

Ciudadanía, pluralidad y emancipación: perspectivas democráticas de un debate en ciernes¹

Miguel Ángel Contreras

Resumen

De modo tópico el presente trabajo trata del debate teórico sobre la idea de ciudadanía en un conjunto de autores. Primeramente presentamos una comprensión global de las interrogantes fundamentales de autores tan representativos como T.H. Marshall, John Rawls, Amartya Sen, Michael Walzer, Jürgen Habermas y Charles Taylor en una perspectiva teórico-crítica. Posteriormente, a propósito de las múltiples y fragmentadas demandas de los movimientos sociales transformativos nos proponemos vincular sus reivindicaciones con la emergencia de nuevos derechos de ciudadanía. Obviamente, la ampliación del espectro de nuevos derechos ciudadanos (autodeterminación de los pueblos, medio ambiente y patrimonio cultural) refleja las nuevas realidades que surgen de las profundas transformaciones que se están produciendo en todas las sociedades del sistema histórico mundial. La investigación se propone clarificar campos de reflexión teórica para pensar una concepción plural y radical de la idea de ciudadanía como condición indispensable para la ampliación y profundización democráticas. Por consiguiente, se concibe como un ejercicio orientado a la búsqueda reflexiva de nuevos horizontes societales.

Palabras clave: Ciudadanía / Reconocimiento / Igualdad / Democracia / Movimientos sociales transformativos

Abstract

This paper attempts to explore the theoretical debate concerning the concept of citizenship presented in works by a group of authors. First and in a theoretical/critical perspective, we present a global overview of the fundamental questions posed by such representative authors as T.H. Marshall, John Rawls, Amartya Sen, Michael Walzer, Jürgen Habermas and Charles Taylor. Next, due to the multiple and fragmented demands of transformative social movements, we propose to link their claims to the emergence of new citizens' rights. Obviously widening the spectrum through new citizen rights (self-determination of the people, environmental and cultural heritage) reflects the new reality emerging from the profound transformations occurring throughout the entire world's social systems. This investigation attempts to clarify areas of theoretical reflection in order to arrive at a plural and radical conception of citizenship as an essential condition for greater and deeper democratic expansion. Thus, this can be understood as an exercise intended as a reflective search for new societal horizons.

Key words: Citizenship / Recognition / Equality / Democracy / Transformative social movements

Recibido: 07-09-2001 ♦ Aprobado: 22-10-2001

¹ En buena medida, la reflexión que presentamos aquí se basa en una investigación de largo alcance sobre los derechos de ciudadanía, sus implicaciones para la democracia y la construcción y recreación de nuevos horizontes societales en América Latina.

Introducción

Nos acercamos de prisa a un punto de bifurcación fundamental en el sistema histórico capitalista. Las perturbaciones en estas situaciones aumentan en todas direcciones. En una época de *bifurcación sistémica*, de equilibrios inestables y de regulaciones particularmente precarias, donde pequeñas alteraciones de Estado producen profundas convulsiones de escala impredecibles, tenemos que actuar simultáneamente en varios campos para afectar radicalmente con pequeños aportes el sistema histórico en transformación (Wallerstein, 1997:86-86). Ello nos obliga a repensar las relaciones y solapamientos entre el conocimiento, las descripciones de las diversas configuraciones socioinstitucionales y ambas, a su vez con la posibilidad de clarificar teóricamente las alternativas históricas que están frente a nosotros (Contreras, 2001:174). Sobre todo, por el entrelazamiento de dos manifestaciones fundamentales de la bifurcación sistémica: la crisis del *telos emancipatorio*, simbolizada por la crisis del socialismo como paradigma de transformación social radical y la crisis de la regulación simbolizada por la crisis del *Estado benefactor* (Santos, 1998:346).

Por ello, resulta necesario aclarar una de las ideas-fuerzas más relevantes de la vida social y política moderna, en particular, el ideal de ciudadanía, su ampliación y sus implicaciones para la profundización de la democracia. En este sentido, el ejercicio sustantivo de los derechos ciudadanos sigue constituyendo una máxima de emancipación humana dentro del marco del orden mundial existente. Obviamente, el ideal de ciudadanía ha cumplido funciones cambiantes como programa y lema, como categoría descriptiva de procesos sociales y como esquema interpretativo de la historia social y política de los últimos doscientos años del sistema histórico capitalista. En la última década el interés de los teóricos sociales y políticos por el concepto de ciudadanía ha experimentado una verdadera explosión. Los temas de derechos ciudadanos han sido centro de atención del mundo académico y del público en general. A esta tendencia obedece el nuevo interés por encontrar las raíces y ponderar las razones de la expresión de la forma particular de la idea de ciudadanía dentro de la dinámica de las sociedades contemporáneas. En particular, por la importancia del ideal de ciudadanía, en momentos en donde se redefinen nociones, se ajustan estructuras de organización y surgen distintos patrones de comportamiento con respecto a la política. En la actualidad, se integran en el concepto de ciudadanía exigencias de justicia, igualdad y libertad, y la noción de vínculo con una comunidad particular. Pero, además, en el debate sobre el ideal de ciudadanía se integran cuestiones relativas a las responsabilidades en el ejercicio de los derechos y la relación normativa con respecto a la democracia.

*De modo tópico la investigación teórica trata del debate sobre la ciudadanía en un conjunto representativo de autores*². En primer lugar, el trabajo parte

² Es preciso señalar la selectividad de los autores aquí señalados. Hablar de selectividad supone que existen elecciones y posibilidades diversas en los planos teóricos y prácticos (Bernstein, 1991:47).

del marco conceptual establecido por T.H. Marshall en su monografía *Ciudadanía y clase social*, publicada en los años cincuenta. Posteriormente, Rawls, el teórico más influyente del liberalismo político en la actualidad, habla del valor justo de los derechos distribuidos equitativamente en el contexto de la ofensiva neoliberal y del debilitamiento del Estado benefactor. Por una parte, desde las perspectivas teóricas de Amartya Sen y Michael Walzer se analizan la multiplicidad de criterios de elección individual y social, y la idea de justicia compleja y las implicaciones de ambas para el ejercicio de la ciudadanía. Por la otra, las contribuciones de Habermas y Taylor procuran clarificar las alternativas históricas a los profundos dilemas de nuestro tiempo. Por un lado, el trabajo de Jürgen Habermas propone analizar los dilemas del *factum del pluralism* desde una perspectiva procedimental democrática. Por el otro, Charles Taylor en su defensa de un objetivismo históricamente sensible a las diferencias y crítico de las idealizaciones abstractas del liberalismo, propone con la categoría de reconocimiento situar en una perspectiva teórica más ambiciosa el debate sobre la ciudadanía. Ambas teorizaciones representan un cuestionamiento radical a la racionalidad tecnoinstrumental y permiten explorar nuevos espacios de convivencia desde una perspectiva intersubjetiva radicalizada. Frente a un sujeto monológico³, los autores proponen un sujeto dialógico situado en una intersubjetividad tejida de reconocimiento, de un reconocimiento hecho de significados compartidos que permite comprender las *diferencias*.

³ La idea de un sujeto trascendental de cognición, un sujeto concebido en su modo singular, tiene fuertes afinidades históricas y conceptuales con la idea de un hablante solitario. Wellmer en un giro no-kantiano y, siguiendo a Kripke, ha deconstruido tal idea cuando dice: «Lo que realmente niega {i.e., el argumento del lenguaje privado, a.w} es lo que podríamos llamar el modelo privado de seguir una regla, de que la noción de una persona que sigue una regla dada, sea simplemente analizada en términos de hechos acerca del que sigue la regla y sólo él, sin hacer referencia a su pertenencia a una comunidad más amplia (...) Kripke sostiene que en nuestro uso en tercera persona de palabras como entendimiento, significado, etc., no nos referimos a individuos aislados, sino a miembros actuales o posibles de nuestra comunidad lingüística, como si lo introdujésemos a nuestra comunidad. Esta postura podría caracterizarse como un punto de vista comunitario de nuestro juego del lenguaje con las palabras entendimiento y significado pero, por implicación –y en un sentido que todavía no ha sido aclarado, también podríamos llamarlo un punto de vista comunitario del lenguaje (...) Esto implica que nuestra distinción entre correcto e incorrecto con respecto a seguir una regla está ligada a nuestro entendimiento de esa regla, de manera que juzgamos que es incorrecto aquello que no corresponde a las reglas, tal como nosotros la entendemos. Esto es, en nuestros juicios acerca de seguir una regla usamos nuestro entendimiento de esa regla como un parámetro para distinguir entre correcto e incorrecto. Fundamentalmente, no usamos las expresiones correcto e incorrecto, desde el punto de vista de un observador, sino básicamente para aprobar o corregir lo que otro dice o hace, como, por ejemplo, enseñar (...) Me parece que para un hablante solitario, dicha distinción no puede existir, ya que su entendimiento de sus reglas –al igual que para nosotros– es la medida de lo que es correcto e incorrecto. Pero entonces –en contraste con nosotros– siempre que él siga sus reglas ciegamente, necesariamente deberá estar bien. La práctica de corregir y aprobar no tiene lugar en su vida, ya que no puede tener la experiencia de estar en desacuerdo con alguien más (Wellmer, 1988:230 y 38). En otras palabras, debe haber seres humanos socializados en un lenguaje que no podrían producir ellos como individuos, sino que reciben necesariamente de su socialización.

El objetivo del texto es presentar una comprensión global de las interrogantes fundamentales presentadas por los autores en una perspectiva teórico-crítica. Para ello, sin embargo, es necesario profundizar y ampliar el concepto de ciudadanía, según un modelo tetrádico, y no según el habitual modelo triádico de raigambre liberal. Las exigencias y demandas más controvertidas y polémicas que afectan a la humanidad tienen que ver con los efectos de la modernización capitalista, el progreso científico-técnico, la globalización de la economía, la política y la cultura. Como consecuencia de la fenomenal destructividad de las fuerzas del mercado, la defensa reflexiva de los movimientos sociales por nuevos derechos de ciudadanía y por una democracia sustantiva se torna apremiante y dramática. Principalmente, porque la extensión del capitalismo histórico a escala globalizada y su correspondiente patrón de consumo socava irreversiblemente los fundamentos culturales, ecológicos, materiales y sociales de la vida humana.

Obviamente, la defensa de nuevos derechos de ciudadanía (autodeterminación de los pueblos, al medio ambiente, al patrimonio cultural) refleja las nuevas realidades que surgen de las profundas transformaciones del sistema histórico capitalista. Con enraizamientos diversos (bases sociales y culturales heterogéneas) la multiplicidad de demandas de los movimientos sociales transformativos desafía los logros del capitalismo histórico. De diferentes modos, los movimientos sociales transformativos expresan su disconformidad no tan sólo con las estructuras socioeconómicas y culturales, sino también con las estrategias histórico-políticas de los partidos socialdemócratas y comunistas para conseguir el cambio necesario. La naturaleza de los movimientos marca de modo decisivo un alejamiento de, y una contraposición a, las anteriores pautas de acción colectiva de los movimientos antisistémicos. Por consiguiente, no parece accidental teorizar las demandas múltiples de los movimientos sociales transformativos (de alcance mundial) como una defensa reflexiva de la reproducción de la sociedad humana, del medio ambiente y como una larga y prolongada lucha por la efectiva universalidad de los ideales de emancipación modernos. Desde esta perspectiva, los movimientos sociales transformativos con emanaciones de los distintos espacios nacionales ofrecen una plétora de posibilidades a los incipientes procesos de emancipación. En todo caso, el propósito del texto es clarificar teóricamente las demandas múltiples y fragmentadas de los movimientos sociales que conjuguen el reconocimiento cultural y la igualdad social como *telos* transformativo. En consecuencia, es necesario desarrollar una perspectiva teórico-crítica que identifique las visiones de la política cultural de la *diferencia* y que pueda combinarse con una política social de la *igualdad*. Únicamente articulando el reconocimiento y la redistribución es posible construir un marco teórico-crítico adecuado a las demandas de nuestra era. Una teoría social crítica tiene que ser crítica ideológica y teoría acerca de los problemas sistémicos sociales y de sus posibles soluciones. La dificultad no reside en que la teoría haya de persuadir a los potenciales

protagonistas de la revolución (movimientos sociales transformativos), sino que debe generar un conocimiento acerca de las estructuras sociales y sus posibles transformaciones⁴.

La tarea consiste en concebir formas de afinar el dilema redistribución-reconocimiento cuando situamos este problema en un campo más amplio de luchas múltiples y entrelazadas contra injusticias múltiples y entrelazadas. Por ello, tenemos que conceptualizar los nuevos procesos de formación de clases y grupos de estatus y contemplarlos como un conjunto de procesos fusionados que se refuerzan recíprocamente, y no ateniéndonos a la formulación original weberiana, como procesos necesarios y diametralmente opuestos en su funcionamiento (Weber, 1983:927). La influyente contraposición weberiana entre clases y grupos de estatus se convierte en un concepto difuminado cuando se examinan los procesos de formación de grupos de estatus en el sistema histórico capitalista. En este sentido, es necesario constatar las formas de colaboración compleja que se establecen entre los diversos movimientos sociales. Perdemos a menudo de vista el grado en el que esta solidaridad, esta realidad, son ellas producto de las actividades de los movimientos sociales con relación a otros, actividades que a su vez son posibles por y tienen un impacto sobre la realidad social circundante. Las actividades de los movimientos sociales en sus relaciones recíprocas sirven para transformar a éstos sustancial y sustantivamente y, en particular, para cambiar sus respectivos límites y sus características específicas y definitorias.

