

# Formas de la libertad, reconocimiento e igualdad: el seguimiento a una aporía comunitarista

LEVY DEL ÁGUILA M.

Pontificia Universidad Católica del Perú

En el ámbito de la filosofía práctica contemporánea, los lustros que marcaron el cierre del siglo XX fueron testigos de la emergencia de la perspectiva comunitarista. Frente a la creciente hegemonía de remozadas formas del liberalismo ético y político, y el descalabro de las concepciones que pudieron hacerle frente en las décadas anteriores, bien sean marxistas, socialdemócratas o conservadoras, autores como MacIntyre, Walzer, Sandel o Taylor reivindicaron una postura crítica contraria o, cuando menos, cuestionadora de buena parte de los horizontes y puntos de partida de la tradición liberal. Su mirada se enfocaba en la insuficiencia de los presupuestos liberales para hacer frente a la exigencia de su propio programa civilizatorio: el más cabal despliegue de la libertad e igualdad humanas. Cuestiones fundamentales tales como las identidades culturales, los horizontes compartidos de significados y definiciones de la vida buena, los derechos colectivos, el reconocimiento, etc. aparecían como olvidos de una tradición liberal «ciega a las diferencias».

La presente exposición tiene por fin detenerse, de manera particular, en la postura comunitarista de Charles Taylor acerca del reconocimiento, que constituye una crítica de las insuficiencias de la tradición liberal para hacerse cargo de las diferencias y las demandas de atención, valoración y consideración efectiva procedentes de las distintas identidades culturales colectivamente producidas. Luego, de la mano de la concepción habermasiana de los lineamientos fundamentales del Estado de derecho liberal, evaluaremos los límites del planteamiento tayloriano que, a nuestro juicio, termina produciendo una aporía: la de pretender reformar aquello que es por definición no sujeto a reforma en la plataforma liberal, la premisa de la igualdad universal de los individuos, reforma que Taylor pretende llevar a cabo por medio de la figura de los derechos colectivos. Finalmente, aprovechando la noción marxiana de *praxis*, sugeriré una ruta de reflexión alternativa para hacerse cargo de las demandas de reconocimiento de las diferencias individuales y sociales en el contexto contemporáneo de la globalización.

## 1. El horizonte moderno

El carácter *adquirido* de los roles e identidades sociales en el marco de la civilización moderna plantea a las demandas de reconocimiento una circunstancia de

excepcional complejidad en el curso de las sociedades humanas conocidas. En efecto, a diferencia del curso tradicional de organización de la vida, según el cual «todo tiene su lugar» y cada miembro de la comunidad tiene debidamente establecido ante los ojos de todos cuál es su marco legítimo de actividad, cuáles las distinciones de su particular inscripción estamental en el marco de un *ethos* común, cuáles las creencias a ser sostenidas y por las que valdrá la pena vivir y morir, la Modernidad significa la ruptura de esta «gran cadena del Ser».<sup>1</sup> El carácter *adscrito* de la vida, arrasado por los procesos de individuación propios de la modernización, cede paso a una existencia que «está por hacerse» y que, en tanto tal, aparece como sinónimo de libertad. Ser libre de los cánones de la vida sustancial y del orden de cosas establecido es la promesa desde la que la Modernidad se concibe a sí misma y bajo la cual desarrolla sus procesos de socialización. Otras civilizaciones aparecen como eventualmente valiosas por un sinfín de razones pero, en lo que refiere a la libertad, ninguna pareciera poder «competir» con la sociedad moderna.

Se trata de una libertad que, junto con Isaiah Berlin, destacado historiador de la filosofía y pensador liberal del siglo XX, podemos considerar *bifacética*, en atención a su dimensión positiva y negativa.<sup>2</sup> Ser libre en términos modernos supone partir de la consideración suprema del individuo como fin y sentido de las relaciones sociales y las edificaciones políticas. De donde la libertad consistiría en un «ser libre para» la realización de las propias aspiraciones y el autogobierno de la vida individual. Esta dimensión de la libertad, que Berlin denomina *positiva*, ha sido, desde una perspectiva centrada en «lo común» y la vida colectiva, dominante en las sociedades tradicionales. La pregunta fundamental en torno de la libertad sería, pues, en tales casos: «¿para qué ser libre?», «¿cuál es la finalidad que anima mi voluntad?» La civilización moderna reproduce este sentido positivo de la libertad, tanto en términos de los horizontes socio-políticos de la acción, como en lo que toca a las decisiones individuales. Pero la distinción de esta civilización es el lugar que ahora asigna a otra variedad de la libertad, el «ser libre de»: la libertad *negativa*.

El paso de la organicidad de lo adscrito a la racionalidad de lo adquirido remitió en Occidente a procesos históricos de disolución de los órdenes feudales cifrados en el dominio personal, que dieron paso al librecambio y a la generación de estructuras políticas capaces de hacer de «lo común» algo más que el patrimonio de algunos señores. Se abre camino así la orientación que llevará a la definición de nociones como ciudadanía y derecho en sus acepciones modernas, esto es, caracterizadas por su carácter *negativo*. Esta negatividad consistiría en su potencia formal procesal para no comprometerse con ninguna perspectiva particular que decida por ella misma la suerte de las orientaciones positivas del resto de los individuos que forman parte de una misma comunidad política. Asimismo, esta restricción de los compromisos positivos afirmados en la ciudadanía y el derecho suponen de suyo la resuelta negación de cualquier interferencia que pueda ser

llevada a cabo contra las definiciones de la voluntad individual. A medida que fue progresando el proceso de constitución de los Estados modernos, fue quedando establecido que, no sólo otros individuos sino que ni siquiera el propio poder organizado en la forma de Estado, deberían violar un cierto espacio de intangibilidad inherente a la libertad individual. Este «ser libre de» la injerencia de los poderes sociales y políticos establecidos, de modo que quede preservada la libertad de los individuos y el despliegue de sus aspiraciones, cobra forma institucional en la distinción entre un espacio privado y un espacio público de la vida social.

La caracterización de lo público y lo privado es un tópico clásico de la tradición liberal. Diferencia «lo propio» de cada individuo contrapuesto a «lo común» que les hace miembros de un horizonte más amplio de relaciones, deberes y derechos desde los cuales les es posible a dichos individuos vivir su libertad y sus decisiones particulares. Cada ámbito perfila su propia racionalidad: justicia, neutralidad y homogenización formal en el ámbito público, cuyo *médium* por excelencia es el derecho; concepciones del bien, sentido de la felicidad y de las aspiraciones finalistas de la vida, siempre determinados, desde el arbitrio individual, en el ámbito privado. Empero, la marcada distinción del modo de ser de cada uno de estos planos de la existencia social moderna no debiera oscurecer la recíproca necesidad que define su articulación. Lo público adquiere sentido, en el ideario moderno, *por y para* lo privado, para hacer factible existencias individuales libres de la amenaza de verse violentadas en sus propias disposiciones a manos de otros individuos, grupos o por parte del poder organizado. Al mismo tiempo, son estos individuos, en tanto ciudadanos, quienes sostienen y reproducen cotidianamente la dimensión pública de la vida social moderna, bien sea en calidad de legisladores, mediante las variadas formas de representación conocidas por los mecanismos democráticos modernos, bien sosteniendo económicamente los costos del aparato jurídico-político estatal mediante el pago de impuestos, o bien legitimándolo a través del compromiso con ciertos valores y creencias comunes favorables al ejercicio del monopolio de la violencia y al criterio de imparcialidad que debiera caracterizarle.

