

Democracia, Diferencia y Re-conocimiento

Sheldon S. Wolin^φ**

*La actividad colectiva responde al espíritu de nuestras
instituciones.
- Thoreau¹*

I

De las turbulentas sectas de la América colonial a los conflictos regionales y los movimientos secesionistas de la primera mitad del siglo diecinueve; de las campañas abolicionistas, las manifestaciones a favor de los derechos de la mujer y las controversias en torno a las políticas de inmigración de la última mitad del siglo pasado a las disputas del presente siglo en torno a la discriminación, a las prerrogativas sexuales y al régimen bilingüe en la escuela pública, una parte importante de la política de los Estados Unidos se ha articulado alrededor de las diferencias de raza, género y cultura. De *Bloody Tenent (1644)* de Roger William a *Disquisition* de John Calhoun, *Woman in the Nineteenth Century* de Margaret Fuller, *Up from Slavery* de Booker Washington y *Autobiography of Malcolm X*, las representaciones discursivas de la diferencia proliferaron sin vacilar, pero hasta hace poco tiempo fue escaso su efecto sobre el vocabulario conceptual básico o la estructura temática de la literatura teórica acerca de la política americana. Antes bien, del Décimo *Federalist* de Madison a los escritos de Mary Follett, Charles Beard, Arthur Bentley, David Truman, y Robert Dahl, estas formas de diferencia no fueron registradas o quedaron reducidas al *status* de intereses². El resultado: por un lado, los temas de la separación, el desmembramiento, la desunión, la explotación, la exclusión y la revancha y, por el otro, la

^φ En: *Ágora, Cuadernos de Estudios Políticos*, N° 4, Verano, Argentina, 1996. pp.133-152. Traducción: Sebastián Mazzuca

* Este texto apareció originalmente en *Political Theory*, Vol. 21, N°3, Agosto de 1993, pp. 464-483. © Sage Publications Inc. Publicado con permiso del autor y de Sage Publications Inc.

* Sheldon Wolin es un autor independiente, que actualmente reside en el Norte de California.

¹ Henry Thoreau, *Walden*, New York, Modern Library ed., p. 99.

² Discutí la teoría del pluralismo con más detalle en "The American Pluralist Conception of Politics", en Caplan, A. y Callahan, D., *Ethics in Hard Times*, New York, Plenum, 1981, pp. 217-259.

exaltación del pluralismo como el logro político distintivamente americano y como la principal razón de la inédita estabilidad de la sociedad americana y de su sistema político.

Si, como Georg Simmel sugiriera en cierta ocasión, “los intereses en la diferenciación son de hecho tan importantes que en la práctica producen diferencias donde no existe una base objetiva que las sustente”, entonces ¿por qué debería el reconocimiento de las diferencias ser un problema agudo para “la democracia más madura del mundo” y la nación con la más antigua constitución escrita?³ A la inversa, ¿por qué ciertos grupos de la democracia americana se ven obligados a hacer de la preservación de sus diferencias una condición de su inclusión –algo así como una cláusula de reserva en el contrato social- al mismo tiempo que insisten en ser reconocidos como miembros plenos? ¿Son estas tensiones el resultado de un enfrentamiento entre, por un lado, las prácticas evolutivas de una sociedad de la modernidad tardía en la, cual el individualismo es transferido desde las personas a las identidades grupales (p.e., color, género, orientación sexual, víctimas del SIDA) y, por el otro, una ideología de la identidad nacional que se mantiene prisionera de un mito de la temprana modernidad, más herméticamente comunitario (*e pluribus unum*) que hospitalariamente pluralista (*e uno pluribus*)? ¿Está emergiendo un nuevo pluralismo que desafía al viejo, que no descansa en apelaciones a valores putativamente compartidos como el patriotismo, la religión, la familia, la propiedad privada y los Padres Fundadores, sino que confía en la provocación, destaca las diferencias permanentes y no se cansa de exhibir injusticias pasadas tan lejanas en el tiempo que desafían a las concepciones comunes de la equidad, la responsabilidad y el remedio?

Lo que parece ser una confrontación entre concepciones del pluralismo irreconciliablemente opuestas es, sin embargo, algo así como una exageración o exacerbación de posiciones que comparten ciertas creencias ideológicas. Las nociones de la diferencia que acentúan la singularidad étnica, racial, religiosa o de género son extensiones radicales, y no rechazos, del pluralismo. Comparten una concepción descentrada de la política; con todo, ambas se ven obligadas a recurrir a un centro de autoridad como momento mediador, aun cuando ninguna de ellas acepta fácilmente la idea de una autoridad central. No obstante, más adelante se discuten las divergencias que existen si entre ellas a través de una distinción que reserva el término “diversidad” para el pluralismo convencional y el de “diferencia” para el pluralismo reciente y más excluyente.

II

³ *The Sociology of Georg Simmel*, editado y traducido por Kurt Wolff, New York, Free Press, 1950, p. 31.

Con el propósito de ampliar el pluralismo oficializado, correspondiente a la diversidad de grupos de interés, el nuevo pluralismo de la diferencia cultural refuerza y promueve una nueva de descentralización, que incluye una importante categoría democrática: la categoría de ciudadano. Desde un de vista teórico, el ciudadano constituye, metafóricamente, un centro político por dos razones fundamentales. En primer lugar, el individuo debe ser el principio actor en una sociedad democrática: a ello se debe la importancia de la participación política para la práctica democrática y las nociones democráticas de autoridad y poder legítimos. En segundo lugar, dada la variedad de intereses, creencias, aspiraciones e inquietudes de toda formación política de su análisis para la idea de ciudadano (algunas de las cuales son conflictivas Lo mismo se puede decir de su epígono entre sí), el ciudadano se ve obligado a enfrentar y, en determinado momento, a decidir y elegir entre propuestas en competencia.

Resulta paradójico, por lo tanto, considerar democrática a una teoría que carece de una firme concepción del ciudadano en tanto actor. Una manera de resolver la paradoja sería señalar que cuando los encargados de elaborar la Constitución Americana del siglo dieciocho fundaron un gobierno nacional, no formularon una concepción del ciudadano nacional y mucho menos una concepción del ciudadano democrático. El ciudadano en tanto actor fue una noción principalmente expresada con acentos locales. Al mismo tiempo, sin embargo, el pluralismo hacía su aparición con la Creación, en el subtexto del *Federalist N°10*. Esta situación sugiere una peculiar combinación de elementos: un gobierno nacional carente de una concepción del ciudadano nacional; una concepción del pluralismo a partir de la cual resulta difícil, si no imposible, desarrollar dicha concepción. Indudablemente, el pluralismo madisoniano constituye una crítica a la democracia participativa. Posteriores teóricos del pluralismo, aunque más oblicuos, también impulsaron una propuesta descentralizadora. El *Process of Government (1908)* de Arthur Bentley, considerado el *Ur-texto* de la teoría de la política de los grupos de interés (o de presión), apenas menciona la democracia y se desentiende de todo esfuerzo por explorar las implicancias intelectuales, David Truman en *The Governmental Process (1951)*⁴.