El punto crucial reside en constatar los entrelazamientos entre las cuestiones de redistribución y reconocimiento de los movimientos sociales transformativos, y clarificar campos de reflexión teórica, para pensar una concepción plural y radical de la ciudadanía como condición indispensable para la ampliación y profundización democrática. Pero además, es necesario deconstruir los conceptos universales emancipadores de Occidente y su condición monolingüística y monocultural. Por tanto, el propósito no es la destrucción de los

⁴ Hoy, sin embargo, estamos amenazados por un *pluralismo grotesco, desenfrenado y fundamentalista*, propio de un conjunto multiforme de movimientos nacionalistas y separatistas (diferencia romantizada) en auge en el sistema mundial, por un lado, y una *reevaluación de un racismo diferencialista* (naturalización de las desigualdades sociales y culturales) de las culturas, por el otro. El hecho es que nos encontramos ante un complicado entramado de identidades y diferencias, de procesos unificadores y disgregadores, de esfuerzos por cooperar y luchas por separarse. Es cierto que en algunos casos los partidarios de la segregación se acogen a una filosofía respetuosa del particularismo. Por ejemplo, los segregacionistas estadounidenses cercanos al Ku Kux Klan, los partidarios del *apartheid* en Sudáfrica y, más recientemente, la nueva derecha xenófoba en Francia y Alemania suelen defender su cultura y las características étnicas para justificar la separación racial dentro de su propia nación. En consecuencia, la democracia tiende con frecuencia a convertirse, así, en una especie de convivencia de totalitarismo (Scartezini, 1996:22).

fundamentos de la plataforma universalista moderna, sino la profundización en sus razones y la democratización y pluralización de su promesa de emancipación. El desafío es contribuir a la deconstrucción y dislocación de los universales emancipadores occidentales y construir conocimientos capaces de proporcionar caminos menos lineales, estrechos y condicionados para las actividades humanas. La defensa de lo plural-radical supone una sensibilidad por la historia, por la búsqueda de nuevos cauces gramaticales, en momentos de tendencias homogeneizantes del universalismo moderno.

El debate sobre la idea de ciudadanía

En atención a la hipótesis sociológica de A. Marshall, donde se postula una igualdad humana básica asociada al concepto de pertenencia plena de una comunidad que no entra en contradicción con la desigualdad económica, T.H. Marshall, a mediados de la década de los cincuenta, exploraba la validez y pertinencia de dicha afirmación. Para él, la disminución de la carga excesiva de trabajo y el masivo acceso a la educación a los derechos de la ciudadanía producirían una cierta dosis de igualdad que acabaría por convertir a todo hombre en ciudadano (A. Marshall utilizaba el término caballero), e interpretaba las demandas de una vida civilizada como aspiración a compartir la herencia social y ser aceptado en calidad de ciudadano de pleno derecho. La desigualdad del sistema de clase sería aceptable siempre que se reconociera la igualdad de ciudadanía (Marshall y Bottomore, 1998:21).

Conforme a la distinción de Marshall de los derechos ciudadanos en derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales, y su expansión concomitante con la modernización capitalista, el autor defiende la tesis de que en las sociedades modernas el estatus de ciudadano se ha venido ampliando y consolidando progresivamente. Los derechos civiles defienden y protegen la libertad y la propiedad del individuo frente a las intervenciones ilegales del Estado. Los derechos políticos permiten al ciudadano participar en el proceso democrático de formación de la opinión y la voluntad general. Los derechos sociales garantizan al cliente del Estado unos ingresos mínimos y prestaciones de las instituciones de la seguridad social.

En la asignación progresiva de derechos corresponde al siglo XVIII el establecimiento de la igualdad jurídica, entendida como la atribución del estatus de hombre libre a cada ciudadano integrante del Estado. Por su parte, al siglo XIX corresponde el establecimiento de la igualdad en la esfera política, la cual era concebida como la extensión del derecho al sufragio universal, igual y secreto, otorgando a todos y cada uno de los ciudadanos la posibilidad de exteriorizar sus intereses; y finalmente, al siglo XX corresponde la formación de una variante de igualdad social representada por el *Welfare State*. «He

intentado demostrar que los derechos civiles aparecieron en primer lugar, y fueron establecidos casi en su forma moderna antes que se aprobara en 1832 la primera Reform Act. Los derechos políticos llegaron a continuación, y su extensión constituyó uno de los aspectos sobresalientes del siglo XIX, aunque el principio de la ciudadanía política universal no se reconoció hasta 1918. Los derechos sociales, por otra parte, disminuyeron hasta casi desaparecer en el siglo XVIII y principios del XIX, pero, con el desarrollo de la educación elemental pública, comenzó su resurgimiento, aunque hasta el siglo XX no tendrían parangón con los otros dos elementos de la ciudadanía» (Marshall, 1998:36).

Según la lectura de Marshall, los derechos irán surgiendo en la medida en que los hombres, sus sociedades y sus gobernantes planteen el reconocimiento de ciertas exigencias básicas para el ser humano. Para él, la tendencia más importante hacia la reducción de las diferencias sociales en los últimos doscientos años ha sido la igualdad de derechos de ciudadanía. En esta última fase es cuando otorga al estatus de ciudadanía el signo de igualdad material que se traduce en el tránsito de la idea de igualdad al ámbito de la esfera social. Para Marshall, la más plena expresión de la ciudadanía requiere un Estado de bienestar liberal-democrático. Al garantizar a todos los derechos civiles, políticos y sociales el Estado asegura que cada integrante de la sociedad se sienta como miembro pleno, capaz de participar y disfrutar la vida en común. Por tanto, el papel de los derechos fundamentales deja de ser el de meros límites a la actuación estatal para transformarse en instrumentos jurídicos de control de su actividad positiva, que debe estar orientada a posibilitar la participación de los individuos y los grupos en el ejercicio del poder.

En años recientes, sin embargo, la herencia del concepto de ciudadanía de Marshall se volvió polémica por varias razones. El énfasis de Marshall de presentar a la ciudadanía como una progresión armónica de mejoramiento de las condiciones de vida de la población (las conquistas de la ciudadanía civil, política y social no son irreversibles y están lejos de ser plenas), la forma pasiva en que las exigencias de la ciudadanía se han aislado del contexto de las luchas por la democracia, su omisión de las desigualdades que no sean las de clase, el restringido alcance de los derechos sociales, su concentración en el Estado nacional y la ausencia de plantear una ciudadanía cultural se encuentran entre las objeciones más importantes. Pero, sin duda, la crítica fundamental a la concepción de la ciudadanía de Marshall provino de la crisis económica que se desató a finales de la década de los sesenta, la cual planteó la necesidad de una importante reestructuración de las economías nacionales, y no precisamente en sintonía con el modelo de Estado vigente hasta entonces.

Con la crisis se inician los problemas de financiación, el debate sobre el Estado de bienestar y el cuestionamiento a la funcionalidad de las políticas y

los derechos sociales. La problematización de las políticas de bienestar tuvo entre sus consecuencias prácticas el cuestionamiento de las estructuras asistenciales, de las estrategias de gestión y de los recursos asignados a las mismas (estrechamiento aplastante de los derechos ciudadanos). La derecha neoliberal argumentaba que el Estado benefactor promovía la pasividad de los clientes de la política social, no mejoraba sus oportunidades y había creado una nueva cultura de dependencia. Para los autores neoliberales, el Estado benefactor, lejos de aportar una solución, perpetuaba el problema al reducir a los ciudadanos al papel de clientes inactivos de una tutela burocrática. La provisión estatal de las necesidades fomentaba la pereza y el absentismo, la apatía ante la exigencia de que sean los ciudadanos los que busquen la satisfacción de sus bienes básicos.

Los partidarios de la ortodoxia neoliberal abogan por la subordinación incondicional del Estado a los imperativos de una sociedad global, cuya integración se halla dirigida por el mercado, defienden un Estado empresarial que abandone el proyecto de desmercantilización de la fuerza de trabajo e, incluso, la protección de los recursos medioambientales⁵. La crítica fundamental de los neoliberales al Estado benefactor es que se encuentra saturado, sobrecargado ante las excesivas demandas de los ciudadanos y sus limitadas capacidades de actuar derivada de la *escasez de recursos*. Ello hace que fácilmente el Estado entre en situaciones de parálisis, ante el requerimiento de una actuación y la imposibilidad de llevarla a cabo. En este sentido, el predominio absoluto del principio de mercado ayudó a legitimar la relativa retirada del Estado⁶. Puede afirmarse que las políticas de reforma drástica del Estado, especialmen-

⁵ De este complicado proceso, rico en variantes y difícil de abarcar en su totalidad, me limito a puntualizar que las relaciones que operan entre la globalización(es), el Estado-nación(es) y la democracia(s) serán desarrolladas en trabajos posteriores (en preparación), a saber: a) sobre la relación entre ciudadanía, democracia y la emergencia de nuevas subjetividades en América Latina; y b) sobre el papel del Estado, las políticas redistributivas y la democracia.

⁶ Robert Nozick defiende el repliegue y desmantelamiento del Estado benefactor. Para él, la propuesta de Rawls viola el principio de autonomía individual. El autor elabora una teoría de los derechos para soportar su visión libertaria de la sociedad y del Estado. De Kant toma su concepción de la autonomía e inviolabilidad individual y de Locke la creencia de que, por esta razón, los derechos que emanan de la persona son derechos naturales, inherentes al ser humano. Los individuos y sus derechos son inviolables, para poder ser considerados como fines en sí mismos, y gozar de su autonomía sin obstáculos. La inviolabilidad individual se encarna en el disfrute y en la protección del derecho de propiedad. Su teoría de los derechos vincula la justicia con el mercado, para lo cual presta una especial atención a los modos de adquirir y de transferir la propiedad desde tiempos remotos hasta la actualidad. Nozick determina una relación entre la norma y la propiedad, señalando que existen tres principios que generan reglas y normas para proteger la propiedad: la adquisición, la transferencia y la rectificación. Estos tres principios son los fundamentos para la existencia del sistema capitalista de mercado. Para él, la distribución de la riqueza es justa si está hecha de acuerdo con las reglas del mercado. De un mercado en el que no cabe planificaciones ni intervenciones estatales para subsanar el problema de las desigualdades sociales (Nozick, 1988:154).

te el desmantelamiento y la mercantilización acelerada de los servicios públicos, que se están instrumentando globalmente desde 1980, han minado la base de los derechos sociales en tanto atributo de la ciudadanía, *donde los mismos existían*. Desde esta perspectiva, los derechos han sido trastocados en mercancías y la soberanía del ciudadano ha sido reemplazada por la soberanía del consumidor (un nuevo modo de consumo privatizado que expresa las ideas neoliberales de libertad individual y elección del consumidor).

No hay que olvidar que para autores como Hayek, la mayor parte de las normas que regulan nuestros actos, así como las instituciones nacidas de dicha regulación, representan necesarias *adaptaciones* de la sociedad ante la omnicompreensiva imposibilidad de captar la infinidad de circunstancias que afectan el orden social espontáneo (cosmos). «El hombre *se adapta* a la realidad que le rodea *sometiéndose* a normas que no sólo no ha elaborado, sino que, incluso, en muchas ocasiones, ni siquiera específicamente conoce, aunque no por ello deje de ser capaz de conformar en ellas su actividad» (Hayek, 1985:36). Para el autor, los derechos de ciudadanía trascienden y modifican las fuerzas naturales del mercado y sólo sirven para violentar la necesaria *sumisión* de los elementos (ciudadanos) al orden espontáneo liberal. El mercado –en la perspectiva de Hayek– es analizado sobre la base de leyes universales y objetivas, en las cuales están ausentes las acciones y estrategias humanas y, sobre todo, las relaciones de poder.

En el fondo de la idea de un mercado neutralizado de influencias exteriores late el convencimiento de que el reparto de las gratificaciones debe ser isomorfo respecto del modelo de los diferenciales de rendimiento de todos los individuos. La preocupación por la libertad en Hayek se reduce al reconocimiento y protección de la propiedad privada como solución para prevenir la coacción. La libertad no es sino el disfrute sin coacciones de los bienes y cosas de los que el individuo es propietario legalmente. Si existen desigualdades de riqueza y posición social, el Estado no debe intervenir en aras de la justicia social, pues las desigualdades no representan ningún tipo de coacción que limite la libertad individual. Desde esta perspectiva, las políticas de ajuste y reformas estructurales, las privatizaciones y la apertura comercial no constituyen asuntos en torno a los cuales hay que debatir políticamente, se trataría simplemente de las *exigencias objetivas* que imponen las nuevas tendencias de la economía mundial.

Pluralidad, justicia y equidad: Rawls, Sen y Walzer

El debate y las críticas de los últimos años al sistema ético del utilitarismo han permitido reformular cuestiones éticas, sociales y políticas fundamentales. La grandiosa construcción de Rawls, *Teoría de la justicia*, puede entenderse

como una alternativa al utilitarismo y como una renovación de los contenidos del debate sobre la justicia y, por ende, la ciudadanía. Su objetivo básico es fundamentar una concepción de la justicia que se oponga al punto de vista prevaleciente en la filosofía moral y política anglosajona desde Benthan. Rawls objetó dos características del utilitarismo. Primero, su carácter totalizador, su desinterés por el patrón de distribución del bienestar, lo que significa que no es necesario justificar la desigualdad en su distribución. Segundo, el supuesto utilitarista de que el bienestar es el aspecto de la condición de una persona a la que debe darse atención normativa. Rawls reemplazó la totalidad por la igualdad y el bienestar por los bienes primarios. Recomendó una evaluación normativa con nuevas argumentaciones (los bienes en vez de la cuantificación del bienestar) y una nueva función (la igualdad en vez de la totalidad) que nos llevara de esos argumentos a los valores.

El autor se interroga acerca de una situación de incertidumbre en la que los individuos se verían forzados a elegir independientemente de sus capacidades (velo de ignorancia) y su posición actual en la sociedad (situación originaria). ¿Cuál sería la sociedad en la que eligen vivir los individuos racionales rawlsianos? Se trata de una perspectiva hipotética, desde la cual habrían de elegirse siempre y necesariamente los mismos principios universales. Puesto que ha quedado eliminado el riesgo de optar con ventaja y está lograda la simetría entre los miembros de la asamblea, cada individuo se verá obligado a escoger en nombre de cada uno de los demás, sin que haya contradicción ni conflicto posible entre ellos. Ser justo es, en definitiva, ser imparcial, y para ser imparcial hay que ignorarlo todo acerca de uno mismo. Los agentes en su posición original no conocen su situación social y económica, sus activos naturales o sus concepciones del bien. La posición original rawlsiana hace operativa la imagen de una justicia que es ciega a la diferencia.

