de otro autor, Charles Taylor, quien se ha ocupado por mucho tiempo del carácter dialógico de la identidad humana, y con éste, de la importancia que tiene, en la vida de los hombres, la necesidad de reconocimiento, ofreciendo a su vez, una respuesta a la pregunta de cómo comportarnos –en nuestras sociedades multiculturales– con el otro. Y es justamente esto lo que haremos en el presente artículo, es decir, abandonar a Todorov allí donde éste nos sugiere algunas direcciones de posible desarrollo de ciertas temáticas, para dejarle la palabra a Taylor y a las elaboraciones que de dichas temáticas hace en sus obras. Dedicaremos, pues, una primera parte, al análisis de las diferentes figuras de la alteridad (igualdad, diferencia, identidad, etc.) y a las variadas dinámicas que han acompañado la percepción del otro, utilizando, para esa finalidad, el cuento que tiene por objeto la Conquista de México; en la segunda parte, en cambio, tomaremos en consideración, con la ayuda de las intuiciones filosóficas taylorianas, estas mismas figuras en relación con algunas problemáticas actuales e intentaremos mostrar cómo aún hoy existe el riesgo de caer en las mismas, poco felices, dinámicas. Presentaremos, en fin, el modelo pluralístico de comparación entre culturas diferentes que propone Taylor, como modalidad viable, sana y deseable de relación con el otro.

1. Colón habría descubierto América, pero no a los americanos: Todorov dedica toda la primera parte de su libro al impacto particular que el Nuevo Mundo tuvo sobre la mentalidad de un hombre como el navegante genovés, al tipo de percepción del otro que lo acompañó en sus viajes, para mostrar cómo en este primer encuentro entre dos mundos –el más extraordinario de la historia, porque permeabilizado por un sentimiento de extra-

tions du Seuil. Otras contribuciones significativas se encuentran en Bruner, J. (1986): *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge Mass.: Harvard University Press. Además, un autor que ha dedicado mucho espacio en sus reflexiones a la componente narrativa de la comprensión en general, es el filósofo canadiense Charles Taylor, autor de quien hablaremos en la segunda parte de este artículo, y según el cual la plena comprensión, como gran parte de lo que es verdaderamente importante en la vida de los hombres, acontece a través de la narración (réplica de Taylor a P. Benner en: *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. J. Tully & D. Weinstock. Cambridge: Cambridge University Press); al respecto es posible además consultar: Taylor, Ch. (1996): «Iris Murdoch and Moral Philosophy». En: *Iris Murdoch and Search for Human Goodness*. M. Antonaccio & W. Schweiker. Chicago: University of Chicago Press, pp. 11–13; Taylor, Ch. (1989): *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge Mass.: Harvard University Press. La elaboración de esta propiedad ontológica que estructura necesariamente nuestras mismas autointerpretaciones se funda, naturalmente, sobre la noción heideggeriana de los seres humanos como esencialmente seres en el tiempo: en *Sein und Zeit*, Heidegger describe la ineludible estructura temporal del *Dasein*; nosotros proyectamos nuestro futuro a partir de la percepción de lo que hemos llegado a ser, eligiendo al interno de la gama de nuestras posibilidades actuales.

neidad radical— la alteridad humana es, al mismo tiempo, revelada e rechazada. De esta ambigüedad seguirá hablando en las secciones sucesivas —las que nos cuentan la historia de la Conquista de México desde la marcha de Hernán Cortés hacia Tenochtitlán, hasta la caída de la ciudad y el lento proceso de evangelización³— dado que estos episodios y acontecimientos atestiguan, ellos también, la perdurante incapacidad de percibir la identidad humana de los demás, de reconocerlos como iguales y como diferentes al mismo tiempo. Además, como veremos, esta incapacidad se refiere tanto a los españoles, como a los indios, y en el interior de un mismo grupo, también a puntos de vista antagonistas.

En efecto, es justamente la falta de un pleno reconocimiento del otro como sujeto que tiene nuestros mismos derechos, pero que, al mismo tiempo, difiere de nosotros, la base sobre la que se yergue la terrible concatenación que llevó a la total, inevitable e injustificablemente cruel destrucción de una civilización entera. Si la búsqueda del otro y el deseo de enriquecerse explica, en parte, el comportamiento de los españoles, éste, a su vez, está también condicionado por la idea que los conquistadores tienen de los indios como seres inferiores, más cercanos a los animales que a los hombres. Como afirma Todorov, sin esta premisa inicial, la destrucción no hubiese podido ocurrir.

Pero también la falta de reconocimiento del otro en el sentido opuesto tuvo su parte en la destrucción de México; de hecho, la imagen deformada que los indios llegan a tener de los españoles durante los primeros contactos, y en particular la idea de que los mismos eran dioses, puede ser explicada, aquí también, sólo como una consecuencia de la incapacidad de percibir la identidad humana de los demás, es decir, una vez más, de reconocerlos, al mismo tiempo, como iguales y como diferentes. La identidad de los españoles es tan diferente, su comportamiento tan imprevisible, que los aztecas, al no lograr insertarlos en su sistema de alteridades humanas (construido, como en casi todos los pueblos, sobre una reacción espontánea frente al extranjero, que al verlo diferente, lo considera inferior), no encuentran más solución que identificarlos con lo único que conocen de radicalmente diferente, es decir los dioses.