Lo señalado no implica sostener que el pluralismo construido por los científicos políticos es necesariamente antidemocrático. Seguramente, la obra de Robert Dahl constituye una devota argumentación a favor del carácter democrático del pluralismo

⁴ Ver "E Pluribus Unum: The Representation of Difference and the Reconstitution of Collectivity", en mi *The Presence of the Past: Essays on the States and the Constitution*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989, cap.7 .La actitud de Bentley hacia la democracia se refleja en *The Process of Government*, Evanston, IL, Principia Press, 1908,1949, pp. 454-55.

americano. Sin embargo, las críticas que acosan al pluralismo desde su formulación permanecen irresueltas a pesar de que impactan en el núcleo de sus pretensiones democráticas; estas críticas sostienen que las políticas pluralistas favorecen a aquellos grupos capaces de controlar los mayores recursos económicos y los medios de difusión, y que cuentan con la mayor capacidad organizativa; que en ningún momento, a lo largo de aproximadamente tres siglos, los grupos dominantes han podido representar adecuadamente la creciente diversidad de la sociedad americana; y que la distancia entre los más favorecidos y los menos favorecidos se está ampliando. Tocqueville señaló que no podía imaginar a América transformándose en una sociedad inigualitaria; hoy, resulta difícil imaginar su transformación en una sociedad igualitaria.

El pluralismo y, por extensión, los problemas que las diferencias traen aparejados, representan serias dificultades para la democracia precisamente porque la inclusión y la igualdad tienden a socavarse recíprocamente. La inclusión necesariamente aumenta la complejidad social. Saluda a todos los tipos de diferencia y hace posible el ingreso de '¿otros' a través de fronteras permeables. Pero la igualdad descansa en un grado de similitud suficiente para, al menos, sostener una noción de membrecía que supone la igualdad de derechos, responsabilidades y trato.

III

A modo de aclaración preliminar, cabe destacar que si bien tanto la "diferencia" como la "diversidad" se refieren a la disimilitud y a la desemejanza, existen ciertas distinciones sutiles entre ellas. Estas diferencias pueden ayudarnos a explicar porqué el pluralismo se articula mejor con la diversidad que con la diferencia, a pesar de que, paradójicamente, su dinámica política se preocupa más por ésta que por aquélla. Dado que no llega a ser un sinónimo exacto de "diversidad", la "diferencia" se ve obligada a enfrentar tensiones, conceptuales y prácticas, con la "democracia pluralista".⁵

La diversidad es débilmente democrática; reconoce la mera desemejanza. Se podría decir que su padrino intelectual es John Locke en su *Letter on Toleration*. Enfrentado a la diversidad de visiones de los grupos religiosos, adoptó una táctica que reducía el poder de la religión organizada: para Locke, la religión era, ante todo, una cuestión de creencias individuales y no de representaciones colectivas. Sostuvo que a los individuos debería permitírseles seguir un camino personal hacia la salvación, con lo cual implícitamente

⁵ Adopto la frase de Robert Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, New Haven, CT, Yale University Press, 1982. Ver también su *Democracy in the United States*, 4ta. ed., New York, Houghton Mifflin, 1981.

debilitaba la autoridad de las iglesias sobre sus miembros a la vez que aumentaba el poder del estado al diluir el peligro de la heterodoxia organizada. La tolerancia lockeana no amparaba a “las opiniones contrarias a la sociedad humana o a las reglas morales necesarias para la preservación de la sociedad civil”. Locke también evitó extender el reconocimiento a ciertos grupos cuyas creencias presuntamente animaban conductas peligrosas para el estado. De esta forma, se negaba la tolerancia tanto a católicos como a ateos; ambos eran percibidos como diferencias y no como diversidades dentro del pluralismo. La tolerancia religiosa pretendía servir a la religión, no a las religiones⁶.

Las ambigüedades de Locke confirman lo que las primeras guerras religiosas modernas habían demostrado: que la diferencia representaba un desafío teórico y político. El *Oxford English Dictionary* define la diferencia como “diversidad de opinión, sentimiento o propósito; origen de una disputa o un altercado”. En otro sentido (implícito en las reservas de Locke) la diferencia posee cierta coherencia interna que sugiere la presencia de un núcleo duro innegociable, cierto elemento demasiado íntimamente conectado con la identidad como para que los compromisos fáciles sean posibles. De esta manera, como ilustra el ejemplo de las *Letters de Locke*, toda dinámica política fuertemente dependiente de la prácticas de la negociación quedará perpleja ante, o se alarmará por, la presencia de diferencias firmemente mantenidas, y dudará en el momento de extenderles su reconocimiento (o lo hará de mala gana y sólo después de que la diferencia haya “probado” ser una mera diversidad). Se podría afirmar que la tolerancia de Locke, característicamente, supone un pluralismo de asociaciones voluntarias, es decir, de identidades a las que no estamos soldados. El nuevo pluralismo, por el contrario, supone asociaciones involuntarias (p.e., de color, género, preferencia sexual, etc.) en torno a rasgos soldados a sus portadores.

IV

*A la constancia confinado, una sola
idea expreso, olvido diferencias.
-Shakespeare, Sonetos 105.8*

Constituye un auténtico capricho del lenguaje que la palabra “identidad”, tan difundida en las discusiones acerca de la diferencia cultural y el reconocimiento, posea dos significados opuestos. Uno pareciera promover el reconocimiento de la diferencia y el otro

⁶ *A Letter Concerning Toleration*, pp. 154-55; esta versión forma parte del apéndice a la edición de J. W. Gough del *Second Treatise of Civil Government* de Locke, Oxford, Blackwell, 1948.

rechazarlo. "Identidad" puede significar absoluta igualdad, como cuando decimos "Jane y Jill tienen identidad de propósitos", o puede significar individualidad, como cuando decimos, "estoy totalmente dispuesto a defender mi propia identidad". En el primer sentido, identidad implica una convergencia preliminar a la acción coordinada; el segundo supone una población de mónadas o una condición de extremo pluralismo: identidades simples, irreductibles, cada una definida por un punto de vista único.

La ambivalencia del término identidad reaparece tanto entre muchos de los que se consideran posmodernos, que postulan el valor de la identidad qua individualidad y, a menudo al mismo tiempo, proclaman el valor de la identidad como un tipo de igualdad simultáneamente distintiva y excluyente, como entre quienes recurren al género, la raza, la etnia o la preferencia sexual para construir una comunidad agraviada o de cualidades especiales. La igualdad a la que se recurre para fundar la comunidad pronto deviene la "diferencia" que distingue a sus miembros de los no-miembros. No es infrecuente que este movimiento se halle acompañado por la exigencia de que la "diferencia" sea "reconocida". La principal implicancia es que en cierto lugar fuera de la comunidad existe un "reconocedor" cuya aprobación es considerada fundamental porque detrás del reconocedor descansa cierta identidad colectiva, cierta asociación que se resistió a extender el tipo de reconocimiento que los grupos rechazados solicitan porque se sienten amenazados, disminuidos, despreciados, oprimidos.

