

LIBERTAD, PODER Y DIFERENCIA.

Rodrigo A. Romero

RÉSUMÉ

Le propos de cette étude est d'indiquer quelques critiques à la perspective libérale, dans le contexte d'une prise en considération des libertés liées à la revendication des différences, notamment des différences culturelles. En première instance est analysée la contradiction propre au libéralisme. L'auteur montre qu'alors même qu'il prétend être égalitaire, le libéralisme correspond en même temps aux critères théoriques de l'Ilustration, ce qui implique à ses yeux une discrimination à l'égard de ce que l'on entend par être raisonnable ou civilisé par contraste avec ce qui est considéré comme primitif ou arriéré. Dans un second temps, l'auteur précise comment la revendication de la différence signifie une prétention au pouvoir, dans l'exigence même de reconnaissance qu'un groupe ou un individu manifestent. En manière de synthèse, il est proposé de diriger un regard à la fois plus critique et moins moraliste sur les problématiques relatives au pluralisme et au multiculturalisme.

-I-

El propósito de este trabajo¹, es el de llamar la atención sobre algunos aspectos, casi siempre pasados por alto, del discurso sobre la libertad y los derechos que tienen que ver con la valoración de aquello que diferencia.

Hace más o menos tres años, la comunidad indígena paez condenó a la pena de azotes a uno de sus miembros, sindicado del asesinato de uno de los dirigentes de dicha comunidad. Este hecho apareció como noticia de primera plana, ante

¹ Una versión inicial de este trabajo fue presentado en el II Seminario Internacional de Filosofía Política, sobre multiculturalismo y derechos de diferencia. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, 26-28 de mayo de 1997.

todo por el pronunciamiento de encargados oficiales de velar por los derechos humanos, que rechazaron ese tipo de castigos por violarlos. La réplica de algunos líderes indígenas así como la de los antropólogos no se hizo esperar, en el sentido de defender la forma de castigo como peculiar a la cultura propia de dicha comunidad indígena; de alguna manera se podía argüir, incluso, protección constitucional derivada de la aceptación, explícita que hace nuestra constitución del 91, del respeto al pluralismo etno-cultural constitutivo de nuestra nación. Lo que se me vino a la mente, de forma inmediata, fue la cuestión de hasta qué punto los paeces eran paeces antes que ciudadanos colombianos, o viceversa, y por lo tanto hasta qué punto el respeto a su cultura específica incluía una forma de castigo considerada como violatoria de derechos constitucionales, o el hecho mismo de considerarla violatoria violaba a su vez un fuero cultural constituido por ello mismo en derecho.

El debate que se suscitó, mostró cómo la índole comunitaria del castigo y su ritualización, lo hacía necesario, pues el correspondiente delito era, a los ojos culturales de los paeces, una especie de herida a la comunidad, lo cual exigía un castigo de la misma índole para restañar dicha herida.

Así, pues, se podía pensar perfectamente que la intervención de rechazo, aunque a nombre de los Derechos Humanos, era una intromisión indebida desde afuera, pues arriesgaba sembrar las semillas de una ulterior violencia en el seno de la comunidad, al impedir su proceso de "curación". Lo que se llegó a evidenciar, en contraste notable, fue el hecho de que el ritual del castigo no mostró sevicia ni crueldad: las reglas para dar los azotes (desde un solo sitio, sin moverse, etc.) no hacían pensar en unas condiciones de daño peores a las que se dan en una cárcel nuestra, castigo al que hubiera sido sometido el homicida de ser juzgado bajo las reglas de juego de la ciudadanía colombiana en general.

Obviamente el cuestionamiento se situó desde el principio en un contexto más amplio que en el de la relación entre la constitución colombiana y un ciudadano miembro de una etnia particular. El problema consistía en que el castigo de los azotes era una forma lesiva para la dignidad humana. La paradoja que se manifestó en este cuestionamiento fue que la alternativa normal a este castigo era el encierro en una cárcel, quizás por más de 20 años, en condiciones infrahumanas. Y cuando hablo de infrahumanas, no sólo hablo de lo que sabemos y desde hace algún tiempo hemos venido viendo con estupor lo que son las terribles condiciones de nuestras cárceles, sino también las condiciones que se sabe y se han visto, de cárceles como las norteamericanas, equipadas con los mas sofisticados dispositivos tecnológicos para la reclusión, exclusión y tortura (cadenas a los presos, celdas sin la luz del sol, alambrados electrificados etc.).