Y sin embargo es necesario precisar que esta incapacidad de percibir la humanidad del otro en términos de un sujeto igual que nosotros, pero al mismo tiempo diferente, no desemboca sólo en la simple comprobación de que, en el encuentro con el otro, la noción de diferencia se traduce tan fácilmente, como hemos visto, en términos de des-igualdad, es decir, de superioridad e inferioridad, sino que se manifiesta inversamente, también, cuando la noción de igualdad desemboca en un sentido de in-diferencia, y por lo tanto, de identidad. Estas elementales figuras de la alteridad (la diferencia que se convierte en desigualdad, la igualdad en identidad) explicarían, según Todorov, no sólo la actitud de los

³ Para una historia de las etapas relevantes de la Conquista de México, la bibliografía es amplia; fundamentales son, sin embargo, los testimonios de los protagonistas mismos: Cortés, H. (1963): *Cartas y documentos*. México: Porrúa; Díaz del Castillo, B. (1955): *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 2 vols. México: Porrúa. Para una visión, no española, sino indígena de lo acontecido: León Portilla, M. (2000): *La visión de los vencidos*. Madrid: Dastin; León Portilla, M. (1982): *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México; además, importante es la obra del fraile franciscano Bernardino de Sagahún sobre las tradiciones y las costumbres de los aztecas redactada gracias a la colaboración de informantes indígenas: de Sagahún, B. (1956): *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 4 vols. México: Porrúa; la versión ilustrada y bilingüe del libro de Sagahún (para todos los pasos de los que se posee el texto en náhuatl) se encuentra en el *Codice Florentino*; en fin, citamos la obra de Durán, B. (1967): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols. México: Porrúa. Respecto al debate entre partidarios de la igualdad y partidarios de la desigualdad entre españoles e indios, veáanse las notas 4, 5, 7.

conquistadores, sino también comportamientos sucesivos y más recientes con respecto a nosotros, ambos egocéntricos en la medida en que implican una proyección del sujeto enunciante sobre el universo, es decir, una identificación de mis valores con los valores en general. En el caso en que consideremos al otro como igual y por lo tanto idéntico, lo que se niega es la diferente identidad del otro sobre el plano de la existencia; en el caso en que, en cambio, lo veamos como diferente y por lo tanto inferior, lo que se niega es la diferente identidad del otro sobre el plano de los valores. Dos actitudes éstas que emergen claramente del debate que se creó en el siglo XVI entre quienes sostenían una doctrina de la desigualdad entre indios y españoles y quienes, en cambio, profesaban la igualdad de todos los hombres, debate que tocó su ápice en 1550, en la célebre controversia de Valladolid, entre el erudito y filósofo Ginés de Sepúlveda y el dominicano Bartolomé de Las Casas⁴.

El primero, que funda sus argumentaciones sobre premisas aristotélicas, cree que la jerarquía (y no la igualdad) es el estado natural de la sociedad humana y que todas las jerarquías, independientemente de sus diferentes formas, se basan en un único principio: el dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fuerza sobre la debilidad, de la virtud sobre el vicio; así como el cuerpo tiene que someterse al alma, la materia tendrá que someterse a la forma, los hijos a los padres, la mujer al hombre, los esclavos al dueño, etc. En esta esquematización, las distinciones no son más que grados diferentes en una misma escala de valores y la única relación reconocida es la simple relación de superioridad-inferioridad. Y sin embargo, como lo atestiguan sus escritos, Sepúlveda logra individualizar algunas de las características más particulares de las sociedades indígenas; sólo que⁵, desafortunadamente, al no interrogarse jamás sobre las razones de estas diferencias, incapaz de optar por un lenguaje puramente descriptivo, entrelaza sus juicios de valor a las informaciones sobre las cuales intenta fundar sus demostraciones, irguiendo, de esta manera, un obstáculo insuperable en el camino del conocimiento real de los indios.

A la concepción jerárquica del primero, se opone la concepción igualitaria del segundo que debe ser interpretada como una derivación de las enseñanzas de Cristo. Naturalmente, también en la tradición cristiana hay desigualdades. Pero en esta tradición la oposición principal es la oposición entre creyente y no, entre cristiano y no, y lo que es más importante aún, es que quienquiera que no sea cristiano puede llegar a serlo. Aquí, a las diferencias de hecho no corresponden diferencias de naturaleza. Sobre la indiferencia esencial de todos los hombres como principio inderrumbable de la tradición cristiana, Las Casas fundará sus argumentaciones para defender a los indios, pero sin darse cuenta

⁴ Se trata, para los protagonistas, de enfrentar un duelo oratorio frente a un jurado de sabios, juristas y teólogos, los cuales, en realidad, no tomarán finalmente ninguna decisión; lo que es cierto es que, tampoco en esta ocasión, Sepúlveda obtiene el permiso de publicar su tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (cuyo título es *Democrate alter* y en la que se encuentran expuestas con claridad sus tesis sobre la inferioridad de los indios). Un resumen que contiene las argumentaciones de ambos personajes fue redactado, en aquella época, por Domingo de Soto, y sobre dicha base el jurado hubiese tenido que decidir el resultado del debate (de Soto, D. (1924): «Sumario». Buenos Aires: Ravignani E.). Respecto a la doctrina de la desigualdad, ésta encuentra una serie de formulaciones de vario tipo y Todorov, en su libro, examina algunas de ellas. Por ejemplo, con respecto a la formulación jurídica de dicha doctrina éste toma en consideración a de Vitoria (de Vitoria, P. (1934): *De Indis, De Jure Belli*. En: *Relaciones Teológicas del Maestro Fray F. de V.*, tomos 1–2, Madrid), quien ofrecería, según su análisis, una base legal a las guerras de colonización que hasta ese momento no tenían ninguna. Se configura, en cambio, más claramente como fuente riquísima de juicios xenófobos y raciales la obra del histórico Oviedo.