Rawls explica por qué en la llamada posición original, los individuos de la asamblea se pondrían de acuerdo en torno a dos principios, a saber: a) el principio liberal, según el cual todos los ciudadanos se les concede iguales libertades subjetivas de acción; b) el principio subordinado al anterior que regula igual acceso a las funciones públicas y estipula que las desigualdades sociales son aceptables sólo en la medida en que resulten ventajosas para los ciudadanos menos privilegiados. Para él, la sociedad elegida por individuos racionales (quienes tienen una aversión extrema al riesgo) sería el prototipo de una sociedad justa. El autor remite a un sistema ideal de procedimientos de legislación, que todos los hombres podrían aceptar por propia conveniencia y cuyo funcionamiento se puede demostrar que conduce a ciertas conclusiones precisas sobre la distribución de la riqueza y el poder.

Rawls define una teoría liberal como la que permite una pluralidad de conceptos del bien diferentes y opuestos, a los que, incluso, no es posible

medir. Desde los *Dewey Lectures*, Rawls acentúa el carácter político de la justicia como equidad. Las motivaciones del giro en sus preocupaciones conceptuales tienen entre sus inquietudes el hecho del pluralismo social, y ante todo, del pluralismo en las concepciones del mundo en las sociedades modernas, sobre todo, en los Estados Unidos (Habermas, 1998a:54). Rawls identifica el valor de la neutralidad respecto de las distintas concepciones del bien como el rasgo esencial de una concepción política de la justicia. Sólo así podría organizarse una convivencia política justa y estable de ciudadanos profundamente divididos por doctrinas morales, religiosas y filosóficas, razonables, aunque incompatibles. El pluralismo, visto como rasgo permanente de la cultura política moderna, se convierte en el trasfondo justificador de esta apuesta a la neutralidad. Apuesta que se restringe al campo de la política, en particular a lo que Rawls califica como los fundamentos constitucionales y las cuestiones de justicia básica.

Quienes como Rawls defienden la prioridad de la justicia sobre cualquier bien contingente, piensan que lo bueno pertenece, en todo caso, al ámbito de las morales privadas, pero no a lo públicamente exigible y regulable. No es lo justo derivado de lo bueno, sino más bien lo bueno lo que, en todo caso, debe ser compatible con lo justo. En virtud de que ninguna concepción del bien es susceptible de un acuerdo generalizado, Rawls propone que hemos de buscar los acuerdos más allá de las distintas concepciones del bien, pero sólo podemos hacerlo desde dentro de ellas mismas, ya que nadie estaría dispuesto a renunciar a su propia teoría moral comprensiva que le da sustento a sus convicciones. En consecuencia, los principios de ordenamiento de una sociedad moderna deben garantizar la *colaboración equitativa* de los ciudadanos, en tanto personas libres e iguales. La igualdad de derechos de ciudadanía permite reconocer que para perseguir sus concepciones diferentes del bien necesitan los mismos bienes primarios, es decir, los mismos derechos, libertades y oportunidades básicos, así como los mismos medios para todos los fines, tales como ingreso, riqueza y las mismas bases sociales de autorrespeto. En todo caso, los bienes primarios son las cosas que se supone un hombre racional quiere tener, además de todas las cosas que pudiera querer⁷.

Para Rawls, la distribución más justa, en virtud del principio de la diferencia, será aquella que asegure a cada cual la provisión más completa posible de los bienes primarios necesarios para perseguir algún plan de vida. Los bienes primarios tienen que estar distribuidos por igual, a menos que una distribución desigual de cualquiera de esos bienes redunde en beneficio de los menos desfavorecidos. De acuerdo con la visión rawlsiana, la ciudadanía es la ca-

⁷ Rawls sustituye el criterio de utilidad para determinar la bondad o maldad, absoluta y comparativa, de nuestros fines u objetos del deseo usado por los utilitaristas y propone adoptar el criterio de cantidad de bienes (ingreso o la renta) (Rawls, 1979; 1996).

pacidad de cada persona para formar, revisar y perseguir racionalmente su definición del bien. Se considera que los ciudadanos emplean sus derechos para promocionar su interés propio dentro de los límites impuestos por la exigencia del respeto a los derechos de los otros. Entendido de esta manera, el ciudadano ve al Estado no sólo como el *locus* para procurar su determinada concepción del bien, sino también como el *locus* para ejercer su autonomía. En efecto, el Rawls del *Liberalismo político*⁸ reconoce a los bienes primarios como necesidades de los ciudadanos que requieren su satisfacción con todas sus consecuencias. La satisfacción de las exigencias apropiadamente relacionadas con estas necesidades tiene que ser aceptada públicamente como ventajosa y así tomarse en cuenta para el mejoramiento de las circunstancias de los ciudadanos en lo referente a la justicia social (Rawls, 1996).

Para él, el liberalismo político es neutral con relación a las concepciones del mundo porque es una construcción racional que no se plantea en sí misma una pretensión de verdad. Bajo estas circunstancias, fundar una teoría que se presenta a sí misma como una concepción de la justicia que puede ser compartida por los ciudadanos como un fundamento para un acuerdo político razonado, informado y querido, sólo puede conseguirse buscando un punto de equilibrio entre los requerimientos de la generalidad y las exigencias de cada concepción del bien. Ésta es la idea básica que subyace al concepto de consenso por superposición o *overlapping consensus* (Rawls, 1996:42). En Rawls, una concepción de la justicia es política y no metafísica cuando es neutral respecto a las concepciones del mundo⁹. «Significa que tenemos que distinguir entre el modo en que se presenta una concepción política y el hecho de que forme parte, o sea, derivable, de una doctrina comprensiva» (Rawls, 1996:42). El propósito es articular una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional, a partir de ideas intuitivas fundamentales implícitas en la cultura política pública y haciendo abstracción de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas (Habermas, 1998b:148-149).

La obra de Rawls ha sido objeto de seminarios, debates y críticas en el ámbito intelectual y político. La complejidad y amplitud de la perspectiva teórica

⁸ La obra de Rawls, *El liberalismo político*, puede verse como una continuación de los argumentos esbozados en su obra *Teoría de la justicia*. La primera ha sido objeto de una aguda crítica sugerida por una ponderada lectura de Habermas; la vehemente reacción que mostró Rawls frente a los comentarios le llevó casi dos años y constituye el mayor desarrollo de su teoría y una clarificación de sus propios puntos de vista. Los tópicos del debate entre Rawls y Habermas son varios y los niveles de complejidad ocupan diversos ámbitos de filosofía política y epistemológicos inclusive (Habermas y Rawls, 1998; Vallespín, 1998:10).

⁹ También la utiliza como asunto de interés público y como trasfondo, tanto a las convicciones comunes de los ciudadanos como a la delimitación de un objeto de estudio (Habermas, 1998a:67).

rawlsiana sobre la justicia ha permitido plantear alternativas a uno de los problemas más inquietantes de la vida social y política moderna. Mas, sin embargo, resulta insuficiente desde la analítica que propongo desarrollar. Entre los autores que han ofrecido argumentos para ampliar los planteamientos de Rawls se encuentran los señalamientos de Amartya Sen y Michael Walzer. La primera es la crítica a la métrica de los bienes primarios realizada por Amartya Sen. Y la segunda es la radicalización de la idea de justicia (justicia compleja) elaborada por Michael Walzer. En ambos casos, los desarrollos analíticos de los autores permiten la ampliación y profundización de la idea de ciudadanía en una perspectiva plural y radical.

Por un lado, al radicalizar el planteamiento de Rawls, Amartya Sen se propuso dos importantes cambios del punto de vista de éste: del estado real a la oportunidad y de los bienes y bienestar a los funcionamientos. El argumento de Sen contra la métrica de los bienes primarios consistía en que las personas conformadas de maneras diferentes y situadas en diversos lugares requieren distintas cantidades de bienes primarios para satisfacer las mismas necesidades, por lo que juzgar la ventaja en bienes primarios conduce a una moralidad parcialmente ciega. Parece razonable que nos alejemos, entonces, de un enfoque que se concentra en los bienes como tales, a uno que se concentre en lo que los bienes hacen a los seres humanos.

Para Amartya Sen, es necesario que los ciudadanos tengan las posibilidades de concebir el bienestar en términos de vectores de realización y de la capacidad para conseguir funcionamientos valiosos como parte de la vida. Para él, la justicia de una institución se debe juzgar por sus consecuencias, por la bondad de los estados sociales que produce. Si aceptamos por razones distributivas que la sociedad requiere de más estructura que la que daría la sola existencia del mercado, entonces el valor de esa institución no se podría determinar de forma aislada. Su valor estaría relacionado con el valor del resto de la estructura social que supondría. Pero siendo así, tenemos que enfrentarnos directamente con el problema de la igualdad en lugar de evitarlo, ya sea silenciándolo bajo alguna definición de eficiencia social. No es posible establecer como un juicio a priori el supuesto de que el mercado es bueno en sí mismo. Más bien *tendríamos que interrogarnos acerca de si el mercado es capaz de dar a las personas oportunidades reales de vivir de un modo que ellas juzguen valioso*. Tal interrogante requiere examinar a la economía del bienestar y deconstruir los supuestos que le subyacen.

La regla general de Kant «Actúa siempre según la máxima de que puedas al mismo tiempo hacer que sea una ley universal», al enfatizar la necesidad de generalización y universalización se ha convertido en un método eficaz para establecer comparaciones interpersonales. El criterio por excelencia de comparación de la economía de bienestar se encuentra vinculado al nombre de

Pareto. Que un Estado social sea un óptimo de Pareto lo único que asegura es su eficiencia: no hay otro Estado social en el que a todos los individuos les vaya mejor. La economía moderna del bienestar se fundamenta en este criterio. La optimalidad de un sistema se juzga, a menudo, por el precepto de si se alcanza o no la optimalidad de Pareto. Las demandas de eficiencia toman la forma especial de optimalidad paretiana que se define en el espacio concreto de las utilidades.

«En dicho enfoque se emplean las dos reglas siguientes: a) si todo el mundo en la sociedad es indiferente frente a dos situaciones sociales alternativas x e y , entonces la sociedad debería ser también indiferente; y b) si al menos un individuo prefiere estrictamente x a y , y todo individuo considera a x al menos tan buena como y , entonces la sociedad preferiría x a y . Este criterio tiene un atractivo obvio. Cuando se satisface a), a nadie le importará cuál de las dos alternativas elija la sociedad; de aquí que no haya riesgo de elegir cualquiera de las dos. Cuando se satisface b) no está en el interés de nadie estar en y mejor que en x , y está en el interés de alguien estar en x mejor que en y ; de ahí que parezca razonable decir que la sociedad, como un agregado de los individuos, prefiere x a y » (Sen, 1976:37).

La optimalidad paretiana capta únicamente los aspectos de eficiencia de las valoraciones basadas en la utilidad. Conviene distinguir, entonces, la naturaleza de las condiciones para la elección individual y colectiva. «Un juicio de valor puede llamarse básico para una persona si se supone que el juicio aplica bajo todas las circunstancias concebibles y no básico en caso contrario. Por ejemplo, una persona puede expresar el siguiente juicio: un aumento en la renta nacional medido en los precios de referencia y al final del año indica una mejor situación económica. Podemos preguntar si se adherirá a este juicio bajo todas las circunstancias posibles y seguir preguntando: ¿Diría usted lo mismo si las circunstancias fuesen tales y tales (por ejemplo, si los pobres fuesen mucho más pobres)? Si resulta que revisa el juicio bajo ciertas circunstancias, entonces puede decirse que el juicio es no básico en su sistema de valores» (Sen, 1976:81).

Mediante la elección de una configuración específica de preferencias o motivaciones individuales parecen posible causar estragos en prácticamente todos los principios generales que se suelen recomendar para su aplicación universal. Una economía puede ser óptima aun cuando un conjunto de individuos estén disfrutando en la abundancia y otros bordeen la indigencia, con tal de que no pueda mejorarse a los indigentes sin recortar los beneficios de los ricos¹⁰. Los principios de Pareto parecen, entonces, contradecir la necesidad

¹⁰ En la actualidad se mueren diariamente miles de personas de hambre, desaparecen decenas de especies animales y vegetales cada día y se socavan las condiciones de vida de las genera-

de generalización y universalización que subrayan todas las teorías éticas desde Kant (Sen, 1976:239-240). El argumento de Sen procede de los análisis de las hambrunas que en este siglo han arrasado a diversos países. Muchos millones de personas han perecido de hambre a lo largo de este siglo sin que se hayan producido caídas en la producción de alimentos debido a desastres naturales. De tal modo que la privación no siempre se debe a catástrofes naturales, sino muchas veces a las estructuras sociales que impiden a las personas hacerse con ellos.

Analizando con rigurosidad los datos disponibles se estableció que durante las grandes catástrofes de carestía en Bengala (1943), Etiopía (1972-1974) y Bangladesh (1974-1975) no es que existiera falta de bienes alimenticios. En algunos casos como Bengala, en el año en que se registró el mayor número de muertes por hambre, había incluso más arroz que durante los años precedentes. Y no se trataba ni siquiera de un problema de distribución. No sólo había medios disponibles de transporte sino que existían, incluso, suficientes alimentos en las cercanías de los hambrientos. Por lo tanto, las titularidades (*entitlements*) expresan una relación entre las personas y los productos de consumo mediante el cual se legitima el acceso a ellos. Las titularidades conceden una pretensión legítima sobre las cosas. De este modo, lo que explica los grandes desastres del Tercer Mundo *no es la disponibilidad de los bienes alimenticios sino la combinación de los modos de acceder a los mismos*. Sobre la base de esta constatación identifica la existencia de un conjunto inexpugnable de barreras sociales que impiden el pleno disfrute de los bienes de consumo. De tal situación concluye que si no son los alimentos lo que hace falta, entonces lo que resulta indispensable es reducir los privilegios. Es justamente este punto el que debe quedar claro, ya que según él, un preciso estatus fundamental de crédito y *de derechos sociales puede constituir la parte básica de la idea de ciudadanía*.