No es del caso para mis propósitos hacer un análisis exhaustivo de este hecho. Lo que aquí me interesa relevar se manifiesta en el comentario que alguien con quien conversaba sobre este asunto me decía: "Es que ese castigo de los indígenas es muy salvaje, no es un castigo civilizado". La presuposición que opone lo civilizado a lo salvaje como lo avanzado y moderno vs. lo antiguo y primitivo, surge como parámetro de evaluación. Nuestra imagen del progreso lineal, la imagen liberal moderna desde sus inicios, a pesar de todas las críticas sigue operando, con esa vigencia práctica recalcitrante que A. MacIntyre señalara con relación al emotivismo moral, a pesar de su deleznable fundamento teórico.

Se puede decir que la concepción liberal, determinante de una manera hegemónica de la concepción corriente de los Derechos Humanos, defiende el pluralismo, la coexistencia respetuosa de las más diversas visiones particulares de la vida buena, muchas veces hasta incompatibles entre sí - como se dice en el ya consagrado lenguaje rawlsiano- pero a condición de ser civilizadas lo que, en ese mismo lenguaje, podría ser la exigencia práctica de ser razonables. La espontánea frase de mi contertulio, ya mencionada, refleja lo problemático que es lo civilizador de este caso. Tanto el racionalismo ilustrado que impone condiciones elitistas al igualitarismo sin dejar de postularlo, como el imperialismo asegurado con mayor firmeza al aparecer como defensa universal del pluralismo, se unen a pesar de su incoherencia, lo cual aparece como algo necesario para la función ideológica del liberalismo, precisamente para mantener su hegemonía. Sobre este asunto, es útil traer a cuento lo que ha formulado Alan Ryan que, como liberal, ha convocado a la autocritica a los intelectuales liberales², señalando las incoherencias del liberalismo: "El liberalismo es incoherente porque es a la vez pluralista e imperialista"; para Ryan "el liberalismo ha de ser imperialista" y añade, "la gazmoñería a este respecto es fútil" aunque aclara que esto no necesariamente quiere decir que lo sea también en el sentido militar y económico. El programa liberal "es un programa de la disolución de las relaciones sociales que caracterizan las sociedades tradicionales"; y aunque "los intelectuales encuentren embarazosa esta conclusión", sin embargo "deben reconocer que hay pérdidas en los cambios de un orden social a otro, pero que este hecho no debe hundirlo todo".

Ryan plantea otra incoherencia: el liberalismo es igualitario pero racionalista. El "racionalismo" es intrínsecamente aristocrático porque "todos los puntos de vista son bienvenidos, pero sólo el mejor amerita ser tratado con respeto". Así, pues, el postulado de que "en política todo está abierto al debate racional" no

² RYAN, Alan. "¿Tienen los intelectuales liberales todavía algo que decir?" en Varios, *El liberalismo como problema*, Monte Avila Eds., Caracas, 1991. p. 17-18.

cuadra muy bien con el hecho de que los medios de comunicación iguallen a sus consumidores haciendo oír, leer o ver lo que ellos quieren. Vale aquí un ejemplo: el discurso intelectual de la ausencia de cultura política del pueblo, conduce a clamar por la necesidad de la educación, lo que, en últimas, tiene la lógica de elevar a los individuos al nivel de racionales discutidores ilustrados. Pero como todos son declarados iguales, de hecho lo son tales, para ser tenidos en cuenta, sólo en la medida en que sean intelectuales liberales; el supuesto aquí es que el pueblo es atrasado o no suficientemente racional; la paradoja de que todos son iguales en la medida en que sean miembros de la élite ilustrada, funciona, porque ser liberal, en este caso, aparece como el ideal de todo ser humano pleno. Es el contexto del discurso ético y político dominante el que le asigna la significación en la práctica, a aquello de ser racional o razonable: ser liberal moderno.