⁵ de Sepúlveda, J. G. (1963): *Del Reino y los Deberes del Rey*. En: *Tratados Políticos*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

de que en este tipo de estrategia se esconde un peligro, es decir, el de terminar asimilando al otro, dado que la afirmación de igualdad de todos los hombres está hecha en nombre de una religión particular, sin que este particularismo sea reconocido. El peligro potencial consiste, por lo tanto, en que se vea afirmada no sólo la naturaleza humana de los indios, sino también su naturaleza cristiana. En efecto, tampoco a través de las palabras de Las Casas llegamos a un conocimiento real de los indios: todo lo que sabemos de ellos es que se parecen a los cristianos. Y cuando, en cambio, no le queda más que reconocer que entre cristianos e indios existen diferencias, Las Casas las reconduce inmediatamente a un esquema evolutivo único, según el cual los indios son como nosotros éramos en una época; no se olvida de agregar, naturalmente, que si son diferentes (ahora) no lo serán en un futuro (cuando evolucionen y sean como nosotros). Aquí, el postulado de igualdad desemboca en una afirmación de identidad, y aunque inicialmente más simpático que el primero (dado que en éste lo que se afirmaba era la inferioridad de los indios), nos ofrece un conocimiento del otro aún menor del que nos ofrecía el anterior. En ambos casos, pues, aunque se trate de diferentes formas de egocentrismo, el prejuicio inicial condiciona todo tipo de contacto con el otro.

Si a partir de aquella época, concluye Todorov, y por unos 350 años, la Europa occidental ha intentado asimilar al otro hasta hacer desaparecer la alteridad exterior, dado que su modo de vida y sus valores se han difundido en todo el mundo, hoy el movimiento de asimilación se está apagando y nadie cree más, ingenuamente, en la superioridad de la civilización occidental. Por lo menos a nivel ideológico, los países europeos intentan hoy combinar lo mejor de los dos términos de la alternativa: nosotros queremos la igualdad sin que eso signifique la identidad; y también la diferencia sin que degenera en superioridad/inferioridad. En otras palabras, nosotros hoy queremos «vivir la diferencia en la igualdad». Y esto porque hemos llegado a una conciencia más clara del papel que la necesidad de reconocimiento desempeña en las relaciones que tenemos, ya sea como individuos, ya como cultura, con los demás y con las demás culturas. Un papel que subraya una vez más cómo la componente de intersubjetividad es inevitable en la constitución de cualquier identidad, personal o cultural, en el sentido de que toda identidad depende en manera esencial de las relaciones dialógicas que uno tiene con los demás y se construye en el diálogo —en acuerdo u oposición— con las identidades que los «otros significativos», según una expresión de G. H. Mead, están dispuestos a reconocernos. Sobre la relación entre identidad y reconocimiento volveremos en la segunda parte de nuestro trabajo, gracias a la contribución de las reflexiones taylorianas y, siempre junto a este autor, intentaremos enfrentar los planteamientos del epílogo del libro de Todorov, es decir, las implicaciones actuales de aquella cosa más fácil de decir que de hacer «que es el vivir la igualdad en la diferencia», sobre todo en las sociedades actuales, que al ser siempre más multiculturales, proponen, justamente con la cuestión del multiculturalismo, el problema de «las imposiciones de ciertas culturas sobre otras y la presunción de superioridad que es su motor. Las sociedades occidentales son consideradas culpables en este sentido, en parte por su pasado colonial y en parte porque marginan a aquellos segmentos de su población que vienen de otras culturas»⁶. Enfrentemos entonces necesariamente el problema del reconocimiento.

2. «La democracia ha introducido una política del igual reconocimiento que, con los años, ha asumido varias formas, y que ahora vuelve como demanda de paridad de las cul-

⁶ «Western liberal societies are thought to be supremely guilty in this regard, partly because of their colonial past,

turas y de lo géneros»⁷. Por otra parte, esta demanda de reconocimiento que emerge en la vida política actual en defensa de grupos minoritarios o «subalternos», o en la que hoy llamamos política del «multiculturalismo», se hace siempre más urgente por la relación que presumimos existir entre reconocimiento e identidad. La tesis de Taylor al respecto es explícita y sostiene que nuestra identidad está plasmada, en parte, por el reconocimiento o por la falta de reconocimiento de parte de otras personas⁸. Más precisamente, dos serían los niveles en los que, en la época moderna, el discurso del reconocimiento ha adquirido su importancia. En primer lugar, nos referimos a la esfera íntima, donde resulta evidente que la formación de la identidad personal de cada uno de nosotros depende de las relaciones que tenemos con los demás, o sea, que es algo que nosotros hacemos, a través del diálogo, junto a los demás⁹. En otras palabras, el incesante proceso de negociación con los demás, que constituye nuestra misma identidad, nos muestra la imagen de un individuo que no es jamás autosuficiente, sino que depende, de manera constitutiva, del otro (y por lo tanto, como decíamos antes, depende del reconocimiento de lo que es por parte de los que lo circundan). El segundo nivel se refiere, en cambio, a la esfera pública, en la que la política del igual reconocimiento, como modalidad de una democracia sana, desempeña un papel cada vez más importante.

