



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA INCLUSIÓN DEL OTRO EN EL DIÁLOGO
RAWLS – TAYLOR – HABERMAS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

SÁNCHEZ RUIZ ANTONIO

ASESOR: DR. GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ
LECTOR: DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

MEXICO, D. F.

DICIEMBRE, 2006



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA INCLUSIÓN DEL OTRO EN EL DIÁLOGO
RAWLS – TAYLOR – HABERMAS

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA PRESENTA SÁNCHEZ RUIZ ANTONIO

DR. GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

LECTOR DE TESIS

MEXICO, D. F.

DICIEMBRE, 2006

A INÉS Y ANTONIO, QUE NO SÓLO ME DIERON Y ME HAN ACOMPAÑADO EN LA VIDA, SINO QUE SEMBRARON EN MÍ EL INTERÉS POR BUSCAR DE FORMA CRÍTICA SU SENTIDO.

AGRADECIMIENTOS

La investigación que ahora presento es el resultado de un esfuerzo personal que tuvo lugar y fue posible por el apoyo de múltiples personas e instituciones. He buscado que mi esfuerzo refleje tan grande apoyo y que el contenido de la presente investigación participe de la actividad reflexiva tan necesaria en nuestro mundo. Quiero agradecer a mis padres, (Inés y Antonio) y hermanos (Ariel y Pável) que por ser los más cercanos me han ayudado a formarme y desarrollar un punto de vista que se refleja en este trabajo. Un gran agradecimiento a mi gran familia que a pesar de la complicada vida en la ciudad seguimos día a día apoyándonos. Quede expresado mi agradecimiento a todos ellos, especialmente a Ismael Ruiz †, Pipina Martínez, Luis H. Sánchez † y Teodora Bravo.

Mi desarrollo intelectual en el campo de la filosofía no hubiera sido posible sin la oportunidad que tuve de estudiar en las instalaciones de la UAM-Iztapalapa. Vaya mi agradecimiento a todos aquellos que hacen que día a día se extienda y fortalezca nuestra universidad y la educación pública de calidad. Especial reconocimiento debo dar a los profesores de filosofía que además de desarrollar importantes investigaciones ofrecen clases de gran calidad. Mi desarrollado en la investigación se lo debo a pensadores como Enrique Dussel, Gustavo Leyva, Jesús Rodríguez, Francisco Piñón, Dulce María Granja o Jorge Rendón. Quede expresada mi admiración por el trabajo filosófico de E. Dussel, que me insta a lograr un diálogo crítico con él y otros pensadores. No puedo dejar de mencionar mi admiración del trabajo intelectual de José Ferraro †, que con el ejemplo de rigurosidad y profesionalismo nos ha dejado un gran legado. Debo agradecer a Gustavo Leyva y a Jorge Rendón sus valiosos comentarios. Especialmente a Gustavo Leyva y a Dulce María Granja por hacerme partícipe de las actividades del centro kantiano. Gracias a ello en gran parte fue posible que terminara éste trabajo.

El interés y entusiasmo por el estudio e investigación, depende del sentido que estos tengan en nuestra vida cotidiana. Debo agradecer a compañeros de viaje y

amigos el que hayan contribuido en el enriquecimiento de aquel sentido. Me disculpo si no menciono a grandes amigos. Gracias a Inti Arzola, Jeser Cárdenas, Hugo Valdés, Roberto Cruz, Fernando Almaraz, Daniel Vargas, Juan Manuel Garduño, Juan Carlos por compartir lo dulce y amargo de la vida. A Perla Vega, Perla Luna, Jimena Gómez, Gema y Alejandra por enriquecer mi vida cotidiana con su charla y ánimos. A Laura Millán por permitirme volver a conocer su amistad y a Roció Millán por su incondicional y gran compañía fraterna.

Gracias a la soledad, que me ha permitido en su compañía tener tranquilidad y serenidad para escribir estas cuartillas.

<No hay en el mundo un pobre tipo linchado, un pobre tipo torturado, en el que yo no me sienta asesinado y humillado>
(Aimé Césaire: Y los perros callaban)

INDICE

1.- INTRODUCCIÓN.....	8
2.- EL PRIMER MODELO DE RAWLS.....	13
2.1 IMPORTANCIA ACTUAL DE LA “TEORIA DE LA JUSTICIA”.....	14
2.2 EL ESQUEMA Y OBJETIVOS DE LA OBRA.....	15
2.3 CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA ARGUMENTACIÓN DE RAWLS.....	18
2.4 RELACIÓN DE LA ARGUMENTACIÓN CON NUESTRO TEMA.....	21
2.5 EL CONTENIDO DE LOS PRINCIPIOS Y LA CONCEPCIÓN QUE SUSTENTA.....	22
2.6 LOS LÍMITES DEL CONTENIDO.....	26
2.7 SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS.....	27
2.8 LA DISCUSIÓN ENTRE RAWLS Y TAYLOR.....	34
3.- LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO.....	38
3.1 RELACIÓN Y CONTRIBUCIÓN DE TAYLOR A NUESTRO TEMA.....	39
3.2 IMPORTANCIA SOCIAL Y POLÍTICA DE LA “IDENTIDAD”.....	40
3.3 SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE LA ARGUMENTACIÓN.....	42
3.4 LA “IDENTIDAD” EN LA ARGUMENTACIÓN DE TAYLOR.....	44
3.5 EL CAMBIO DE SENTIDO DE LA “IDENTIDAD” EN EL ÁMBITO SOCIAL Y PERSONAL.....	47
3.6 EL NEXO ENTRE IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO.....	49
3.7 CAMBIO EN LA INTERPRETACIÓN DE LA “IDENTIDAD” EN EL ÁMBITO DE LA ESFERA PÚBLICA.....	50
3.8 DOS PERSPECTIVAS POLÍTICAS: DOS INTERPRETACIONES DE LA IDENTIDAD.....	53
3.9 LA ARGUMENTACIÓN DE TAYLOR COMO CRÍTICA.....	56
4.- LA INCLUSIÓN EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO.....	70
4.1 RELACIÓN DE LA ARGUMENTACIÓN DE HABERMAS CON NUESTRO TEMA.....	71
4.2 LENGUAJE, ACTIVIDAD, ACTO DE HABLA.....	76
4.3 PRETENCIONES DE VALIDEZ.....	78
4.4 SITUACIÓN IDEAL DE HABLA.....	81

4.5 PRINCIPIO DE DISCURSO.....	83
4.6 PRINCIPIO DEMOCRATICO.....	85
4.7 LA COORIGINALIDAD DE LA AUTONOMIA PUBLICA Y LA AUTONOMIA PRIVADA.....	88
4.8 LA IMPREGNACIÓN ETICA DEL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO.....	90
4.9 LA CRÍTICA DE HABERMAS A TAYLOR Y A RAWLS.....	95
BIBLIOGRAFÍA.....	99

Introducción

El mundo globalizado del siglo XXI puede considerarse como aquél en el que, ni a las sociedades poseedoras de sistemas democráticos, ni a aquellas en vías de poseerlo, es ajena la desigualdad social y la marginación de gran número de sus integrantes. Las personas afectadas por estas situaciones económicas y sociales enfrentan ingresos económicos mínimos para vivir. A ello se suma, en muchos casos, la marginación social, originada, entre otros factores, por resabios de procesos de colonización, por un chauvinismo de bienestar anti-migratorio, o por el trato excluyente y discriminatorio por parte del resto de la sociedad. Estas situaciones no son ajenas a nuestro tiempo o a la reflexión filosófica. Por ello, me propongo valorar las formas de argumentación y modelos de carácter normativo que consideran, en su formulación, las demandas sociales surgidas de tales situaciones de marginación. Estos modelos nos ofrecen diversas herramientas para la reflexión crítica de los fenómenos sociales de exclusión e injusticia social.

En esta tesina limito mi atención a textos de Rawls, Taylor y Habermas. Estos autores no son los únicos que consideran algún tipo de demanda social surgida de las situaciones económicas y sociales mencionadas. Sin embargo, han tenido una presencia considerable en la discusión relacionada con temas de justicia en la filosofía contemporánea.

Rawls y Taylor¹ nos ofrecen, entre otras cosas, una determinada forma de hacerse cargo de las demandas sociales. No obstante, sólo consideran algún tipo de demanda política surgida de situaciones económicas y sociales adversas². Nancy Fraser, clasifica en dos las demandas sociales: 1) “las demandas de distribución justa de los recursos y de la abundancia...”, y 2) “las demandas de reconocimiento de las perspectivas distintivas de minorías étnicas, raciales y sexuales, así como las referentes a la diferencia de género” (Fraser, 2003: 221) Es preciso señalar desde ahora que, aun cuando se puedan tipificar de esta forma las demandas, esto no excluye la posibilidad de que ambas sean sintomáticas de una misma situación económica y social. Dicha situación es padecida por cierta población que, de acuerdo

¹ En “Teoría de la Justicia” y en “El multiculturalismo y la política de la diferencia”, respectivamente.

² Los objetivos de cada autor, en los textos mencionados, están claramente definidos y, en mi opinión, llevados a buen término. Sin embargo, a la luz de un análisis retrospectivo, y en vista de las condiciones sociales y económicas de buena parte de la población mundial, se nos presentan como insuficientes -al menos, en cuanto consideran sólo algún tipo de demanda surgido de tales condiciones-. El estudio de sus propuestas, sin embargo, nos permite avanzar en la dilucidación de un modelo normativo que responda a las diversas exigencias de justicia de la actualidad.

a un lenguaje político, se presenta como minoritaria. Doblemente desfavorecidos, por ejemplo, son los pueblos indígenas³ mexicanos, toda vez que, en su vida cotidiana, no les es ajena la discriminación, la marginación o una marcada desigualdad social respecto de otros integrantes de la sociedad. Considero, pues, acertada la afirmación de Fraser: “Hoy en día, la justicia requiere tanto la distribución como el reconocimiento. Ninguno de los dos es suficiente por sí solo” (Fraser, 2003:222). Y agrega: “En la filosofía moral, la tarea es idear un concepto superior de justicia que pueda integrar tanto las demandas defendibles de igualdad social como las demandas defendibles por el reconocimiento de la diferencia” (Fraser, 2003:223). Reconociendo con Fraser la importancia de abordar los dos tipos de demandas y valorando la importancia de aquel proyecto de filosofía moral, sin embargo, me limito a considerar de manera crítica algunos textos de Rawls, Taylor y Habermas.