Aparentemente, la democracia evita los problemas de la diferencia. Con frecuencia escuchamos que la teoría de la democracia consagra la igualdad como un principio constitutivo, y consecuentemente condena, por considerarla degradante, la superioridad del donante frente al receptor. En las conocidas palabras del *English Leveller* del siglo diecisiete, "el más pobre vive como el más grande"⁷. La democracia parece promover la inclusión, lo cual implica el reconocimiento de toda persona qua persona y supone que nadie es *el* reconocedor. La experiencia posterior sugiere lo contrario. Los grandes viven mejor y ejercen mayor influencia política que los pobres, de tal forma que no queda claro en qué sentido los pobres llevan una vida democrática. Con la democracia queda abolido *el* reconocedor pero no se consagra la autoridad de, ni se fortalece a, los no reconocidos. La política pluralista habilita un tipo de poder que amedrenta a quienes no son reconocidos, un tipo de poder que se ejerce de incógnito, que deja su sello pero no su nombre.

⁷ A. S. P. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty*, London, Dent, 1938, p. 53.

Posiblemente, la inclusión sea una condición necesaria de la democracia, pero es un principio formal más que constitutivo y, por lo tanto, a lo sumo, una precondition de la igualdad. Con seguridad, la inclusión no garantiza el re-conocimiento. La Constitución Americana testimonia de qué manera fue postergada la oportunidad del reconocimiento en favor del reconocimiento⁸. Aunque el vocabulario del preámbulo aparenta un carácter inclusivo en su referencia a “la más perfecta unión” y “el Pueblo”, las disposiciones originales de la Constitución contenían un conjunto específico de exclusiones, algunas consumadas mediante el silencio, como en el caso de las mujeres, mientras que otras fueron reconocidas y definidas con precisión, como en el caso de las cláusulas relativas a la elegibilidad de los cargos públicos. En el momento de reconocer la existencia de la esclavitud, el vocabulario de la Constitución llega a ser atrozmente preciso: sus autores se esforzaron en distinguir entre “personas libres”, “indios”, y “las demás personas” sin mencionar explícitamente la esclavitud. Quienes pertenecían a la primera categoría eran considerados personas en el momento de definir su carga impositiva; quienes se ubicaban en la segunda categoría no eran tenidos en cuenta; los que pertenecían a la tercera categoría eran registrados como 3/5 de persona.

La cuestión del reconocimiento o, más precisamente, la situación del reconocimiento, supone una específica polaridad. Decir que supone un, reconocedor y un reconocido puede parecer banal en un primer análisis. Sin embargo, la banalidad se despeja cuando estos términos son tomados como punto de partida de una concepción binaria la política, como, por ejemplo, la que encontramos en el paradigma amo/ esclavo hegeliano. Implica que una parte que una parte es activa, la otra pasiva: que concede reconocimiento, la otra lo suplica; que una es la intérprete, la otra interpretada; y que luego de humillantes apelaciones a los “valores compartidos” el solicitante aprende que reconocimiento social y político ha ser conferido por un tutor que habitualmente excluye la diferencia ámbito de la reciprocidad. Puesto que el tutor rechaza la teoría pero no práctica de la diferencia, el solicitante se ve forzado a reconocer que si él o ella pretende asegurar su reconocimiento y no exigir re-conocimiento, entonces deberá hacer cierta concesión en lo que a la inexpugnabilidad de su identidad se refiere.

V

⁸ Evidencia de esto fueron los debates que tuvieron lugar durante la elaboración de los Artículos de la Confederación, en torno a los regímenes impositivos y la manera en que debían ser considerados los esclavos y los trabajadores. Ver los argumentos contenidos en la *Autobiography* de Jefferson, en M. D. Peterson, ed., *Jefferson: Writings*, New York, Library of America, 1984, pp. 25-3 1.

El idiosincrático sociólogo Georg Simmel escribió en cierta ocasión, “es sobre todo el valor práctico que un hombre encuentra en otro, lo que sus similitudes y diferencias establecen”. Simmel luego aclara qué quiere decir con la expresión “valor práctico”. La percepción de las diferencias en los otros nos lleva a decidir si “queremos usarlos y adoptar una actitud correcta hacia ellos”:

Nuestro interés práctico detecta lo que nos pone en ventaja y en desventaja en nuestras relaciones con los demás, no las coincidencias⁹.

Esta formulación de la diferencia no se reduce a la revelación de nuestros instintos calculadores y agresivos. Nos recuerda la concepción hobbesiana de los Otros como un cúmulo de poderes a ser utilizado.¹⁰ Las diferencias se reconocen por su poder potencial, porque suplen las propias carencias. Pero no se trata del esbozo preliminar de una teoría de la dependencia y la necesidad mutuas ni de un cambio cognitivo en la comprensión de la diferencia, sino del trazado de las propias inseguridades/ deficiencias. Plantea, en consecuencia, el problema de cómo actuar hacia los portadores de diferencias de modo de lograr que pongan algunos de,, sus atributos a mi disposición, reduciendo de esa manera su autonomía y aumentando la mía. Claramente, yo y ellos nos situamos en el reino de la alteridad, un ámbito en el cual se destacan ciertos paradigmas del poder: la concepción hobbesiano/schmitteana, que encuentra en la enemistad el fundamento de la política; las relaciones contractuales, comerciales o mercantiles; blanco sobre negro; la bipolaridad del género; y, más sofisticado, el paradigma de la tolerancia.

Estos paradigmas del poder pueden suponer que las diferencias son, en realidad, diversidades y, por lo tanto, materia negociable o, por el contrario, que las diferencias son irreductibles y que requieren concesiones, sumisión o contrarreclamos. La negociación supone diversidades; la dicotomía amo/esclavo, el género y la raza implican diferencias; mientras la tolerancia depende de que las diferencias sean tratadas como diversidades privadas, sin importar si el resultado de ello es el cinismo político, lo que en cierto momento fueron diversidades pueden ser reconceptualizadas como diferencias políticamente explotables, como cuando “una raza se opone a otra”.

Podríamos reagrupar estas concepciones remitiéndolas a un constructo hipotético que podría denominarse teoría pluralista liberal del reconocimiento. Está compuesta, como el propio liberalismo, por elementos económicos y políticos. Difiere de las teorías medievales

⁹ *The Sociology of Georg Simmel*, p. 30.