En el marco de este esquema simplificado de ordenamiento de los planos público-privado y del ejercicio de las formas positiva y negativa de la libertad en las sociedades modernas es que aparece la demanda contemporánea de que el ámbito público sea capaz de reconocer las diferencias culturales e identitarias de distintos colectivos que, desde el plano común de la homogenización individual e indiferenciadora, terminarían resintiéndolo y padeciendo una merma en cuanto al despliegue efectivo de sus libertades y las aspiraciones que les definen. La experiencia de la ciudadanía moderna muestra la evolución de los derechos individuales camino a una más amplia consideración de los diversos planos involucrados en la noción de «derechos de los seres humanos». Así, las sucesivas generaciones de derechos civiles, políticos y socio-económicos han venido dando desde fines del siglo XVIII, la pauta de una ampliación constante en torno de lo que públicamente

se reconoce como inalienable para los individuos: a la larga, no fue suficiente la libertad de circulación, no fue suficiente el derecho de sufragio y no fue suficiente el reconocimiento de los derechos laborales o la universalización de la seguridad social, respectivamente. El fin de siglo y la intensificación de los procesos de globalización con su cuota de desencuentro y, según los casos, abierto antagonismo entre diversas comunidades nacionales, culturales y étnicas ha replanteado el orden de reclamos contra la lógica homogenizadora de la civilización liberal.

Las demandas positivas de reconocimiento de derechos habían venido siendo desplegadas y, sobre todo, atendidas en términos del más amplio despliegue de los derechos individuales, en tanto que las formas políticas y mercantiles de la vida moderna permitían lidiar con ellas de esta manera. En cambio, para algunos autores, como es el caso de Charles Taylor, las demandas esencialmente colectivas y/o comunitarias de reconocimiento, vinculadas con la identidad, parecieran no poder simplemente atenderse en los términos antedichos. Las demandas contemporáneas de reconocimiento se plantean desde ciertas aspiraciones positivas que parecieran no poder reducirse a demandas de individuos en tanto individuos, con lo cual se plantea un nuevo reto a la crecientemente validada suficiencia del orden liberal de los últimos siglos para ir haciéndose cargo de las nuevas exigencias de quienes componen su comunidad de ciudadanos. Son demandas de colectivos, que demandan ser tratados como colectivos y no bajo la individualización a partir de la cual precisamente perderían su condición de tales.

## 2. La perspectiva de Charles Taylor sobre el reconocimiento<sup>3</sup>

La concepción del reconocimiento en la perspectiva de Charles Taylor remite al concepto de *autenticidad*, que nuestro autor elabora a partir de aportes diversos, donde destacan los de Rousseau y Herder.<sup>4</sup> El primero a través de la noción de una «voz interior» que constituiría una suerte de centro moral en nosotros mismos, capaz de hacerse valer si estamos suficientemente atentos a nuestras disposiciones más profundas diferenciables de todo aquello que remite a las pasiones de dependencia frente a los demás. Por su parte, la consideración de Herder tiene que ver con su rescate, desde la segunda mitad del siglo XVIII, de la originalidad distintiva de cada ser humano, donde el modo propio de ser viene a ser una condición esencial de los individuos. Bajo una mirada contemporánea, estas nociones son aprovechadas por Taylor, ampliándolas, incorporando otra dimensión humana fundamental: el diálogo. La condición dialógica de la vida humana supone que las definiciones de nuestra interioridad y nuestra distinción particular operan desde nuestra relación con los otros, con quienes nos hallamos comprometidos en la forma del lenguaje compartido y, junto con él, desde las auto-percepciones y aspiraciones que hacen que el otro no sea mera ajenidad sino un *otro significativo*.

Desde esta perspectiva conceptual, el problema del reconocimiento en las sociedades liberales contemporáneas remite a las dificultades que ellas presentan para hacer posible que la autenticidad de los individuos sea debidamente considerada y promovida; en particular, en sus dimensiones colectivas y/o comunitarias. Taylor constata el daño producido por la sociedad liberal en la medida en que su mira de preservación y promoción de la autenticidad y la libertad a ella asociada se reduce a lo que acontece con individuos cuyos lazos identitarios no son debidamente considerados. Así, una política del reconocimiento igualitario debiera ocuparse de considerar la autenticidad de los individuos en tanto miembros de colectividades que, no sólo les trascienden, sino que definen sus orientaciones valorativas, cognitivas, etc. y sus aspiraciones. Perseverar en el descuido a la dimensión comunitaria de la autenticidad individual es un flaco favor para las pretensiones de la democracia y la consolidación de las libertades ciudadanas:

El reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democráticamente sana. Su rechazo puede causar serios daños a aquellos a quienes se les niega... La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede, en realidad, deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada.<sup>5</sup>

Por medio del desarrollo de una política del reconocimiento igualitario, el concepto de autenticidad adquiere una presencia significativa —sostiene Taylor— en la escena contemporánea, asociada con las demandas feministas, raciales y multiculturales.<sup>6</sup> Ahora bien, reconocer las distinciones comunitarias que definen a los individuos plantea, de manera inmediata, una contraposición entre la manera en que la universalidad y la particularidad conviven en la civilización liberal. En efecto, habíamos indicado que el plano de «lo común» viene dado, en las sociedades modernas, por un sentido fundamental de justicia, entendido como neutralidad que debiera terminar identificándose con la homogeneidad formal y la imparcialidad, a la vez que las definiciones específicas de los individuos acerca de los modos de vida que ellos prefieren, «lo propio» de cada uno de ellos, vendría garantizado por dicho plano de justicia, la cual debiera ser tolerante con las distintas concepciones del bien y la felicidad.<sup>7</sup> Esta diferencia y complementariedad de lo público y lo privado remite a diversas reformulaciones históricas cuya escena decisiva o, cuando menos, aquella en la cual terminan por cristalizar sus resultados, es el derecho. Pues bien, la política del reconocimiento igualitario aspiraría a promover las reformas jurídicas que sean necesarias para una debida atención a las diferencias comunitarias de individuos que, en tanto ciudadanos, debieran ser tratados como iguales.

En más de una ocasión, Taylor ha explorado el paso del honor a la dignidad, a manera de principios radicalmente distintos de inserción de los individuos en el plano de «lo común».<sup>8</sup> Las sociedades estamentales asignan, de un modo adscrito, *honor*, respondiendo a distinciones sociales naturalizadas e inmutables que san-

cionan jerarquías indisputables, las que, a su vez, son fuente de dominación y sometimiento. Por su parte, las sociedades modernas vinculan a los ciudadanos que las conforman en la forma de un reconocimiento público de la *dignidad* que sería inherente a cada uno de ellos por el hecho de ser miembros de una comunidad humana que tiene como eje de sus esfuerzos y aspiraciones a los individuos y a la preservación de las condiciones que les permitan realizar sus aspiraciones; esto es, que les permitan ser libres a través de su modo de ser particular. En consecuencia, cada individuo es estimado como miembro de una comunidad universal y por ello, es digno; a la vez, afirma su particularidad en la forma de una cierta identidad individual no inmediatamente homogenizable.