Por pura asociación de ideas no resisto el deseo de aludir a la argumentación de ese gran padre del liberalismo contemporáneo como lo es J.S. Mill; al hablar del individuo como soberano absoluto en su esfera propia de acción, nos notifica de manera inmediata y como algo obvio³: “esta doctrina es sólo aplicable a seres humanos en la madurez de sus facultades”. Los niños y los jóvenes “deben ser protegidos contra sus propios actos, tanto como contra los daños exteriores”. A renglón seguido nos dice: “Por la misma razón podemos prescindir de considerar aquellos estados atrasados de la sociedad en los que la misma raza puede ser considerada en su minoría de edad”; y concluye: “el despotismo es un modo legítimo de gobierno tratándose de bárbaros, siempre que su fin sea su mejoramiento, y que los medios se justifiquen por estar realmente encaminados a ese fin”. Esta conclusión es a su vez rematada con la siguiente afirmación general muy significativa: “La libertad, como un principio, no tiene aplicación a un estado de cosas anterior al momento en que la humanidad se hizo capaz de mejorar por la libre y pacífica discusión”. Mill no examina la contradicción que se evidencia al trasladar el argumento de los niños y los jóvenes, al de las sociedades atrasadas: en ellas se tratarán a los adultos en plena madurez de sus facultades, como si fueran niños. Así también, y con la misma argumentación, se puede proceder con el análisis de sociedades más complejas como algunas actuales donde coexiste lo atrasado con lo progresista y moderno. Se dirá que en este aspecto ya no somos stuartmilianos. Yo diría que me gusta más la claridad y frescura con que el gran pensador inglés revela la “lógica” liberal (o la ilógica?). Creo comprender aquí el último punto que Alan Ryan trae en el artículo mencionado: “Los intelectuales liberales harían bien en volver a los argumentos esgrimidos en favor de sus adhe-

³ MILL, J.S., *Sobre la libertad*, Alianza Eds., Madrid, p.66

siones políticas y que se produjeron en el siglo XIX, y, al mismo tiempo harían bien en reconocer también los límites inevitables de dichos argumentos”⁴.

-II-

Jean François Revel se hace eco de una afirmación de Frédéric Martel en una reciente nota periodística sobre un libro de éste sociólogo, *Le rose et le noir*⁵: “El derecho a la diferencia puede rápidamente conducir a la diferencia de derechos”. Con ella remata un comentario sobre ciertas circunstancias que rodearon una manifestación en París de afectados por el sida; gran movilización, enorme despliegue de los medios de comunicación, abundante propaganda, servicios médicos especiales y fabulosas sumas de financiación. Revel contrasta la agresividad de las campañas contra el sida con las de otras enfermedades, mostrando estadísticas de los que mueren a causa de ellas en número, inmensamente superior al de los que mueren por el sida, siendo los riesgos de este mal claramente identificables. Comenta que el libro de Martel cuenta cómo los homosexuales en Francia, después de 1968, han logrado triunfos significativos al conseguir la abrogación de una legislación injustamente discriminatoria y una mayor tolerancia con ellos en las actitudes sociales. Pero después - continúa - se han encontrado en su camino desgraciadamente con el virus del sida. Los más radicales han visto en esta fatalidad una especie de complot, “la insensata comparación entre el sida y el Holocausto”; estos movimientos han pasado de un comunitarismo defensivo a uno ofensivo; un paso más allá - añade Revel - y plantearán que en la lucha contra el mortal virus, se concentrarán todas las luchas por los derechos humanos. Puede ser interesante traer aquí el esquema del argumento marxista sobre la necesidad de la dictadura del proletariado, como paso legítimo previo a la instauración de la sociedad comunista. La opresión del proletariado por parte de la burguesía es la opresión de la humanidad, la enajenación de sus capacidades y potencialidades; por consiguiente, su liberación revolucionaria es la liberación de la humanidad. La legitimidad de la dictadura proletaria se da a nombre de la liberación de la sociedad del yugo del capitalismo. Los intereses del proletariado serían los “verdaderos” intereses de la humanidad, así como los intereses de la burguesía aparecían ideológicamente encubiertos bajo su formulación universal.

⁴ op. cit. p.21

⁵ REVEL, Jean François, *Sidaction: le pas de trop*, LE POINT, Juin 15, 1996. p. 3

Si nos detenemos a reflexionar sobre estas cuestiones traídas aquí a cuento, nos podemos percatar de lo que la autoimagen de la modernidad liberal establece como dinámica natural de las relaciones sociales, cuyo supuesto fundamental es el individualismo instrumental, el deseo de poder del que ya hablara Hobbes en los albores modernos; éste plantea cómo, si se asume en la caracterización inicial de la condición humana la existencia de los seres humanos como individuos separados que persiguen el logro de los fines señalados por el deseo, el resultado es la permanente pretensión de invasión de unos a otros, con el objeto de dominarse o destruirse. Como la motivación de los individuos es autocentrada, para cada cual los demás aparecen como obstáculos a los que hay que eliminar o, dominándolos, convertirlos en recursos que garanticen el camino de la satisfacción de los deseos en el futuro; y ya que los individuos no sólo buscan la simple satisfacción de deseos, sino esa garantía, el deseo siempre implica deseo de dominio sobre los otros. Ahora bien, para el pensador inglés, el mecanismo por el cual este proceso se realiza es el de la exigencia de reconocimiento que cada individuo hace a los demás, y que es la exigencia de que se les reconozca su superioridad en sus capacidades y talentos. Podemos entonces decir que demandar un derecho sobre la base de nuestra diferencia con los otros, se resuelve, en últimas, en la pretensión de poder sobre ellos, lo que bien puede interpretarse como la pretensión de neutralizar el poder de los otros sobre mí o mi grupo.