Como he sugerido los modelos de Rawls y Taylor se hacen cargo de uno de los dos tipos de demanda social mencionados por Fraser. Rawls nos ofrece, entre otras cosas, una determinada forma de abordar las demandas de justa distribución y Taylor las de reconocimiento. Mi intención es acercarme a sus modos de argumentación y valorar las herramientas normativo - filosóficas que nos ofrecen para pensar en una sociedad justa y sin exclusión. Una de las características que identifica a los discursos filosóficos de los tres autores mencionados y que se relaciona con aquellas herramientas, es que giran en torno a los derechos de los integrantes de una sociedad⁴. Respecto a los modelos en el caso, por ejemplo, de Rawls-Taylor, podríamos decir que se concentran en dar fundamentos, de carácter normativo, para la decantación de las demandas sociales [de distribución justa o de reconocimiento] en, siguiendo a Rawls, las reglas de la disposición institucional. Reglamentación que enuncia los derechos y deberes de los integrantes de la sociedad. Rawls por medio de la formulación de unos “principios de justicia” y Taylor por medio del desarrollo de conceptos como el de “identidad”. Ambos autores nos sugieren éste tipo de herramientas normativas para la inclusión del otro, inclusión por medio de su consideración en la formulación de las reglas de una cierta disposición institucional de una sociedad. Disposición de una

³ Al respecto, sin embargo, cabe acudir a lo que apunta Villoro: “Los pueblos indígenas se niegan a identificarse con minorías dentro del Estado nacional; tampoco quieren reducirse a ser solamente “etnias”. Insisten en que son pueblos. Los Acuerdos de San Andrés pretenden asegurar el derecho de pertenencia de las comunidades a pueblos y, a la vez, el derecho de varios pueblos a unirse entre sí” [Villoro, 2001; 426-427]

⁴ Léase la triada de los derechos, a saber, 1) políticos, 2) civiles (primera generación), 3) económicos y sociales (segunda generación), y los “problemáticos” derechos colectivos llamados de tercera generación. Estos últimos no fueron incorporados en la Declaración de los Derechos Humanos de 1945 debido “acaso porque en 1945 prevaleció una visión individualista de los derechos humanos” [Carrillo Salcedo, 1999; 58 y 77], cuestión jurídica y filosófica reflejada en los modelos que nos ocupan.

“sociedad justa” en el caso de Rawls o de una sociedad “sensible a la diferencia cultural” en el caso de Taylor. Habermas de igual forma nos ofrece determinados elementos normativos para reflexionar sobre la inclusión del otro, diferentes y distanciadas, sin embargo, de las anteriores. Reconstruyendo la autocomprensión del estado democrático de derecho, nos sugiere un mecanismo, jurídicamente garantizado, por el que se consideren los dos tipos de demandas. La valoración en la presente tesina de las formas de argumentación de estos autores, tiene en cuenta los elementos que enriquecen y que muestran en su valoración las dificultades que pueden surgir al buscar fundamentar normativamente la inclusión de las demandas en la legítima búsqueda de una sociedad sin excluidos. La exposición se dirigirá a subrayar algunos elementos de sus modelos discursivos con vistas a mostrar una determinada forma de abordar la inclusión, digo yo, que supone su argumentación.

Mi elección de los textos estuvo impulsada por su relación entre sí, por considerar que en sus investigaciones hay una reflexión en torno de aquellas situaciones socio-económicas mencionadas y por la creencia de que de acuerdo a cada modelo se puede responder de diferentes formas a una misma cuestión moral y política, la inclusión del otro.

Así pues, cada modelo nos sugiere con presupuestos filosóficos distintos una forma de argumentar y considerar alguno o ambos tipos de demandas, lo que implica una participación reflexiva en la constante tarea de incluir al otro⁵ en una sociedad democrática y justa; siempre constante objeto de reflexión de la filosofía y en cuya búsqueda de realización han dirigido sus esfuerzos diversos personajes históricos y movimientos sociales. Cada autor contribuye de forma distinta con la formulación de principios, argumentos o conceptos normativos que nos sugieren formas de incluir al otro para lograr una sociedad justa y democrática. Inclusión, decía, que se garantiza por su consideración en la configuración social, esto es, por la consideración del otro al momento de formular o reformar las reglas o leyes que norman la sociedad.

Una ventaja de tratar a tres autores diferentes, es que la valoración de sus formas de argumentación, a partir del análisis de sus textos, se puede nutrir de una discusión o contraposición de los autores considerados. En primer lugar se pueden relacionar los modelos de Rawls – Taylor. Al hacer esto se nos presentan como dos perspectivas distantes, con supuestos y métodos filosóficos distintos, debido principalmente a la dificultad de considerar las demandas de reconocimiento en “TJ” y por la incompatibilidad de la argumentación de Taylor

⁵ Aquel otro que de acuerdo al modelo y contexto de cada autor se puede identificar con diferentes grupos sociales, siendo, sin embargo, nuestro objetivo valorar los modelos y elementos normativos que enriquecen la reflexión sobre la inclusión, podemos decir de forma general es aquel que demanda justa distribución y reconocimiento.

con el sostenimiento de la neutralidad ética del Estado, ante concepciones particulares del bien o de la vida buena, presente en la argumentación de Rawls. De igual forma se puede considerar una discusión entre Taylor y Habermas, derivada de una diferenciada valoración de los principios liberales.

El punto común, para mostrar de forma breve las diferencias y puntos de discusión entre los modelos, lo encuentro en la pregunta formulada por Habermas: Una teoría de los derechos elaborada en términos individualistas, “¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas?” [Habermas, 1999; 189] Basándose en esta pregunta (reformulada⁶ para la “TJ”) se pueden encontrar diferentes respuestas, sugeridas por las estructuras argumentativas de los textos, que diferencian y confrontan a los autores de nuestro interés. Me parece que desde cada respuesta sugerida, al exponer y analizar algunos elementos de cada modelo, se pueden mostrar las formas de tratamiento y las complicaciones que surgen al tratar el tema de la inclusión.

La pregunta mencionada relaciona a los tres autores ya que Habermas la formula en el contexto de su diálogo con Taylor en relación con la división que hace éste último entre un liberalismo 1 (ciego a la diferencia) y un liberalismo 2 (sensible a la diferencia). Esta distinción supone una valoración crítica de las teorías o perspectivas políticas que otorgan de forma rígida la precedencia de los derechos en clave individual respecto a las metas colectivas. Taylor hace esta distinción con el objetivo de sugerir una perspectiva (L2) sensible a las demandas de carácter colectivo de la población de Québec. Por su parte Habermas plantea una perspectiva teórica bajo la que se da una respuesta afirmativa a la pregunta formulada y bajo la que se guarda distancia, en concordancia con Taylor, al liberalismo 1. La argumentación de Habermas no deja de ser crítica de algunos supuestos de la argumentación de Taylor. La distancia que toma Habermas tanto del modelo de Rawls como del de Taylor se da, entre otras razones, por la forma de relacionar, relación presupuesta o implicada en ambos modelos, el estado de derecho y la democracia. Rawls a mi parecer se hace presente en el diálogo, en relación con Taylor, al haber la posibilidad de identificar las características del liberalismo del tipo 1 con los supuestos de su teoría y, en relación con Habermas, en el momento en que las críticas de éste al liberalismo 1 puedan recaer en los supuestos y/o consecuencias de su argumentación. Se puede decir que la distancia que toma Habermas respecto a Rawls no se debe tanto a las

⁶ Una teoría de la justicia elaborada en términos individualistas y que sustenta en los principios de justicia enunciados una interpretación de los derechos en clave individual, ¿puede considerar aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas?

intenciones de fondo que dan forma a Theory sino a la metodología y al papel que le atribuye cada uno a la filosofía. Buscaré hacer referencia a algunas diferencias, al considerar algunos elementos de los textos de Rawls y de Habermas, sin perder de vista la forma de tratar la “inclusión” que nos sugieren sus textos. Teniendo esto en mente, aquella pregunta la responderé una vez expuestos algunos elementos de las distintas formas de argumentación.

Al relacionar de esta forma los textos pretendo encontrar un punto guía de contrastación y por medio de ella hacer referencia al diálogo entre los autores al final del capítulo dedicado a cada autor. En cada capítulo buscaré identificar y exponer algunos elementos, de cada modelo, que nos permitan mostrar la perspectiva que nos ofrece en relación a nuestro tema de la inclusión y responder de forma consistente a la pregunta mencionada. Me parece que esta forma de proceder me permite exponer los supuestos de cada modelo, los problemas teóricos que se encuentran en cada formulación para el tratamiento de nuestro tema y las perspectivas de los tres autores. Mi intención es acercarme a los modelos mencionados y subrayar los elementos que participen de la dilucidación de una sociedad justa.

PRIMER CAPÍTULO
EL PRIMER MODELO DE RAWLS

<En nuestro mundo, el objetivo político es erradicar la injusticia y dirigir el cambio hacia una estructura básica equitativa> John Rawls

Importancia actual de la “Teoría de la Justicia”

El trabajo teórico de John Rawls, en cuanto a la revitalización y enriquecimiento de la filosofía política, es hoy ampliamente reconocido en el ámbito filosófico. Incontables investigaciones se han dedicado al análisis de las dos obras fundamentales de Rawls: *Teoría de la Justicia* y, en menor medida, *Liberalismo Político*. Con frecuencia, diversos autores contrastan las reflexiones de Peter Laslett, de los años cincuenta, en torno a la muerte de la filosofía política, con la publicación, en los años setenta, de *Teoría de la Justicia*⁷. Esta última obra, debido a que su formulación es heredera de elementos teóricos ya conocidos por la filosofía política (el contractualismo) y a que se enriquece por nuevos elementos (como la teoría de juegos y la forma de argumentación elaborada en términos de una teoría de la justificación), representa la revitalización y renovación de esta disciplina. Kersting justifica la tesis de la renovación de la filosofía política, por una parte, en que

“Rawls se enlaza con la concepción constructiva de los grandes políticos de la época moderna (*Neuzeit*), recupera su autocomprensión y reclama competencia normativa y filosófica para los discursos sobre justicia dentro de la esfera pública...[y] El papel del filósofo que rehabilita es el ambicioso papel de un Nomoteta universalista, de un legislador constitucional (*Vervassungsgeber*) que intenta diseñar desde una posición arquimédica más allá de las particularidades históricas y sociales, un orden universalmente válido para la convivencia humana... [y, por otra parte, en] la osada recreación de la vieja confianza en la capacidad normativa de la filosofía en el marco de una ingeniosa reelaboración de los conocidos patrones conceptuales y formas de argumentación de la filosofía política moderna desde Hobbes hasta Kant” [Kersting, 2001; 248]

Se puede decir que una reflexión que gire en torno a la filosofía política y no tome en cuenta el trabajo rawlsiano puede privarse de conocer uno de los modos de argumentación más innovador de los últimos tiempos, de posibles vías de tratamiento a dificultades teóricas que puedan surgir al reflexionar sobre temas relacionados con la justicia o del punto de partida de muy diversas discusiones que giran en torno a problemas relacionados con la filosofía política.