Esta articulación vendría a ser confrontada, cuando menos parcialmente, por la política del reconocimiento igualitario en la medida en que lo que ella sostiene es la necesidad de que la preservación y promoción de lo particular desborde el plano de las libertades negativas propias de la privacidad de la vida individual y acceda al horizonte jurídico-político. Desde la perspectiva de autores como Taylor, este «desborde» sería necesario, dado que lo que está en juego no puede ser reducido a una cuestión individual a ser resuelta bajo los cánones del individualismo de los derechos ciudadanos. Más bien, si de reivindicar identidades y horizontes comunitarios se trata, será necesario algo más que la protección negativa y privada de los fines individuales particulares. Habrá que pasar, pues, a disposiciones públicas positivas que garanticen que determinadas comunidades sean preservadas en su integridad y tuviese la garantía de su reproducción y continuidad. La positividad de lo público, pues, tendría que ir «más allá» de su indiferenciación procesal para comprometerse con determinadas aspiraciones, igualmente positivas pero particulares: la particularidad de los colectivos o grupos que las sostienen. Esto es, la ley «tendría que tomar partido» a favor de las mujeres, las comunidades y nacionalidades excluidas, etc. En términos de Taylor, la *política de la dignidad* igualitaria se contrapone a la política de la diferencia:

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una «canasta» idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás.<sup>9</sup>

Esta condición de distinción —sostiene Taylor— ha sido «pasada por alto» por el liberalismo clásico, pero su reconocimiento no sería ajeno a las demandas de igualdad. Por el contrario, no serían sino parte del desarrollo de la política de la dignidad universal: «La demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad. La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal...».<sup>10</sup> Del mismo modo en que la consideración a las circunstancias socioeconómicas de pobreza fue significando una interpretación más amplia de los derechos ciudadanos, la perspectiva comunitarista esperaría que algo

semejante ocurriese con las identidades colectivas menospreciadas o no reconocidas, de forma que su circunstancia actual pudiera ser decididamente alterada; es decir, se abriera paso el reconocimiento.

La posibilidad de que esta alteración suponga afectar la estructura jurídica del ordenamiento liberal ha significado que los tradicionales partidarios de la política clásica de la dignidad la vean como una negación de este principio en la forma del favoritismo conocido como «discriminación inversa». Se trata de una política que espera revertir los efectos de la discriminación pasada, ancestralmente reproducida, mediante una suerte de «compensación» que haga de la diferencia una realidad a ser valorada y preservada más allá de la homogeneidad abstracta de los individuos, siempre incapaz de ofrecer un pleno reconocimiento de su autenticidad y los términos colectivos de producción de sus vidas.

Así, estos dos modelos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en conflicto. Para el uno, el principio del respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual para todos. Para el otro, hemos de reconocer y fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo.<sup>11</sup>

Las demandas de reconocimiento se definen de un modo particularmente crítico frente a la política de la dignidad igualitaria cuando dirigen sus miras contra la pretendida neutralidad que animaría el ordenamiento de la vida pública y la consagración de los mismos deberes y derechos de los ciudadanos. La sospecha aquí en juego sugiere que la neutralidad del ordenamiento jurídico-político vigente en las sociedades multiculturales no es tal, que más bien sus pautas responden a los particulares intereses de algunos, en particular, de la cultura y los poderes dominantes. Como es sabido, para Taylor, el caso Québec resulta emblemático en este sentido. Por medio de esta experiencia de demanda de reconocimiento contemporánea se haría manifiesta la insuficiencia del horizonte de la política de la dignidad igualitaria para satisfacer las aspiraciones de la autenticidad de determinadas comunidades:

Para el gobierno de Québec, es axiomático que la supervivencia y el florecimiento de la cultura francesa en Québec constituyen un bien. La sociedad política no es neutral entre quienes aprecian el permanecer fieles a la cultura de nuestros antepasados y quienes desearían separarse de ella en nombre de algún objetivo individual de auto-desarrollo.<sup>12</sup>

La preservación de las distinciones de las identidades comunitarias como en el caso de Québec plantea, en realidad, problemas no sólo a la política de la digni-

dad igualitaria, sino eventualmente a la propia continuidad de la soberanía. En años posteriores a *El multiculturalismo* y «la política del reconocimiento» de Taylor que aquí comentamos, Canadá ha estado a punto (un porcentaje mínimo en el referéndum de 1995 lo impidió) de separarse en dos Estados nación. Llegados, pues, a un punto en el que las pautas homogenizadoras de la socialidad liberal continúan resistiéndose a las demandas de reconocimiento de las diferencias identitarias, el separatismo aparece como una demanda de soberanía que reniega de la subsunción de lo particular bajo una forma universal de ser iguales que, para completar la escena, no sería precisamente la «voz de nadie». La posibilidad del separatismo representa aquí la salida final que ya ni siquiera se conforma con la posibilidad del favoritismo o la excepción, sino que propone la generación de otro universal, de una nueva comunidad política.

Más allá de la posibilidad separatista, a ojos de la política de la dignidad igualitaria, esta disposición a favor de reconocer las diferencias en términos jurídico-políticos efectivos aparece incluso como un retroceso frente a lo ganado en materia de ampliación de los derechos individuales y la creciente neutralidad de la esfera pública, pues se resiste a asumir su diferencia como otra variedad de la privacidad públicamente respetada. Precisamente, es la resistencia a aceptar la reducción que las sitúa como «una privacidad más» lo que hace de las demandas de reconocimiento tan reacias a la conformidad con las pautas homogenizadoras del liberalismo clásico. En tanto puramente privadas, se trataría de demandas a ser resueltas en el ámbito de las libertades negativas, es decir, por completo libradas a la arbitrariedad y la contingencia de las interacciones individuales, cuando lo que se advierte sería más bien la necesidad de formular las cosas en términos de una intervención positiva: una política del reconocimiento igualitario.

Taylor formula, sin embargo, una esperanza de articulación de las dos demandas aquí en disputa, la dignidad y el reconocimiento: «...una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardas adecuadas para los derechos fundamentales».<sup>13</sup> Estas salvaguardas remiten a la protección de derechos individuales indisputables, pero tienen su contraparte en lo que podríamos considerar una variedad de juicio prudencial que, por encima de las pautas meramente procesales del Estado de derecho, sea capaz de velar por la preservación de las identidades comunitarias amenazadas o *de facto* recurrentemente agredidas y menospreciadas. Todo ello bajo el convencimiento de que los juicios acerca de la vida buena son esenciales para el desarrollo de una vida auténtica por parte de los ciudadanos de las comunidades liberales.

Estas modalidades del liberalismo están dispuestas a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme contra la importancia de la supervivencia cultural y, optan a veces, en favor de esta última. Así, a la postre, no constituyen modelos

procesales de liberalismo, pero se fundamentan en buena medida en los juicios acerca de lo que es una vida buena: juicios que ocupan un lugar importante en la integridad de las culturas.<sup>14</sup>

Finalmente, este sentido de «protección» de ciertas identidades comunitarias amenazadas no podría —desde la perspectiva de Taylor— sino tomar la forma de un cierto ordenamiento jurídico-político que enarbole una figura de complicada viabilidad en el marco de la civilización liberal: los *derechos colectivos*, una forma de diferenciar allí donde la dignidad y su pretendida neutralidad no diferencia y que, al no hacerlo, sancionan una «ceguera» reproductora de ciertas negaciones, exclusiones y circunstancias de dominación consagradas y legitimadas bajo el recurso de no ser otra cosa que un «asunto privado».

Frente a esta perspectiva, Habermas se ha hecho presente en el debate sobre el reconocimiento.<sup>15</sup> Ha sostenido su preocupación ante la posibilidad de iniciar la introducción de anomalías jurídicas, tales como la figura de los derechos colectivos, que puedan significar un retroceso frente a lo ganado por la libertad individual a lo largo de la historia de la ciudadanía moderna. Su análisis crítico —en sentido kantiano— del orden civilizatorio liberal le lleva a sostener la necesidad de una defensa y promoción más plena de los derechos individuales, que no podría ser sino la resignificación de los mismos que, a través de los acuerdos y las luchas sociales, se estime necesaria como parte del progreso moral de las sociedades liberales.