¹⁰ *Leviathan*, cap. 10.

y de la modernidad temprana, para las cuales la diferencia era el punto de partida de una concepción del orden social que descansaba en pétreas diferencias jerárquicas y en seres humanos con diferentes capacidades, virtudes, géneros, orígenes, creencias y *status*¹¹. A diferencia de sus predecesores, el pluralismo liberal garantiza al individuo, el componente de menor tamaño pero de mayor importancia, un conjunto de derechos que procura que las diferencias sean expresadas como diversidades, que sean defendidas y, en consecuencia, reconocidas. En principio, la teoría liberal se define a sí misma por oposición al paradigma amo/esclavo¹²; asegura una amalgama de derechos formalmente igual para todos los ciudadanos que permite que 'otros' sean sometidos; promete salvaguardias formales contra "la esclavitud involuntaria" pero admite distintas formas de explotación. Reconoce mediante un re-conocimiento negativo que excluye la diferencia, prescribiendo la discriminación de las personas a causa de una diferencia particular, esto es, el criterio para determinar en qué consiste no ser discriminado se establece en un procedimiento de eliminación. En palabras del Artículo XV de la *Bill of Rights*:

El derecho a votar de los ciudadanos de los Estados Unidos no será negado o reducido, ni por el gobierno federal ni los Estados, por razones de raza, color o previa condición de servidumbre.

El re-conocimiento negativo cumple la promesa del pacto hobbesiano-lockeano que requería que cada persona suspendiera toda genealogía de diferencias -clase, género, raza, religión, habilidad- para que todos pudieran prestar igual consentimiento "desnudo" (Hobbes) e ingresar a la sociedad bajo los mismos términos. Pero una vez que el pacto está sellado, las diferencias son restauradas, reconocidas pero no re-conocidas.¹³

Como las fórmulas antiguas, medievales y de la modernidad temprana, el pluralismo liberal no sólo reconoce las asimetrías en cuanto a la habilidad, las herencias culturales, las posibilidades en la vida, el *status* y las recompensas sociales, sino que también se compromete a defenderlas como si fueran una cuestión de derecho y justicia. Esto requiere que las diferencias sean tratadas como diversidades y atribuidas a la contingencia ("sucedio que X nació negro") o a fuerzas impersonales ("el mercado"). Si la tolerancia de las

¹¹ Ejemplos de las concepciones premodernas de la diferencia los encontramos en Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor*, editado por S. E. Lehimberg, New York, Dutton, 1962, libro I, 1:1-2; Sir Thomas Smith, *De Republica Anglorum*, editado por L. Alston, Cambridge, Cambridge University Press, 1906, libro I, caps. 15-24. Abundantes ilustraciones encontramos en E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, New York, Random House, 1961.

¹² Según la fórmula de Locke, "nadie puede otorgar más poder del que tiene; y quien no tiene el poder de quitarse asimismo la vida, no puede darle a un hombre poder sobre ella". *Two Treatises of Government*, II. 24, editado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

¹³ Ver "Contract and Birthright", en mi *Presence of the Past*, pp. 137-50.

diversidades es la forma de reconocimiento más generosa que el liberalismo puede ofrecer, su corolario más firme es el principio del mérito y de la recompensa desigual. Paradójicamente, es porque los autores liberales negaron lo que los órdenes antiguos y premodernos asumían como verdad universal a la luz de las diferencias más importantes entre los seres humanos, que las sociedades liberales se revelaron tan obstinadamente obtusas en el desconocimiento de ciertas diferencias como las sociedades premodernas al aceptarlas como rasgos inerradicables y permanentes.

Los autores liberales sostuvieron, y las prácticas liberales suscribieron, que ciertos efectos inhabilitantes de las diferencias constituían diversidades reparables, que una persona podía ser pobre, analfabeta o inferior en cuanto a sus habilidades o, incluso, a sus capacidades morales, pero él o ella podría superarse y progresar. En la fórmula de T. H. Green, la sociedad liberal debería remover los “obstáculos” al “desarrollo” individual. El ideal era una sociedad que ya no reparara en las diferencias; en todo caso, tendría que llegar a ser “ciega al color” y “ciega al sexo” a través de una estructura de reconocimiento consistente en varias medidas desobstructoras del “desarrollo”.

Sugestivamente, las experiencias domésticas más traumáticas de la sociedad pluralista liberal se hallan íntimamente conectadas con la diferencia y la igualdad. Tanto la Guerra Civil del siglo diecinueve como los movimientos a favor de los derechos civiles y las manifestaciones contra la Guerra de Vietnam y la discriminación racial de este siglo dejaron cicatrices al parecer permanentes, testimonio de la dificultad que enfrenta todo intento de combinar la diferencia, la igualdad y la meritocracia –y ello a pesar del deliberado esfuerzo de la última mitad del siglo veinte de corregir los tratos discriminatorios a las mujeres, las minorías raciales y los grupos étnicos. Las políticas y leyes que se diseñaron para igualar las oportunidades de trabajar, votar e instruirse fueron, en gran medida, el resultado de importantes movimientos de protesta que atrajeron el apoyo de muchos ciudadanos que no sólo no eran víctimas de la discriminación, sino que a menudo eran sus beneficiarios. En la década de los ochenta tuvo lugar una fuerte reacción, y muchos de los programas fueron interrumpidos, estrictamente limitados o burocráticamente saboteados. Parecía como si la igualdad democrática pudiera reconocer una generalizada discriminación pero no estuviera preparada para re-conocer que exigía un trato preferencial.

VI

Cierto erudito escribió un libro [en el cual] ... procuraba demostrar que si la Torre de Babel no logró alcanzar su cometido, no fue debido a las causas generalmente admitidas ... [Decía]

haber descubierto que la torre estaba destinada al fracaso a causa de la debilidad de sus cimientos.

-Franz Kafka¹⁴

Simmel también alude a la posibilidad de que en ciertos casos la interacción humana no esté basada en la explotación de diferencias. “La similitud”, escribe, “constituye la condición indispensable para el desarrollo de toda acción”¹⁵. La observación de Simmel debe ser entendida no como la constatación de que quienes son similares forman una clase o una especie distinta, sino como la afirmación de que los seres humanos son capaces de reconocer en los demás ciertas creencias, habilidades, frustraciones, simpatías y aspiraciones que son acordes o se complementan con las propias, de manera que toda empresa conjunta resulta atractiva por razones que trascienden la mera división del trabajo. La similitud condensa un momento en que las diferencias son puestas entre paréntesis y su impulso explosivo es suspendido, el momento en que se funda la comunidad. La comunidad es, debemos acentuarlo, fugitiva e impermanente. Es la diferencia la que es estable. La extensión del lapso en que las diferencias pueden permanecer suspendidas depende de la habilidad con que se lleva a cabo la política de la similitud. Y ello a su vez descubre el aspecto más importante de la similitud, La similitud en este contexto no es una descripción empírica sino una aspiración normativa. Expresa la voluntad de compartir activamente una experiencia común, no una vida común, y mucho menos una vida monocromática del tipo de la representada en la *Utopía* de Moro, donde todos los ciudadanos visten ropas similares, viven en casas idénticas y reciben la misma educación. La experiencia de la comunidad se ha expresado en un rico vocabulario: “bien común”, “valores compartidos”, “participación”, “igualdad”, “derechos universales”.