⁷ En adelante me referiré a dicha obra como “TJ”

Sobre esto último se pueden enunciar a autores, de muy diversas posiciones políticas e ideológicas, que han criticado los supuestos y la perspectiva que nos ofrece “TJ”.

“En el terreno propio del liberalismo pueden registrarse desde la crítica de Nozick, que le objeta el no ser consistente con sus propios supuestos individualistas y contractualistas y, por ende, no llegar a la conclusión de un Estado mínimo, hasta la de C.B. Macpherson, que considera incoherente la defensa rawlsiana de un proyecto de justicia distributiva con su aceptación de una sociedad donde las relaciones de mercado tienen cabida y aceptación” [Rodríguez, Z. J. 2001; 107]

Por otro lado, se encuentran autores que se inscriben dentro del llamado *comunitarismo* o del multiculturalismo que ofrecen perspectivas de crítica al modelo de racionalidad liberal de Rawls. Entre estos autores se encuentran Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer y Kimlicka; de cuyos escritos se pueden mostrar perspectivas críticas de los supuestos de “TJ” y a partir de las cuales se pueden ofrecer distintas opciones para el tratamiento de cuestiones relacionadas con la justicia como, por ejemplo, las demandas de grupos colectivos. Es esta una de las razones por las cuales es pertinente comenzar una reflexión que gire en torno al tema de la *inclusión* por la consideración de “TJ”.

El esquema y objetivos de la obra

Detengámonos un poco en reflexionar qué es “TJ” en su conjunto. ¿Se podría decir que es la exposición de una concepción de justicia, la explicación de nuestros⁸más altos valores⁹ morales y políticos, o la explicación y derivación de unos principios de justicia que expresan esos valores? Tendríamos que decir que además de esto es una teoría compleja que, por los elementos expuestos, en las tres partes de la que se conforma, se caracteriza por ser una teoría sistemática que se justifica como un todo. Teoría que nos ofrece no sólo un análisis del concepto de justicia o una concepción de ella, sino busca ser una teoría sustantiva de la justicia. Como tal en esta teoría se incluye, entre otras cosas, el examen de la naturaleza y estructura de la capacidad humana para la justicia¹⁰, las relaciones de aquellas facultades con

⁸ “nuestros” se podría referir a algo sumamente amplio como <nosotros los humanos razonables de todos los tiempos y lugares>, pero se podría pensar que se refiere más bien a los miembros de una determinada sociedad. “Posteriormente Rawls despejará ésta ambigüedad reconociendo que su concepción de la justicia estuvo desde el principio estrechamente ligada a la noción de una sociedad democrática liberal moderna.” [Martínez N. E., 1999; 48-49]

⁹ Los valores políticos de los que se hace cargo el modelo rawlsiano son: la igualdad de derechos y libertades, la equitativa igualdad de oportunidades, la solidaridad con los menos aventajados o el compromiso con la libre razón pública.

¹⁰ Esta estructura es la de la personalidad moral. Rawls la divide en dos facultades, a saber: 1) en la facultad de tener una concepción de bien y 2) la facultad de tener un sentido de justicia. Siguiendo la

otras capacidades, su puesto en la vida moral, las condiciones en que se suscitan las cuestiones relativas a la justicia, las instituciones y prácticas concretas que mejor sirven para realizar los principios de justicia o el análisis y explicación de nuestros juicios al respecto. La teoría de la justicia de Rawls se caracteriza por sustentar unos principios que se erigen como críticos y normativos, por que sus elementos son parte de la justificación de la teoría y por que busca explicar “nuestros” valores. Para Rawls, pues, “una teoría filosófica de la justicia se ocupa de analizar y explicar nuestros juicios sobre la justicia y la injusticia. Mediante la aclaración de sus principios reguladores no sólo nos explica por qué hacemos determinados juicios, sino que también los extrapola de forma aceptable y nos sirve de guía en problemas que nos hacen dudar o confunden” [Parekh, 2005; 271] Teoría que desde el punto de vista de Rawls “constituye la base moral más apropiada para las democracias actuales” [Islas, 2003; 147]

Al acercarnos a esta primera gran obra de Rawls y mostrar la relación que considero tiene con nuestro tema de la inclusión, tenemos que considerar algunas de sus características como su principal objetivo, su estructura expositiva o las partes de la teoría en general. De esta forma nos será más sencillo resaltar los elementos relacionados con nuestro tema. Sobre el principal objetivo de esta obra Rawls es muy claro ya que no es otro sino el ofrecer una alternativa teórica al utilitarismo y al intuicionismo¹¹, es ofrecer una alternativa teórica dentro de la filosofía moral moderna. Para lograr éste objetivo fue necesario un proceso de desarrollo y crecimiento filosófico cuyo punto de inicio se encuentra, por lo menos, en la publicación en 1957 de “*Justice as Fairness*”¹². Posteriormente el trabajo realizado en la publicación de diversos artículos¹³ y su sofisticación fue condensado en la publicación en 1971 de “*Theory of Justice*”. Como nos dice Wolf:

teoría ideal supuesta en *Theory* se tendría que decir que “cuando se realizan, la primera se expresa mediante un proyecto racional de vida, y la segunda mediante un deseo regulador de actuar según ciertos principios de derecho” [Rawls, 2002, 506]

¹¹ El utilitarismo como el intuicionismo son hasta la publicación de “TJ” dos corrientes de pensamiento con gran influencia en el ambiente académico anglosajón. En su artículo “Justice as Fairness” (1958) por utilitarismo clásico Rawls se refiere a Bentham, a Sidgwick y <a su contrapartida en la Economía del Bienestar> Véase [Martínez N. E., 1999; 7-11] Aún cuando el principal objetivo fue el ofrecer una alternativa, “TJ” introduce nuevas formas de tratamiento a temas relacionados con la justicia por lo que su objetivo además de ser alcanzado lo supera. Abre diversas discusiones con los comunitaristas, por ejemplo, o en torno a temas de justicia, como el tratamiento de las demandas de reconocimiento, con Kimlicka o Taylor.

¹² Hay versión española de M.A. Rodilla en Rawls (1986): *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid.

¹³ Entre ellos se encuentran; <The sense of Justice> (1963), <Constitutional Liberty and the Concept of Justice> (1963), <Distributive Justice> (1967), <Distributive Justice: Some Addenda> (1968), <The Justification of Civil Disobedience> (1969).

“las laberínticas complejidades de “Teoría de la justicia” son la consecuencia de tres fases, por lo menos, en el desarrollo del pensamiento de Rawls, en cada una de las cuales el autor complicaba su teoría para resolver las objeciones que otros le habían planteado a las versiones anteriores, o a las que él mismo percibía” [Wolff, 1981; 14]

Debido a esta razón no debemos sorprendernos que de un tema se pase a otro y que, aparentemente, los temas que toca la obra completa no tengan una unidad temática. La estructura del libro, sin embargo, además de mostrarnos esa unidad nos ayuda a ubicar en la complejidad de la obra las partes más significativas para nosotros y a dejar de lado aquellas partes que profundizan en temas que aunque no esenciales, sin embargo, forman parte de la justificación de la teoría como unidad.

En las primeras páginas Rawls nos da elementos generales que nos ayudan a comprender lo esencial de la estructura teórica de su modelo. Entre éstos no debemos perder de vista, en primer lugar, que una de las convicciones base de la teoría, que se buscará explicar en ella, gira en torno a la cualidad de las instituciones de una sociedad, esto es, que la primera virtud de éstas es el ser justas y, en segundo lugar, que para saber si una sociedad es justa no se tiene que valorar sino la disposición de sus principales instituciones. Así, tenemos que subrayar que la justicia social es el tema principal en torno al que se desarrolla la teoría y su objeto será, por consecuencia, aquella disposición de las principales instituciones. Para evaluar aquella disposición Rawls desarrolla una concepción de justicia social, como parte de su teoría, que nos ofrece una pauta con la cual evaluar sus aspectos distributivos¹⁴. Esta pauta nos la dará unos principios político-morales de justicia.

Para profundizar en esto tenemos que tener en cuenta, sin embargo, el modo de exposición de Rawls. Al introducirnos a su estudio y darnos aquellas y otras características de su obra menciona algunos temas que suponen elaboraciones detalladas de las demás partes. Este modo de exponer supone otra característica de la estructura teórica de la obra y debemos tomarla en cuenta al momento de hacer juicios de la teoría, ya que es muy fácil que malinterpretemos algunos de sus elementos. Me refiero a su carácter sistemático, esto es, cada uno de sus elementos son parte de un todo. Así al considerar algún elemento debemos tener en cuenta su ubicación y función en la obra. Siendo tres partes en la que se divide la obra cada una se concentra en la exposición de una parte de la teoría total. La primera se concentra en presentar “lo esencial de la estructura teórica, y los principios de la justicia se definen sobre la base de estipulaciones razonables relativas a la elección de ciertas concepciones” [Rawls,

¹⁴ Véase [Rawls, 2002; 22]

2002; 523]. En la segunda parte se tiene como objetivo principal “los tipos de instituciones que la justicia prescribe, y la clase de deberes y obligaciones que impone a los individuos” [Rawls, 2002; 523] Una vez que Rawls expuso su concepción de justicia en la primera parte procede en esta segunda parte a exponer las características de las instituciones que satisfecerían los principios enunciados, las características de las instituciones en una sociedad justa. La tercera y última parte, se concentra principalmente en dar bases sólidas para presentar a la teoría como una concepción posible. En ésta se tocan temas que van desde la congruencia entre la concepción de justicia sustentada y la bondad como racionalidad, hasta temas de psicología moral que dan base a aquella pretensión de posibilidad de la teoría. El carácter sistemático se refleja en que la justificación de la teoría no descansa en un único elemento sino que “la justificación es un problema del recíproco apoyo de muchas consideraciones, de todo lo que se inserta en una interpretación coherente” [Rawls, 2002; 523] Teniendo en cuenta las tres partes de la obra y la complejidad de cada una de ellas no es nada difícil, decíamos, equivocarse al emitir juicios de algunos elementos de la obra y más cuando esos juicios se dirigen a la estructura de justificación de toda la obra. Sin embargo nuestro interés no se centra en dicho propósito sino en considerar algunos elementos de la teoría relacionados con el tema que nos ocupa. Procederé de la siguiente forma, 1) consideraré la forma de proceder de Rawls en su estudio de la justicia, 2) mencionaré la forma en que se relaciona esta obra con nuestro tema y 3) mencionaré las demandas sociales que se consideran y la forma en que se hace cargo de ellas. Esto nos mostrará una cierta forma de abordar la cuestión de la inclusión, sugerida por aquellas características de la forma de argumentación de Rawls.