Además, si en estos dos niveles, ya sea la cuestión de la identidad, ya la del reconocimiento, son hoy en día preocupaciones explícitamente tematizadas en cuanto tales, mientras antes no lo eran, esto se debe, según Taylor, a la presencia de dos cambios fun-

and partly because of their marginalization of segments of their population that stem from other cultures», Taylor, Ch. (1992): *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton NJ: Princeton University Press; publicado nuevamente en Taylor, Ch. (1995): «The Politics of Recognition». En: *Philosophical Arguments*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, p. 250. Para la presentación de conjunto del debate sobre el multiculturalismo: Bonazzi T. e Dunne M., (1994): *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*. Bologna: il Mulino; Crespi F. e Segatori R., (1996): *Multiculturalismo e democrazia*. Roma: Donzelli; Grambino, A. (1996): *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*. Bologna: il Mulino; Rusconi, G. E. (1996): «Multiculturalismo e cittadinanza democratica». En: *Teoria politica* 12, pp. 17–22; Semprini, A. (1996): *Le multiculturalisme*. París: Presse universitaire de France.

⁷ «Democracy has ushered in a politics of equal recognition, which has taken various forms over the years, and has now returned in the form of demands for the equal status of cultures and genders», Taylor: «The Politics of Recognition», p. 227.

⁸ «The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *mis*recognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Non recognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted and reduced mode of being», *ibid.*, p. 225. «A similar point has been made in relation to indigenous and colonized people in general. It is held that since 1492 Europeans have projected an image of such people as somehow inferior, 'uncivilized', and through the force of conquest have often been able to impose this image of the conquered», *ibid.*, p. 226. «And european colonialism ought to be rolled back to give the people of what we now call the third world their chance to be themselves unimpeded», *ibid.*, p. 229.

⁹ Como indicado por el título mismo de uno de los ensayos de Taylor, el sí es necesariamente dialógico: Taylor, Ch. (1991): «The Dialogical Self». En: *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture* (J. Bohman, D. Hiley, R. Shusterman). Ithaca: Cornell University Press, p. 313. Notamos aquí como dato interesante que para una plena comprensión de las reflexiones taylorianas sobre estos temas es muy útil la reconstrucción que el mismo Todorov hace del pensamiento de M. Bajtin en su libro *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, Editions du Seuil, París 1981. Por lo que se refiere a la formación de la identidad personal y, en general, a la cuestión de identidad y reconocimiento en este primer nivel: Taylor, Ch.: *Sources of the Self*, 2.1, 2.2; (1991): *The Malaise of Modernity*. Toronto: Anansi (publicada nuevamente bajo el título *The Ethics of Authenticity*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992); y el ya citado «The Politics of Recognition». En: *Philosophical Arguments*.

damentales. El primero es la caída de las jerarquías sociales que constituían en una época la base del honor (donde por honor Taylor se refiere al sentido intrínsecamente ligado a la desigualdad del *ancien régime*: para que alguien tenga honor, es esencial que no lo tengan todos). A esta noción de honor se sustituye el único concepto compatible con una sociedad democrática, es decir, la noción moderna de dignidad, que hoy usamos en sentido universalístico e igualitario cuando hablamos de la intrínseca dignidad del hombre o dignidad del ciudadano –común, naturalmente, a todos¹⁰. Pasando del honor a la dignidad nació, por lo tanto, una política del universalismo que subraya la igual dignidad de todos los ciudadanos y que ha tenido como contenido la igualización de los derechos y de los títulos¹¹. Pero, según Taylor, junto a este cambio se produjo también otro, éste también filiación de la decadencia de la sociedad jerárquica, que habría contribuido, a su vez, a la gran ampliación de la importancia del reconocimiento: se trata aquí de esa concepción de la identidad que emerge hacia fines del siglo XVIII y según la cual no sólo cada cultura, sino que en su interior, también cada individuo, tiene una manera original de ser, una forma que debe descubrir y realizar y a la que debe su fidelidad. Decir que cada uno de nosotros tiene una manera suya de ser hombre significa que cada uno de nosotros tiene que vivir su vida según un modo que es *su modo*; significa atribuir una nueva importancia a la idea de la fidelidad a nosotros mismos, a nuestra originalidad, que es algo que sólo cada uno de nosotros puede descubrir realizando una potencialidad que es sólo suya. Los pueblos, así como los individuos, tienen que respetar, ellos también, la fidelidad a sí mismos, es decir, a su cultura, si no quieren correr el riesgo de perder el contacto con su esencia más íntima¹². Lo que aquí es interesante notar es que esta identidad, justamente porque personal y original –contrariamente a lo que sucedía en sociedades precedentes a la nuestra, o en sociedades jerárquicas en general, en las que la identidad se establecía, en amplia medida, sobre la base de la posición social o de las funciones o actividades que acompañaban a dicha posición– no goza más de ningún reconocimiento *a priori*. De hecho, una identidad que no depende *por definición* de su ubicación en un marco determinado por categorías sociales específicas, tiene que conquistar el reconocimiento a través del intercambio continuo y en esta tentativa el individuo puede hasta fracasar. Por lo tanto, como nos dice Taylor, no es que con la edad moderna haya nacido la necesidad de reconocimiento, sino que en esta edad se han producido las condiciones en las que éste puede no verificarse y es, por ello, que de la necesidad de reconocimiento se habla ahora, explícitamente, por primera vez. Si en épocas anteriores nadie hablaba de identidad o reconocimiento, no era porque las personas no tuviesen identidad, o porque ésta no dependiera del reconocimiento, sino porque era algo demasiado evidente para ser tematizado en cuanto tal.

Ahora, si la primera transformación de la que hemos hablado dio origen a una política del igual reconocimiento, esta segunda transformación, es decir el nacimiento de la moderna noción de identidad, dio en cambio origen, según Taylor, a una política de la diferencia: en el primer caso, la dignidad implica un conjunto de derechos universalmente

¹⁰ «The first is the collapse of social hierarchies, which used to be the basis for honor. I'm using *honor* in the ancient régime sense in which it is intrinsically linked to inequalities. For some to have honor in this sense, it is essential that not everyone have it [...] As against this notion of honor, we have the modern notion of dignity, now used in a universalist and equalitarian sense, where we talk of the inherent 'dignity of human beings' or of citizen dignity. The underlying premise here is that everyone shares it», Taylor: «The Politics of Recognition», *ibid.*, pp. 226–227.