No obstante, a menos que sea entendida como una condición necesaria pero no suficiente de la comunidad, la similitud se degenerará hasta ser absolutizada como totalidad, colectivismo, conformismo. La noción de Simmel de que la acción común o colectiva depende del reconocimiento, de las similitudes, encuentra un eco disonante en uno de los primeros textos del Antiguo Testamento en concebir la similitud como la condición de la acción compartida y en establecer, a partir de entonces, la conexión entre la posesión de una cultura común y la generación de poder. Sugestivamente, el texto emplea el condensado término “lengua” para referirse a la cultura en el específico sentido de un

¹⁴ “The Great Wall and the Tower of Babel”, en *Parables and Paradoxes*, New York, Schocken, 1961. Agradezco a Judith Butler de Johns Hopkins por sugerirme este libro.

¹⁵ Simmel, p. 30.

sistema simbólico de comunicación social¹⁶. Según el Libro del Génesis, en cierto momento “Toda, la Tierra hablaba la misma lengua utilizaba idénticas palabras” (Génesis 11:1)¹⁷ – encontramos entonces una condición de absoluta similitud. Las diferencias todavía no debían ser puestas entre paréntesis ni la, explotación suspendida; por el momento, el lenguaje simplemente no las registra, Comenzamos a percibir por qué esto es así cuando el texto revela de qué manera sobrevivieron ciertas conexiones entra la cultura compartida, la unidad política y el poder, y quedó excluido el reconocimiento de las diferencias. En otras palabras: la descripción del Génesis se destaca por su abstracción, un rasgo característico de los lenguajes del poder. La abstracción es la negación de la diferencia, su aniquilación simbólica.

De acuerdo al relato bíblico, esa época de una única lengua y única cultura, los seres humanos habitaban ningún lugar en particular. Era una época en que la existen aparecía indiferenciada: ni “adentro” ni “afuera”. La homogeneidad cultural y la abstracción parecen entrelazadas de una forma particular. Sinrazón aparente, cierta fracción de la humanidad se estableció en la llanura de Shinar. Pronto, se nos testimonia, se dijeron unos a otros: “Edifiquemos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo, y démonos un nombre; de lo contrario, nos dispersaremos por todo el mundo” (Génesis 11:4)¹⁸.

Ahora podemos inferir que la existencia previa de los hombres de Shinar era apolítica y que sus “idénticas palabras” no incluían un vocabulario político básico. Todo cambió con su decisión de fundar una ciudad. Aunque no sabemos de qué manera lo adquirieron, lo importante es el tipo de léxico político a que dieron origen. El “ nombre” identifica a quienes se reúnen bajo su llamado y anuncia la unicidad que se ha alcanzado/impuesto mediante la separación de la indiscriminada inexistencia primitiva. Una “ciudad” traza los límites de la inclusión política. La “torre” simboliza el poder de la ciudad y su determinación de “vigilar” y proteger su vida colectiva y defender su identidad. Finalmente, el “nosotros” que se “encumbra” y colectiviza se refiere a los “hombres de Shinar”. Los excluidos se encuentran, pues, tanto como fuera de la ciudad, y el atalaya puede vigilar tanto el interior como el exterior de la ciudad. Puesto que facilita la comunicación sin distorsiones y la organización eficiente, la similitud ha expandido la

¹⁶ Ver los comentarios reunidos en *Bereishis/Genesis*, traducido por Meir Zlotowitz, Brooklyn, NY, Mesorah Publications, 1980, pp.332-33.

¹⁷ He utilizado la traducción editada por la Jewish Publications Society of America, *The Torah: The Five Books of Moses*, 2da. edición, Philadelphia, 1962.

¹⁸ Recordar cómo el dominio de Adán se manifestaba en el acto de dar “nombres” a las distintas criaturas ya Eva, Génesis, 2:19-20,3:20.

cantidad de “palabras idénticas” disponibles para sus usuarios, añadiendo el vocabulario del poder.

En el relato de la Torre de Babel, el Señor decide “descender” e investigar los logros de los hombres de Shinar¹⁹. Descubre una empresa sin precedentes, una torre que se alza hasta el cielo y parece desafiarlo a Él en Su dominio. Constata el impresionante resultado de la acción humana cooperativa, posible gracias a una cultura compartida, y exclama, “Si, siendo un pueblo unido con el mismo lenguaje para todos sus miembros, así es como habéis comenzado a actuar, nada de lo que os propongáis hacer se hallará fuera de vuestro alcance” (Génesis 11:6).

Según el texto, el Señor luego “confundió las lenguas de toda la tierra” y “dispersó [a la humanidad] por toda la faz de la tierra” (Génesis 11:7)²⁰. La confusión de lenguas se refiere a la introducción de múltiples culturas diferentes. La diversidad cultural fuerza la reconstrucción del reconocimiento al socavar la comunicación sin distorsiones fundada en la homogeneidad. El poder es re-conocido y restaurado, pero en una escala menor. Este resultado es lacónicamente descrito en el texto: los hombres de Shinar “dejaron de construirla ciudad” (Génesis 11:9).

De esta forma, la diversidad desafía al tipo de poder que las similitudes hacen posible. Las limitaciones dentro del lenguaje de la homogeneidad prueban ser los umbrales de su poder. La diversidad cultural fue creada no por una revuelta de las diferencias, puesto que les resulta difícil actuar en conjunto, sino por la intervención de un poder exterior, una divinidad que percibió que su hegemonía estaba amenazada por el tipo de poder que descansa en la homogeneidad de la cultura. El poder de Dios, evidentemente, se revigoriza cuando los seres humanos son “dispersados”, esto es, debilitados por las divisiones culturales.

Hasta el momento, un rasgo llamativo del relato bíblico es que Dios adquiere su poder derrotando a dioses rivales sin la ayuda de ningún “pueblo”. Sin embargo, poco

¹⁹ Un comentarista de una generación anterior elaboró una curiosa explicación: “Yahvéh debió acercarse, no porque fuera miope, sino porque su morada se hallaba muy lejos en las alturas y el trabajo de aquellas personas era simplemente diminuto” (Otto Proksch, *Die Genesis*, citado en Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, traducido por John Marks, Philadelphia, 1961, p. 145).

²⁰ El uso que Locke hace del relato de Babel es ciertamente llamativo. Identifica la institución de la monarquía absoluta con el gobierno de Dios, de manera que los abogados del absolutismo son acusados de defender una institución que sólo puede sembrar “confusión” en la sociedad. Esta interpretación negativa es luego complementada con una descripción positiva de la labor de los hombres de Shinar. La mayoría de los comentaristas ven a sus acciones como ejemplo del orgullo humano, pero Locke sostuvo que la construcción de la Torre de Babel “no respondió a la Orden de un Monarca, sino a la Deliberación de los muchos, un Pueblo Libre” (I.143, p. 146).

después, según cuenta el Tora, Dios “elige” un pueblo y hace de él “Su pueblo”, el Suyo en forma exclusiva. Lo que se describe en los libros del Tora es una nueva forma de poder: el poder monoteísta. Exige no sólo obediencia absoluta, sino también absoluta uniformidad de creencias. Imita, entonces, a los hombres de Shinar en cuanto basan su poder en una única cultura, la del Pueblo Elegido, que habla las “mismas palabras”, las palabras del Decálogo o los Diez Mandamientos. Si bien este poder promete a sus “ciudadanos” que algún día derrotará a todos los poderes rivales y gobernará el mundo, en el presente debe enfrentar a los pueblos “dispersos” que aparecieron luego de la destrucción de la Torre de Babel por obra del Señor. El lenguaje del poder debe ahora tener en cuenta las diferencias. Esto significará reconocer no sólo la presencia de “otros” pueblos y culturas sino también las diferencias al interior de cada cultura –de clase, *status*, riqueza, género, raza y su traducción en diferencias de conocimientos y otros recursos de poder.