Características generales de la argumentación de Rawls

Para tal efecto, en primer lugar, hemos de detenernos en la primera parte de la teoría. Esta parte es de especial interés, ya que es en ella en donde se encuentran dos características, íntimamente relacionadas, del procedimiento de Rawls al tratar cuestiones de justicia, a saber: 1) el estudio de Rawls comienza por la dilucidación de una teoría ideal y 2) en esta parte es en donde se expone la concepción de justicia de la teoría. Decimos que se expone la concepción de la justicia ya que aquí se formulan, se justifican y se interpretan unos principios de justicia social que, aún cuando sean sólo una parte, son el núcleo de la concepción de justicia de éste modelo. Dicha concepción de justicia se expone al interpretar el papel de aquellos principios respecto a la disposición de las principales instituciones de una sociedad. Para Rawls esto es así ya que “el concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar

derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales. Una concepción de la justicia es una interpretación de éste papel” [Rawls, 2002; 23]. Sin embargo para mostrar ese papel de los principio hay que tener presente la característica 1) mencionada. En relación a una concepción de la sociedad¹⁵ y de acuerdo a una teoría ideal se formula, como uno de sus elementos, el ideal de aquella. Este ideal es lo que llama Rawls la “sociedad bien ordenada”. La relación de 1) y 2) se encuentra en que es precisamente en la disposición institucional de éste ideal en el que se aplicarán y se mostrará aquel papel de los principios que se formulan. Para exponer éste papel y la aplicación de los principios Rawls desarrolla unos conceptos que hemos de aclarar, a saber: *regla, institución y estructura básica*. Las relaciones sociales en la sociedad ideal debemos pensarlas como regidas por *reglas* de carácter público. A un conjunto de éstas es a lo que se llamará una *institución* y a las principales instituciones es lo que se considerará como *la estructura básica* de aquella sociedad bien ordenada. Rawls nos dice que una institución es:

“un sistema público de reglas que define cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes he inmunidades, etc. Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles, otras como prohibidas; y establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas” [Rawls, 2002; 62]

Por otro lado, como instituciones principales que forman la estructura básica Rawls considera a “la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales” [Rawls, 2002; 20]. Debemos resaltar por otra parte que aquel ideal supone una cierta concepción de la *cooperación social*¹⁶; concepción que se deriva o forma parte de la concepción general de la justicia, sostenida al mostrar el papel de los principios formulados. Como ideal que es, en aquella sociedad se supone que “1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente

¹⁵Sociedad Rawls la define en su modelo como una asociación de personas para su beneficio mutuo, en donde hay conflicto e identidad de intereses. Identidad por que al asociarse tiene cada uno mejores oportunidades que si estuviera sólo, pero hay conflicto puesto que para sus fines cada cual busca una distribución favorable para él de los beneficios que resultan de la mutua cooperación. Debemos subrayar que ésta concepción de sociedad forma parte de la concepción de justicia sostenida en la teoría. Rawls afirma que: “Las diversas concepciones de la justicia son el producto de diferentes nociones de sociedad”[Rawls, 2002; 23]

¹⁶ Sobre aquellas reglas públicas nos dice que “especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que toman parte en él”[Rawls, 2002; 18] y sobre la idea general de la cooperación social nos dice que “La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría llevar una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados” [Rawls, 2002; 27]

estos principios y se sabe generalmente que lo hacen” [Rawls, 2002; 18]. Además “todos actúan justamente y cumplen con su parte en el mantenimiento de instituciones justas” [Rawls, 2002; 21]. Esa sociedad se caracterizará también como aquella en la que hay: 1) una situación de “escasez moderada” y 2) existe un “sentido de justicia” plural, es decir capaz de admitir una multiplicidad de concepciones de bien.

La razón de que el procedimiento de Rawls al reflexionar sobre la justicia empieza por la dilucidación de una teoría ideal se encuentra en que una teoría ideal, nos dice, ofrece “la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes” [Rawls, 2002; 22]

Este procedimiento tiene relación con la mencionada división en tres partes de la obra y con los elementos que nos ofrece la Teoría. Siendo aquella *estructura básica* el centro de atención del estudio de Rawls, lo que se buscará exponer, en la primera parte de la obra, es la determinación¹⁷ de unos principios¹⁸ que serán el fundamento normativo de la formulación de las reglas de la estructura básica de una sociedad bien ordenada. Reglas que determinan, por una parte, la distribución de los derechos y deberes fundamentales y, por otra, la división de las ventajas provenientes de la cooperación social¹⁹. Hay que notar que ya que las reglas de la disposición institucional de aquella sociedad ideal se estructurarán de acuerdo a los principios, aquella sociedad será la imagen de una sociedad justa ideal. La razón de ser de aquel procedimiento radica por una parte, como ya he mencionado, en que para Rawls la teoría ideal nos permite comprender los problemas y, por otra parte, en que para Rawls la “naturaleza y los fines de una sociedad perfectamente justa son la parte fundamental de una teoría de la justicia” [Rawls, 2002; 22]. Me gustaría destacar que del procedimiento de Rawls se puede concluir que la dilucidación de aquella sociedad ideal será la imagen de una sociedad que es justa de acuerdo al concepto de justicia que sugieran los principios. Por otra parte, es conveniente señalar en relación a la forma de proceder de Rawls, en el tratamiento de cuestiones de justicia, que supone serias dificultades para la consideración y comprensión de los fenómenos

¹⁷ Una de las principales tareas de ésta parte de la teoría, al exponer la concepción de la justicia como imparcialidad, es la de justificar unos principios como el fundamento normativo que nos permita concebir una sociedad justa. A la vez que se justifican aquellos se justifica racionalmente una parte de la teoría, esto es, la concepción de justicia que sostiene.

¹⁸ Es pertinente mencionar que como parte de la teoría ideal, de la que forma parte la sociedad bien ordenada, en los principios que sirven de guía para la configuración de aquella sociedad justa se supone un ideal de persona. Véase el § 41 donde nos dice “los principios de la justicia definen un ideal parcial de la persona cuyos acuerdos sociales y económicos deben respetar” [Rawls, 2002; 245] o cuando nos dice en el § 87 que “implantado en los principios de la justicia hay un ideal de la persona que facilita un punto de apoyo para juzgar la estructura básica de la sociedad” [Rawls, 2002; 527]

¹⁹ Para los fines de la teoría Rawls considera que la estructura básica consta de dos partes: “distinguimos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales” [Rawls, 2002; 68]

fácticos de la realidad social relacionados con las demandas de justa distribución. Su modelo se concentra más en dar bases normativas para la distribución de los “bienes sociales” y deja en la sobra el tipo de relaciones sociales en las que se originan “bienes sociales” como los recursos y la riqueza de una sociedad. Por otra parte, los principios se aplican en una sociedad entendida como un sistema cerrado y los supuestos del modelo ideal de sociedad son características obviamente difícilmente atribuibles a las sociedades mundanas. Esa forma de proceder no considera las características propias de una sociedad particular y el origen de los fenómenos de exclusión en ella presentes, lo que provoca que su modelo ideal, al contrario de lo que sostiene Rawls, deja fuera elementos esenciales para la efectiva comprensión de los problemas más urgentes de justicia de determinadas sociedades. Entre ellos se encuentran las relaciones de dependencia económica de países (México- E.U.) o regiones (norte de África- Unión Europea), elementos relacionados con la migración y con fenómenos de exclusión derivados de ella.

Relación de la argumentación con nuestro tema

Una vez mencionadas las características generales de la teoría detengámonos en la relación de nuestro tema de la inclusión con esta obra. Como he mencionado en la introducción, en la actualidad hay diversos fenómenos de exclusión. Fenómenos que si no los experimentamos personalmente hay la posibilidad de hacernos concientes de ellos por las protestas de diversos grupos sociales ante determinadas situaciones económicas y sociales, que es posible se convierten en demandas sociales [como las de justa distribución o de reconocimiento]. Protestas y demandas formuladas en el ámbito de la esfera pública. Para señalar la perspectiva desde la que la reflexión de Rawls considera aquellos fenómenos sociales de exclusión hemos de considerar la relación que hace entre ellos y la disposición institucional de una sociedad.

“el concepto intuitivo es que esta estructura [la estructura básica] contiene varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales. De éste modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras. Estas son desigualdades profundas. No son sólo omnipresentes, sino que afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales de vida” [Rawls, 2002; 21]

Por esta razón considero, como he mencionado, que una reflexión sobre la justicia, que pienso debe ser crítica de aquellas situaciones, debe concentrarse en la disposición de la “estructura básica de la sociedad”. De esta forma para Rawls lo justo o injusto no se refiere a los elementos causantes de las posiciones y desigualdades sociales sino “lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan respecto a éstos *hechos*²⁰” [Rawls, 2002; 104]. Bajo estas consideraciones Rawls se propone elaborar como parte de una teoría de la justicia una pauta con la cual juzgar la disposición institucional de la sociedad. Como hemos mencionado procede a dilucidar, de acuerdo a una teoría ideal, una disposición institucional que, de acuerdo a unos principios de justicia, es justa. Sociedad en la que su disposición institucional, pensaríamos, considera a los *hechos* relacionados con fenómenos de exclusión.

La obra de Rawls, considero, se relaciona con nuestro tema de la “inclusión” ya que nos ofrece, entre otras cosas, una forma de proceder en la que se formulan bases normativas [justificadas racionalmente por medio de una determinada estructura argumentativa propia de su teoría] que pretenden ser la pauta para juzgar la disposición de una sociedad y que se erigen frente a determinados fenómenos de exclusión. Es decir el modelo normativo propuesto por Rawls apela a la consideración, bajo una determinada concepción, de aquel que experimenta los fenómenos de exclusión en la disposición institucional de una sociedad. Forma de argumentar que, considero, gira en torno a la cuestión de la interminable tarea político moral de la inclusión del otro. Inclusión reflejada en la disposición institucional de la sociedad.

El contenido de los principios y la concepción que sustenta

Ya que uno de mis principales intereses es valorar la forma en que los modelos consideran las situaciones de exclusión de carácter económico y social, lo que busco ahora mostrar es qué tipos de demanda social toma en cuenta “TJ” y posteriormente cómo se hace cargo de las demandas que considera.

Para subrayar las formas de exclusión de las que “TJ” toma nota y valorar la concepción por la que se hace frente a ellas, hemos de recordar, de acuerdo a nuestra exposición de las características de “TJ”, que el ideal normativo de “sociedad bien ordenada” será justa bajo el mismo concepto de justicia que los principios sugieran. Por esta razón acudiendo al contenido de los principios es como podemos resaltar los fenómenos de exclusión de los que toma nota y

²⁰ El subrayado es mío.

al considerar su formulación valorar aquella concepción. Citemos de una vez los principios formulados:

“Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” [Rawls, 2002; 67-68]²¹.