### 3. Habermas y la aporía comunitarista

Las constituciones modernas se han constituido sobre la base de nociones como derecho subjetivo y persona jurídica individual; esto es, el sistema de derechos procedimentalmente validado en la experiencia histórica de Occidente se ha cifrado en torno de la figura del individuo y su emancipación de diversas formas de opresión procedentes de fines colectivos consagrados de manera ajena a ellos. Así, el supuesto de las comunidades políticas modernas es pues que son un resultado de la voluntad libre, racionalmente orientada, de los ciudadanos que las conforman; en consecuencia, los individuos no son sólo el *fin* de la acción política, sino su *fuerza de legitimidad*. En el cambio de siglo, Habermas coincide con Taylor en cuanto que esta estructuración individualista de las civilizaciones modernas tiene que hacer frente al reto que procede de la reivindicación de demandas e intereses que no se definen en términos inmediatamente individuales, sino en términos eventualmente disonantes frente al orden liberal: los derechos colectivos asociados a las demandas de reconocimiento.

Habermas refiere la experiencia de la emancipación burguesa y del movimiento obrero europeo para afirmar que es posible la conciliación entre el hori-

zonte liberal clásico, cifrado en el individualismo, y las actuales demandas de reconocimiento que se hallan a la base de las renovadas luchas por los derechos colectivos. He aquí otro punto significativo de coincidencia con Taylor, pues —como hemos indicado— éste señala que «la política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal»,<sup>16</sup> a manera de un más pleno desarrollo de la consideración por dicha dignidad en términos de su más cabal autenticidad. Así, para Habermas, aquellas experiencias de la historia moderna mostraron que la suerte de los colectivos involucrados en sus luchas fue de la mano con el desarrollo y la consolidación del Estado de derecho y el respeto efectivo de los derechos individuales básicos. Sin embargo, la diferencia de Habermas frente a Taylor es marcada por el lado de la propuesta programática desde la cual afrontar la contradicción que venimos rastreando entre universalidad y particularidad, o entre igualdad y diferencia, en la configuración de la ciudadanía moderna. Esta tensión, formulada por Walzer en términos de un «liberalismo 1» y un «liberalismo 2»,<sup>17</sup> terminaría sosteniendo —piensa Habermas— una alternativa, la de los *derechos colectivos*, abiertamente cuestionadora del «núcleo individualista de la comprensión moderna de la libertad».<sup>18</sup>

De acuerdo con Habermas, para Taylor el respeto por las formas de vida de los grupos en desventaja o infravalorados (habitualmente situados además en situaciones de infraprivilegio distributivo) entraría en conflicto con el respeto a los derechos individuales y la identidad de los individuos en tanto tales, más allá de su pertenencia a algún colectivo. El planteamiento de Taylor tomaría como punto medular la crítica de la neutralidad del Estado de derecho, puesto que éste expresaría ciertas concepciones de lo bueno en la forma de un universalismo igualador. Esta suerte de «parcialidad» del Estado de derecho exigiría, para Taylor, que el mismo debiera comprometerse con «el activo fomento de determinadas concepciones de la vida buena».<sup>19</sup> La política del reconocimiento que tenemos entre manos terminaría apostando por la necesidad de una «protección activa» de la integridad y/o supervivencia de ciertas formas de vida amenazadas, ciertas afirmaciones positivas, particulares a la vez que colectivas. Según Taylor, es el caso de la población francófona de Québec, donde esta protección llegaría incluso, en ciertas condiciones, a suspender derechos individuales tales como la libre elección en torno de a qué escuelas los ciudadanos debieran enviar a sus hijos o qué idioma debiera emplearse en las empresas. Más aún, Taylor esperaría que esta suerte de «estatus» protegido para tales formas de vida no poseyera una eficacia meramente actual, sino que tuviera por meta la «producción» de miembros identificados con estos grupos en las generaciones sucesivas.<sup>20</sup>

La respuesta habermasiana retoma la noción kantiana de autonomía, dialógicamente interpretada y ampliada, para señalar que la contraposición sostenida por Taylor se funda en una mal comprensión de la naturaleza del Estado de derecho liberal. De acuerdo con la formulación que hace Walzer del planteamiento de Taylor, ésta quedaría expresada en la fórmula del «liberalismo 1». Para Habermas,

la deficiencia de esta fórmula consiste en el desconocimiento de que la igualación en torno de ciertos derechos fundamentales no es una protección que simplemente sea *recibida* por los sujetos jurídicos privados, sino que ellos son, a su vez, los «autores de las leyes».<sup>21</sup> Se trata —sostiene Habermas— de una conexión conceptual interna entre el Estado de derecho y la democracia, la cual nos permite evitar la visión paternalista —supuesta en el «liberalismo 1»— que hace ver a los individuos como meros receptores pasivos de ciertas garantías que les vienen externamente dadas. No habría ceguera, pues, cuando la decisión sobre «lo igual» o «lo desigual» corresponde a los sujetos que, puestos de acuerdo, habrán de vivir bajo el mismo horizonte jurídico —restricciones y posibilidades incluidas— que se desprende de dichas decisiones, de sus propias decisiones. De acuerdo con esta perspectiva, el Estado de derecho liberal no requiere correcciones a su sesgo individualista, sino al contrario el desarrollo consecuente de su pretensión: «una teoría de los derechos correctamente entendida reclama precisamente aquella política del reconocimiento que protege la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad».<sup>22</sup>

El problema que de aquí se desprende es el de la relación entre la consagración jurídica de los derechos individuales y la realización práctica de los mismos. Frente a la opción de la «discriminación inversa», Habermas plantea reservas, no sólo conceptuales y éticas, sino empíricas. De acuerdo con su juicio, las luchas feministas de los últimos cien años han mostrado esta compleja relación entre consolidación de la igualdad jurídica y realización de la igualdad fáctica entre hombres y mujeres. Ciertas políticas estatales han desarrollado reglamentaciones especiales preocupadas por reconocer circunstancias exclusivas de la mujer en el ámbito social, laboral y familiar: embarazo, cargas sociales por separación, etc. La consecuencia práctica no ha sido precisamente favorable para la mujer, quien termina siendo perjudicada, por ejemplo, en materia de empleo (sus «privilegios» disuaden a los empleadores de preferirlas frente a la oferta masculina) como se observaría en la denominada «feminización de la pobreza». El resultado de estas políticas sociales del Estado de bienestar puede terminar siendo no otra cosa que la consolidación de los estereotipos sexuales tradicionales con su carga de daño hacia la mujer. En la interpretación de Habermas, este tipo de procesos pone en evidencia que la reivindicación y el debate públicos de las demandas de reconocimiento por parte de ciudadanos que asumen su carácter autónomo y fundador de la legislación que los rige es la ruta que hace posible el progreso jurídico y fáctico referido a la atención de estas necesidades. Antes que mantenerse en la lógica pasiva de un cliente de la burocracia estatal que busca privilegios y situaciones de excepción, se trataría más bien de sacar a la luz, como lo han hecho las luchas feministas, la exigencia de atención a determinadas necesidades no suficientemente reconocidas y de darles su propia forma jurídico-política, de modo que desde ella se conforme una neutralidad de base distinta a aquellas que no suponen un reconocimiento suficiente de las especificidades culturales.

Esta consideración según la cual la democracia (la autonomía de los ciudadanos) produce y reproduce el Estado de derecho evitaría —según Habermas— la equívoca comprensión por la cual Taylor sostiene que el universalismo de los derechos universales es ciego a las diferencias. Al contrario, la democracia permitiría incorporar crecientemente la sensibilidad por la especificidad contextual de los individuos, no siendo de esta manera necesario «yuxtaponer a la forma abreviada del “liberalismo 1” un modelo que introduzca derechos colectivos ajenos al sistema»<sup>23</sup> («liberalismo 2»), que puedan amenazar con violentar la definición autónoma de la vida individual mediante «normalizaciones» forzadas y contrarias al derecho.