Por otra parte, el supuesto de uniformidad originaria (incluido el supuesto de que «todos los hombres son iguales» pasan por alto un aspecto fundamental del problema. *La ubicua diversidad humana no es una complicación secundaria, sino un aspecto fundamental para los estudios de la igualdad y la inclusión* (Sen, 1976:87). La diversidad es un elemento esencial en el tema de la elección social y evidentemente gran parte de la riqueza del campo está relacionado con esto. Debido a que los sencillos principios que satisfacen los distintos sistemas parecen ser particularmente no básicos, está claro que la evaluación de la deseabilidad relativa de los distintos sistemas dependerá de la naturaleza de la sociedad. Se podría argumentar, entonces, que no hay un sistema ideal de elección colectiva que funcione bien en toda sociedad y para

ciones futuras. Un mundo así podría recibir el beneplácito de la doctrina de Pareto si se probara que se halla en un óptimo, es decir, en una situación en la que ningún ser humano puede mejorar su suerte sin perjudicar a otro.

cada configuración de preferencias individuales. Merece la pena insistir que aunque los sistemas puros de elección colectiva resultan más atractivos para los estudios teóricos de decisiones sociales, no son, sin embargo, los más útiles de estudiar. Tanto desde el punto de vista de las instituciones sociales como de los marcos conceptuales, los sistemas impuros parecen, entonces, los más relevantes.

Para Amartya Sen es necesario una concepción moral que considere a las personas bajo dos perspectivas diferentes: la de bienestar y la de su condición de agentes. Tanto en la dimensión de bienestar como en la de agentes, las personas tienen su propia relevancia en la evaluación de estados y acciones. La vida puede considerarse como un conjunto de funcionamientos interrelacionados, consistentes en estados y acciones. La realización de una persona puede entenderse como el vector de sus funcionamientos. Los funcionamientos pertinentes pueden abarcar desde cosas tan elementales como estar suficientemente alimentado, tener buena salud, hasta realizaciones más complejas como el ser feliz, el tener dignidad, el participar en la vida de la comunidad. En consecuencia, los funcionamientos son *constitutivos* del estado de una persona y la evaluación del bienestar tiene que consistir en una estimación de estos elementos constitutivos (Sen, 1999:53).

La obtención del bienestar no es independiente del proceso a través del cual alcanzamos diversos funcionamientos y del papel que desempeñan nuestras propias decisiones en esas elecciones. De tal manera, existe una justificación para relacionar la capacidad con el bienestar obtenido y no sólo con la libertad para alcanzar el bienestar. El bienestar de una persona está estrechamente relacionado con consecuciones de realizaciones refinadas. Esta concepción se relaciona con la idea de que la vida buena es también una vida de libertad. La extensión del conjunto de capacidades es relevante para establecer el significado y el valor de las respectivas realizaciones. En este sentido, se puede concebir el bienestar en términos de vectores de realización y de la capacidad para conseguirlos (Sen, 1997:55).

Las variaciones interpersonales son extremadamente comunes en el modo en que se transforman bienes en realizaciones. Considérese, por ejemplo, el consumo de alimentos, de un lado, y la realización de estar bien nutrido, de otro. La relación entre ellos varía con a) el metabolismo, b) la corpulencia, c) la edad, d) el sexo, e) los niveles de actividad, f) las condiciones climáticas, g) la presencia de enfermedades parasitarias, h) el acceso a servicios médicos, i) y una amplia gama de aspectos culturales. Obviamente, las variaciones interpersonales no se reducen a realizaciones elementales, sino que cubren campos extremadamente refinados (Sen, 1997:78). La capacidad se refiere a las combinaciones de distintos funcionamientos entre los que una persona puede elegir.

De esta manera, la noción de capacidad es básicamente un concepto de libertad. Cuando se enfoca el bienestar desde el punto de vista de la capacidad, aparecen dos diferencias respecto de los enfoques económicos tradicionales, como son el ingreso real, los niveles de consumo, etc. Ésas son: a) se mueve la atención del espacio de los medios en forma de bienes y recursos, al espacio de los funcionamientos constitutivos del bienestar humano; 2) hace posible, aunque no obligatorio, el tomar nota del conjunto de los vectores de funcionamiento entre los que puede entenderse como la libertad general de la que disfruta una persona en su búsqueda del bienestar. El conjunto de capacidades tiene otra función, si se considera que la capacidad de elegir entre alternativas sustanciales es una parte importante de una vida que valga la pena: puede influir directamente en la determinación del bienestar de una persona (Sen, 1999:167).

La pobreza de una vida reside no en la condición de pobreza material en la que vive la persona, sino en la falta de una oportunidad real de limitaciones sociales como por circunstancias personales para elegir otras formas de vida. Incluso, la importancia de los bajos ingresos, escasas posesiones y otros aspectos que son normalmente considerados como pobreza económica, se relacionan, en última instancia, con su facultad inhibitoria de capacidades. La reorientación del análisis de la pobreza, de ser vista como un fenómeno de bajos ingresos, a concebirse como capacidades básicas insuficientes, puede relacionarse con cualquiera de esas preocupaciones alternativas fundacionales. Indistintamente de la estructura fundacional que elijamos, la reorientación de un enfoque centrado en las capacidades nos suministra una mejor comprensión del desafío de la pobreza. Representa una guía para sopesar las posibilidades de políticas efectivas de lucha contra la pobreza y la exclusión, en circunstancias en las que no cabría esperar su persistencia, incluso en Europa y en Estados Unidos.

Por otro lado, la obra de Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, constituye una poderosa crítica a la idea de justicia desarrollada por John Rawls. Walzer se propone desarrollar una concepción pluralista de la justicia mejor adaptada a la defensa de un ideal igualitario en nuestros días y más sensible a los actuales conflictos políticos. Para él, las sociedades son culturas, conjuntos de significados que conforman las prácticas y las creencias de los hombres. Frente a una definición universalista de justicia, aboga por una pluralidad de criterios de distribución, generados dentro de unas culturas que mudan el significado de los bienes sociales a distribuir. Todo depende del significado que las culturas atribuyan a los bienes sociales. Cada comunidad crea sus propios bienes sociales y su significación depende de la manera en que son concebidos por los miembros de esa sociedad en particular. La nómina de tales bienes diferirá según los lugares. No hay un bien social para cada esfera o una esfera para cada bien. «En términos formales, la igualdad significa que ningún ciudadano

ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto. De esta manera, el ciudadano X puede ser escogido por encima del ciudadano Y para un cargo político, y así los dos serán desiguales en la esfera política. Pero no lo serán de modo general mientras el cargo de X no le confiera ventajas sobre Y en cualquier otra esfera –cuidado médico superior, acceso a mejores escuelas para sus hijos, oportunidades empresariales y así por lo demás» (Walzer, 1993:32).

La igualdad compleja se opone a la idea de que la justicia social consiste en un *único principio maestro*, cuya aplicación determina la distribución de todos los bienes sociales. La justicia compleja consiste en una *pluralidad de principios distributivos* de diferentes bienes. La igualdad social surge como un subproducto de muchas distribuciones independientes, cada una de las cuales es desigualitaria en sí misma, en el sentido de que los individuos disfrutan de cantidades diferentes de bienes sociales. De modo que la igualdad no se refiere a la forma en que se distribuye un bien identificable, sino que describe el carácter global de un conjunto de relaciones sociales. Es por eso que la igualdad compleja debe concebirse como una característica de las relaciones sociales y no como una propiedad de las distribuciones a los individuos. La igualdad compleja puede entenderse como una idea de igualdad de ciudadanía. La educación para la ciudadanía, la idoneidad social básica y la educación profesional requieren diferentes principios distributivos, de manera tal que sirva a los intereses de los ciudadanos democráticos, esto es, hacerlos ejecutantes competentes de sus responsabilidades políticas (Walzer, 1997:370).

Los ciudadanos no pueden ser excluidos de las discusiones acerca de los límites y significados de las esferas ni de los bienes distribuidos dentro de ellas. «Las preguntas que plantea la teoría de la justicia distributiva consienten una gama de respuestas, y dentro de esa gama hay espacio para la diversidad cultural y la opción política. No es sólo cosa de aplicar un principio singular determinado o un conjunto de principios en momentos históricos distintos. Nadie negaría que hay una gama de aplicaciones permisibles. No pretende añadir algo más que esto: que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural» (Walzer, 1993:19).

Los bienes en el mundo tienen significados compartidos porque la concepción y creación de los mismos son procesos sociales. Por esta misma razón, los bienes tienen distintas significaciones en distintas sociedades. En consecuencia, las transacciones tienen una historia, no sólo entre unas y otras, sino tam-

bién con el mundo material y moral en que viven. Por consiguiente, la distribución no puede ser entendida sin una historia reconocible de los conjuntos de bienes sociales que se intercambian. No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebibles para todos los mundos morales y materiales. Pero es la significación de los bienes lo que determina su movimiento. Los criterios y procedimientos distributivos son intrínsecos, no con respecto al bien, sino con respecto *al bien social*. Si comprendemos qué es y qué significa para quienes lo consideran un bien, entonces comprendemos cómo, por quién y en virtud de cuáles razones debería ser distribuido. Toda relación es justa e injusta con respecto de los significados sociales de los bienes que se trate.

«Mucho depende de los ciudadanos, de su capacidad para defender su propia noción de significado. No quiero insinuar que no haya configuraciones institucionales que pudieran facilitar la igualdad compleja. Las configuraciones apropiadas en nuestra sociedad son, a mi parecer, las de un socialismo descentralizado democrático: un Estado de beneficencia fuerte, operado, al menos en parte, por funcionarios locales *amateurs*, un mercado restringido, un servicio civil abierto y desmitificado, escuelas públicas independientes, el compartimento del trabajo duro y tiempo libre, la protección de la vida religiosa y familiar, un sistema de honores y deshones públicos libre de toda consideración de rango o clase social, el control por parte de los trabajadores de compañías y fábricas, la actividad política de partidos, movimientos, reuniones y debates públicos. Sin embargo, las instituciones de este tipo son de poca eficacia, a menos que sean ocupadas por hombres y mujeres que se sientan en casa dentro de ellas y estén dispuestos a defenderlas» (Walzer, 1993:327).

Los bienes públicos incluyen precondiciones de la vida en comunidad, como la seguridad ciudadana, la protección de la diversidad biológica y cultural, la protección y defensa de los recursos comunitarios, objetos artísticos e históricos, por consiguiente, *no puede existir control privado* sobre ellos debido a que implican razones de justicia, herencia y bienestar colectivo. Además, es preciso que algunas necesidades de la vida individual (alimento, agua y abrigo) sean públicamente accesibles; ello no implica la propiedad plena de la totalidad de la esfera. El principio general que se defiende es que por el bien de la comunidad la propiedad individual de algunas cosas debe limitarse. En este sentido, para una clase extensa de cosas que por su naturaleza no pueden ser propiedad de nadie o no pueden enajenarse, es necesario su defensa y protección porque son fuentes independientes de sentido, autoafirmación y equilibrio vital. Por ejemplo, las tierras húmedas que protegen la diversidad biológica y los derechos humanos en su más amplio sentido, tendrían que ser inalienables.

La decisión de hacer que las escuelas, la protección policial, estén a la disposición de la generalidad puede considerarse como una vigilancia de los

límites: podría pensarse que la seguridad física básica, junto con la posibilidad de crecimiento intelectual, no deberían depender de *la mano invisible del mercado*. Por tanto, existen razones para que los estados intervengan dentro de las esferas como en sus límites, atendiendo las razones de sentido, autoafirmación y equilibrio vital. Una sociedad igualitaria debe ser aquella que reconozca una serie de bienes distintos y que asegure su distribución de acuerdo con su propio criterio. El enemigo de la igualdad es el predominio, que se produce cuando los poseedores de un bien pueden aprovechar su posición para obtener otros bienes para los cuales no cumplen los criterios pertinentes. En cada esfera particular de distribución, algunas personas lograrán conseguir más bienes que otras, pero mientras no puedan convertir esta ventaja específica de la esfera en una ventaja general por medio de conversiones ilícitas, su relación general seguirá siendo de igualdad (Miller, 1997:254).

Mientras explicaciones idealizadas de la justicia como la de Rawls hace hincapié en la necesidad de abstraerse de las particularidades de las personas, las explicaciones de Sen y Walzer, en cambio, reconocen la variedad y diferencias entre los seres humanos; basan sus principios en el discurso y las tradiciones. No obstante, es menester destacar que el segundo Rawls hace girar su teoría de la justicia no sobre la construcción abstracta e idealizada de una posición original, sino sobre las ideas actuales *de los ciudadanos de las sociedades liberales democráticas*. Ello representa una convergencia importante con sus críticos comunitaristas¹¹. Ahora bien, a continuación, desde una perspectiva dialógica-expresiva, autores como Habermas y Taylor se adentran en los dilemas de una sociedad posttradicional y posmoral y sus repercusiones en el debate sobre la ciudadanía y la democracia.

Ciudadanía y pluralidad cultural: Habermas y Taylor

Las sociedades sujetas al *fact of pluralism* haciendo uso de la expresión acuñada por Rawls, no pueden apoyarse ya sobre una única concepción del bien o eticidad propia de una específica forma de vida cultural. Es éste el punto de partida –aunque con acentos teóricos distintos– de la reflexión, tanto de Habermas como Taylor en sus análisis de la ciudadanía en las sociedades modernas. Para Habermas, el Estado nacional constituyó la infraestructura

¹¹ En el debate entre comunitaristas y liberales cabría distinguir, al menos, dos etapas. Una etapa inicial en la que las posiciones contrapuestas habrían aparecido en toda su radicalidad, aun a costa de la simplificación del adversario; y una segunda etapa más reflexiva y metateórica, en la que los autores reconocen un terreno común de discusión, sobre el cual estarían replanteando, entonces, los motivos más específicos de su disputa. Este terreno común es la tradición democrático-liberal de las sociedades modernas, y es sobre los fundamentos morales de estas sociedades que se estaría desarrollando el debate en esta segunda etapa.

para una administración disciplinada en términos de Estado de derecho y tomó a su cargo garantizar un espacio de acción individual y colectiva, exento de Estado y ajeno al Estado. Asimismo creó la base para la homogeneidad cultural y étnica, sobre las que desde fines del siglo XVIII pudo ponerse en marcha la democratización del Estado, si bien a costa de la represión y exclusión de minorías nacionales.