Como se puede observar uno se refiere a las libertades y el segundo a las desigualdades sociales y económicas. Las libertades básica consideradas por el primero son: la libertad política, la libertad de expresión y de reunión, la libertad de conciencia y de pensamiento, la de asociación, las de la integridad de la persona, los derechos de propiedad privada y la protección ante el arresto y la detención arbitrarios. En la formulación del primer principio lo que podemos observar es que supone ya derechos que se erigieron frente a fenómenos sociales de exclusión tales como la atribución desigual de derechos. Atribución que si acudimos a la historia se relaciona con la diferenciación por género, rango, castas, razas, etc., y que provocan, por ejemplo, la exclusión de determinada población de la toma de decisiones políticas al no tener similares oportunidades de participación política. Es decir éste principio nos remite a las demandas de los movimientos sociales de la historia pues supone sus resultados, es decir aquellas demandas son ahora consideradas como derechos que son garantizados en el ordenamiento constitucional conforme a la democracia moderna. Se considera tanto las llamadas “libertades negativas” que aseguran los derechos del individuo frente a la interferencia del poder del estado, como la “libertad positiva”²² que funda el derecho a la participación política conforme a las reglas de un sistema democrático.

²¹ Debe considerarse que ésta formulación no es la última y definitiva. El primer principio se reformula en el § 39. Rawls nos da una reformulación de ambos para su aplicación en el § 46, nos dice: “1) Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos. 2) Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades” [Rawls, 2002; 280]. A estos principios les aumenta reglas de prioridad. La primera se refiere a la libertad, determinada por un orden lexicográfico de los dos principios, que nos dice “que siempre que se puedan establecer efectivamente las libertades básicas, no se podrá cambiar una libertad menor o desigual por una mejora en el bienestar económico” [Rawls, 2002; 149] y la segunda se refiere a la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar.

²² Berlin, autor de ésta distinción, nos dice que libertad negativa se refiere al “ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” y la libertad positiva “se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean”[Berlin, 1998; 220 y 231]

Es pertinente señalar respecto a la relación de ambas libertades en el modelo de Rawls que hay una mayor valoración de las libertades negativas²³. Se valora más, siguiendo a Constant, la libertad de los modernos que la de los antiguos²⁴. Aún cuando ambas libertades para Rawls se mantengan como cooriginarias²⁵ en su modelo, los ciudadanos representados por los sujetos hipotéticos de la posición original son los que, en un proceso de justificación, fundamentan los principios en base a los que se configurará la disposición de la sociedad y no los ciudadanos mismos. En el proceso de elección de los principios, que servirían al legislador como guía para la configuración de la “sociedad bien ordenada”, se representa la “libertad positiva” de los ciudadanos. Sin embargo no son los ciudadanos de carne y hueso sino un “legislador representativo” el que elige los principios con un determinado contenido. Sobre el proceso Habermas nos dice que

“los ciudadanos no pueden experimentar este proceso, tal como exigiría sin embargo las cambiantes condiciones históricas, como un proceso abierto e inconcluso. No pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición originaria en la vida real de su sociedad, pues desde su perspectiva todos los discursos de legitimación esenciales han tenido lugar en el seno de la teoría” [Habermas/Rawls, 1998; 67]

Regresemos al contenido de los principios. Notemos que en el segundo principio se consideran las demandas de justa distribución surgidas de determinadas circunstancias económicas y sociales, circunstancias que provocan la exclusión de un sinnúmero de integrantes de la sociedad al acceso de los beneficios de la cooperación social. De éste modo en éste principio se considera los derechos llamados de segunda generación, esto es, los derechos económicos y sociales. Al señalar el contenido de los principio podemos observar que los dos principios consideran demandas sociales de movimientos sociales propios de la historia de las sociedades modernas. Sin embargo no hay que perder de vista que la formulación de los principios, junto con sus reglas de prioridad, son expresión de una concepción de justicia

²³ Considérese al respecto el §36 o el § 37 donde nos dice: “Si tuviéramos que elegir entre las libertades políticas y todas las demás, sería muy preferible, sin duda, el gobierno de un buen soberano que reconociese éstas últimas y que mantuviese el imperio de la ley” [Rawls, 2002; 217]

²⁴ La primera es “el derecho de no estar sometido sino a leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o muchos individuos... el derecho de opinión... de reunirse con otros... derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios ... [la segunda es] ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz... tratados de paz ...leyes” [Constant, 1988; 67 y 68]

²⁵ Rawls nos dice que “las libertades de los antiguos y las de los modernos también son cooriginarias y de igual peso sin ningún privilegio las unas sobre las otras... por la razón añadida de que ambas clases de libertad están enraizadas en una o en las dos facultades morales, en la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien respectivamente” [Habermas/Rawls, 1998; 120]

sostenida por la teoría que nos otorga Rawls. Concepción que se erige frente a experiencias de exclusión determinadas. Como nos dice Villoro:

“podemos interpretar la teoría de Rawls como respuesta a una doble experiencia. La experiencia reciente de los totalitarismos en las sociedades occidentales ha conducido, en efecto, a la aversión general del tipo de exclusión: la de las diferencias en la elección de valores y fines que dirijan la vida individual. Por otra parte, el capitalismo salvaje suscitó un rechazo de las marcadas distinciones en el acceso a oportunidades políticas y sociales” [Villoro, 2000; 120]

Sobre dicha concepción sostenida por la teoría, en tanto se puede considerar como perteneciente a la tradición liberal, se debe destacar que a diferencia de otras es, como nos dice Zepeda, la formulación más sofisticada de un discurso de corte liberal que “ha tratado de superar las limitaciones del concepto original de igualdad y procurado incluir en su argumentación demandas de nivelación económica y distribución de la riqueza, todo esto sin renunciar a los principios de libertad individual y control ciudadano sobre el gobierno” [Zepeda, 2001:103] En la formulación de los principios podemos observar precisamente aquella consideración de la libertad individual y de las demandas de justa distribución en una concepción que sostiene un orden de prioridad entre ambas. Debemos decir, pues, que esta concepción, aún cuando considera la distribución es totalmente contraria a la que fue sostenida en el llamado socialismo real y al mismo tiempo que es crítica del capitalismo salvaje, da lugar y aceptación a una sociedad con relaciones de mercado. En la concepción acaso se puede encontrar aspectos socialistas en el sentido que nos sugiere Wolf:

“La teoría de la justicia es utópica en el sentido en que lo eran las teorías de los primitivos socialistas franceses. Como he dicho ya, su teoría es abstracta, con lo que quiero decir que hace abstracción de los importantes factores que determinan el carácter y desarrollo de la realidad social [Wolf, 1981; 182]

Esto se debe a las características de su argumentación, pues, como nos dice Wolf más adelante

“Al centrarse exclusivamente en la distribución más que en la producción, Rawls oscurece las raíces reales de esa distribución” [Wolf, 1981; 187]

El modelo de Rawls muestra una forma determinada de considerar un tipo de demandas, mencionadas por Fraser, surgidas de determinadas situaciones económicas y sociales. Sin embargo, aún cuando este modelo sea crítico del capitalismo no considera las

condiciones de posibilidad de aquellas situaciones, entre ellas el dominio económico de ciertos países frente a una gran mayoría dependientes de ellos.

Los límites del contenido

Hemos de detenernos un poco en el contenido de los principios. Como se puede observar en dichos principios no se consideran las demandas de reconocimiento mencionadas por Fraser. Esto nos sugiere que el concepto de justicia de la concepción de Rawls es limitada y restringida al respecto, ya que los principios fueron formulados en vista más bien a determinadas experiencias históricas de exclusión que para Rawls eran las cuestiones más apremiantes. Esto se confirma ya que Rawls nos dice en su segunda gran obra titulada “liberalismo Político” que:

“Entre los problemas que mayormente nos afectan [a su modelo teórico] están los raciales, los étnicos y los de género sexual. Estos pueden parecer de un carácter por completo distinto, requiriendo por ello principios de justicia diferentes, sobre los cuales no se discute en mi Teoría de la Justicia” [Rawls, 2003; 21]

Bajo estas consideraciones podemos decir que la primera gran obra de Rawls sustenta un concepto limitado de justicia, ya que considera como cuestiones de justicia aquellas que se relacionan con experiencias históricas de exclusión específicas. Esta es la razón de que la concepción de justicia de la teoría no considere y no pueda considerar, debido a su lógica de argumentación, infinidad de experiencias de exclusión. De éste modo debemos tener presente el sentido real de la afirmación de Rawls de que su teoría nos ofrece una imagen de una sociedad perfectamente justa, esto es, nos ofrece una imagen de una sociedad perfectamente justa de acuerdo al contenido de la concepción que exponga. Sin embargo, para valorar su modelo de argumentación es pertinente analizarlo y ver la posibilidad de que éste modelo pueda considerar otro tipo de demandas.

Una vez dicho lo anterior podemos decir que Rawls se hace cargo tanto de las demandas de distribución, como he mencionado en la introducción, como diversas demandas al suponer los derechos reconocidos en un orden constitucional democrático. Hemos de señalar pues que se hace cargo de ellas de 3 formas en su argumentación, a saber: 1) por una parte las considera como supuestos, en el primer principio, o las considera en la enunciación del segundo, 2) las considera bajo un orden de prioridad dado a los dos principios, propios de la

concepción que formula²⁶, y 3) las considera al desarrollar una justificación para dichos principios y para aquella concepción que sustenta la teoría.

Sobre la justificación de los principios

Por razones de orden expositivo hemos de detenernos, una vez considerado el contenido y la formulación de los principios, en la justificación. Antes que nada recordemos 2 características de las instituciones de la estructura básica tal como Rawls las define. En primer lugar hay que subrayar 1) el carácter público de sus reglas y 2) que “una institución existe en cierto tiempo y lugar cuando las acciones especificadas por ellas se llevan a cabo regularmente conforme a un acuerdo público según el cual ha de ser cumplido el sistema de reglas que definen la institución” [Rawls, 2002: 63] Dicho acuerdo público se llevará a cabo racionalmente por los integrantes de la sociedad. Hemos de recordar que se supone que de acuerdo a la noción de sociedad, propia de la concepción desarrollada por Rawls, hay individuos con identidad como con intereses en conflicto; en conflicto puesto que el logro de un fin de uno tal vez suponga un perjuicio para otro individuo e identidad ya que en tanto seres inteligentes saben que en cooperación pueden salir mejor beneficiados que estando solos. Teniendo esto en cuenta el procedimiento por el que se pondrían de acuerdo aquellos individuos, para estructurar la disposición institucional de una sociedad ideal, se planteará como un problema de elección racional. Se elegirán determinados principios, que serán decantados en las reglas de las instituciones de aquella sociedad ideal. El acuerdo tendrá pues un carácter hipotético que a su vez expresará el modelo de justificación. La idea general, elaborada por Rawls, de la justificación de los principios es que aquel acuerdo, que otorga el carácter público a las reglas de las instituciones de la estructura básica²⁷, será logrado al considerarlo como un problema de

²⁶ Me parece pertinente recordar que los principios formulados son, como núcleo, propios de la concepción de Rawls, lo que nos sugiere que el mismo método de proceder de Rawls estaría abierto a otra formulación y otra concepción de justicia. Bajo ésta posibilidad se podría decir que los supuestos y estructura de la argumentación se pueden formular de tal modo que permitan justificar los principios y por consiguiente la parte más importante de una concepción determinada.