La compatibilidad planteada por Habermas entre neutralidad jurídica e incorporación de las demandas de reconocimiento es argüida a partir de la noción de una cierta *impregnación ética* del Estado de derecho. De lo que se trata es de establecer que las formas de la «vida buena» no pueden ser objeto de juicio moral ni objeto de privilegio o perjuicio debido a su particularidad por parte del ordenamiento jurídico y político vigente. El «nosotros» articulador de las definiciones éticas sustantivas no debiera sino producir indiferencia por parte del Estado de derecho. Sin embargo, al mismo tiempo, ello no tiene que ser entendido en el sentido de desconocer que la conformación fáctica del Estado de derecho compromete distintas autodefiniciones y aspiraciones éticas que son (necesariamente) recogidas por él y que pueden ser consensualmente puestas en revisión.

Frente a la afirmación de neutralidad del orden jurídico-político, las perspectivas de Taylor, y de otros autores como Walzer, sugieren que ella no es sino una forma de sacar de la agenda pública las cuestiones vinculadas al reconocimiento de diversas identidades y aspiraciones colectivas. De allí que la figura tayloriana del «liberalismo 2» sea sostenida como una forma superior de definición de la vida en común que vela por la preservación y el fomento de las distintas formas de vida cultural. La «ceguera» jurídico-política denunciada por los comunitaristas arguye la insuficiencia del «liberalismo 1», siempre necesitado de corrección, y reconoce la eventualidad de que los conflictos entre los dos modelos de liberalismo propuestos por Taylor se decidan, bajo ciertas circunstancias y restricciones, a favor del «liberalismo 2».

Habermas invoca, en este punto, la distinción entre moral y derecho para indicar que, a diferencia de lo que ocurre en el plano moral, las normas jurídicas comprometen siempre la consideración de las formas concretas de interacción que orientan y conforman toda legislación. Los fines colectivos, pues, no serían meramente ignorados sino decisivamente incorporados por el orden jurídico en la forma de la «voluntad política de una sociedad».<sup>24</sup> De donde, aunque no se trate de violar la estructura universalista del derecho, su relación con la política, específicamente con el proceso legislativo, da cuenta de la presencia de los horizontes particulares de las comunidades implicadas en tanto ellas se autolegislan y hacen valer, por medio del derecho, su propia voluntad. «Por eso, todo ordenamiento jurídico es *también* la expresión de una forma de vida particular y no sólo el

reflejo especular del contenido universal de los derechos fundamentales.»<sup>25</sup> Las consideraciones éticas, en consecuencia, entrarían a formar parte decisiva del «proceso racional de formación de la opinión y de la voluntad del legislador político»,<sup>26</sup> entrecruzadas y en debate con consideraciones morales y pragmáticas.

Esta impregnación ética del Estado de derecho (opciones idiomáticas, educativas, etc.) puede ir de la mano de conflictos sociales producto del desprecio de ciertas minorías no reconocidas por una mayoría insensible. No obstante, sostiene Habermas que ello no se debe a la neutralidad ética del ordenamiento jurídico, sino a los horizontes finalistas de autocomprensión constitutivos de dicho ordenamiento (así las garantías institucionales de las iglesias cristianas en Alemania) y que no pueden simplemente desaparecer una vez que cobran forma jurídica. Habermas se refiere aquí al carácter contingente de las formulaciones jurídico-políticas de los Estados nacionales. Los ciudadanos miembros de una comunidad política consienten (bien implícitamente como descendientes, bien explícitamente como inmigrantes) la vigencia de un cierto orden constitucional «encontrado». Al mismo tiempo, los procesos de socialización en el marco del Estado de derecho y el respeto de las libertades individuales fundamentales permiten el disenso o la generación de nuevos consensos acerca del orden jurídico; es decir, la *redefinición* de sus impregnaciones éticas factuales.

Así, en lugar de superponer una «segunda capa» de derechos colectivos sobre los derechos individuales, Habermas sostiene que el Estado de derecho puede hacerse cargo de las demandas de reconocimiento de las distintas formas culturales de vida en la medida en que preserve una esfera pública dotada de estructuras comunicativas promovedoras de discursos de autocomprensión. Desde esta consideración, la creciente realización de iguales derechos subjetivos irá alcanzando «la garantía de la coexistencia en igualdad de derechos de los diferentes grupos étnicos y sus formas culturales de vida».<sup>27</sup> Ello será parte de la impregnación ética del Estado de derecho, el cual habrá de velar, en formas siempre renovables, por «la integridad de la persona jurídica individual», lo cual no puede hacerse sin «la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad».<sup>28</sup>

Tal integración de lo ético en lo jurídico a la manera de una «impregnación» por rehacer consensualmente permitiría comprender y orientar la dialéctica entre igualdad jurídica e igualdad fáctica, así como legitimar fenómenos como los de la «discriminación positiva» para favorecer, por ejemplo, a culturas ancestralmente oprimidas, pero no en la forma del favoritismo o la excepción, sino del diseño y la producción misma de la normativa jurídica, que no vería así comprometida su neutralidad. Bajo este enfoque, la necesidad de reconocimiento se desprendería del propio sentido de la juridicidad moderna (la más cabal protección de los derechos individuales), sin que por ello se vea quebrada la igualdad de los ciudadanos individualmente considerados ni el principio de neutralidad; es decir, no a la manera de un nuevo orden de derechos ajenos al primado de la individualidad.

Respecto de la postura tayloriana a favor de la preservación de ciertas identidades y configuraciones culturales, Habermas previene contra la posibilidad de hacer de la política del reconocimiento una política análoga a la de la protección de las especies naturales, interesada en asegurar la supervivencia de las mismas en los términos que vienen «dados» por una condicionalidad que debiera mantenerse «intocada». <sup>29</sup> Además de ser a la larga ineficaces en el contexto de pautas de socialización crecientemente marcadas por la *redefinición* de las identidades en las sociedades contemporáneas, estas políticas pueden ser moralmente objetadas por evitar que los individuos decidan si quieren o no permanecer dentro del marco de determinada tradición. En realidad, lo eficaz y lo moral convergen, pues la libertad de los ciudadanos de decir sí o no a una determinada herencia cultural «hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural». <sup>30</sup> Interesa especialmente a Habermas el caso de los inmigrantes, quienes haciendo frente a un medio potencialmente opresivo, vuelven sobre sus tradiciones, aunque también son capaces de redefinirlas desde sus nuevos contextos de interacción social. La posibilidad de disponerse críticamente hacia las propias tradiciones culturales y hacia toda producción cultural es la condición de cualquier sostenibilidad de las formas de vida que son finalmente asumidas y reproducidas por los individuos. <sup>31</sup> De esta manera, el Estado de derecho debería garantizar la continuidad de la experiencia de apropiación y redefinición individual necesaria para toda afirmación cultural, bajo un enfoque decididamente alejado de la mera «preservación» o naturalización de las formas culturales de vida.