La conciencia nacional como integración cultural es un fenómeno específicamente moderno¹². La conciencia política de pertenencia a una nación surge de una dinámica que sólo pudo apoderarse de la población, cuando las relaciones sociales habían sido desencajadas de su red de lazos de tipo estamental, y reestructuradas mediante procesos de modernización económica y social en nuevas combinaciones de espacio-tiempo. El papel del ciudadano a mediados de la década de los setenta quedó desligado de los patrones de autoafirmación nacional, recobrando el carácter abstracto que respecto a las particularidades históricas y culturales tuvo la soberanía en los orígenes. Precisamente, en un marco así pudo hacerse valer la particularidad, es decir, pudieron hacerse valer dentro de la misma nación de ciudadanos las diferencias de origen, lengua y cultura (Habermas, 1999:91).

El Estado nacional establece originariamente los fundamentos de la homogeneidad cultural y de las exigencias de la ciudadanía. No obstante, dada la actual pluralización de la identidad, y dadas las limitaciones del Estado nacional en cuanto a la satisfacción de los requerimientos básicos de la ciudadanía, hoy ese modelo ha quedado atrás. Para él, el punto es que la formación de la voluntad democrática se debiera concebir analíticamente separada de las exigencias de identidad. La toma de decisiones en democracia es procedimental, y no tiene por qué presuponer una identidad compartida. El desarrollo y consolidación de una política deliberativa depende de una ciudadanía colectiva capaz de acción, de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente (Habermas, 1998c:374). «El concepto de una política deliberativa sólo cobra una referencia empírica cuando tenemos en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, a saber: no sólo por medio de la autocomprensión ética, sino también mediante acuerdos de

¹² En la Antigüedad clásica naciones son comunidades de origen que vienen integradas geográficamente por comunidades de asentamiento o por relaciones de vecindad, y culturalmente por tener una lengua común, costumbres y tradiciones comunes. A principios del mundo moderno la nación se concibe como portadora de la soberanía. Desde mediados del siglo XVIII se enlazan los dos significados de nación. Con la Sieyes y la Revolución Francesa la nación se convierte en fuente de soberanía estatal. A toda nación le asistiría el derecho a la autodeterminación política. Así, la pertenencia étnica se ve desplazada por una comunidad basada en una voluntad democrática común (Habermas, 1998c:622).

intereses y compromisos, mediante la elección racional de medios con relación a un fin, las fundamentaciones morales y la comprobación de lo coherente jurídicamente» (Habermas, 1999:239).

Una teoría democrática que pretenda garantizar la necesaria cohesión social debe presentarse de modo que pueda ser compartida por todos los ciudadanos, cualesquiera sean las creencias que profesen y los modos de vida que sigan. La teoría discursiva habermasiana asume elementos liberales y republicanos y los integra en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de resoluciones. «Este procedimiento democrático genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, y cimienta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos» (Habermas, 1999:240). Eso no significa que los asuntos éticos –las cuestiones referentes a la identidad personal y las concepciones del bien– y sobre todo, los morales –relativos a las cuestiones de justicia social– no deban ser objeto de discusión pública, sino tan sólo que las condiciones y presupuestos de los procedimientos de deliberación y toma de decisiones sobre tales cuestiones deben ser estrictamente neutrales con respecto a las visiones particulares del mundo.

«La teoría discursiva no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes (...) De esta comprensión de la democracia se sigue normativamente la exigencia de un desplazamiento del centro de gravedad con relación a aquellos tres recursos que representan el dinero, el poder administrativo y la solidaridad, con los que las sociedades modernas satisfacen sus necesidades de integración y regulación. Las implicaciones normativas resultan evidentes: el poder de integración social que posee la solidaridad, que ya no cabe extraer sólo de las fuentes de la acción comunicativa, debería desplegarse a lo largo de los variados espacios públicos autónomos y de los procedimientos institucionalizados de formación democrática de la opinión y la voluntad común típicos del Estado de derecho. Además, el poder de la solidaridad debería poder afirmarse frente a los otros dos poderes, a saber, el dinero y el poder administrativo» (Habermas, 1999: 242-243).

La ciudadanía concierne a los derechos civiles y no a la identidad étnica. *El imperativo de que la democracia se forme en este nivel está asegurado por los sistemas de economía y del Estado que aventajan a los niveles nacionales.* Para Habermas, un mundo de bienes y formas de vida plurales, prohíbe que nos orientemos por criterios fijos que pudiesen resultar vinculantes para todos. Por consiguiente, lo que puede originar acuerdo universal está limitado a los procedimientos mediante los cuales decidimos las cuestiones de justicia. Se trataría, entonces, de evitar que la identidad colectiva acabe funcionando como

mecanismo de exclusión de lo diferente y trueque, como sucede en una voluntad consciente de homogeneidad social que provoque la marginalización interna de grupos sociales enteros. Por tanto, su defensa de una democracia deliberativa incluye una comprensión cosmopolita y abierta de la comunidad política como una nación de ciudadanos. El igual respeto de cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Ese solidario hacerse responsable del otro como uno de nosotros se refiere al flexible nosotros de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la inclusión de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca.

Esta exigencia no apunta a la igualación de las condiciones sociales de vida, sino a la protección de la integridad de aquellas formas de vida y tradiciones en la que los miembros de los grupos discriminados puedan reconocerse (Habermas, 1999:23). Cuando el autor se interna en la teoría del derecho, lo hace con miras a salvar, reconstruyéndola, aquella relación existente entre razón y sociedad, garantizada en el constructo teórico del derecho natural clásico. Para él, sin embargo, el derecho natural no pudo resistir al impulso crítico de la Ilustración. De ahí que haya que buscar una nueva abrazadera que mantenga ligadas a razón y sociedad. Los nombres de estos medios de cohesión son las palabras clave de la modernidad política: derechos humanos y democracia. Ambos representarían el desarrollo de una libertad pública de los ciudadanos, por un lado, y en cuanto libertad privada de los sujetos, por otro. El Estado democrático de derecho constituye el lugar institucional dentro del cual se ha de probar el ensamblaje indisoluble de la democracia y los derechos humanos, de la autonomía pública y la privada.

La pregunta por *La facticidad y validez* es la cuestión esencial acerca de la fundamentabilidad, universalidad e institucionabilidad de normas de acción. La teoría habermasiana del Estado democrático de derecho de la modernidad descansa en una experiencia de la deficiencia: de la imposibilidad de derivar normas de acción a partir de las costumbres. Para suplir tal déficit se echa mano del derecho y la moral. La moral de la época postradicional es, sin embargo, una moral basada en la razón. Y con ello ya se ha indicado su defecto: puesto que sólo trata de razón tiene poca fuerza motivadora. Los conocimientos sobre cómo podrían ser regulados los conflictos de acción de manera que se tuvieran imparcialmente en cuenta los intereses de todos los participantes, son precisamente meros conocimientos, y por eso carecen de esa fuerza que empuja a la praxis.

A la debilidad moral se sale al paso con leyes que no admiten dudas sobre legalidad e ilegalidad. Desde un punto de vista funcionalista, el derecho es com-

plemento de la moral, alivia al individuo de esa exigencia de la Ilustración, de decidir entre justicia e injusticia, al hacer obligatorias las normas de acción en el ámbito institucional. El Estado moderno garantiza la regulación normativa de acciones ya despojadas de la moral tradicional. Pero no las regula de manera violenta, sino que, en cuanto Estado de derecho, lo hace en el marco y auxilio de la razón comunicativa. El Estado de derecho es democrático a través del procedimiento con que tiende a la solución imparcial de conflictos sobre acciones y fines. Y es en esa imparcialidad donde se esconde la moral.

En Habermas existe un estrecho vínculo entre la razón procedimental y su desarrollo de una teoría de la evolución social. El autor insiste en presentar el estado actual de las sociedades europeas modernas en una perspectiva estructural de sucesiones históricamente observables, de niveles de justificación y las reconstruye en un contexto lógico-evolutivo. Dicha posición en Habermas implica adoptar la tesis de la diferenciación social producida por el desarrollo capitalista como *irreversible e ineluctable*, en donde todo intento por superar esta diferenciación invita a una regresión social. En efecto, existe una lógica de la evolución social *en el sentido* de que una vez que se han logrado los procesos sociales de aprendizaje no podemos olvidarlo a menos que consciente o inconscientemente los reprimamos. Según Habermas, se trata de un logro de la modernidad para diferenciar las tres esferas culturales (la ciencia, la moral y el arte). De este modo, como sustrato de un decurso evolutivo único, Habermas introduce subrepticamente toda una historiografía del mundo moderno.

Por otro lado, para Charles Taylor la referencia a una entidad abstracta desprovista de los condicionantes empíricos que la constituyen exige ser replanteada, puesto que ignora la vitalidad de los diferentes contextos culturales en la configuración de la identidad. La igualdad abstracta del liberalismo es ciega ante el indisoluble vínculo entre identidad y cultura. Según el autor, existen bienes constitutivos que fundamentan nuestras creencias y nos ayudan a dirimir nuestras elecciones. Tales bienes se descubren en el interior de diferentes marcos valorativos en el curso de la historia. Estos lenguajes de obligación moral pueden plantear la relación entre el agente y el bien de manera externa o interna¹³. Los marcos serían las condiciones culturales, históricas y sociales de todo comportamiento, así como la matriz de nuestra moral, los soportes de un cuadro sobre cuyo fondo se recortan nuestras preferencias.

¹³ Los marcos u horizontes externos eran propios del mundo premoderno y exigían al agente una relación de respeto, temor o reverencia. Los marcos internos son, por el contrario, modernos, y tienen una relación de expresividad con el agente. Así ocurre con la ética del universalismo, basada en la coherencia interna y en la racionalidad medio-fin, que es sólo uno de los horizontes y no el único posible, tal como hemos llegado a creer. La historia de sujeto moderno está compuesta por el entrecruzamiento entre la tradición naturalista y romántica, que componen un sujeto simultáneamente instrumental y expresivo (Taylor, 1996:30).

La identidad sólo cobra pleno sentido dentro de los horizontes a partir de los cuales reflexionamos y elegimos. «De hecho las identidades sufren cambios, pero les damos forma como identidad de una persona que en parte ya ha vivido y en parte completará el vivir de toda una vida. No defino una identidad que me sirva para 1991, sino que trato de dar más bien significado a mi vida tal como ha sido y como la proyecto más allá sobre la base de lo que ha sido. Las relaciones que definen mi identidad no pueden considerarse, en principio y de antemano, como prescindibles y destinadas a ser sustituidas. Si mi autoexploración adopta la forma de esas relaciones temporales en principio y en serie, entonces no es mi identidad lo que estoy explorando, sino una modalidad de placer» (Taylor, 1994:87). Sólo puedo definir mi identidad contra un fondo que tenga alguna relevancia. Pero poner entre paréntesis la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, todo aquello, excepto lo que encuentro dentro de mí, supondría eliminar todos los candidatos para aquello que importa de verdad. Sólo si existo en un mundo en el que la historia o las exigencias de la naturaleza o las necesidades del prójimo o los derechos de la ciudadanía o algo que importe realmente, podré definir una identidad que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan más allá del yo, sino que contiene tales demandas.

Los seres humanos son animales autointerpretativos, cuyas orientaciones morales dependen de las comunidades lingüísticas y de las redes de interlocución en las cuales se hallan inmersos. Taylor defiende un sujeto con una constitución narrativa, cuyo sentido del bien se teje en la comprensión de una vida entendida como una historia continua. En consecuencia, los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad son importantes porque somos seres con propósitos. La defensa actual de una sociedad liberal subraya la necesidad de permanecer neutral acerca de la buena vida y limitarse a asegurar un trato equitativo de los ciudadanos por el Estado. Frente a un liberalismo procedimental, aboga por un Estado comprometido con la defensa y el florecimiento de las culturas.

Una sociedad con metas colectivas socava las bases del modelo liberal procedimental. Para el autor, la construcción de una sociedad democrática inclusiva necesita de alguna definición comúnmente reconocida de la buena vida. El liberalismo en sus diversas versiones nos conmina a tratar las colectividades como compuestas por individuos. Para él, quizás sea cierto que todos los actos y elecciones son individuales, pero los actos y elecciones son lo que son a partir del trasfondo de prácticas y comprensiones de una colectividad más amplia. A las visiones maniqueas del individuo es necesario contraponer una concepción del individuo como potencialmente autoproducido, el yo como obra de arte, una concepción central de la estética de la existencia y de la expresividad defendida por Taylor.

Para Taylor: «La dignidad ciudadana implica una idea de la capacidad del ciudadano. Dos grandes modelos están implícitos en buena parte de mi discusión. El modelo A se centra en los derechos individuales y en la igualdad de trato, así como en un ejercicio de gobierno que toma en cuenta las preferencias de los ciudadanos. Esto es lo que ha de ser asegurado. La capacidad ciudadana consiste principalmente en el poder de recuperar estos derechos y asegurar la igualdad de trato, así como en influir en quienes toman de hecho las decisiones (...) El ideal no es gobernar y ser, a su vez, gobernado, sino tener influencia (...) El modelo B, en cambio, define la participación en el autogobierno como la esencia de la libertad, como parte de lo que debe ser asegurado. También es visto como un componente esencial de la capacidad ciudadana (...) La total participación en el autogobierno significa, como mínima parte del tiempo, participar en la formación de un consenso de gobierno, con el cual uno puede alinearse junto a los demás. Gobernar y ser a su vez gobernado significa, por lo menos, que una parte del tiempo los gobernantes podemos ser nosotros y no siempre ellos» (Taylor, 1997:263-264).