²⁷ Es por esto que en una sociedad “bien ordenada” el carácter público de las reglas de sus instituciones significa que cualquiera que participa en ella y en tanto ha participado en el acuerdo, sabe lo que aquellas exigen de él y de los demás y sabe que los demás lo saben. En tanto ha participado en el acuerdo y forma parte de la sociedad ideal actúa justamente y busca mantener aquellas instituciones erigidas en común acuerdo con los demás individuos.

proceder racional. A partir del planteamiento de ciertas condiciones y circunstancias, bajo las que tiene lugar la decisión, se acordaran unos principios²⁸.

La justificación se elabora de acuerdo a una teoría de elección racional, de la cual forma parte (como ejemplo de aplicación) la teoría de la justicia. Rawls nos dice:

“La cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual. Esto conecta la teoría de la justicia con la teoría de la elección racional” [Rawls, 2002: 30]

No es mi intención desarrollar aquella justificación, pero sí detenerme en mencionar algunos de sus elementos relacionados con nuestro tema. Recordemos que la obra se divide en tres, cuya primera parte, decíamos, además de contener aquella concepción de justicia y en tanto es una parte de la justificación total de la obra se concentra en la justificación del núcleo de aquella concepción, esto es, los principios. La exposición de aquella justificación como nos dice Rawls se divide en dos partes, a saber:

“1) una interpretación de la situación inicial y una formulación de los principios disponibles en ella para su elección, y 2) un razonamiento que establezca cuál de éstos principios será de hecho adoptado”. [Rawls, 2002; 62]

Detengámonos y hagamos una consideración sobre la justificación. En mi opinión hay por lo menos tres niveles de justificación, a saber: 1) la justificación de unos principios de acuerdo a la teoría de elección racional, 2) la justificación de la concepción sostenida por la teoría a través de la introducción de supuestos y diversos conceptos que apoyen al primer nivel y 3) la justificación de la teoría que además de suponer los dos niveles anteriores desarrolla elementos como la exposición de las instituciones ideales (2ª parte) o la posibilidad de la teoría (3ª parte). Estos tres niveles están íntimamente relacionados pero no forzosamente se derivan unos de otros, más bien son niveles que se apoyan entre sí. Debemos recordar que la justificación de la teoría no es sencilla de seguir ya que podríamos decir cada uno de sus elementos contribuye en aquella. Rawls acude a diversos recursos teóricos, entre los que se encuentran, la teoría de juegos, un concepto particular de racionalidad²⁹, una cierta

²⁸Sobre éste modo de argumentación hay que considerar que: “Las presuposiciones descriptivas y normativas que aparecen en ésta configuración y que se interpretan mediante ellas tienen que estar fuera de discusión, pues de otro modo no suministraría ninguna base sólida para una fundamentación de principios”[Kersting, 2001; 253]

²⁹ En un inicio Rawls nos dice que se debe interpretar la racionalidad “en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados” [Rawls, 2002; 26]

interpretación del método de legitimación³⁰ de la tradición contractualista [interpretando principalmente el método de I. Kant], algunos conceptos como “el velo de la ignorancia” o “el equilibrio reflexivo”, una teoría del bien, principios secundarios (de diferencia o aristotélico) o leyes de una psicología moral.

La relación entre 1) y 2) es sumamente cercana, sin embargo, en la primera parte a Rawls le interesa principalmente el desarrollar un modelo de justificación para aquellos principios y me parece que secundariamente la validación de la concepción de su teoría. Para esto último más bien conforme avanza la exposición va aumentando elementos que justifiquen la concepción por él sostenida, en las siguientes dos partes de la obra nos ofrece más elementos que apoyen esa concepción. Digo esto por la estructura teórica de justificación, por el orden en que los elementos son introducidos y por que el principal interés de Rawls, en la primera parte, es desarrollar una forma de justificación que ofrezca una alternativa teórica. Su interés es llevar a buen término el principal objetivo de su obra, esto es, ofrecer una alternativa dentro de la filosofía moral moderna. Rawls nos dice:

“La justicia como imparcialidad... consiste en dos partes: 1) una interpretación de la situación inicial y del problema de elección que se plantea en ella, y 2) un conjunto de principios en los cuales, se dice habrá acuerdo. Se puede entonces aceptar la primera parte de la teoría... pero no aceptar la otra, y viceversa. Puede parecer que el concepto de la situación contractual inicial es razonable, *aunque se rechacen los principios particulares que se proponen*³¹. En verdad lo que quiero sostener es que la concepción más apropiada de esta situación conduce a principios de justicia contrarios al utilitarismo y al perfeccionismo y que, por tanto, la doctrina del contrato proporciona una alternativa a estos puntos de vista” [Rawls; 2002; 28]

En base al modelo de lo que la teoría moderna de la elección racional llama “juego del regateo”, con una concepción determinada de racionalidad y con determinados supuestos se busca mostrar un razonamiento por el que se llegue como mejor resultado posible de la elección a los principios formulados. Tal parece que la intención inicial de Rawls era demostrar, como un teorema formal de la teoría de elección racional, aquel razonamiento y que la solución al juego del regateo de los involucrados en el acuerdo era “un principio moral que tenía las características de la constructividad, la coherencia con nuestras convicciones morales y la

³⁰ El contractualismo clásico se relaciona con la función de legitimar la dominación estatal [especialmente en Hobbes y Locke]. El contractualismo de Rawls debe entenderse por el contrario como una teoría de la justificación. “Se trata de un contractualismo en la teoría de la justificación que expone un procedimiento de justificación para los principios morales, sociales y políticos” [Kersting, 2001; 249]

³¹ El subrayado es mío. Recordemos que los principios son el núcleo de la concepción de justicia. ¿cómo se negarían los principios sin negar también la misma concepción?

racionalidad... a la vez que reconocía la dignidad y el valor de la personalidad moral” [Wolf, 1981; 23]

La formulación de aquellas condiciones iniciales determinará el resultado al que se llegue. Debido a esto se puede aceptar el procedimiento racional expuesto como una buena justificación y al mismo tiempo no aceptar la concepción que supone. Por otra parte se puede decir que aquellas condiciones y circunstancias son supuestos propiamente de la concepción de justicia, ya que se derivan de su noción de sociedad. También aquellos supuestos se reflejarán en las condiciones de la sociedad ideal y en las características de los individuos de esa sociedad, ya que es el ideal de una sociedad justa de acuerdo al concepto que los principios sugieran.

Si hacemos caso a Wolf, el primer modelo de justificación elaborado de Rawls en “Justice as Fairness” (1957) supone una sociedad de individuos y ciertas características de sus integrantes como el que: las decisiones las toman en base al interés propio, consideran las consecuencias de sus acciones y de las ajenas, tienen necesidades semejantes, son iguales en poder y en habilidad para que ninguno domine a otro en condiciones normales y que no son envidiosos³². Como he mencionado la concepción está íntimamente relacionada con el modelo de justificación ya que la relación entre aquella forma de argumentar y la aceptación de una sociedad con relaciones de mercado, propia de la concepción de la teoría, se refleja en las características de los supuestos³³. Tengo la impresión que las suposiciones de una sociedad de individuos atomizados en una relación de competencia social, egoístas, etc., nos da una imagen propia de las relaciones sociales en una sociedad capitalista. Así como Hobbes desarrolló, en su *Leviatán*, una imagen del estado de naturaleza, suponiendo una cierta visión del ser humano, que podemos relacionar con las condiciones de la guerra civil de su tiempo, parece que Rawls supone ciertas características de las relaciones sociales de su sociedad en la formulación de la situación inicial de su argumento. Como nos dice Hinkelamert, en aquella situación original Rawls

“da determinaciones de un liberal, individualista y según el mercado capitalista a los abstractamente participantes de un “juego del regateo” (posteriormente será la <<posición originaria>>), para, con esos participantes, decidir acerca de los principios, y sus prioridades, de una sociedad ideal. [sobre la forma de argumentar nos dice] Todo el procedimiento es

³² Véase [Wolf, 1981; 33-34]

³³ No deja de ser sugerente al respecto la afirmación de Rawls cuando no dice: “Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad [refiriéndose a las posiciones sociales de clase]. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar éstas distinciones” [Rawls, 2002; 104]

tautológico, vacío, formalista, inválido, circular” [(Hinkelamert-1984) citado en Dussel 2000: 220- nota 70]

Por su parte Wolf nos dice que:

“Esta relación entre elementos formales o del procedimiento del juego y las propuestas sustantivas de principios de distribución es un modelo perfecto del tradicional análisis liberal de la relación entre las garantías formales políticas y legales del estado burgués liberal y las disposiciones económicas o patrones de distribución a los que se llega por la acción del mercado libre. En la nueva economía del bienestar, se supone que las libertades puramente políticas pueden establecerse mediante recursos constitucionales o políticos, y que, dentro de ese marco de “libertad igual”, puede debatirse varias políticas distributivas o redistributivas” [Wolf, 1981; 40]

En una segunda formulación nos dice Wolff, Rawls aumenta dos importantes conceptos que buscan evitar ciertas deficiencias encontradas en el primer modelo. A partir de aquí se introducen elementos que, me parece, buscan justificar más la concepción propia de Rawls que elaborar aquel proyecto del teorema inicial. Las deficiencias se vuelven claras para Rawls al darse cuenta de los problemas que surgen al considerar la compatibilidad de las afirmaciones que sustentaba en aquel primer modelo, a saber, “que estos principios eran, simultáneamente, una fiel reconstrucción de nuestras convicciones morales... [sobre justicia institucional] y la solución a un juego del regateo [Wolf, 1981: 57] Es por esta razón que emprende la búsqueda de elementos teóricos que le permitan remediar aquellas deficiencias. Una de las objeciones respecto a la posibilidad de llegar a un acuerdo bajo los supuestos planteados es que los pactantes podrían conocer las diferencias entre ellos referentes a sus talentos y facultades especiales. Esto provocaría que unos no aceptarían unos principios que asignaran unas posiciones desigualmente remuneradas o que los mejor capacitados defendieran unos principios que permitieran ligeras reducciones en los ingresos de los menos favorecidos, a cambio de sustanciales incrementos en todas las otras posiciones³⁴. Su solución fue el suponer como condición un “velo de la ignorancia” que imposibilite aquel tipo de desacuerdos. Esto provoca que en el acuerdo se consideren los talentos y capacidades no como recurso individual de competencia sino como recurso social. También éste recurso le permitirá a Rawls decir que el acuerdo será totalmente imparcial, ya que no se considerarán todas aquellas circunstancias que podrían tomarse en consideración con el fin de beneficiar a algún integrante de aquella sociedad.