La vida social moderna disuelve las formas estáticas y, en su contexto, el fundamentalismo aparece como el intento irónico por *renovar* ciertas formas tradicionales de vida avasalladas por los procesos de modernización social y disolución de sustancias éticas originarias. El Estado de derecho no puede tolerar la pretensión fundamentalista de hacer valer su propia concepción del bien como la única digna de consideración. De allí que Habermas diferencie entre la *integración ética* de cada identidad colectiva y la *integración política* abstracta que considera por igual a todos los ciudadanos. A su turno, la necesidad de una cultura política para el sostenimiento fáctico de cierto orden jurídico muestra que la legitimidad de los principios constitucionales del Estado de derecho requiere de «un horizonte interpretativo común en el interior del cual se discute públicamente por motivos actuales acerca de la autocomprensión política de los ciudadanos de una república». <sup>32</sup>

La impregnación ética del Estado de derecho —a la cual nos habíamos referido líneas arriba— toma ahora la forma más precisa de un *patriotismo constitucional*, el cual «sitúa el sistema de los derechos en el contexto histórico de una comunidad jurídica», <sup>33</sup> en atención a las motivaciones identitarias desde las que se reproduce la vida ciudadana y su orden institucional. Aunque vinculadas, la diferenciación de la integración ética y política evita que alguna cultura haga uso privado de los recursos públicos, de modo que esta esfera permanece neutral al no

comprometerse con ninguna concepción particular de la vida buena: «El universalismo de los principios jurídicos se refleja en un *consenso procedimental* que, por cierto, debe *insertarse* en el contexto de una cultura política, determinada siempre históricamente, a la que podría denominarse *patriotismo constitucional*»,<sup>34</sup> patriotismo que hace manifiesta la vinculación del orden jurídico con ciertas disposiciones éticas dispuestas a favor de las libertades individuales y la igualdad universal, las cuales cristalizan en la forma de una determinada cultura política. Las sociedades liberales podrán exigir, por ejemplo, al inmigrante que se integre políticamente y asuma una cierta cultura política acorde con dicha integración, mas no que lo haga en términos éticos, pues ello supondría imponerle los contenidos particulares de un modo de vida determinado.

En buena cuenta, pues, la postura habermasiana sobre el reconocimiento constituye una especie de «llamado al orden» frente a aquellas posturas comunitaristas que, como la de Charles Taylor, pretenden recuperar decisivamente las diferencias positivas de los actores sociales sin asumir los costos de esta pretensión: el cuestionamiento de los cimientos de la civilización liberal en lo que atañe a la igualdad universal de los sujetos jurídicos. Ir más allá de la igualdad es algo que no se anima a hacer el comunitarismo.<sup>35</sup> De allí que, compartiendo los puntos de partida del credo liberal y no arriesgándose a cuestionarlos, su intento de reivindicar las diferencias hasta el plano jurídico-político aparezca —para Habermas— como una demanda *desmedida* de reconocimiento de las formas positivas de la vida cultural en el marco de una socialidad moderna que viene conformada, más bien, según el principio de las libertades negativas individuales. La reivindicación *políticamente correcta* de las diferencias, esto es, no cuestionadora de la premisa de la igualdad universal, se muestra insuficiente para afrontar esta aporía: reivindicar derechos colectivos en el marco de una civilización producida por y para sujetos jurídicos individuales.

#### 4. *Praxis* y diferencia

En relación con la perspectiva comunitarista y la reivindicación de los «derechos colectivos», la postura de Habermas nos dispone hacia un tratamiento centrado en torno de los pilares de las libertades ciudadanas jurídicamente garantizadas en el marco del Estado de derecho; en buena cuenta, en torno de nuestras distinciones civilizatorias modernas entre lo público y lo privado, lo universal y lo particular, etc. En resumidas cuentas, la perspectiva habermasiana presenta al «liberalismo 2» de Charles Taylor como innecesario frente a «lo ya ganado» por la civilización liberal, así como moralmente objetable por su potencial de amenaza para las libertades individuales.

Sostiene Habermas que lo que está en cuestión en esta polémica no es la neutralidad del Estado de derecho a la hora de desenvolverse según la pauta de la igual-

dad, sino la «impregnación ética» desde la que dicha neutralidad viene definida. En efecto, en la elaboración pragmático-trascendental desde la que Habermas legitima al Estado de derecho, la vieja crítica de Marx a la «aparente neutralidad» de la ciudadanía,<sup>36</sup> obtiene una respuesta peculiar: a diferencia de lo que ocurre en el ámbito moral, en el ámbito jurídico es necesario que las definiciones igualitarias de la ciudadanía se sitúen en el marco de referencias contextuales y horizontes finalistas desde los que se actúa la vida en común. No hay, pues, el olvido fetichista que convierte a la ciudadanía en una mera tergiversación ideológica que no hace sino responder a un interés particular que se muestra sin mostrarse o encubriéndose. Más bien, las particularidades efectivas de los miembros de una comunidad liberal encuentran en la propuesta de Habermas un lugar, el momento de la *autonomía*.

Esta demanda de autonomía, que muestra el decidido compromiso habermasiano con las demandas de la filosofía práctica kantiana, coloca a los ciudadanos lejos de la figura pasiva de quien, no habiendo constituido los términos de organización de su comunidad política, no puede sino procurar obtener aquí y allá algún reconocimiento puntual de parte de las burocracias y los representantes elegidos a cargo de la administración de los recursos públicos. Por el contrario, nuestro autor sugiere una condición distinta para los ciudadanos. Ellos serían los *legisladores universales*. A partir de sus propias disposiciones éticas y comprensión de la vida buena definirán la legislación de un Estado de derecho neutral e igualitario que necesariamente habrá de expresarlas en la forma de una determinada «impregnación ética». Con ello, la reivindicación y el reconocimiento de las diferencias son colocadas «en su sitio». No en una figura anómala para la socialidad liberal, la figura de los derechos colectivos promovida por el comunitarismo, sino como un resultado de los términos en que se definen las orientaciones finalistas propias de todo Estado de derecho. Más aún, si consideramos que son precisamente los ciudadanos quienes conforman la legislación, podemos anticipar y, de hecho, registrar históricamente que la experiencia de los Estados modernos ha sido precisamente la de la redefinición de dichas orientaciones finalistas. Así, sería razonable prever que una mejor consideración de las diferencias entre los individuos, debidas a sus distintos contextos de relacionamiento e identidad social, puede desarrollarse en el marco de la creciente ampliación de las libertades individuales, esto es, de los derechos individuales, los cuales debieran, por último, incorporar las libertades referidas a las pertenencias sociales y comunitarias de los distintos grupos y sectores en los que se socializan los individuos. Como hemos indicado líneas arriba, para Habermas, la experiencia de la clase obrera europea en el siglo XIX, la relación entre sus luchas de clase y el progreso de sus derechos individuales, es significativa al respecto.

En buena cuenta, lo que aquí está en juego es una explicitación *crítica* de ciertos presupuestos civilizatorios básicos del Occidente liberal, los cuales terminarían situando la pretensión progresista de las reivindicaciones comunitaristas

como desorientadoras o no debidamente esclarecidas en cuanto a los planos diferenciados en los que se mueven sus demandas y que parecieran ser simplemente confundidos por tales posturas. La distinción habermasiana entre integración política e integración ética viene a ser el punto de llegada de esta explicitación. De allí que al inmigrante sólo pueden exigírsele la primera mas no la segunda. Aquélla remite a la neutralidad, ésta al compromiso particular con una cierta concepción del bien. La crítica según la cual la neutralidad del derecho es irreal estaría desconociendo estos dos planos. La neutralidad procede en relación con las distintas concepciones del bien, por ello no debe pedírsele al inmigrante integración ética, pero la neutralidad misma, a su turno, no puede sino deberse a ciertas aspiraciones que cada comunidad de individuos que la afirma posee y desde la cual forja una cierta legislación con la cual sí debiera comprometerse el inmigrante en la forma de su integración política. El llamado habermasiano a asumir el patriotismo constitucional va en esta línea: la necesidad de una cultura política comprometida con los presupuestos histórico-particulares de la universalidad de las formas jurídicas modernas y su neutralidad. Todo ello, sin afectar el despliegue práctico de la igualdad ciudadana; en buena cuenta, pues, la demanda de igualdad es un producto histórico que responde a propósitos de comunidades particulares que definen términos propios bajo los cuales vivir su ciudadanía y la neutralidad que le sería inherente.