¹¹ «With the move from honor to dignity has come a politics of universalism, emphasizing the equal dignity of all citizens, and the content of this politics has been the equalization of rights and entitlements», *ibid.*, p. 233.

¹² La intuición tayloriana se funda aquí sobre las concepciones desarrolladas por J. G. Herder en su obra *Ideen*, según quien todo ser humano tiene una medida suya propia, concepción de originalidad que el mismo extiende de los individuos particulares a los pueblos.

válidos para todos; en el segundo, la diferencia implica, en cambio, que reconozcamos la identidad irrepetible, diferente de la de cualquier otro, de este individuo o de este grupo¹³. Naturalmente esta última tiene también, como la primera, su base universalística, lo cual contribuyó a que las dos políticas se confundiesen una con otra¹⁴. La política del igual reconocimiento se funda, en efecto, sobre la idea de que todos los seres humanos son dignos de respeto y se apoya en alguna noción de las que son las características de los seres humanos que exigen dicho respeto: por ejemplo, como decía Kant, nuestro *status* de agentes racionales, capaces de gobernar nuestra vida a través de principios. También la política de la diferencia individualiza un valor que es una potencialidad humana universal, una capacidad común a todos los hombres, es decir, la capacidad de formar y definir nuestra propia identidad, no sólo como individuos, sino también como culturas, y afirma que esta potencialidad tiene que ser respetada de la misma manera en todos.

Y aquí llegamos a la cuestión del multiculturalismo hoy, es decir a la importancia, en las sociedades multiculturales, del reconocimiento del igual valor de un grupo por parte de otro, para evitar, como sucedió en el pasado, pero no sólo, que los grupos dominantes lleguen a ejercer su hegemonía inculcando en los grupos dominados una imagen de inferioridad. En este sentido, la política de la diferencia parecería decirnos que así como todos deben tener los mismos derechos civiles o de voto independientemente de la raza o de la cultura, de la misma manera, es necesario presumir para todos que su cultura tradicional tenga valor¹⁵. Según Taylor, a esta *presunción* de igual valor de todas las culturas –tomada como hipótesis inicial de la cual partir– tiene que seguir el estudio concreto de la cultura en cuestión a través del cual demostrar su efectivo valor. Y sin embargo –y ésta es la crítica que Taylor dirige a los partidarios de la diferencia– éstos no se limitarían a

¹³ «With the politics of equal dignity, what is established is meant to be universally the same, an identical basket of rights and immunities; with the politics of difference, what we are asked to recognize is the unique identity of this individual group, its distinctness from every one else», Taylor: «The Politics of Recognition», pp. 233–234.

¹⁴ *Ibid.*, p. 233.

¹⁵ «This extension, however logically it may seem to flow from the accepted norms of equal dignity, fits uneasily within them because it challenges the difference-blindness that was central to them», *ibid.* p. 253. Para una tratación de las complejas relaciones que existen entre la política de la igualdad y la política de la diferencia, de cómo puedan llegar a ser confundidas una con la otra, pero también de cómo terminen por entrar en conflicto una con la otra, véase de Taylor: «The Politics of Recognition», pp. 233–237; 242–248. «So even though one politics springs from the other, by one of those shifts in the definition of key terms with which we are familiar, the two diverge quite seriously from each other», *ibid.* p. 235. «Where the politics of universal dignity fought for forms of nondiscrimination that were quite blind to the ways in which citizens differ, the politics of difference often redefines nondiscrimination as requiring that we make these distinctions the basis of differential treatment», *ibid.* p. 234. «These two modes of politics, then, both based on the notions of equal respect, come into conflict. For one, the principle of equal respect requires that we treat people in a difference-blind fashion. The fundamental intuition that humans command this respect focuses on what is the same in all. For the other, we have to recognize and even foster particularity. The reproach the first make to the second is just that it violates the principle of nondiscrimination. The reproach the second makes to the first is that it negates identity by forcing people into a homogeneous mold that is untrue to them», *ibid.*, p. 236. El tema interesa aquí, en particular, las relaciones entre pensamiento liberal y multiculturalismo y las opuestas interpretaciones neutralistas y comunitarias del liberalismo mismo: Bayart, J. F. (1996): *L'illusion identitaire*. París: Fayart; Criscione F. y De La Pierre S., (1995): *Gli spazi dell'identità*. Milano: Franco Angeli; Galeotti, A. E. (1994): *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Napoli: Liguori; Goldberg D., (1994): *Multiculturalism*. Oxford: Basil Blackwell; Gutman, A. (1994): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press; Pievatolo, M. C. (1994): «Soggetti di diritto o animali culturali? Charles Taylor e il problema del multiculturalismo». En: *Il Politico* LIX, pp. 137–159. En fin Habermas, J. (1996): «Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat». Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

la tesis simplemente *presuntiva* del igual valor de todas las culturas, sino que sostendrían la idea de que un respeto adecuado exige mucho más que la simple *presunción* de igual valor, o sea, que pretende efectivos juicios de valor respecto a las costumbres y a las creencias de las otras culturas¹⁶. Planteada así la cuestión, se nos presentan inmediatamente los primeros problemas:

A esta altura, sin embargo, el acto con el que se declara que las creaciones de otra cultura tienen valor y el acto con el que uno declara estar de la parte de esa cultura, aunque sus creaciones no sean tan grandiosas, son indistinguibles [...] Y sin embargo, normalmente vemos el primer acto como una genuina expresión de respeto, mientras que el segundo lo vivimos a menudo como si se tratara de una forma de paternalismo insostenible¹⁷.