El velo de la ignorancia representa un elemento de carácter moral en la formulación de la situación originaria. Una de las razones que convierten en necesaria esta idealización “resulta

³⁴ Véase [Wolf, 1981; 60-61]

de los esfuerzos por desarrollar un argumento contractualista que coincida con nuestras convicciones morales” [Kersting, 2001; 257] Por otra parte Kersting señala la importancia de éste concepto en la justificación de los principios al decirnos que:

“constituye la astucia filosófico – moral con la que la teoría de la justicia de Rawls, sujeta, pone a su servicio a la racionalidad económica y a ésta no le resta otra cosa que entrar al asunto de la libertad a pesar de estar orientada, como siempre, a la maximización de las ventajas” [Kersting, 2001; 262]

Un elemento añadido al segundo modelo, relacionado con la aplicación, es el llamado “principio de diferencia”. Éste se refiere a la primera parte del segundo principio³⁵. El segundo principio se refiere a las desigualdades de carácter económico o de oportunidades laborales, y su formulación se basaba en la idea de que una distribución desigual de salarios será preferible a una distribución sin esa desigualdad. La razón de esta afirmación radica en el supuesto de la posibilidad de producir un “excedente en la desigualdad”. La idea es que hay la posibilidad de que una distribución de salarios determinada, de acuerdo al trabajo realizado, permitirá que haya un excedente de desigualdad. Ese excedente se distribuirá de acuerdo a los principios. Se tiene que considerar además que se supone que hay una escasez moderada. La desigualdad se aceptará ya que los que pactarán pensarán que podrían ya sea tener un trabajo con un salario mayor, en cuyo caso les conviene, y si tienen un trabajo con menor salario igual aceptarán ya que, según el segundo principio, la distribución será en beneficio de todos y tal vez su trabajo no requiera un esfuerzo como el del primer caso. Sin embargo al momento de la aplicación de esos principios hay diversas formas de interpretar los principios y ya que hay personas con menor talento que otras el problema es cómo podría ser aquello de “en beneficio de todos” compatible con nuestros valores. Por ejemplo, si un individuo no tiene el mismo nivel de preparación, debido a diversas circunstancias iniciales de vida, que otro y se interpretan los principios de tal forma que se acepta que los empleos se conseguirán de acuerdo a las capacidades, la idea de “beneficio para todos” se podría interpretar de tal forma que se acepten aquellas circunstancias sociales arbitrarias, en cuyo caso chocaría con el valor de “solidaridad” o con la defensa de la equitativa igualdad de oportunidades. Razón por lo que, apelando a nuestros valores morales, Rawls busca que la disposición institucional de su modelo evite aquellas circunstancias determinantes de las perspectivas de vida. Se dirá que las

³⁵ Los principios Rawls los formulaba así: 1) toda persona que participe en una práctica, o sea afectada por ella, tiene un derecho igual a la más amplia libertad compatible con una libertad igual para todos, 2) las desigualdades son arbitrarias, a menos que sea razonable esperar que actuarán en beneficio de todos, y que las posiciones y oficios a las que se hallan unidas, o desde los que pueden ser conquistadas, están abiertos a todos. Véase [Wolf, 1981; 38]

desigualdades en las expectativas de vida se justificarán si son “en beneficio de los menos aventajados” (principio de diferencia). De esta forma las instituciones de la sociedad ideal actuarían de determinada forma ante los *hechos* circunstanciales³⁶. Sobre esto es importante señalar tres niveles de la argumentación problemáticos con nuestro tema. Como he dicho, en la actualidad hay diversos fenómenos de exclusión y Rawls centra su atención, para reflexionar en torno a ellos, en su relación con la disposición institucional. Sin embargo, nos debemos preguntar por los elementos de los que toma nota o considera están relacionados con los fenómenos de exclusión y ante los que deben actuar las instituciones. Rawls nos dice que: “La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos meramente naturales. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan respecto a estos hechos” [Rawls, 2002; 104]

1) Antes que nada resaltemos que en éste nivel de argumentación también [ya que no se encuentra en el contenido de los principios] se observa la nula consideración del color, la lengua, el género, el origen étnico o la preferencia sexual que se podrían pensar, siguiendo la argumentación de Rawls, como hechos naturales o relacionados con la circunstancia social. Elementos que como los considerados por él se relacionan con los fenómenos de exclusión. Los elementos considerados por Rawls son la posición social y el talento natural. No deja de extrañarnos, sin embargo, la asociación que hace entre ambos, esto es, que son naturales. Uno más bien está relacionado con la genética y la otra con la historia. La razón de aquella asociación se encuentra claro está en su modo de argumentación, pero también, creo yo, en la aceptación de la sociedad de mercado de su concepción de justicia. Concepción que aún cuando pretende ser crítica del capitalismo salvaje no se desarrolla por un método que sea crítico de la base que, nos decía Marx, lo sostiene, a saber, la explotación del hombre por el hombre. 2) Por otro lado, se podría pensar que se consideran entre los hechos naturales las características genéticas por las que los talentos propios de una persona pueden estar potencialmente limitados. Sin embargo por simplicidad Rawls supone también que:

“todos tiene necesidades físicas y capacidades psíquicas dentro del ámbito normal... [sobre los llamados casos difíciles nos dice] podrían conducirnos más allá de la teoría de la justicia, puede distraer nuestra percepción moral haciéndonos pensar en personas distantes de nosotros y cuyo destino despierta angustia y compasión” [Rawls, 2002; 100]

³⁶ Rawls nos dice sobre esto que “las probabilidades de adquirir los conocimientos y las técnicas culturales no deberían depender de la posición de clase; a sí mismo, el sistema escolar, sea público o privado, debería ser planeado para derribar las barreras de clase” [Rawls, 2002; 79]

Por otra parte sobre los elementos mencionados como el género, raza etc., nos dice que son:

“características que no pueden ser modificadas, las posiciones que definen contarán como lugares iniciales en la estructura básica... [y siguiendo su argumentación nos dice sobre la desigualdad surgida de ellos] estaría justificada por el principio de diferencia (en su interpretación general) solo si fuera en beneficio de las mujeres y aceptable desde su punto de vista... Las distinciones basadas en el sexo son de éste tipo, así como las que dependen de la raza y la cultura... [Sin embargo nos dice] estas desigualdades rara vez o nunca producen ventaja, para los menos favorecidos, y [concluye] por tanto, en una sociedad justa, normalmente bastará el menor número de posiciones pertinentes” [Rawls, 2002; 101-102]

Es decir, el modelo de Rawls tiene serios problemas para considerar elementos relacionados con determinados fenómenos de exclusión, y parece que su reflexión no los considera más por concentrarse en cuestiones de la coherencia del modelo de justificación teórica de su concepción que por la importancia política y moral de aquellos. 3) En otro nivel de argumentación, por ejemplo, el velo de la ignorancia se introdujo para evitar que se consideraran, al pactar unos principios, posibles ventajas de nacimiento por los seres egoístas. Esto provoca, sin embargo, que el velo de la ignorancia cubra las características de género, lengua, etc., elementos que, pensaríamos, tendrían que considerar los ciudadanos, al configurar la disposición institucional de una sociedad, para que se eviten los fenómenos de exclusión relacionados con ellos.

La discusión entre Rawls y Taylor

Ahora detengámonos en considerar la posible discusión Rawls-Taylor. Taylor, por su parte, distingue en su ensayo *“El multiculturalismo y la política del reconocimiento”*, una política de la igualdad y una de la diferencia. La primera

“subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos... [más adelante nos dice sobre esta política] lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades...” [Taylor, 1994; 60-61]

Por otra parte, si seguimos el comentario de Walzer del texto citado, Taylor distingue entre un liberalismo de tipo 1 y un liberalismo de tipo 2. Sobre el primero nos dice

“está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas

que vaya más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos” [Taylor, 1994; 139]

De acuerdo a esto no me parece descabellado atribuir la política de la igualdad y la formulación del liberalismo 1 como características de “TJ”. Si esto es razonable podemos decir que Taylor nos ofrece una perspectiva crítica de la de Rawls, ya que a aquella política de la igualdad contraponen una política de la diferencia propia de su formulación de un “Liberalismo 2” [Postura que analizaremos más adelante] .De esta forma al tiempo que enriquece las reflexiones que giran en torno a las cuestiones de justicia, Taylor nos advierte que desde cierta perspectiva liberal no se consideran las diferencias (culturales). Si consideramos nuestro acercamiento a la primera gran obra de Rawls tendríamos que decir que la política de la igualdad está presente en ella de diferentes formas: 1) en la enunciación del primer principio supone que se distribuyen por igual los derechos a todos los integrantes de la sociedad independientemente de su color, cultura, religión etc., 2) debido a la forma de argumentación, al momento de justificar los principios, se considera a todos como libres e iguales y al asimilar la noción de “autonomía”, de raigambre kantiano, se sustenta la igual dignidad de todos y 3) la teoría centra su atención en la distribución de bienes básicos, lo que se podría considerar una canasta básica de derechos e inmunidades. Como hemos visto bajo la estructura de la teoría hay serias dificultades para considerar las demandas sociales de reconocimiento, por esta razón es viable relacionar a “TJ” con el liberalismo “ciego a la diferencia” que critica Taylor. Sobre si se puede atribuir el liberalismo de tipo 1 como su característica tendríamos que decir que sí, siempre y cuando hagamos la siguiente aclaración. La teoría está comprometida con los derechos en clave individual en tanto los supone como libertades del primer principio y se les da una prioridad sobre otros derechos. Por otra parte la teoría de Rawls a pesar de ser una teoría elaborada en clave individual no se puede decir que en absoluto considera metas colectivas. Rawls en algún momento nos dice que

“La idea fundamental es la de que queremos explicar los valores sociales, el bien intrínseco de las actividades institucionales, comunitarias y asociativas por una concepción de la justicia que en sus bases teóricas es individualista... Partiendo de esta concepción, por muy individualista que pueda parecer, podemos explicar a la postre el valor de la comunidad” [Rawls, 2002; 248]