Se puede seguir desarrollando este tipo de consideraciones hasta mostrar cómo las regulaciones morales o jurídicas vigentes se derivan de las preferencias de grupos que por su poder alcanzado logran imponerlas para toda la sociedad. No es preciso apelar a Marx o a Foucault, ni a Hobbes, para refrendarlas; en fin de cuentas se puede aducir que tales pensadores no son liberales y que es el liberalismo la alternativa a sus teorías y desde el cual se puede sostener, aunque muchas veces con retoques, el pluralismo y, por extensión, el multiculturalismo, como una política pertinente. Pero dicha concepción es legado del propio liberalismo. Baste retomar a Stuart Mill: "el principio que la guía (a la gente) en sus opiniones sobre la regulación de la conducta humana es la idea existente en el espíritu de cada uno, de que debería obligarse a los demás a obrar según el gusto suyo y de aquellos con quienes él simpatiza. En realidad nadie confiesa que el regulador de su juicio es su propio gusto; pero toda opinión sobre un punto de conducta que no esté sostenida por razones sólo puede ser mirada como una preferencia personal; y si las razones, cuando se alegan, consisten en mera apelación a una preferencia semejante experimentada por otras personas, no pasa todo de ser una inclinación de varios, en vez de ser de uno sólo.(...) En donde quiera hay una clase dominante, una gran parte de la moralidad del país emana de sus intereses y de sus sentimientos de clase superior.(...) Por otra parte, donde una clase, en otro tiempo dominante, ha perdido su predominio, o bien este predominio se ha hecho im-

popular, los sentimientos morales que prevalecen están impregnados de un impaciente disgusto contra la superioridad”⁶. Lo que habría que puntualizar aquí es que el principio de la soberanía absoluta del individuo en su obrar, sostenido por Mill no se sustrae al principio del comportamiento humano arriba aludido: la concepción que le da prioridad a la libertad individual en contra de la dominación de las costumbres comunes, sólo se da en el contexto de relaciones que se caracterizan por la proyección de preferencias de grupos sociales que intentan prevalecer por sobre la sociedad, es decir, el mismo contexto contra el cual el principio de la libertad individual se erige; y de esto no se exceptúan los que en algún momento estén subordinados o sean minoritarios; porque para que sean reconocidos tienen que tener una perspectiva de poder, la cual va siempre más allá de salir de la subordinación pues el poder tiene una dinámica que tiende a la asimetría. No podemos, pues, olvidar que a la reivindicación de los derechos y del respeto a las diferencias, le subyace la realidad de las relaciones prioritariamente instrumentales, preñadas de deseos de dominio y de imposición.

Esta observación, si se quiere, tiene un carácter descriptivo: de aquí no se deduce una censura a toda reivindicación que pretenda igualdad o equidad, sino a tener en cuenta que reivindicar la diferencia, por lo menos si el punto de partida es el presupuesto atomista de la sociedad, acentúa la exigencia de separación, la cual conlleva la tendencia a establecer límites, lo que, en últimas, sólo puede darse en una pugna por la imposición recíproca.

Se podrá argumentar que, aunque lo anterior sea cierto, hemos de pensar que los valores de la moralidad política son parámetros siempre necesariamente ideales, útiles como guías para luchar por ellos; que es posible concebir perfectamente que la representación que de ellos se tiene, hace parte de la misma dinámica real, como factor motivante, es decir, que lleva consigo la función de fijar como deseable su contenido, y que a su vez está determinada por el contexto de las situaciones reales.