En términos del bifacetismo de la libertad, sus dimensiones positiva y negativa, vemos que la dinámica de estas dos formas de integración serían el recorrido por el cual se hacen valer las voluntades positivas de las comunidades y colectivos que conforman un determinado orden ciudadano: la integración política supone una cultura política que la sostenga, la cual, a fin de cuentas, no puede sino proceder de ciertas formas y contenidos de la integración ética en ellas dominantes. Una vez llegados a la esfera jurídico-política, dichas voluntades compartidas pasan a ser negativizadas por los recursos procedimentales del derecho y su neutralidad. De esta manera, la negatividad formal de la ciudadanía arraiga su positividad en la definición de los horizontes finalistas de vida que, convertidos en deberes y derechos jurídicos, pasan a ser «aplicados por igual» para todos los miembros de la comunidad política. En cuanto a la neutralidad en el ejercicio del poder, el logro de la Modernidad, pues, sería esta «aplicación por igual» de los deberes y derechos consagrados, mas no el desconocimiento de las disposiciones culturales e históricas desde las que ellos vienen definidos.

En relación con la crítica marxiana de la ciudadanía, la postura habermasiana haría frente a la ideologización de la ciudadanía, pues no la concibe como la «voz de nadie»; por el contrario, admite su necesario proceso de constitución histórico-cultural y, por tanto, de los diversos sujetos sociales comprometidos en la producción de su normatividad. El fomento de una cultura ciudadana que fomente la apropiación y el disenso crítico frente a las diversas concepciones del bien, tanto propias como ajenas, sería el punto de apoyo para la constante revisión consciente

y consensual de los términos en que se vive la ciudadanía por parte de los propios ciudadanos. Ahora bien, el sentido en el que Marx alude a la ceguera ideológica propia de los términos en que las comunidades políticas viven sus deberes y derechos ciudadanos va más allá de este ser consciente del carácter histórico-contextual de los mismos. Perfila, en realidad, el rechazo de la ciudadanía moderna misma, en tanto la homogenización formal que le es inherente constituiría de suyo alienación; esto es, una estructuración de la *praxis* por medio de la cual los hombres, convertidos en ciudadanos, encontrarían en dicha homogenización a la pérdida de sí como sujetos particulares que producen sus propios medios y condiciones de vida.<sup>37</sup> Como es sabido, se trata de una pérdida que —para Marx— remite a la sujeción de los términos de la vida pública en las sociedades capitalistas a las pautas de los intereses privados, entregados a la unilateralidad de la competencia y la acumulación. Desde esta mirada, se desprende una crítica radical de la igualdad misma, y el sentido de justicia que de ella se desprende, pues su consumación, respeto y promoción no serían sino una de las condiciones decisivas del extrañamiento humano en las sociedades modernas y, por tanto, de la negación de la libertad.

Más allá de las consideraciones de la economía política marxiana que permitirían sostener este rechazo, y que ahora no podemos abordar, lo que aquí queda planteado es una disociación entre libertad e igualdad humanas radicalmente disonante con los consensos del liberalismo clásico, planteados por Hobbes en el siglo XVII y vueltos a afirmar incontables veces por sus herederos hasta llegar a la formulación habermasiana a la que nos hemos venido refiriendo. A contracorriente del sentido común liberal, la ruta de la libertad y la ruta de la igualdad podrían quizás seguir caminos distintos. Taylor pretende una alternativa a la política de la dignidad igualitaria, pero queda a medio camino, pues en lugar de asumir las implicancias de un renovado y decidido compromiso con las diferencias de las comunidades e identidades colectivas, opta por mantenerse en el marco de la igualdad y hacer de la diferencia no otra cosa que un matiz («liberalismo 2») que busque «sensibilizar al derecho» frente a la evidencia de que no todas las demandas pueden abordarse en términos de deberes y derechos individuales homogéneos. La ontología de la *praxis* presente en Marx ofrece una perspectiva distinta. La consideración de los individuos como productores de sí mismos y de sus condiciones de vida por medio de esfuerzos sociales siempre situados en contextos históricos distintos constituye la posibilidad de otro punto de partida: la heterogeneidad propia de los seres humanos en tanto sujetos históricos cuya libertad no es sino el despliegue de la voluntad definida según dicha *heterogeneidad*. Asimismo, la cuestión se plantea más allá de la distinción entre lo individual y lo colectivo, donde —de acuerdo con la problematización de Taylor— lo primero es atendido homogéneamente y lo segundo según la consideración de la diferencia. Más bien, en ambos planos, y partiendo decisivamente de los individuos dotados de voluntad y conciencia para asociarse con otros,<sup>38</sup> se pone en juego una apuesta a favor de la

diferencia, no como mero matiz frente a una juridicidad cuyo ejercicio es por definición insensible a la diferencia (neutralidad), sino como punto de partida de una socialidad y una politicidad distinta.

Volviendo sobre Habermas, su habitual coherencia crítica le permite asociar, lejos de los impases comunitaristas, el igualitarismo con la necesidad de la diferenciación de los derechos:

La universalización de los derechos civiles es, ahora como siempre, el motor de una diferenciación progresiva del sistema jurídico que no puede asegurar la integridad de los sujetos jurídicos sin el estricto tratamiento igual —dirigido por los propios ciudadanos— de los contextos de vida que aseguran su identidad.<sup>39</sup>

Se pretende así integrar la consideración de lo contextual y las diferencias como parte del despliegue del sistema de derechos individuales. De este modo, el principio del tratamiento igual a los ciudadanos aparecería siempre como condición originaria del sistema jurídico (contrario a toda forma de privilegio); a la vez, es manifiesta su insuficiencia para garantizar las libertades de los mismos, dado el necesario reconocimiento de los diferentes contextos de socialización, sus particularidades identitarias, aspiraciones colectivas, etc. De allí la necesidad de una diferenciación progresiva del sistema de derechos. En términos prácticos y en el contexto de la multívoca diversidad de la contemporaneidad globalizada, corresponde preguntarse si no tenemos entre manos la posibilidad de una «trivialización» de la igualdad que, a la larga, termine siendo una traba formal para el desarrollo mismo de la libertad de los individuos que actúan, viven y plantean demandas de reconocimiento en términos particulares. En efecto, si el derecho tendrá que ir aproximándose, mediante una diferenciación progresiva, a una mejor incorporación de las demandas individuales, considerando «los contextos de vida que aseguran su identidad», ¿cuál es el límite de esta diferenciación?, ¿es ésta una ruta de autocancelación de la homogenización formal por vía de una —por definición— inacabable particularización de sus contenidos? O por el contrario, ¿la fuerza sistémica de lo jurídico tendrá que poner coto al exceso disfuncional de una particularización finalmente impracticable en términos conceptuales y de la técnica normativa?

Reaparece aquí la cuestión de la inviabilidad práctica que Habermas criticara a Taylor en atención a la superposición de una «segunda capa» de derechos colectivos sobre los derechos individuales; en esta ocasión, aplicada al filósofo alemán, dentro del propio ámbito de los derechos individuales, es decir, sin figuras anómalas como la antedicha. Por tanto, lo que está aquí en juego es, nuevamente, aunque ahora sin más interferencias, la viabilidad de la integración entre la igualdad y la diferencia en la definición del ámbito público de las sociedades modernas. La opción marxiana nos saca de este nuevo *impase* al cambiar el presupuesto de partida y preguntarse: ¿por qué la igualdad?