Los problemas que se presentan aquí para la política del multiculturalismo son de alguna forma similares, o siguen por lo menos la misma dinámica, que las problemáticas que hemos encontrado en el debate sobre la igualdad o la diferencia de indios y españoles algunos siglos antes, durante la época de la Conquista. En el caso que estamos tratando ahora, en efecto, es cierto que «un juicio favorable emitido prematuramente no sería sólo condescendiente, sino también etnocéntrico: hablaría bien del otro porque es como nosotros»¹⁸, y que en este sentido, «paradójicamente [...] la demanda perentoria de juicios de valor favorables es homogeneizante, porque implica que se poseen ya criterios para la formación de estos juicios»¹⁹. «La política de la diferencia, invocando implícitamente nuestros criterios como metro de todas las civilizaciones y culturas, corre el riesgo de igualar a todos. Bajo esta forma, la demanda de reconocimiento es intolerable»²⁰.

Pero entonces, ¿en cuáles términos, la demanda de reconocimiento puede obtener una auténtica respuesta, sin caer en el riesgo de un etnocentrismo homogeneizante? Es decir, ¿qué es lo que se requiere para un verdadero juicio de valor, un juicio que no implique, una vez más, clausurarnos en nuestros criterios etnocéntricos? Presupondrá, según las tesis de Taylor, una fusión de los horizontes normativos, es decir, que el estudio del otro nos haya transformado hasta el punto en que nosotros no estemos más allá juzgando sólo con nuestros criterios originales. En una auténtica comprensión, en efecto, quien comprende no está jamás completamente exento de los retroefectos de la interpretación que en dicha comprensión se propone; como dirá Taylor, «la comprensión es inse-

¹⁶El debate al respecto es amplio. Entre las objeciones posibles al análisis tayloriano citamos la de Habermas en «Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat», según la cual el derecho al respeto – que cada uno puede pretender en contextos de vida que son constitutivos de su identidad – no tiene nada que ver con la presunta excelencia de su cultura de origen o con una universal fruibilidad de sus prestaciones culturales.

¹⁷«Then however, the act of declaring another culture's creations to be of worth and the act of declaring yourself on their side, even if their creations aren't all that impressive, become indistinguishable [...] Yet the first is normally understood as a genuine expression of respect, the second as insufferable patronizing», Taylor: «The Politics of Recognition», p. 254.

¹⁸«A favorable judgement made prematurely would be not only condescending but ethnocentric. It would praise the other for being like us», *ibid.*, p. 255.

¹⁹«The peremptory demand for favorable judgements of worth is paradoxically – perhaps tragically – homogenizing. For it implies that we already have the standards to make such judgements. The standards we have, however, are those of North Atlantic civilization. And so the judgements implicitly and unconsciously will cram the others into our categories», *ibid.*, p. 255.

²⁰«By implicitly invoking our standards to judge all civilizations and cultures, the politics of difference can end up making everyone the same», *ibid.*, p. 255.

parable de la crítica, pero ésta es a su vez inseparable de la autocrítica»²¹. En el encuentro con el otro, pues, puede suceder que nuestro propio horizonte de sentido llegue a ser modificado. Y es justamente esta dialogicidad interna a la operación de comprensión que Taylor quiere evidenciar en el momento en que retoma y re-elabora la imagen gadameriana de la «fusión de los horizontes»²². El extiende aquí las reflexiones sobre el método gadameriano de la literatura y de la historia, a la sociología, a la antropología, la política y la religión comparativa, etc., construyendo no sólo la comprensión de nuestra herencia cultural según la líneas de una conversación en la que los interlocutores tienen como objetivo su recíproca comprensión, sino también la de otras sociedades, otras culturas, otras historias. Comprender a los seres humanos es, en primer lugar, por lo tanto, un proceso dialógico. Tratando de comprender el punto de vista del otro, podemos entrar en contacto con un horizonte de sentido muy diferente al nuestro y en este encuentro puede suceder que la especificidad de nuestro horizonte se revele de manera sorprendentemente fuerte en cuanto una posibilidad entre las muchas existentes, forzándonos a modificar o ampliar nuestro mismo horizonte hasta llegar a una comprensión de la forma de vida de los demás capaz de extender lo que, para nosotros, era el lenguaje de las posibilidades humanas. Articulando (*articulate*) y problematizando los presupuestos de nuestra comprensión del otro, articulamos lo que antes eran los límites de inteligibilidad para nosotros, «para verlos en nuevos contextos, no más como inevitables estructuraciones de las motivaciones humanas, sino como una entre las muchas posibilidades»²³. La perspectiva interpretativa propuesta aquí por Taylor sostiene, pues, que en la comprensión del otro se esconde el desafío que consiste en aceptar de alterar también la comprensión de nosotros mismos, re-definiendo sus formas y límites. Otro modo para expresar la misma idea es decir que el lenguaje adecuado en el que se abre el espacio para comprender una cultura o una sociedad diferente a la nuestra es un *language of perspicuous contrasts* (lenguaje de los contrastes manifiestos):

un lenguaje en el que podríamos formular tanto su forma de vida, como la nuestra, como posibilidades alternativas en relación con algunas constantes humanas en acto en las dos; sería un lenguaje en el que las variaciones humanas posibles serían formuladas de manera tal que ya sea nuestra forma de vida, ya la de ellos, podrían ser claramente descritas como variaciones alternativas.²⁴

Lo que fundamentalmente emerge de este modelo es que la comprensión del otro es siempre comparativa: sólo articulando e identificando un contraste entre la comprensión del otro y la nuestra, y cesando, de esta manera, de interpretarlo a través de las categorías

²¹ «Understanding is inseparable from criticism, but this in turn is inseparable from self-criticism», Taylor, Ch. (1985): «Understanding and Ethnocentrism». En: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 131.