El poder monoteísta, con su lenguaje de la similitud y sus pocas 49 palabras” acerca de las diferencias, operó como modelo del desarrollo del poder del Estado, primero bajo la forma de la monarquía absoluta y luego como Estado administrativo centralizador²¹. Para ciertos cometidos, el Estado reconoció la diversidad cultural pero la confinó a la “sociedad” donde los poderes “dispersos” podían competir, unos con otros (*divide et impera*), de modo que sus rivalidades y conflictos, suministran las justificaciones de la intervención del Estado y, al mismo tiempo, de la represión estatal de los intentos de la sociedad civil de descubrir las similitudes derivadas de una experiencia compartida y asentar en ellas su acción común.

VII

El segundo texto que propongo es *Las Historias* de Herodoto. Es apenas posterior a la historia de Babel, aunque su actitud hacia la diversidad cultural es mucho más hospitalaria. Contiene la primera defensa registrada de la democracia y ya revela la tensión latente entre la democracia y la diversidad²². Su título, *Las Historias*, sugiere el rechazo tácito de “una” narrativa privilegiada e indica la confianza que deposita el autor en una diversidad de fuentes culturales en el momento de relatar la guerra entre Persia y las ciudades-estado griegas. Aunque Herodoto estaba decidido a que, con su relato, la posteridad preservara el “asombroso” triunfo de los griegos sobre el inmenso imperio persa,

²¹ Ver *The Trew Law o Monarchies* de James 1, en Clialres H. Mc Ilwain, ed., *The Political Works of James I*, New York, Russell & Russell, 1965, 1918, pp. 53-70; Jonh Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, 2da. edición, Cambridge, Cambridge University Press, 1934, cap. 7; y más recientemente, S tephen L. Collins, *From Divine Cosmos to Sovereign State*, New York, Oxford University Press, 1989.

²² Se ha destacado que Herodoto en realidad no emplea el término *demokratia* sino *isonomia* o igualdad. El pasaje en cuestión deja en claro, sin embargo, que Herodoto tenía en mente a la democracia. Ver T. S. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London, 1951, p. 37.

no deja de declarar su intención de registrar los logros que otros pueblos también alcanzaron, incluyendo a los enemigos de Grecia. Su vocación hospitalaria lo lleva a señalar las numerosas deudas culturales de los griegos con los caldeos y especialmente con los egipcios²³. La *historie* griega, como sugirieron muchos comentaristas, implica “búsquedas” e “incursiones” y no la narrativa compactamente integrada que se promovió en épocas posteriores²⁴.

Si Herodoto amplía el lenguaje del reconocimiento mediante la renuncia a la tradicional distinción entre “griegos” y “bárbaros”, es porque comprende que la posibilidad de extender su vocabulario se debe a que la democracia ateniense promovió la libertad intelectual que le permitió elogiar las contribuciones de culturas extrañas. Pero según su propia reseña el principio motor de la democracia, la igualdad, se oponía a las formas de diferencia humana que otros sistemas políticos suponían fundacionales. En el famoso pasaje del Libro III, Herodoto presenta a tres persas, cada uno de los cuales defiende, sucesivamente, una de las tres formas de constitución política: democracia, aristocracia y monarquía. La democracia es exaltada por su portavoz como el imperio de la igualdad. Decididamente excluye el gobierno del mejor hombre y el de una minoría de notables o ricos (III.80). De esta forma, rechaza el reconocimiento político de ciertas diferencias humanas obvias y niega que tales diferencias constituyan una pretensión válida para ejercer poder sobre la sociedad. En parte, lo hace teniendo en cuenta experiencias previas a las órdenes de opresores que emplearon su fortuna, sus capacidades militares y su ocio para establecer relaciones asimétricas, sistemas por medio de los cuales el trabajo, la propiedad y los cuerpos de los más débiles y menos habilidosos son puestos al servicio de quienes gobiernan. “El tiempo [de la democracia] expira”, diría el portavoz, cuando a un hombre se le confía el poder absoluto. Un rey “destruye la estructura de la antigua tradición y la ley, fuerza a las mujeres a que sirvan su placer y condena a muerte a los hombres sin juicio previo”.

Ahora bien, en las *Historias* de Herodoto, así como en todo el pensamiento antiguo y medieval, el “pueblo” no habla por sí mismo. Herodoto cuenta con un representante persa de la democracia; en adelante, serán los propios autores quienes nos dirán qué “es” la democracia. Son ellos quienes construyen “el pueblo” y describen sus atributos. Invariablemente –la *Política* de Aristóteles es una excepción– el pueblo es un sustantivo auténticamente “colectivo”, como si las diferencias sociales, en cuanto a las destrezas, las

²³ Sostiene que los últimos son el pueblo más instruido del mundo y la fuente no sólo de la matemática sino también de múltiples elementos de la religión griega. En numerosas ocasiones anuncia que prefiere confiar, por juzgarlos más fidedignos que las fuentes griegas tradicionales, en los relatos de los egipcios. *The Histories*, I.1; II.50-52,77,99.

posesiones o los orígenes, simplemente no existieran. Aunque esta práctica puede ser atribuida a cierto sesgo clasista, puede también reflejar la estrategia de quienes son representados como “el pueblo”.

La aversión de la democracia contra la diferencia expresa un particular descubrimiento acerca del poder. El principal medio por el cual quienes tienen menos riquezas, son menos habilidosos y están menos experimentados en el ejercicio del poder pueden reparar la injusticia es la suspensión de las diferencias, a pesar de que hasta el más torpe reconoce que afirmaciones tales como “los hombres nacieron iguales” o “los hombres son iguales ante la ley” no pueden ser tomadas literalmente. Como los hombres de Shinar, la democracia sabe que los débiles sólo pueden ganar poder si descubren una comunidad artificial, *iso-nomía* y no *physis*.

El defensor de la democracia que presenta Herodoto declara que “ ‘igualdad’ es el más exquisito de todos los nombres para describirla”. Pero se empeña en negar que la isonomía signifique nivelación, esto es, erradicación de diferencias. Tampoco dice que el pueblo vaya a gobernar a través de una asamblea general única. La pregunta es, pues, ¿qué tipo de igualdad se supone?.