La autonomía política en tanto proyecto es un fin en sí que nadie puede realizar por sí solo, exige además un esfuerzo de todos en común, es decir, de una praxis intersubjetivamente compartida. La ciudadanía se constituye mediante una red de relaciones igualitarias y de reconocimiento recíproco. Taylor define el hombre como esencialmente social, enmarca la libertad en un contexto de vínculos definidos por responsabilidades colectivas y otorga a la política un carácter fundamentalmente expresivo. Las fuentes de la persona son bienes constitutivos. Como tales, sirven de fundaciones para los bienes vitales que regulan diversas esferas de la vida. En consecuencia, insiste en la necesidad de algún tipo de anclaje político-cultural en la defensa de la ciudadanía, pues los principios universalistas de los estados de derecho democráticos cobran sentido en forma de prácticas sociales compartidas con motivos, intenciones y actitudes, y sólo entonces convertirse en proyectos dinámicos inclusivos, en la perspectiva de la primera persona del plural y conforme al ejercicio de la libertad y la igualdad. La exigencia de reconocimiento se torna apremiante debido a la conexión entre reconocimiento e identidad, donde identidad designa algo así como una comprensión de quiénes somos, de nuestras características definitorias como seres humanos. La tesis es que nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia. Por tanto, el reconocimiento es una condición indispensable para una sociedad democrática (Taylor, 1994:25).

En diversos aspectos *la política contemporánea* gira en torno de la necesidad de reconocimiento. Puede argumentarse que esta exigencia es una de las fuerzas que impelen a los movimientos de distintos cuños en política. «La lucha por el reconocimiento se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo XX. Las reivindicaciones del recono-

cimiento de la diferencia estimulan las luchas de grupos que movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la raza, el género y la sexualidad. En estos conflictos postsocialistas, la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación, en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y objetivo de la lucha política» (Fraser, 2000:126).

Para Taylor, una política del reconocimiento de la pluralidad cultural debe exigir el reconocimiento explícito de ideas sustantivas sobre la vida buena y debe articularse como una política de la diferencia. Lo que distingue al individuo y lo separa de otros no se consigue abstrayéndose de sus particularidades, sino por el contrario, afirmándolas. Al tratar de explicar lo que es distintivo de la agencia humana, es necesario examinar las formas en que las propias acciones están constituidas por reglas, prácticas e instituciones. Puesto que si hay reglas y prácticas intersubjetivas que son constitutivas de las acciones humanas, entonces se vuelve esencial lograr alguna comprensión acerca de cómo surgen tales prácticas, qué es lo que las sostiene, y cómo desaparecen. En consecuencia, no es una proposición extravagante el decir que somos lo que somos en virtud de que participamos en la vida más amplia de nuestra sociedad. Las instituciones y prácticas que constituyen la vida pública de una comunidad no son meramente restricciones externas a lo que somos, ya que en sí mismas son expresiones de aquello que somos (Honneth, 1997:206-210).

Impensar el ideal de ciudadanía liberal

En Occidente, el liberalismo –en sus diversas variantes– constituye el horizonte del debate intelectual y político de hoy día. En consecuencia, según el aserto de Fukuyama, la democracia liberal ha vencido y se impone como forma normal de organización política, como el aspecto político de una modernidad cuya forma económica es la economía de mercado y cuya expresión cultural es la secularización. En esa medida, las diversas posiciones teóricas y políticas en competencia tienden todas a referirse y actuar dentro del marco hegemonizado por el liberalismo. En el debate sobre la idea de ciudadanía aparecen claramente dos modelos que tienden en ocasiones a solaparse y confundirse. Por un lado, las obras de Rawls y Habermas centran su búsqueda en un principio neutral o procedimental para atender los problemas de una sociedad en donde coexisten una pluralidad de personas y culturas portadoras de fines distintos. Un mundo de bienes y formas de vida plurales prohíbe nos orientemos por criterios fijos que pudiesen resultar vinculantes para todos. Para Rawls, Sen y Habermas, el Estado de derecho moderno garantiza la regulación normativa de acciones ya despojadas de la moral tradicional. Rawls y Habermas coinciden con acentos distintos en la prioridad de lo justo sobre lo

bueno. La condición de ciudadano consiste principalmente en poder dar cobro a los derechos y asegurar un trato equitativo, así como en su capacidad de influir en quienes efectivamente toman las decisiones. Lo más importante en los problemas de la pobreza y la exclusión, según los autores Rawls, Sen y Habermas, es considerar la participación como parte integrante del bienestar. Autores como Rawls y Sen comparten la convicción de que es necesario una desigualdad legitimada que resulte viable políticamente.

Por otro lado, Sen, Walzer y Taylor defienden la ubicua diversidad cultural como elemento constitutivo de la elección e identidad individual y colectiva. No existe un solo conjunto de bienes primarios concebibles para todos los mundos morales y materiales. Pero, además, Walzer y Taylor insisten en reconocer la necesidad de orientar las elecciones individuales y colectivas en alguna definición de la buena vida. La justificación de los derechos sólo puede realizarse sobre la base de valores y, consiguientemente, sobre la base de determinados estándares que fijan qué modo de vida puede considerarse bien pleno, bien frustrado. Los derechos ciudadanos en la tradición liberal son exclusivamente derechos individuales, no hay lugar para el concepto de comunidad como una entidad política legítima –como han subrayado Walzer y Taylor– y se asume que la base del Estado moderno reside en el consentimiento individual, no en el consentimiento y la cooperación comunitaria. La condición de ciudadano –defendida por Walzer y Taylor– consiste en participar en la formación-dirección del consenso de gobierno y en la definición sobre el significado de la buena vida.

Ahora bien, Rawls, Sen, Walzer, Habermas y Taylor insisten con acentos diversos que vivir en una sociedad que da derechos de acceso a recursos sociales –seguro de desempleo, educación, atención sanitaria, servicios sociales– hace que las personas tengan a su disposición un conjunto mayor de bienes que aquellas sociedades cuyas estructuras no están así dispuestas. Además, admiten la necesidad de un Estado liberal o social que garantice el ejercicio de los derechos ciudadanos. Obviamente, esto último supone una reflexividad sobre los derechos. Desde un principio, se puso de manifiesto que los derechos liberales son derechos de autonomía que requieren la abstención del Estado como consecuencia de una obligación negativa de no actuar cuando entre en contacto con las libertades individuales. Por el contrario, los derechos sociales, al ser derechos de prestación, conllevan una obligación positiva del Estado de actuar a favor de determinados sectores de la sociedad (Martínez de Pisón, 1998:111). Desde Marshall, es posible dar cuenta de los vínculos entre los dos tipos de derecho. Los derechos sociales no son sólo otra categoría de derechos añadida a los civiles y políticos, sino que introducen una ruptura innovadora en el campo de los derechos. Por ello, es obligatorio del Estado desde entonces, establecer sistemas de prestaciones sociales, planificar políticas públicas y promover estrategias redistributivas (hasta donde sea posible)

para el ejercicio de los derechos y libertades. Asegurar un mínimo de bienestar no sólo es necesario, sino que exige interferir en el funcionamiento del mercado, redistribuyendo riqueza bajo la modalidad de servicios públicos.

Precisamente, ello implica dos aspectos fundamentales para comprender el debate sobre el estado actual de los derechos, a saber: a) el problema de la realización de los derechos sociales; y b) el establecimiento de un mínimo de bienestar requerido. Primero, para las mayorías, inclusive en las sociedades industrializadas, el acceso y ejercicio pleno de los derechos sociales sigue constituyendo un ideal lejano. Las inconsistencias y el precario estado de los derechos sociales ponen de manifiesto las dificultades y las fallas de integración consistentes en alcanzar los estándares de vida requeridos. Segundo, el debate sobre estándares mínimos materiales supone un compromiso con la sociedad liberal-democrática occidental, con sus fronteras jurídicas, históricas y culturales, cualesquiera sean las injusticias que implican su constitución y su preservación. El problema arrecia cuando se observa que los principios y las bases de la convivencia social y cultural aparecen bajo una comprensión objetivada (universalizada) del derecho occidental y bosquejados de acuerdo con sus estándares de vida. En consecuencia, –en el debate occidental sobre el multiculturalismo– no se exploran las radicales implicaciones en los campos del conocimiento, el derecho y las diversas configuraciones socioinstitucionales (autodeterminación cultural y patrimonio ambiental) que tendrían la defensa de los nuevos derechos de ciudadanía.

La noción de ciudadanía defendida por los autores, permanece prisionera de las categorías fundamentales del liberalismo, de allí que las potencialidades emancipatorias del ideal de ciudadanía permanecen aun constreñidas en el marco liberal. Desde esta perspectiva, en las diversas teorizaciones sólo hay una autojustificación del presente sin explorar las múltiples posibilidades de transformación de los horizontes de expectativas. Considerar los tópicos de la desigualdad y las diferencias culturales como ámbitos diferenciados, supone ignorar los profundos retos que tenemos que enfrentar en la construcción de sociedades democráticas y plurales. Mi argumento defiende la necesidad de vincular los problemas derivados de las diferencias culturales con los temas de desigualdad en el debate sobre la ciudadanía y, por consiguiente, la democracia. Ciertamente, por ello, se hace necesario radicalizar el ideal de ciudadanía desde una perspectiva que incorpore la redistribución (riqueza y poder) y el reconocimiento (cultural) como *telos* transformativo, y plantee la crítica y deconstrucción del planteamiento liberal de los derechos ciudadanos, como liberación de un (s) horizonte (s) que entre tanto ha ampliado su (s) sentido (s). Efectivamente, ello implica profundizar en los argumentos de los autores tratados e *impensar* la herencia no-pensada de la doctrina liberal. Sólo un pensar que adopte la forma del salto o del paso atrás, puede llegar a lo *impensado* y, así, a lo que está todavía por pensar. Sólo cuando nos volvemos con el pensar

hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo *por pensar*. Lo impensado no fue olvidado al principio de la herencia liberal y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en la tradición liberal, en el modo de ausencia. En todo caso, la estrategia teórica implica dislocar las estructuras de la arquitectura conceptual del liberalismo, sedimentando los estratos de sentido que oculta la constitución genética de un proceso significante (Heidegger, 1988:155).

Obviamente, el debate sobre el ideal de ciudadanía aparece marcado por la impronta de las demandas y exigencias de *los movimientos sociales de ampliación de los derechos y profundización de la democracia*¹⁴. Por ello, es necesario clarificar el significado, contenido y extensión de los derechos sustantivos demandados por los movimientos sociales en el plano del conocimiento y la teoría. En condiciones de aceleración y exacerbación progresiva de la desigualdad económica y social, de la exclusión y marginación cultural y política, de desmantelamiento de las políticas redistributivas del Estado, discurren las luchas y reivindicaciones de *los movimientos sociales* por nuevos derechos de ciudadanía. Al identificar nuevas formas de opresión que sobrepasan las relaciones de producción, *los movimientos sociales* denuncian los excesos de regulación de la modernidad. Los excesos alcanzan no sólo la esfera de la producción, sino, también, aspectos que se agrupan en las banderas del género, la sexualidad, la etnicidad y la raza e, incluso, suponen la reflexividad sobre los efectos modernizadores occidentales. Pero, además, al profundizar en la praxis política y teorizar sobre una dimensión lateral alrededor de la redistribución de la riqueza y el poder, promover una nueva concepción hombre-naturaleza e incorporar consideraciones sobre la autodeterminación cultural, las demandas múltiples y fragmentadas de los movimientos sociales se orientan con una promesa de emancipación democrático-radical.

Por ello, los ejes de la conflictividad social y cultural se movilizan alrededor de ejes transversales de *diferencias*. Las exigencias de transformación cultural

¹⁴ El activismo internacional desatado por la sola exposición de los borradores del Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) ante la opinión pública mundial, facilitada por Internet, provocó no sólo el bochorno de los gobiernos implicados en esta conspiración mundial contra la democracia, sino que las negociaciones fueron abortadas abriéndose, en consecuencia, una nueva etapa de luchas y resistencias. Como observa Chomsky, se trató de un logro sorprendente de las organizaciones antisistémicas que se enfrentaron con éxito a la mayor concentración del poder global de la historia. Los meses posteriores habrían de reproducir nuevas victorias, demostrando que la hegemonía neoliberal tropieza con serias y cada vez más enconadas resistencias. Uno de los rasgos más interesantes de los recientes acontecimientos de Seattle, Davos, Washington, Praga, Ciudad de México, Québec y Génova fue conglomerar bajo una sola bandera a movimientos antisistémicos diversos y originarios de diferentes países del Norte y del Sur, lo que plantea alianzas estratégicas entre las fuerzas antimundialización del centro, la semiperiferia y la periferia (Lander, 1999:89; Chomsky, 2000:259; Boron, 2001:50-51).

(reconocimiento) se entremezclan con las exigencias de una transformación económica (redistribución). De esta manera, los procesos redistribución-redistribución consisten en un cuestionamiento radical que mina las actitudes heredadas y las matrices de interpretación reificadas. Sobre todo, porque la desigualdad tiene una dimensión socioeconómica y la exclusión una dimensión de diferencia sociocultural. Por tanto, la cultura constituye un terreno de lucha legítimo, incluso necesario, un ámbito en el que se asienta la injusticia por derecho propio y en el que ésta aparece profundamente imbricada con la desigualdad económica. Al entrelazarse las demandas por el reconocimiento cultural y la redistribución del poder y la riqueza, los movimientos sociales transformativos pueden promover la interacción y la cooperación entre abismos de diferencia. La ausencia de reconocimiento implica, tanto desprecio y deformación de la identidad de personas y colectividades como de subordinación social, en tanto imposibilidad de participar como igual en la vida social.

Equivale a no ver reconocido el estatus de participante de pleno derecho en la interacción social como una consecuencia de los modelos de valor cultural institucionalizados que construyen a una persona como comparativamente indigna de respeto o estima. Su rechazo puede causar daños a quienes se les es negado. La proyección de una imagen distorsionada y humillante de grupos amplios de personas y colectividades enteras contribuye a internalizar una autoimagen degradada de sí mismas. Los motivos de rebelión y resistencia social constituyen un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento. Por esta razón, los debates políticos e intelectuales sobre los problemas relativos a cuestiones de género, raza, religión y condición social enfatizan como premisa fundamental que el no otorgar dicho reconocimiento constituye una forma de opresión y ocultamiento de las desigualdades.