²² Gadamer, H. G. (1960): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

²³ «In particular, I articulate what were formerly limits to intelligibility, in order to see them in a new context, no longer as inescapable structures of human motivation, but as one in a range of possibilities», Taylor, Ch. (1995): «Comparison, History and Truth». En: *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, p. 149.

²⁴ «This would be a language in which we could formulate both their way of life and ours as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both: it would be a language in which the possible human variations would be so formulated that both our form of life and theirs could be perspicuously described as alternative such variations», Taylor: «Understanding and Ethnocentrism», p. 125.

de nuestra cultura, es posible comprender al otro sin distorsionarlo; y sobre todo, comprender que se trata de una posibilidad entre otras, lo que antes sentíamos como un límite. Avanzando en la noción de este lenguaje, Taylor nos está proponiendo, pues, un modelo pluralístico de comparación entre culturas diferentes, un modelo con el cual poder comprender las prácticas del otro en relación con las nuestras, con el intento de conseguir, así, un espacio en el que las culturas comparadas no estén sujetas, ni por una parte, ni por la otra, a criterios de evaluación etnocéntrica. Además, si es verdad que la comprensión que los hombres tienen de sí y de los demás influye necesariamente sobre sus acciones y sus prácticas²⁵ entonces, éste, que es un modelo de comprensión, en la medida en que se ponga en acto, no podrá más que transformarse en un modelo de interacción que nos llevará, en nuestro comportamiento con el otro, hacia una praxis más prometedora. En este sentido, y para cerrar el círculo, en una de las frases finales de su libro, Todorov nos dice que tomar conciencia de la relatividad y por lo tanto de la arbitrariedad de un segmento de nuestra cultura significa ya modificarlo un poco y que la historia no es más que una serie de estas imperceptibles modificaciones.

Y concluimos volviendo, otra vez más, al texto de Todorov y a aquel período, la Conquista de México, en el que no existía aún una clara conciencia de las implicaciones reales de la relación entre identidad y reconocimiento. Y sin embargo, dos personajes están allí de ejemplo y encarnan, si bien de manera diferente, la actitud pluralística tayloriana. En el primer caso, el personaje es Malinche, esa mujer india, intérprete de Cortés, tan importante en la estrategia comunicativa de los españoles que, como nos refiere Bernal Díaz del Castillo, los mexicanos mismos se dirigen a Cortés llamándolo con su nombre, Señor Malinche²⁶; tan importante que aún hoy es considerada como responsable (naturalmente en parte) de lo que sucedió, como si la Conquista, sin su presencia (o la de alguien que ocupara su lugar) no hubiese sido posible. Y si, en este sentido, Malinche hoy representa, para los mexicanos, la traición de los valores autóctonos, la sumisión servil a la cultura y al poder europeos, sin embargo, es posible evaluar de modo diferente a este controvertido personaje, así como lo hace Todorov, y considerarlo como el primer ejemplo, y por lo tanto el símbolo, de una hibridación entre culturas. Si, en efecto, Malinche se somete al otro, lo hace, sin embargo, adoptando su ideología y utilizándola para comprender mejor su propia cultura, como lo demuestra la eficacia de su comportamiento, aunque, en este caso, la comprensión sirve para la destrucción. Si no hubiese sido por esta relación, fundamental, entre comprensión y destrucción, pues, tendríamos aquí un claro ejemplo de acceso a dos diferentes universos culturales y mentales donde las diferencias y oposiciones sirven a una ampliación del horizonte de referencia, gracias al cual, a su vez, la comprensión, desde el interior, de ambas culturas resulta potenciada, y con esto, también la posibilidad de acción sobre el otro. No nos queda sino lamentar que la eficacia del comportamiento haya sido empleada para la destrucción y no diferentemente.

El otro ejemplo, quizás menos conocido, es del conquistador Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, cuyo destino extraordinario lo lleva a vivir junto a algunos compañeros, después de un naufragio, como indio entre indios. Para sobrevivir, está obligado a ejercer dos ofi-

²⁵ Encontramos un análisis de cómo nuestras auto-comprensiones son constitutivas de nuestras prácticas en el ensayo: Taylor, Ch. (1985): «Social Theory as Practice». En: *Philosophical Papers II*.

²⁶ Díaz del Castillo: *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Sobre la vida de Malinche: Lanyon, A. (1999): *Malinche's Conquest*.