Creo que la respuesta está sugerida en las primeras observaciones del portavoz, que describen de qué manera otros regímenes desembocan en gobiernos autoritarios. La igualdad es una condición compartida de opresión, de injusticia, lo que equivale a decir que la igualdad tiene origen no en la democracia en el momento de su emplazamiento como construcción, como *politeia*, sino en una experiencia predemocrática. Son los gobernantes no democráticos, que justifican su poder apelando a las diferencias –herencia, divinidad, mérito, conocimiento-, quienes reducen las poblaciones a una condición común. La miseria crea la base de una concepción opuesta de lo político, fundada en la comunidad.

VIII

Os enseñaré diferencias
-Shakespeare, *King Lear*, I.4. 100.

²⁴ Ver Virginia Hunter, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982, p. 50.

Según ciertas autoridades contemporáneas, la democracia es distintivamente inclusiva²⁵. En la práctica, sin embargo, la inclusión no siempre implicó reconocimiento y el reconocimiento no siempre procuró inclusión. Las naciones indoamericanas fueron ampliamente reconocidas, pero el reconocimiento significó genocidio, abandono y exclusión. Las mujeres y los negros fueron incluidos, pero por mucho tiempo se los excluyó de la vida política, de la mayoría de los empleos y profesiones, de la completa protección de la ley, y de diversas relaciones sociales. A pesar de la decimocuarta, la decimoquinta y la decimonovena enmiendas, a través de las cuales el reconocimiento legal introdujo la inclusión formal, se mantuvieron diversas formas de no reconocimiento y exclusión en la mayoría de las dimensiones de la vida social, política, económica y cultural.

En los Estados Unidos, el lenguaje del reconocimiento y la inclusión prometió más que inclusión formal, pero la sociedad aceptó mucho menos. Esto es así porque en cuanto la inclusión se expande a nuevas diferencias, la acción común resulta más difícil. Una ideología pluralista que enseña que cada grupo, necesariamente, debe organizar su diferencia y ejercer “presión” para obtener “su porción del sueño americano”, minimiza al mismo tiempo las posibilidades de acción común y maximiza las oportunidades para ciertos tipos de acción no común, elitistas en espíritu, jerárquicos en estructura, burocráticos en su *modus operandi* y coextensivos con el control de enormes recursos sociales. No es tanto la necesidad de legitimación que hace que la democracia sea útil para las organizaciones corporativistas, meritocráticas e inegalitarias; más bien, son la “democrática” política del estado de naturaleza entre diferencias profundamente marcadas, aunque materialmente asimétricas, y la ilusión de la unidad interna de cada diferencia –que el culturalismo promueve–, que hacen posible la dominación de la democracia pluralista por la antidemocracia.

No sorprende que la actual búsqueda de reconocimiento tienda a procurar la inclusión no porque sea valiosa en sí misma sino porque ha renunciado a las nociones integrales de membresía, o de lo que llamaré incorporación.

La incorporación tiene detrás suyo una rica historia de términos, como cuerpo político, *corpus mysticum*, *koinonía*, hermandad y comunidad. Cada una de estas metáforas sugiere que ser incorporado es llegar a ser una parte integral de cierta agrupación estable y aceptarla como la identidad principal de los individuos y el objeto primario de su lealtad²⁶.

²⁵ Judith Sliklar, *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991.

²⁶ La metáfora aparece recurrentemente en las teorías medievales y de la modernidad temprana de la membresía eclesiástica, de los gremios, de la familia y de los cuerpos corporativos. El vocabulario teórico empleado por los teólogos, juristas y teóricos políticos de aquellas épocas era altamente sensible a las diversidades, pero se

En la modernidad, el esfuerzo más importante por apropiarse de la tradición de la incorporación y por poner su concepción de la comunidad corporativa al servicio de la igualdad fue emprendido por Rousseau. Anticipándose radicalmente a las tesis de Simmel, Rousseau imaginaba una comunidad política definida por una ciudadanía comprimida en su similitud. Sostenía que las diferencias de riqueza y *status* debían ser eliminadas si la comunidad había de ser capaz de hacer lo que todos los soberanos políticos deben hacer: expresar una voluntad clara. Según su clásica definición de la incorporación, si pretendo ser un miembro más debo ceder todos mis derechos a la comunidad política, para luego recibir a cambio aquellos derechos que la comunidad elige garantizar a cada ciudadano y adquirir en el proceso una nueva identidad, la –del ciudadano miembro y la incorporación a un cuerpo compuesto de similares, un *moi común*.²⁷

La concepción rousseauiana de la incorporación no sólo se niega a reconocer mis diferencias, sino que las suprime de mi nueva identidad, como si la noción de comunidad, que la ciudadanía pretende materializar, pudiera existir sólo si las diferencias son erradicadas. De esta manera, Rousseau devuelve la democracia a la Torre de Babel, y no resulta difícil advertir por qué tantos intérpretes modernos denunciaron a Rousseau como un demócrata totalitario.

Podríamos definir a la modernidad política como una reacción contra Rousseau, que rechaza la incorporación y opta, en cambio, por la inclusión. Procura la igualdad legal pero desconfía de la comunidad. Su concepción de la igualdad es formal –la garantía de idénticos derechos civiles y políticos a todos los ciudadanos- y altamente comprometida. Los exponentes políticos de la modernidad, especialmente los teóricos del contrato social, insistieron en proteger las desigualdades sustantivas que distinguen a los individuos, sus propiedades y sus *status* sociales. El teórico de esta versión de la modernidad fue Hobbes, que imaginaba una sociedad política que, en principio, estaría abierta a toda persona que aceptara sus términos: la completa entrega de todos los derechos a una autoridad soberana y la promesa de obedecerla. La similitud que reúne a cada individuo en una sociedad es el

empeñaba en acentuar que las jerarquías de autoridad y las desigualdades sociales eran inherentes a la vida social organizada. El reconocimiento de la diferencia dependía de, y era calificado por, un sistema obligatorio de creencias religiosas y de pertenencia a la Iglesia Universal. El trabajo clásico es Otto von Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftshrecht*, 3 vols., 1868-1881. Para un análisis reciente, ver Anthony Black, *Guilds and Civil Society*, Methuen, 1984. Black también editó gran parte del primer volumen del trabajo de Gierke: Otto von Gierke, *Community in Historical Perspective*, traducido por Mary Fischer, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Lib. 33, en *Political Writings*, editado por C. E. Vaughan, 2 vols., Oxford, Blackwell, 1915,1962.

miedo a perder la propia vida y las posesiones, y la abismal certeza de que cualquier persona puede matar a otra.

El poder del mito hobbesiano reside en su representación del acto básico de reconocimiento como enemistad. Somos enemigos porque nuestra naturaleza y nuestra condición nos fuerzan a competir furiosamente por bienes escasos. Nuestras diferencias individuales, de fuerza, astucia, salud, conocimiento y demás, son diferencias de poder. La enemistad y las diferencias no son eliminadas por el convenio que emplaza al soberano sino que –como la devolución de las pertenencias luego de atravesar el control de seguridad de los aeropuertos- son inmediatamente reasumidas y desplegadas conforme a las reglas jurídicas decretadas por la autoridad. El reconocimiento se desarrolla siguiendo dos líneas: cada cual reconoce al otro como rival al mismo tiempo que reconoce al soberano como protector. El cuadro que Hobbes proyecta es el de un caos contenido, una sociedad competitiva con un necesario, aunque indeterminado, potencial para el autoritarismo.