En este sentido, es necesario subrayar el carácter discriminatorio y asimilante de *la liberal igualdad de oportunidades*. Una concepción de la ciudadanía que trascienda las diferencias culturales es fundamentalmente injusta. En una sociedad donde algunos grupos son privilegiados mientras que otros se encuentran excluidos, insistir en que, en tanto ciudadanos, las personas deben dejar atrás sus afiliaciones y experiencias particulares para adoptar un punto de vista general sólo sirve para reforzar los privilegios. Esto se debe a que la perspectiva y los intereses de los privilegiados tenderán a dominar a este público unificando, marginando y silenciando a los demás grupos. Los miembros de tales grupos se sienten excluidos no sólo a causa de su situación socioeconómica sino también a causa de su identidad sociocultural: su diferencia. Resulta claro que las desigualdades no se han distribuido al azar: desde los procesos de expansión de la economía mundo-capitalista han estado relacionadas con ciertos grupos codificados en raza, religión o etnia, tanto mundialmente como en el interior de los estados. En resumen, hay muchos grupos

excluidos que, en su conjunto, representan más de la mitad de la población mundial.

Cuando se observa la ciudadanía desde un plano en el que ubican sus derechos y atribuciones por un lado, y sus obligaciones por el otro, el problema de la inclusión y exclusión juega un papel crucial en el análisis. Dos aspectos han permitido que el tema haya cobrado vigencia en los últimos años: a) su realización (incongruencia entre los supuestos del concepto de ciudadanía y su despliegue en contextos específicos); y b) la dimensión internacional de los mismos (sobre las necesidades perentorias de ampliación y profundización de los derechos sociales y culturales desde una perspectiva sistémica). Las crisis económicas o las objeciones político-ideológicas no pueden diluir la responsabilidad de los estados y de la comunidad internacional en el aseguramiento de los derechos sociales y culturales. El hecho de que debamos preferir comprensiones racionales a mecanismos arbitrarios de mando se liga estrechamente a nuestra comprensión de la dignidad humana.

En consecuencia, los intentos teóricos de imaginar nuevas formas de solidaridad social presupone establecer condiciones materiales, simbólicas y legales que hagan posible un compromiso democrático para grupos cada vez más amplios de ciudadanos. Esto requiere que entremos en la dinámica de una progresiva ampliación del horizonte propio y nos acerquemos a otro susceptible de ser compartido por los demás. Adoptarlo equivale a un mayor descentramiento de las distintas perspectivas, exige una apelación a una comunidad más extensa. En consecuencia, es indispensable encontrar el vínculo entre nuestras tradiciones culturales y nuestra experiencia actual de la vida para indagar nuevos horizontes de sentido inclusivos. ¿Cómo van a reconciliarse los derechos fundamentales de los distintos sujetos humanos con un único modelo de individualismo republicano? ¿Proviene las prácticas de exclusión del pasado de deficiencias internas del concepto de individuo universal, o de una realización deficiente de sus principios?

Pluralidad y emancipación

Hoy percibimos y nos relacionamos con un mundo pluralista, un mundo de inestabilidades y lleno de posibles y múltiples realizaciones. El debate sobre la alteridad es crucial para entender la crisis epistemológica contemporánea e incluye múltiples áreas de investigación: el lenguaje, la producción cultural, la subjetividad, el conocimiento. Sólo un universalismo pluralista nos permitirá captar la riqueza de las realidades sociales y culturales en que vivimos. Por esta razón, como diría Ricoeur: «Incluso antes de preguntarnos qué podemos hacer a propósito del descubrimiento de esta diversidad de culturas, interesa comprender su significado y desentrañar sus múltiples raíces. Porque, efectiva-

mente, no es tan fácil como parece admitir hasta el final la idea de que detrás de nuestra modernidad, en los estratos fundamentales de nuestra cultura, existe una pugna, una polémica original, que condiciona cualquier toma de conciencia sobre lo que la historia ha hecho de nosotros. La historia nos ha engendrado múltiples y diversos. Y hay que llevar esta convicción hasta el punto en que se convierte en dilema radical aporíá sin recurso aparente» (1979:11).

Contribuciones teóricas decisivas –postestructuralismo y construccionismo, entre otros– han cuestionado las diversas formas de esencialismos, reconociendo el significado que tienen los procesos de construcción de sentido en la constitución y reproducción de la vida social y cultural. Desde la perspectiva planteada, las nuevas teorizaciones subrayan la multiplicidad de significados inherente a nuestra relación con el mundo. La tradición liberal, sin embargo, que reivindica para sí el enorme avance que significó el respeto de la individualidad y el pluralismo, ha sido históricamente incapaz de traducir ese respeto de la diversidad, en un genuino reconocimiento de la pluralidad cultural. Por el contrario, el universalismo moderno y el individualismo liberal han sido piedras angulares del arco ideológico del capitalismo histórico. Por lo tanto, es necesario dislocar dos de las premisas fundantes del modelo civilizatorio occidental, a saber: a) el universalismo; y b) el individualismo.

Por un lado, el universalismo es una epistemología. Es un conjunto de creencias acerca de lo que se puede conocer y de cómo se puede conocer. El universalismo moderno sostiene que existen verdades científicas válidas en todo tiempo y lugar. Las premisas científicas del universalismo adoptaban el punto de vista de que el mundo estaba gobernado por leyes deterministas y que, postulando estas leyes como ecuaciones reversibles universales, sólo necesitábamos conocer un conjunto dado de condiciones iniciales, para que nos fuera posible predecir el estado del sistema en cualquier momento pasado o futuro (Wallerstein, 2000:100). Por el otro, según la doctrina kantiana del comportamiento racional, pieza angular del universalismo moderno, el hombre es un sujeto ético-trascendental capaz de actuar según principios universales, independientemente de su situación existencial e histórico-cultural específica. El universalismo moderno perfila una visión del hombre sin atributos concretos y viene a coincidir con la experiencia de un desarraigo universal. La premisa cultural del universalismo moderno se fundamenta en un núcleo irreductiblemente individualista y se ha convertido en un vehículo potente, cuanto más sutil, de colonización de las restantes culturas.

La democracia liberal es universalizable sólo mediante la imposición del modelo económico-cultural de Occidente a las otras culturas del planeta, como parte de un proceso de homogeneización cultural que tiende a hacer desaparecer toda diferencia cultural sustantiva. De acuerdo con Ernest Gellner, la sociedad civil como espacio diferente a los nexos tradicionales, y autónomo

con relación al Estado centralizado, fue construida por las relaciones de mercado en el cual existen hombres modulares. La tarea de la modernización y democratización en el resto del planeta es la tarea histórica de crear estos seres (Lander, 1998:474). Pero, además, la escisión conceptual en Occidente entre la ciencia como búsqueda de la verdad y las humanidades como búsqueda de lo bueno y lo bello, y el supuesto cartesiano de un sujeto individual cognoscente han sido rasgos característicos y fundantes del modelo civilizatorio occidental. Esas distinciones y supuestos encarnaban la división de los modos de conocer, en lo que Snow después llamaría las dos culturas. La idea de que la ciencia está en un lado y las decisiones políticas en otro ha sido un concepto central del eurocentrismo. En la actual situación de reconstrucción teórica se observa una renovada unidad entre el conocimiento y la dirección e intervención práctica del mundo. En todo caso, como lo sugiere Wallerstein, si tenemos que construir un sistema-mundo alternativo al actual que se halla inmerso en una *fuerte crisis (sistémica)*, debemos tratar simultáneamente los problemas de lo que es verdad y lo que es bueno. «Estamos en proceso de superar las dos culturas vía la cientifización social del conocimiento a través del reconocimiento de que la realidad es construida y que el propósito de la actividad filosófica-científica es llegar a interpretaciones plausibles y utilizables de esa realidad, interpretaciones que serán inevitablemente transitorias pero, sin embargo, correctas o más correctas para su momento que interpretaciones alternativas. Pero si la realidad es una realidad construida, los constructores son los actores en el mundo real y no los estudiosos» (Wallerstein, 1997:34).

Por consiguiente, en la búsqueda de espacios plurales y compartidos de convivencia es necesario realizar ejercicios orientados –reflexivos y políticos– que tengan en cuenta los contextos actuales y los predicamentos y diferencias entre los seres humanos. Obviamente, la extensión del ideal de ciudadanía (social y cultural) podría contribuir a la ampliación de los principios de justicia, igualdad y libertad (no reconocidos a individuos, comunidades y países) y proporcionar los medios para profundizar la democracia. En todo caso, de una concepción plural y radical de la democracia. Como recuperación crítica, la democracia no puede dissociarse de una discusión sustantiva sobre las finalidades de la vida colectiva. «La idea de vida buena nos servirá de norte en este empeño; pero esta idea no es equiparable a un valor-límite ideal al que nos sea dado acercarnos cada vez más, como si dibujando o fabricando objetos nos aproximáramos indefinidamente a la idea de una línea recta o círculo. Antes bien, el concepto de la vida buena podrá asumir su sentido de baremo crítico, tanto mejor cuanto más conscientes nos hagamos de los irracionalismos, las inhibiciones y los sufrimientos que, pudiendo ser evitados, siguen ocurriendo en el entorno vital de los individuos y de sus sociedades (Wellmer, 1994:243).

La democracia así concebida intenta realizar, tanto como resulta posible, la autonomía individual y colectiva, y el bien (s) común (s), tal como es con-

cebido por la (s) colectividad (es). Se trataría de una acepción de la democracia que plantea el conflicto como momento constitutivo del proceso democrático y la búsqueda del bienestar común como equilibrio inestable de las aspiraciones de las distintas colectividades (Castoriadis, 1996:9). Lo político en su dimensión de conflicto y antagonismo debe determinar las consecuencias de la irreductible pluralidad de los valores. En lugar de protegernos del componente de violencia y hostilidad inherente a las relaciones sociales, la tarea es explorar la manera de crear las condiciones bajo las cuales esas fuerzas agresivas puedan ser desactivadas y desviadas para hacer posible un marco democrático pluralista (Mouffe, 1999:21).

La politización de lo social y lo cultural abre un abanico de posibilidades para el ejercicio de la ciudadanía y revela, simultáneamente, las limitaciones de la ciudadanía de extracción liberal, incluso de la ciudadanía social, circunscrita al marco del Estado y lo político por él constituido. Obviamente, la politización implica una ampliación de la política más allá del marco liberal de la distinción entre Estado y sociedad civil. Una democracia radical y plural deberá proceder a la repolitización global de las prácticas social y cultural, al tiempo de crear nuevas oportunidades para el ejercicio de la ciudadanía y la democracia. Esta politización significa *identificar relaciones de poder e imaginar formas prácticas de transformarlas en relaciones de autoridad compartida*. La ampliación y profundización de lo *político* presuponen la confrontación y eliminación de los mecanismos de exclusión y la imaginación sociosimbólica para evaluar las diferentes formas de participación política.

El pluralismo democrático-radical no debe confundirse con el pluralismo cognitivo liberal, que presenta como totalmente idénticas todas las opciones y no en su dimensión de oposiciones que luchan en la arena social. Por consiguiente, es entonces necesario cuestionar el supuesto liberal de la subjetividad de los valores. La idea del valor subjetivo es parte integral de una perspectiva del mundo para la cual no existen diferencias reales entre las cosas, ni jerarquía alguna de cosas que pueda servir de base para establecer categorías generales de hechos, y de incluir a los particulares en dichas categorías. «Todos los controles, todas las confirmaciones y las refutaciones tienen lugar al interior de un sistema. Y este sistema, precisamente, no es un punto de partida más o menos arbitrario y más o menos dudoso de todas nuestras argumentaciones, sino que pertenece a la esencia de aquello que nosotros llamamos argumentación. El sistema no es tanto el punto de partida como el elemento vital de la argumentación» (Wittgenstein, 1972:45). Es plausible interpretar la argumentación de Wittgenstein como una referencia al hecho de que por naturaleza no podemos evitar postular la certeza de ciertos presupuestos de la argumentación concomitantes con una praxis de vida determinada.

En casos de comprensión intercultural e histórica, donde no sólo chocan concepciones rivales sino también estándares de racionalidad, ha operado y sigue operando una relación asimétrica y conflictiva entre *Occidente* y los *otros*. Las historias de esta relación están plagadas de guerras imperiales, conquistas, ocupaciones e intervenciones militares, políticas y comerciales. *La narrativa occidental*, sin embargo, ha *naturalizado, normalizado y legitimado como discurso civilizatorio la asimetría de estas relaciones*¹⁵. Así, en la narrativa occidental, el colonialismo europeo era necesario para ayudar a las naciones atrasadas a romper con su antiguo patrón de estancamiento e introducir el progreso. *Los países europeos tenían el deber y el derecho de ayudar a las naciones bárbaras a convertirse en civilizadas* (Contreras, 2001:83). En todo caso, soportados en la convicción de que ciertos territorios y pueblos necesitan y ruegan ser dominados, se construyeron nociones vinculadas a tal dominación. Por un lado, la narrativa occidental sepultaba o enmascaraba dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales los contenidos históricos de este proceso. Por el otro, los saberes de los territorios y pueblos sometidos habían sido descalificados como no-competentes e ingenuos (Foucault, 1992:21).