El problema es que fijar la atención primero en el concepto de los ideales morales, para después “aplicarlos”, impide discernir las determinaciones mismas de lo que los hace significativos de una manera efectiva para individuos y grupos. Pues, en este caso, lo que se hace es dirigir los esfuerzos a los procedimientos para su aplicación, y así, el discurso en que los ideales se enuncian, permanece intocado como si éstos fueran dados de una vez por todas y con la misma significación para todos. Alan Ryan habla de “parálisis conceptual” del liberalismo que se manifiesta en la dificultad de que exista una versión de la libertad en la que se puedan

⁶ MILL, J.S., op.cit. págs. 61 y 62.

poner todos de acuerdo; desde la manera liberal de ver las cosas no es posible, por ejemplo, responder si en una circunstancia concreta se atenta contra la libertad o no, y que no sea un asunto de falta de recursos o condiciones que permitan su realización: "y ésto sucede en gran medida porque se nos invita a contemplar de manera fija nuestro concepto de libertad y observar si se aplica en la circunstancia. En cambio si atendemos a las diversas explicaciones que generan estos problemas podemos normalmente salir de la dificultad sin parálisis conceptual"⁷; es decir que para salir de la parálisis conceptual tendríamos que primero fijarnos en la circunstancia y buscar la explicación de los problemas concretos.

Se hace más urgente no perder de vista estas observaciones cuando las circunstancias de conflicto y de injusticia ponen en evidencia una precariedad suma en las condiciones más fundamentales de moralidad pública. Y atendiendo a la recomendación citada, si intentamos echar una mirada a nuestra situación presente, es preciso evaluar las circunstancias diversas que se dan; aunque el conflicto violento es algo preponderante, no todos los conflictos lo son, ni todas las tensiones se las puede considerar con la misma óptica: las cuestiones que tienen que ver con las comunidades de cultura indígena, por ejemplo, pueden verse de manera diferente a como lo sería la cuestión de la confrontación armada entre guerrilla, ejército y paramilitares.

- III -

Hablando de multiculturalismo y de derechos de diferencia, es obligada la referencia a Charles Taylor; sería preciso examinar cómo tiene en cuenta las posturas críticas al liberalismo en este asunto, no sólo porque él ha intervenido con gran solvencia en el debate, sino porque lo hace desde una posición que intenta rescatar los valores liberales, criticando algunos de sus presupuestos. Para lo que interesa aquí, basta con una breve síntesis, que nos dé el perfil de su concepción

Taylor ha elaborado una interesante crítica al concepto de libertad negativa en su cruda versión hobbesiana, declarándolo insostenible⁸. Su definición como la independencia del individuo de la interferencia de los demás, hace que lo que es significativo y valioso de aquello que nos representamos del ser libres, como es la autorrealización, queda por fuera, dejándonos una noción vacía. La autorrealización

⁷ Cf. RYAN, Alan, op.cit.p.20

⁸ TAYLOR, Charles, *What's wrong with negative liberty?* en Robert M. Steward (de.) *Readings in social and Political Philosophy*, Oxford University Press, 1986. p.100-112.

supone un autoconocimiento de nosotros mismos que nos conduce a discriminar valorativamente los propósitos vitales, lo que a su vez requiere superar obstáculos no sólo externos sino internos, los de aquellos deseos que minimizan al individuo como ser humano.

Esta crítica es desarrollada cuando rechaza también como insostenible la visión atomista de la condición humana; al mostrar cómo aquellos que le dan prioridad absoluta a los derechos individuales y conciben las obligaciones como algo derivado y secundario, tienen que sostener una concepción atomista, desarrolla la tesis de que la significación de los derechos sólo puede ser valorada si de hecho se conciben obligaciones básicas previas para sustentar una sociedad que haga precisamente posibles dichos derechos⁹. Taylor presenta una argumentación que conduce a que los que sostienen estas concepciones, si son coherentes, tienen que terminar por aceptar precisamente lo que en principio rechazan.

Este *leit motiv* de sus críticas es retomado también en sus escritos sobre la autenticidad y el multiculturalismo¹⁰. Allí rechaza la concepción monológica de la condición humana, afirmando la necesidad de la concepción dialógica. Para el atomismo monológico la originalidad de cada ser humano se encuentra en su interior, de tal forma que sus relaciones con los demás son externas a él. La libertad para poder ser fiel cada cual consigo mismo, exige liberarse de los lazos de los demás que lo atan y condicionan, desde el pasado hasta el presente para poder realizarse en el futuro. Para una concepción dialógica, los demás seres humanos articulados en diversas culturas, son condición para la realización de la identidad de cada uno, no sólo en la génesis sino permanentemente. Taylor es laborioso en salvar el ideal de autenticidad y el individualismo moral, aquel que se inscribe en el punto de partida de lo dialógico del ser humano, es decir, siempre que exista el reconocimiento hacia aquellos con los que hemos estado y estamos vinculados, como parte de lo que genuinamente somos. También Taylor asume la complejidad del problema mostrando la permanente tensión entre formas pervertidas y morales de la autenticidad. Su análisis le sirve para criticar tanto a los críticos totales de la modernidad, como a sus apologistas incondicionales. Lo mismo le sirve para darle un rostro mas tolerante con las diferencias a una clase de liberalismo que va más allá, al integrar, dentro de los derechos iguales asignados a la dignidad humana, las necesidades básicas de desarrollo cultural diferenciado.