El tipo de similitud de Hobbes no implica emprender la acción común sino alcanzar un resultado paradójico. Por distintas vías, los individuos llegan a la misma conclusión: la necesidad de la paz. Aunque al individuo se le advierte que su decisión de ingresar a la sociedad política implica la obligación de obedecer al soberano, no se lo pone en aviso de que ingresará a una sociedad agresivamente competitiva, en la que la guerra fue sublimada en actividad económica y en lucha por el *status* social y el poder. La búsqueda competitiva de la felicidad individual destruye efectivamente el idilio premoderno de una comunidad orgánica en la cual cada uno se hallaba protegido por, y obligado a, cierto agrupamiento social específico. En la actualidad los individuos son desiguales y carecen afiliaciones, son libres para desarrollar diferencias de riqueza, *status*, instrucción y poder siempre y cuando no desafíen la autoridad soberana. El rol fundamental de la soberanía es definir el lenguaje público, esto es, el uso de la ley para prescribir el significado de las palabras públicas claves: derechos, propiedad, promesas, deberes y, si es necesario, creencias verdaderas. La condición necesaria de la sociedad que todo lo incluye de Hobbes es la pasividad. Según el comentario de Tocqueville acerca de la democracia moderna, “el gusto por el bienestar distrae a los hombres de la participación en el gobierno, y el amor por el bienestar los conduce a una situación de mayor dependencia del gobierno”²⁸.

IX

²⁸ *De la Démocratie en Amérique: Ouvres Complètes*, editado por J. P. Mayer, 1961, 1, vol. I (2), p. 314.

Todo [entrepreneur con un nuevo proyecto] alegremente suscribe el principio general de que el poder público no debería intervenir en los asuntos privados, pero cada cual pretende que el estado, como caso excepcional, lo asista en su propio proyecto... Se podría decir que una sociedad democrática aumenta su centralización a medida que madura.

-Tocqueville²⁹

Quizá los Estados Unidos fueran alguna vez una sociedad liberal templada por el nostálgico recuerdo de los “valores tradicionales”. En la actualidad es ultramoderna y combativamente liberal, ultra conservadora sin ser tradicionalista, crecientemente inigualitaria, expresamente más diferente que similar. No debe sorprender que muchos de los que han elegido vivir dentro de sus fronteras acepten sólo un tipo limitado de inclusión. Pretenden no sólo el reconocimiento público de las diferencias sino también el apoyo público positivo que les permitirá nutrir un núcleo irreductible de exclusividad.

Por ejemplo, supongamos que soy un pobre refugiado del sudeste asiático. Quiero ser incluido como si fuera un ciudadano con derecho a la asistencia pública porque, inicialmente, me resultará difícil asegurar mi independencia económica. Al mismo tiempo, sin embargo, pretendo preservar mi herencia cultural distintiva, y por lo tanto quiero que la escuela pública instruya a mis hijos en nuestra lengua nativa. En suma, quiero el reconocimiento de cierta exclusividad cultural validada y mantenida, y con esa pretensión anuncio mi intención de resistir la incorporación y de aceptar sólo una inclusión minimalista que puede o no conducir a una rica y compleja noción de membresía.

El ejemplo presupone una concepción diferente del reconocimiento, una noción que está más de acuerdo con la experiencia contemporánea. El reconocimiento ha sido la respuesta de una sociedad bendecida con espacios y oportunidades ilimitados. . Esto permitió que los inmigrantes fueran absorbidos y no comprometidos. En la actualidad, sin embargo, el reconocimiento de las diferencias es un encuentro traumático, semejante a lo que Edmund Wilson llamara “el *shock* del reconocimiento”. Cuando el sistema de representaciones que guía el reconocimiento está agotado, el reconocimiento es posible. Debemos concebir al re-conocimiento como una revisión radical en las representaciones culturales de las existencias familiares, como cuando en cierto momento de la última mitad del siglo veinte se agitaron las imágenes del “negro”, el “indio”, la “mujer”, el “desviado sexual”. Lo que fue y es único en esa experiencia es que la iconoclasia fue principalmente la labor de quienes son representados.

²⁹ Ibid., I(2), p. 301.

Existe, no obstante, una paradoja política en el re-conocimiento de la diferencia. Quiero estar ligado, exclusivamente, por un tenue y débil lazo de inclusión, aunque mis demandas presuponen un Estado fuerte, capaz de protegerme en una sociedad cada vez más racista y violenta, y de asistirme en medio de perspectivas económicas cada vez más inciertas. Una sociedad con una multitud de diferencias organizadas, vigorosas y auto-conscientes da lugar no a un Estado fuerte sino a un Estado errático capaz de emprender disparatadas aventuras militares en el exterior y de llevar a cabo acciones partisanas y arbitrarias a nivel local –oscilando entre el Watergate y la Tormenta del Desierto–, que queda reducido a la impotencia cuando intenta remediar injusticias estructurales o diseñar un plan de largo alcance en materia de educación, protección ambiental, relaciones raciales y estrategias económicas.

A este callejón sin salida arribamos con la ayuda de la política de la diferencia y la ideología del multiculturalismo que se ocuparon de levantar sospechas sobre el lenguaje y las posibilidades de la colectividad, la acción común y los propósitos compartidos. Y sin embargo la política de la diferencia se ve obligada a recurrir, tácita o explícitamente, a la presuposición de la comunidad: a jueces que harán cumplirlas leyes equitativamente; a maestros que compasivamente retratarán culturas diferentes de la propia; a trabajadores sociales que seguirán asistiendo a los pobres, la gente de color, los adictos y los abusados; ya políticos que mantendrán su labor de reparación de las injusticias estructurales. Estas apelaciones presuponen cierta cultura propia de la comunidad, democrática en su práctica, capaz de respetar las diferencias y responsable frente a sus agravios y necesidades, y, sobre todo, una noción de membrecía centrada que no monopoliza las lealtades.

Tocqueville señaló que la ventaja especial de los americanos era haber nacido iguales y no tener que haber conquistado la igualdad mediante una revolución³⁰. Hoy en día, se podría decir que los americanos nacen desiguales y que lo que alguna vez Tocqueville dio por descontado en la vida americana es ahora ignorado en la retórica de las ocasiones públicas e invocado tácticamente por quienes procuran deshacer ciertas protecciones y garantías extendidas a los negros, los homosexuales y las mujeres. Porque los americanos nacen desiguales deben ahora aprender la igualdad. Para algunos, implicará el rechazo de la dependencia y la inferioridad; para otros, rechazar la superioridad.

³⁰ Ibid., I (2), p. 108.