La argumentación habermasiana deja establecida la debilidad comunitarista que quiere «no ser liberal sin dejar de serlo». En efecto, comunitaristas y liberales se hallan comprometidos con la igualdad y lo que hace Habermas es establecer lúcidamente el «conjunto mayor» del cual, en buena cuenta, el comunitarismo es parte. A su turno, la salida habermasiana no deja de ofrecer sus propios *impases*, que remiten al diseño mismo de la conformación pública de la vida social moderna y que nos devuelve una y otra vez sobre la necesidad de hacer valer la compatibilidad de lo igual y lo diferente, incluso forzándola. La alternativa que asociamos con Marx remite a una cuestión especulativa y no meramente formal: la posibilidad de pensar la diferencia interindividual y social con radicalidad; así, en la línea marxiana de una comunidad de *hombres libres y diferentes*, mas no en la ruta hobbesiana del liberalismo, comprometida con una naturaleza humana libre e igual.

¿Por qué hacer del reconocimiento de las diferencias una «corrección» a un modelo perfectible que, dados sus puntos de partida, tendrá límites sistémicos (nada menos que su contrario, la igualdad) en lo que toca a su capacidad para procesar cualquier «corrección», en lugar de hacer de dicho reconocimiento un *punto de partida originario* de la comunidad y su horizonte de libertad? Sin duda, es la ruta de otra complejidad, quizás una aún mayor que las que hemos venido considerando. Prescindir de la igualdad originaria compromete, por ejemplo, el presupuesto de la armonización de las diferencias y los conflictos que de ellas se desprendan. Así, el conflicto no estará meramente «al inicio», como en el estado de naturaleza hobbesiano, sino a todo lo largo de la experiencia social, como la constante que reconoce al diferente como diferente y que, desde esta consideración, tienta consensos sin apelaciones y armonizaciones esenciales que —parafraseando a Marx— terminen «haciendo pasar el interés particular como el interés universal de toda la comunidad». Se trataría, pues, de una socialidad que asumiría el antagonismo sin enmascararlo, a la manera de una condición propia de la vida política de comunidades complejas plagadas de distintas aspiraciones positivas, eventualmente contrapuestas, y donde se abandona cualquier equivalente a la suposición de alguna perfecta armonización final.<sup>40</sup> No obstante las dificultades que supondría este pensar «más allá de la igualdad», dados los supuestos dominantes en nuestras comunidades políticas liberales, es probable que los retos del conflicto cultural y civilizatorio del mundo globalizado —que apenas inicia en el siglo XXI— requieran de redefiniciones profundas de nuestra disposición hacia la vida política y no puedan simplemente manejarse con «correcciones» al modelo liberal conocido; por lo demás, crecientemente estimado, por diversas comunidades a lo largo del planeta, precisamente como «un modo de vida particular que quiere hacerse valer como universal» y que, por ello, no asume la diferencia en términos reales.

## NOTAS

1. *Cf.* la forma en que Taylor aborda esta cuestión de la ruptura de los órdenes vitales tradicionales en la forma de «malestares de la vida moderna» (Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, en particular, el capítulo primero, «Tres formas de malestar»).

2. *Cf.* Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad», en Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

3. En este punto, tomamos como base de nuestra exposición la publicación de Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993; en particular, el ensayo «La política del reconocimiento», que da origen al debate subsecuente donde participan Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf.

4. *Cf.* no sólo *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* acabado de referir, sino también el capítulo 3, «Las fuentes de la autenticidad», de Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, *op. cit.*

5. Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, *op. cit.*, p. 58.

6. *Ibid.*, pp. 58-59.

7. Por supuesto, en la más reciente tradición liberal, la obra de John Rawls, bien sea en la versión de su *Teoría de la justicia* o de su *Liberalismo político*, es la referencia obligada para repasar estas distinciones.

8. *Cf. ibid.*, el acápite II de «La política del reconocimiento».

9. *Ibid.*, p. 61.

10. *Ibid.*, p. 62.

11. *Ibid.*, p. 67.

12. *Ibid.*, p. 87.

13. *Ibid.*, p. 89.

14. *Ibid.*, p. 91.

15. En este caso, nos basaremos en «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», que forma parte de: Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós, 1999.

16. Charles Taylor, «La política del reconocimiento», *op. cit.*, p. 62.

17. *Cf.* el comentario de Michael Walzer en Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, *op. cit.*, pp. 139-145.

18. Jürgen Habermas, «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», *op. cit.*, p. 191.

19. *Ibid.*, p. 193.

20. *Cf.* Charles Taylor, «La política del reconocimiento», *op. cit.*, pp. 87-88 *passim*.

21. Jürgen Habermas, «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», *op. cit.*, p. 194.

22. *Ibid.*, p. 195.

23. *Ibid.*, pp. 197-198.

24. *Ibid.*, p. 205.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 209.

28. *Ibid.*

29. También se pronuncia contra la debilidad de sostener las políticas de reconocimiento en base a apreciaciones sobre el «igual valor» o «el aporte a la humanidad» de cada cultura (*cf. ibid.*, pp. 209-210). Sostener derechos colectivos desde estas consideraciones sería, además de problemático en lo práctico y cognitivo, normativamente cuestionable, dada la eventual violación de los

derechos individuales que ello implicaría (la prioridad de lo colectivo) y la «toma de partido» de parte del Estado de derecho por alguna específica concepción del bien.

30. *Ibid.*, p. 209.

31. «Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que *convencen* a aquellos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas» (*ibid.*, p. 210).

32. *Ibid.*, pp. 213-214.

33. *Ibid.*, p. 214.

34. *Ibid.*, pp. 214-215.

35. Es emblemático que la demanda de reconocimiento planteada por Taylor sea formulada en términos de una «política del reconocimiento igualitario».

36. *Cf.*, por ejemplo, Karl Marx, «La cuestión judía», en *Obras de Marx y Engels* (OME), vol. 5, Barcelona: Crítica / Grijalbo, 1978.

37. *Cf.* a lo largo de la Introducción a Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970, las nociones de *historia natural*, como aquel decurso humano que sucede «de espaldas a los individuos» por escapar a su control, la de *comunidad general ilusoria*, como la caracterización del Estado situado en una posición de falsa representación del interés común, entre otras.

38. Recuérdese que el comunismo no es sino una «asociación voluntaria de individuos libres» (*cf. ibid.*, pp. 82 ss.) y que, en este sentido, Marx es tan moderno como John Stuart Mill. La individualidad sólo es real en tanto participe de determinadas articulaciones colectivas, pero estas son siempre un resultado y jamás una «especie por preservar» o una configuración meramente dada y valiosa en sí, como ocurre en la línea comunitarista que, en atención a esta cuestión, revela su perfil difícilmente compatible con una perspectiva progresista.

39. Jürgen Habermas, «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», *op. cit.*, p. 197.

40. Por supuesto, esto ya nos lleva más allá de Marx y sus conocidos límites («abolición» del Estado) para seguir pensando el antagonismo en la escena comunista; en particular, en relación con la continuidad de la vida política y el manejo común de las diferencias individuales y sociales en un contexto en el que la pauta de organización civilizatoria sería nada menos que las diferentes capacidades y necesidades humanas (*cf.* Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Buenos Aires: Ateneo, 1973); sin duda, portadoras de múltiples e ineludibles formas de conflicto.

*Levy del Águila es docente contratado en el Departamento de Humanidades de la Universidad Pontificia del Perú.*