⁹ TAYLOR, Charles, *El atomismo*, en Jerónimo Betegón y Juan Ramón Páramo (coords) *Derecho y Moral. Ensayos analíticos*, De. Ariel, Barcelona, 1990, p.108-124

¹⁰ TAYLOR, Charles, *Ética de la autenticidad*, ed. Paidós, Barcelona, 1991. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, F.C.E México, 1992.

Puede decirse, con relación a Taylor, que, de alguna manera, comparte con liberales como Rawls, la confianza en que las instituciones establecidas pueden generar la superación de los conflictos. En nuestro contexto es muy poco probable tener esa misma confianza aunque esto puede alcanzar un grado de generalización mayor, si se asumen ciertas características de la condición moderna que conducen a una postura menos confiada.

Una mirada de un filósofo como Hobbes, si se trata de hablar en el lenguaje hoy hegemónico del acuerdo y del pacto, puede darnos más pistas que otras de filósofos que también hablan del pacto, pues él asumió con fuerza y decisión ya hace tres siglos, cuestiones que hoy resultan más persuasivas que en ninguna otra época, como el escepticismo y el relativismo morales y el pluralismo, signo de la cautela desconfiada de la actualidad.

Es común plantear que el relativismo moral debe conducirnos al pluralismo liberal; que la declinación del dogmatismo religioso allanó el camino a la moderna tolerancia religiosa. Mas sin embargo, si se lo considera apropiadamente, el relativismo moral, por el contrario, puede conducir al Leviatán, pues al paso que destruye intolerancias más antiguas, las reemplaza por otras nuevas. Y aunque nos resistamos a esta perspectiva, las soluciones no provienen de un acto de la voluntad de las personas, por más firme que sea. Hobbes nos ha demostrado por qué las estructuras rígidas y alienadas del Estado moderno, pueden ser el paisaje apropiado para los escépticos.¹¹

Por otro lado, Taylor mismo nos ha señalado la fuerza y la vigencia de la razón instrumental; y argumenta sobre la posibilidad de recurrir a otras tradiciones morales también propias que nos pueden suministrar alternativas, es decir, al reconocimiento de las "diversas voces" que nos hablan con diferentes lenguajes dentro de la misma identidad. Pero en el mundo en que vivimos y en la situación en que nos encontramos, se corre el peligro de que tales voces parezcan gritos que manifestarían nuestra impotencia. Es necesario, entonces, fijar nuestra atención en el contexto de precariedad moral e institucional, antes que en los ideales, si queremos que éstos se realicen algún día

En los comentarios hechos al principio se traía a colación la cuestión de las relaciones de poder: por un lado cómo el liberalismo era imperialista en el mismo acto en que reconocía el pluralismo de formas de vida y la igualdad, y, por el otro, cómo en la dinámica del reconocimiento de las diferencias para respetarlas,

¹¹ Cfr. TUCK, Richard, *Hobbes*, Oxford University Press, 1992, pp114-116.

se soslayaba ese primer paso de que la exigencia de reconocimiento implicaba una lucha por la preponderancia, cristalizada en el reconocimiento de los privilegios. Taylor nos habla de que la exigencia de reconocimiento cultural es una exigencia de supervivencia. Elías Canetti nos ha indicado cómo la supervivencia es movilizadora del poder porque la supervivencia se percibe como la supervivencia sobre los otros, y cómo en esta percepción ocultamos, por vergonzosa, la felicidad que sentimos al autoafirmarnos cuando experimentamos la muerte de los que nos rodean. Tener en cuenta estas realidades nos debe llevar a cambiar incluso de lenguaje, menos patético, moralista culpabilizante o autoindulgente

Creo que si intentamos examinar con eficacia nuestra situación, mi llamada de atención debe interpretarse como una convocatoria a la reflexión dura y pausada, para que nuestras especulaciones no resulten contribuyendo a la mar de retórica evasiva con que nos tiene acostumbrados el discurso de la "opinión pública", sino que sean pensamiento cuya raíz se hunde en el suelo que pisamos.