Precisamente, la eficacia simbólica del discurso civilizatorio occidental y la construcción identitaria de no-sujetos, seres subordinados, excluidos, inferiores y sin historia es la otra cara de los procesos materiales de exclusión y subordinación. En consecuencia, se hace necesario deconstruir *las naturalizaciones jerárquicas* atribuidas a un conjunto de ciudadanos (as) y negadas históricamente a otros. Entre nosotros mismos, los hombres y mujeres, las comunidades y países excluidos no son una serie al azar de individuos, comunidades y países fracasados y rechazados. Proviene, principalmente, de grupos y comunidades con cuyos otros miembros comparten experiencias comunes e historias similares y, reiteradamente, un aire de familia (nacional, racial, étnico y de género). El fracaso los persigue en la forma de los estereotipos, la discriminación y la exclusión, de modo que su condición no es en realidad el producto de una sucesión de decisiones autónomas sino de *una única decisión sistémica o de un conjunto interconectado de ellas*. Y para sus hijos, la exclu-

¹⁵ La defensa de las minorías culturales, la recuperación de las memorias, historias y literaturas perdidas, la inspiración en renacimientos culturales, la legitimación de la solidaridad social y comunitaria y el ideal de soberanía popular y movilización colectiva son todos procesos recordatorios que cuestionan radicalmente la idea de la historia como singular colectivo. Recordar nunca es un acto silencioso de introspección o retrospectiva. Es un recordar doloroso, un reunir el pasado desmembrado para que el trauma del presente tenga sentido. Una deconstrucción de la historiografía occidental la encontramos en las siguientes obras: a) del otro como fabricación de Occidente desde el siglo XV; b) de las diferentes etapas de contrapunto entre Occidente y sus periferias; y c) de los dos círculos constitutivos endógeno y exógeno de la cultura moderna (Said, 1990, 1996; Abdel Malek, 1972).

sión es una herencia; las cualidades que supuestamente la producen son ahora sus productos (Wallerstein y Balibar, 1991:335).

Sin duda, en la actualidad, los resultados estereotipados y excluidos se alcanzan de maneras sutiles y complejas y el esfuerzo político e intelectual por modificarlos y hasta erradicarlos es sumamente difícil. Si estas determinaciones injustas tienen consecuencias sociales, económicas y culturales deletéreas, hay, entonces, una exigencia moral que les ponga remedio. Las injusticias económicas, políticas, sociales y culturales no son la consecuencia de crisis coyunturales, sino que son efecto de crisis estructurales y recurrentes del sistema histórico actual. Las formas de opresión y exclusión no pueden ser abolidas con la mera concesión de derechos, como es típico en el ideal de ciudadanía liberal. Exigen, además, una reconversión global de los procesos de socialización, de inculcación cultural y de los modelos de desarrollo. Implican una serie de transformaciones tan radicales que, de hecho, constituye una vía abierta para repensar la vida social y cultural en todas sus dimensiones. Por consiguiente, no es posible profundizar la democracia si no se interviene profundamente la organización social y cultural.

Como lo sugiere Bottomore, la profundización, ampliación y extensión de los derechos ciudadanos tienen entre sus implicaciones más relevantes alterar de manera significativa la estructura económica, política, social y cultural de las sociedades modernas y plantea un conjunto de desafíos con consecuencias societales fundamentales. Una política societal de este tipo comprende la organización de los servicios sociales y la redistribución de las rentas e incluye formas de intervención sistemática en todos los puntos del ciclo de reproducción de la vida social, con el objetivo de cambiar la estructura de la sociedad. Los objetivos serían la expansión y difusión de las capacidades para el ejercicio de la libertad, mayores niveles de igualdad material para la ampliación de un consumo diversificado y el fomento de la defensa del principio de autodeterminación cultural para el logro de ciudadanía sustantivas (Bottomore, 1998:100-101).

Reconocer la pluralidad de imágenes y gramáticas que recorren los lenguajes (modos de vida) significa reconocer la complejidad del espacio histórico en que tales lenguajes se sitúan y operan en una conflictualidad en que nuevas necesidades y nuevas formas de vida se representan. El encuentro con la alteridad es una experiencia que nos somete a una prueba: de ella nace la tentación de reducir la diferencia por medio de la fuerza, pero también puede generar el desafío de la *comunicación como emprendimiento siempre renovado*. En todo caso, hay, parafraseando a Taylor, otras culturas que han articulado su sentido del bien, de lo santo, de lo admirable. Sería arrogante descartar dicha posibilidad a priori. Esta conclusión exige de nosotros no un perentorio e inauténtico otorgarles igual valor, sino estar abiertos a un *diálogo transcultural*. Estamos

muy lejos de tener un horizonte último común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas, no obstante, como lo diría Dussel, existe un principio material universal interno a cada una y todas las culturas, la vida humana misma (Dussel, 1998:119).

Nadie puede decir lo que será de Occidente cuando haya conocido realmente diferentes civilizaciones por medios distintos a la conmovición de la conquista y la dominación. Pero hemos de admitir que este encuentro aún no ha tenido lugar en el nivel de un auténtico diálogo transcultural. Ésta es la razón de que nos encontremos en una especie de intervalo en el que ya no podemos practicar el dogmatismo de una sola verdad y en el que no somos todavía capaces de conquistar el escepticismo en el que nos hemos metido. Sin embargo, siempre nos enfrentamos a una lucha continua por realizar formas de autenticidad más elevadas y plenas contra la resistencia de formas más chatas y superficiales. Las tradiciones culturales nunca son un compartimiento cerrado, sino que existen en la relación con la que la precedió, con las anticipaciones de la que vendrá, con las distintas configuraciones culturales que coexisten en una época dada y que se influyen mutuamente (Contreras, 2001:167).

En el caso del diálogo transcultural, el intercambio es no solamente entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, esto es, entre universos de sentido, diferentes e incommensurables en un sentido fuerte. Como ha recordado Feyerabend, no hay que confundir el concepto de incommensurabilidad con el de traductibilidad. Pero la traductibilidad no implica commensurabilidad. Esto significa que toda cultura, como toda lengua, interpreta la cultura y la lengua ajenas, según sus propios paradigmas, de modo que la traducción se convierte en una apropiación o interpretación orientada del original. En otras palabras, en la comunicación entre lenguas y culturas distintas hay siempre un residuo de incomprensión y de intraductibilidad. Cada vez que una cultura se plantea un concepto perteneciente a otra, tiende a modificarse, a enriquecerse y a incorporar a su pensamiento algo completamente nuevo. Esto implica la adopción de una óptica comparativa capaz de incluir el momento de la interacción simbólica y el diálogo entre contextos culturales distintos. Lenguajes y culturas viven, no en la naturalidad de su condición originaria, sino en la historicidad de sus acercamientos o distanciamientos en medio de las que existen múltiples niveles de transgresión y superposición. Aquí ni se postula ni se niega la traductibilidad, se pregunta, más bien, por sus desarmonías.

Aprender a vivir con y entre tradiciones rivales y plurales es uno de los problemas acuciantes de la vida contemporánea. Es siempre algo precario y frágil. No hay algoritmos para captar lo que es compartido y lo que es genuinamente diferente. De hecho, lo común y lo diferente son de por sí movidos y están históricamente condicionados. La búsqueda de cosas en común y de

diferencias entre tradiciones incompatibles siempre es una tarea y una obligación. Es una responsabilidad primaria para los participantes reflexivos en cualquier tradición vital sustantiva. En este sentido, la pluralidad de tradiciones rivales imponen una responsabilidad universal sobre los participantes reflexivos de cualquier tradición. Una responsabilidad que no debe confundirse con una tolerancia indiferente y superficial en la que ningún esfuerzo se hace por entender ni implicarse con la inconmensurable otredad del otro.

La apertura hacia las demás culturas es hoy la condición de nuestra adhesión a un nuevo centro de perspectiva. La tensión entre lo propio y lo extraño forma parte de la interpretación, a través de la cual intentamos aplicarnos a nosotros mismos el sentido singular de una tradición concreta. Esta tensión entre lo propio y lo extraño no implica ningún vuelo especial, ni visión englobante alguna. Por otra parte, no podemos practicar una tradición sin introducir la conciencia crítica de su relatividad con respecto a otras tradiciones. Cualquier esfuerzo por reanudar de forma crítica una herencia del pasado irá, desde ahora, acompañado por el sentimiento de su diferencia con ésta o aquella visión del mundo.

Referencias bibliográficas

- Abdel Malek, Anouar** (1972) *La dialéctica social: la reestructuración de la teoría social y de la filosofía política*, Siglo XXI Editores, México.
- Apel, Karl Otto** (1994) «Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva: comunidad como a priori de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón», en Blanco, Domingo; Pérez, José y Sáez, Luis. *Discurso y realidad: en debate con K.O. Apel*, Editorial Trotta, Madrid.
- Bernstein, Richard** (1991) «Introducción», en V.V.A.A. *Habermas y la modernidad*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Boron, Atilio** (2001) «El nuevo orden imperial y cómo desmoronarlo», en Seoane, José y Taddei, Emilio, comps. *Resistencias mundiales: de Seattle a Porto Alegre*, Clacso, Buenos Aires.
- Bottomore, Tom** (1998) «Ciudadanía y clase social cuarenta años después», en Marshall, T.H. y Bottomore, Tom. *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, Madrid.
- Castoriadis, Cornelius** (1996) «La democracia como procedimiento y como régimen», en *Iniciativa Socialista*, n° 38, febrero.
- Chomsky, Noam** (2000) «Poder en escenario global», en *New Left Review*, n° 0, enero, Madrid.
- Contreras, Miguel** (2001) *El posdesarrollo en la búsqueda de un regionalismo crítico*, Serie Mención Publicación, Cendes-UCV, Caracas.
- Dussel, Enrique** (1998) *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta en coedición con UAMH y UNAM, México.
- Feyerabend, Paul** (1987) *Adiós a la razón*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Foucault, Michel** (1992) *Genealogía del racismo*, Ediciones de La Piqueta, Madrid.

- Fraser, Nancy** (2000) «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista», en *New Left Review*, n° 0, enero, Madrid.
- Garrido, Manuel** (1996) «Un manifiesto de cultura salvaje», en Lévi-Strauss, Claude. *Raza y cultura*, Editorial Cátedra, Madrid.
- Geertz, Clifford** (1996) *Los usos de la diversidad*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Habermas, Jürgen** (1998a) «Razonable versus verdadero», en Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Habermas, Jürgen** (1998b) «Reconciliación mediante el uso práctico de la razón», en Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Habermas, Jürgen** (1998c) *Facticidad y validez*, Editorial Trotta, Madrid.
- Habermas, Jürgen** (1999) *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Habermas, Jürgen y Rawls, John** (1998) *Debate sobre el liberalismo político*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Hayek, Friedrich** (1985) *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, Madrid.
- Heidegger, Martin** (1988) *Identidad y diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Honneth, Axel** (1997) *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Lander, Edgardo** (1998) «Límites actuales del potencial democratizador de la esfera pública no estatal», en Bresser Pereira, Luiz y Nuria Cunill Grau, eds. *Lo público no estatal en la reforma del Estado*, Editorial Paidós en coedición con el CLAD, Buenos Aires.
- Lander, Edgardo** (1999) «El Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI): el capital diseña una constitución universal», en *Estudios Latinoamericanos*, nueva época, año IV, n° 11, enero-junio, México.
- Lévi-Strauss, Claude** (1996) *Raza y cultura*, Editorial Cátedra, Madrid.
- MacLaren, Peter** (1998) *Multiculturalismo revolucionario: pedagogías de disensión para el nuevo milenio*, Siglo XXI Editores, México.
- Marshall, T.H y Bottomore, Tom** (1998) *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, Madrid.
- Martínez de Pisón, José** (1998) *Políticas de bienestar: un estudio sobre los derechos sociales*, Editorial Tecnos en coedición con la Universidad de La Rioja, Madrid.
- Miller, David** (1997) «Igualdad compleja», en Miller, David y Walzer, Michael, comps. *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal** (1999) *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Nozick, Robert** (1988) *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rawls, John** (1979) *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Rawls, John** (1996) *El liberalismo político*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Rawls, John** (1998) «Réplica a Habermas», en Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Ricoeur, Paul** (1979) «Introducción», en V.V.A.A. *Las culturas y el tiempo*, Unesco en coedición con Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Rorty, Richard** (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Rorty, Richard** (1996) *Objetividad, relativismo y verdad*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Rorty, Richard** (1997) *¿Esperanza o conocimiento? Introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Said, Edward** (1990) *Orientalismo*, Editorial Libertarias, Madrid.
- Said, Edward** (1996) *Cultura e imperialismo*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Santos, Boaventura de Sousa** (1998) *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, Facultad de Derecho, Universidad de Los Andes, Santafé de Bogotá.
- Scartezzini, Riccardo** (1996) «Las razones de la universalidad y las de la diferencia», en Giner, Salvador y Scartezzini, Riccardo, eds. *Universalidad y diferencia*, Alianza Universidad, Madrid.
- Sen, Amartya** (1976) *Elección colectiva y bienestar social*, Editorial Alianza, Madrid.
- Sen, Amartya** (1979) *Sobre la desigualdad económica*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Sen, Amartya** (1997) *Bienestar, justicia y mercado*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Sen, Amartya** (1999) *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Taylor, Charles** (1994) *La ética de la autenticidad*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Taylor, Charles** (1996) *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Taylor, Charles** (1997) *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Wallerstein, Immanuel** (1996) *Después del liberalismo*, Siglo XXI Editores en coedición con CIICH de la UNAM, México.
- Wallerstein, Immanuel** (1997) «Las ciencias sociales y la búsqueda de una sociedad justa», en *Cuadernos del Cendes*, año 14, n° 34, segunda época, enero-abril, Caracas.
- Wallerstein, Immanuel** (2000) «El eurocentrismo y sus avatares», en *New Left Review*, n° 0, enero, Madrid.
- Wallerstein, Immanuel y Etienne Balibar** (1991) *Raza, nación y clase*, Editorial Iepala, Madrid.
- Walzer, Michael** (1993) *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Walzer, Michael** (1997) «Respuesta», en Miller, David y Walzer, Michael, comps. *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Weber, Max** (1983) *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Wellmer, Albrecht** (1988) «Intersubjetividad y razón», en Olive, Leon. *Racionalidad*, Siglo XXI Editores, México.
- Wellmer, Albrecht** (1994) *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Editorial Anthropos en coedición con la UAMI, Barcelona.
- Wittgenstein, Ludwig** (1972) *Sobre la certidumbre*, Editorial Tiempo Nuevo, Buenos Aires.

HUMANITAS Departamento de Humanidades

IMPRESA

BLANCA S/F (42)