cios: el primero, de vendedor ambulante (recorriendo grandes distancias, lleva a cada pueblo los objetos que necesitan y que se encuentran disponibles en otros pueblos, manteniendo, de esta manera, la libertad de moverse por el continente); el segundo, y más interesante, el de curandero. Este personaje adopta, por lo tanto, los oficios de los indios, se viste como ellos, como ellos come, pero la identificación no es jamás completa. Por el contrario, Cabeza de Vaca no olvida jamás su identidad cultural, al punto tal que, si la integración con la sociedad india es casi total, su objetivo seguirá siendo siempre el de reunirse con los españoles; de hecho, ni bien las circunstancias lo permiten, se embarca con ellos para volver a España. Pero en la crónica de su vida podemos entrever, especialmente en la redacción de algunos episodios, cómo no siempre las fronteras de su pertenencia cultural están marcadas con absoluta precisión²⁷. Todorov comenta un paso suyo que narra cómo fue encontrado por los españoles, y nota cómo, a un cierto punto, el universo mental de Cabeza de Vaca parecía vacilar, lo cual resulta evidente por el incierto referente de sus pronombres personales: de dos partidos, nosotros (cristianos) y ellos (indios), pasa improvisamente a tres: los cristianos, los indios y nosotros. Y se pregunta Todorov: Epero quienes son esos 'nosotros', externos a uno y otro mundo, por haber sido vividos los dos desde adentro? Sin haber llegado a ser indio, Cabeza de Vaca non era más español. Su experiencia, vivir en dos culturas diferentes llegando a una instancia más amplia de pertenencia, encarna, modificando su sentido originario, aquel ideal al que el hombre de las sociedades contemporáneas tendría que tender cada vez más y que Ugo di San Vittore así formulaba en el siglo XII: 'el hombre que considera dulce su patria no es que un tierno aprendiz; aquél para quien toda tierra es como la suya es ya un hombre fuerte; pero sólo es perfecto aquel para quien todo el mundo no es más que un país extranjero'. Hablamos de aquel «nosotros», externo a uno y otro mundo, pero para una más proficua pertenencia.

²⁷ Cabeza de Vaca, A. N. (1969): *Naufragios y comentarios*. Madrid: Taurus.

BIBLIOGRAFÍA

Textos de T. Todorov:

(1981): *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*. París: Editions du Seuil.

(1982): *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. París: Editions du Seuil. (Trad. española *La Conquista de América: la cuestión del otro*, Siglo XXI, México 1987.)

Textos sobre la Conquista:

Cabeza de Vaca, A. N. (1969): *Naufragios y comentarios*. Madrid: Taurus.

Cortés, H. (1963): *Cartas y documentos*. México: Porrúa.

de Las Casas, B. (1967): *Apologética Historia Sumaria*. México.

de Sagahún, B. (1956): *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México: Porrúa.

de Sepúlveda, J. G. (1963): *Del Reino y los Deberes del Rey*. En: *Tratados Políticos*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

de Soto, D. (1924): «Sumario». Buenos Aires: Ravignani E.

Díaz del Castillo, B. (1955), *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Porrúa, México

Durán, B. (1967): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México: Porrúa.

Lanyon, A. (1999): *Malinche's Conquest*. Anne Lanyon.

León Portilla, M. (1982): *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México.

León Portilla, M. (2000): *La visión de los vencidos*. Madrid: Dastin.

Textos de Ch. Taylor:

(1985): «Understanding and Ethnocentrism», en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1985): «Social Theory as Practice». En: *Philosophical Papers II*.

(1989): *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

(1991): «The Dialogical Self». En: *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture* (J. Bohman, D. Hiley, R. Shusterman). Ithaca: Cornell University Press.

(1991): *The Malaise of Modernity*. Toronto: Anansi (publicada nuevamente bajo el título *The Ethics of Authenticity*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992).

(1992): *Multiculturalism and The Politics of Recognition*. Princeton NJ: Princeton University Press (publicado nuevamente bajo el título «The Politics of Recognition» en *Philosophical Arguments*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1995).

(1995): «Comparison, History and Truth». En: *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.

(1996): «Iris Murdoch and Moral Philosophy». En: *Iris Murdoch and Search for Human Goodness*. M. Antonaccio & W. Schweiker (eds.). Chicago: University of Chicago Press.

Textos sobre el multiculturalismo :

Bayart, J. F.(1996): *L'illusion identitaire*. París: Fayart.

Bonazzi T. y Dunne M. (1994): *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*. Bologna: il Mulino.

F. Crespi F. y R. Segatori (1996): *Multiculturalismo e democrazia*. Roma: Donzelli.

Grambino, A. (1996): *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*, Bologna: il Mulino.

Goldberg D. (1994): *Multiculturalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Gutman, A. (1994): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

- Habermas, J. (1996): *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Pievatolo, M. C. (1994): «Soggetti di diritto o animali culturali? Charles Taylor e il problema del multiculturalismo». En: *Il Politico* LIX, 137–159.
- Semprini, A. (1996): *Le multiculturalisme*. Paris: Presse universitaire de France.
- J. Tully & D. Weinstock (1994): *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge: Cambridge University Press.

VIDENJE DRUGEGA MED ENAKOSTJO IN RAZLIČNOSTJO

Članek razvija razmišljanje o človekovem odnosu do 'drugega' na individualni in širše kulturni ravni. Izhaja iz izsledkov dveh avtorjev: prvi je Tzvetan Todorov, ki v delu *Osvojitve Amerike. Vprašanje drugega* poskuša predstaviti različne etape odkrivanja drugega ter nas hkrati spodbuditi k razmišljanju o poti, ki smo jo prehodili od tistih davnih časov do danes in o prihodnjih usmeritvah na področju politike enakosti in različnosti v naših družbah. Avtorica na primeru pripovedi o osvojitvi Mehike analizira različne oblike drugosti (enakost, različnost, identičnost itd.) in različne dinamike, ki so spremljale dožemanje drugega.

V drugem delu članka avtorica sledi smernicam razvoja tematike o dialoškem značaju človekove identitete, ki jih je razvil Charles Taylor. S pomočjo Taylorjevih filozofskih intuicij obravnava iste oblike drugosti v povezavi z nekaterimi aktualnimi problematikami in poskuša pokazati, kako še danes obstaja nevarnost, da zapademo v iste nezaželene dinamike. Predstavi pluralistični model primerjave med različnimi kulturami, ki ga predlaga Taylor kot izvedljivo, zdravo in zaželeno obliko odnosov z drugim.