Por otra parte no debemos olvidar la idea del fin de la cooperación social de una “sociedad bien ordenada”, esto es, el bien común³⁷. Sin embargo, de acuerdo a la teoría no se aceptaría considerar en la disposición institucional fines colectivos de poblaciones diferenciadas de la mayoría, esto es, a grupos colectivos. Los fines colectivos que no pertenecen a toda la comunidad se consideran como pertenecientes al ámbito privado, de acuerdo a la teoría esto tiene relación con la posibilidad de ser reconocido por una comunidad. Para adquirir el autorrespeto necesario para desarrollar nuestras facultades

“normalmente, basta que para cada persona haya alguna asociación a la que pertenezca, y a la cual sean públicamente afirmadas por los otros las actividades que son razonables para él... lo necesario es que para cada persona haya una comunidad por lo menos, de intereses compartidos... esta comunidad es suficiente, siempre que en la vida pública los ciudadanos respeten entre sí sus correspondientes objetivos” [Rawls, 2002; 400]

El reconocimiento se considera propio del ámbito privado y es esta característica la que permite que el Estado liberal de su modelo no imponga una concepción particular de vida buena a los ciudadanos. El reconocimiento de carácter público al que se refiere Taylor, sin embargo, no se considera debido, por una parte, a que no es el objeto de su interés y por tanto es problemático considerar dentro de su lógica de argumentación las desigualdades relacionadas con la lengua, el género raza etc. Por otra parte, como supone un Estado neutral ante las concepciones diferentes de bien, pertenecientes a la esfera privada, y limita el reconocimiento a esta esfera, efectivamente la perspectiva normativa abierta por los principios no considera la posibilidad de que el Estado no sea neutral con determinados fines colectivos de determinada población que se presente en la vida pública como minoría. Grupos colectivos, por ejemplo, demandando un reconocimiento de carácter público. La concepción normativa sugerida por los principios se centra en la protección de los derechos individuales a la vez que insta a considerar las desigualdades de carácter económico. Desde esta perspectiva el reconocimiento propiamente público se limita a la garantía constitucional de iguales derechos, dentro de lo que Taylor denomina una política de la igualdad bajo la supremacía de los derechos en clave individual. Rawls nos dice:

“La descripción del respeto propio como tal vez el más importante bien primario ha subrayado la gran significación del modo en que creemos que nos valoran los otros... En una sociedad bien ordenada, pues, el respeto propio está asegurado por la pública afirmación del *status* de igual ciudadanía para todos; la distribución de los recursos

³⁷ Hay que subrayar que Rawls basa su modelo en una teoría débil del bien, véase la referencia de la nota 16 de éste capítulo.

materiales se deja a su propio cuidado, de acuerdo con la idea de pura justicia procesal... Es imposible la cooperación social para aumentar las condiciones del respeto propio.” [Rawls, 2002; 492-493]

Si contestamos la pregunta: Una teoría de la justicia elaborada en términos individualistas y que sustenta en los principios de justicia enunciados una interpretación de los derechos en clave individual, ¿puede considerar aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas?, es pertinente que consideremos la intención de Rawls, esto es:

“combinar en una sola concepción la totalidad de condiciones que estamos... dispuestos a reconocer como razonables en nuestra conducta para con los demás... [su reflexión toma la perspectiva desde donde] contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien es una forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo... pueden integrar en un solo esquema todas las perspectivas individuales, y alcanzar en conjunto unos principios reguladores que pueden ser confirmados por todos” [Rawls, 2002; 530]

Concepción y perspectiva moral que es muy interesante y fructífera desde algún punto de vista en tanto incluye en su formulación de alguna forma los más altos valores morales de la revolución francesa (la igualdad, la libertad y la fraternidad) al comprometerse con la igualdad de derechos y libertades, la equitativa igualdad de oportunidades, la solidaridad con los menos aventajados o el compromiso con la libre razón pública. Sin embargo, no considera algunas de las condiciones, que pienso es necesario considerar, al pensar en nuestras relaciones con los otros en una sociedad no excluyente. Al acercarnos al primer gran modelo de Rawls lo que encontramos es que supone diversas complicaciones respecto al pensar en la inclusión del otro, la perspectiva de la “forma de pensar o de sentir” que nos sugiere como propia de los seres racionales supone una respuesta negativa a la pregunta formulada. Esta respuesta es sugerida al considerar los supuestos, el contenido o la justificación de los “principios”, pero especialmente por la forma de proceder. *Theory* plantea una forma de considerar al otro, en la disposición institucional de una sociedad, muy original e interesante, sin embargo, supone elevarse a un nivel discursivo que esté por encima de la consideración de las determinaciones de la realidad social y del devenir político e histórico. Fuente muchas veces de las demandas de carácter colectivo como la demanda de reconocimiento de carácter público o fuente de elementos indispensables para la comprensión de determinados fenómenos de exclusión.

CAPÍTULO II
LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

La conciencia de sí, es en sí y para sí cuando y por que es en sí para otra conciencia de sí; es decir, que es en tanto ser reconocido” Hegel

“Conducir al hombre a ser accional manteniendo en su circularidad el respeto por los valores fundamentales que conforman un mundo humano, es la primera urgencia de aquél que después de haber reflexionado, se dispone a actuar” Fanon, Franz

Relación y contribución de Taylor a nuestro tema

Una de las características de la argumentación de Rawls, como hemos visto, es que formula dos principios de justicia como criterios normativos para juzgar la disposición institucional de una sociedad y de acuerdo a ellos desarrolla un modelo de sociedad ideal, como parte de una teoría, en el que las instituciones se caracterizan por ser justas. Debemos resaltar que la razón de que Rawls centre su atención en la disposición institucional al reflexionar sobre la justicia radica en que sostiene que lo justo o lo injusto se refiere al modo en que actúen las instituciones respecto a los hechos de exclusión y marginación y no a los hechos mismos³⁸. De esta forma la formulación de los principios normativos, veíamos, a la vez que considera las desigualdades sociales se erige frente a determinados fenómenos de autoritarismo de Estado. Los principios instan a configurar una disposición institucional que sea sensible a las desigualdades sociales a la vez que respete las libertades individuales; en la argumentación de Rawls se reflexionan sobre las desigualdades en tanto el contenido del segundo principio implica la consideración de lo que Rawls llama los “talentos naturales” y “las contingencias de las circunstancia social”, “hechos” que se pueden relacionar con determinados fenómenos de exclusión y marginación social. Como nos dice Rawls “Las sociedades aristocráticas y de castas son injustas porque hacen de estas contingencias el fundamento adscriptivo para pertenecer a clases sociales mas o menos cerradas y privilegiadas. La estructura básica de estas sociedades incorpora la arbitrariedad de la naturaleza” [Rawls, 2002; 104]. Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que otra característica del modelo de Rawls es que aún cuando bajo una concepción de justicia se hace cargo de determinadas demandas de distribución, erigidas por movimientos sociales frente a las llamadas por Rawls “contingencias sociales”, es problemático considerar bajo su modelo argumentativo elementos como la lengua, la preferencia sexual, el género o la migración aún cuando podrían ser pensados ya sea como “naturales” o relacionados con “circunstancias sociales”. Consecuencia de esto es que su

³⁸ Véase la nota 20 del capítulo anterior o [Rawls, 2002; 104]

concepción de justicia no se hace cargo de las demandas tipificadas como de reconocimiento. La disposición institucional del ideal de sociedad justa propio de su teoría no considera las demandas sociales surgidas de fenómenos de exclusión o marginación relacionadas con los elementos mencionados, ya que no son tomados en cuenta en el contenido, formulación o justificación de sus principios de justicia. Es en la argumentación de Taylor en donde podemos encontrar un modo de abordar aquellos elementos y en donde podemos encontrar una crítica de la perspectiva política que se relaciona con el modelo de Rawls.

*

Para advertir la relación de la argumentación de Taylor con nuestro tema notemos que desde las primeras líneas de su texto “El Multiculturalismo y la política del reconocimiento”³⁹, subraya la importancia política actual de la exigencia de “reconocimiento” y advierte ya su nexo con la noción de “identidad”. La relación con nuestro tema “la inclusión del otro” sobresale en tanto consideramos el contenido político y la relevancia actual de aquellos conceptos e interpretamos su argumentación, centrada en aquel nexo, como una forma de reflexionar en torno a determinados fenómenos de exclusión social presentes en las sociedades modernas y como una forma de hacerse cargo de un tipo de demandas no consideradas por Rawls en la primera formulación de su modelo normativo⁴⁰. Demandas que, en mi opinión, es fundamental tomar en cuenta al reflexionar sobre la posibilidad de concebir una sociedad justa y no excluyente. La reflexión de Taylor, por otra parte, pone a discusión algunas características del modelo de Rawls y es crítica de una perspectiva política que basándose en determinados valores políticos, adoptados como supuestos de carácter normativo por modelos como el de Rawls, son ciegos a un tipo de “diferencia”.

Importancia social y política de la “identidad”

Detengámonos brevemente, pues, en el contenido político de los conceptos. La noción de identidad, nos dice, “designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” [Taylor, 2001;

³⁹ Utilizaré en adelante “MPR” para referirme a dicho texto.

⁴⁰ La argumentación de Taylor se puede considerar más como crítica al liberalismo que como el desarrollo sofisticado de una propuesta, sin embargo aquí busco mostrar la argumentación de Taylor como aquella que se hace cargo de un tipo de demanda social. Soy consciente de las dificultades que representa el incluir dentro de un mismo tipo, demandas tan distintas como por ejemplo, las relacionadas con grupos étnicos y las relacionadas con cuestiones de género o preferencia sexual. Sin embargo la argumentación de Taylor hasta cierto límite sugiere una forma de su tratamiento y muestra la complicación de su consideración en modelos normativos como el de Rawls.

43] Si pensamos esta noción no como referida a una definición del ser humano de carácter formal o como postulado normativo, propia de determinados sistemas de pensamiento, sino como la autocomprensión personal desarrollada a partir de relaciones sociales opresivas puede relacionarse con lo que llama Taylor, recordando a Hegel, el “falso reconocimiento”. Hay que subrayar que este falso reconocimiento “puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido” [Taylor, 2001; 44] El “falso reconocimiento” así entendido podemos considerarlo como efecto de fenómenos de exclusión o marginación social y cultural, dichos fenómenos se expresarían en la falsa definición de la mujer en una sociedad patriarcal, de aquel que tenga una determinada característica física en una sociedad racista⁴¹, de aquel con cierta preferencia sexual en una sociedad homofóbica o de cierta población con determinadas costumbres o lengua en una sociedad excluyente. Cada una de esas falsas identidades supone relaciones opresivas que pueden, al ser asimiladas, provocar un modo de ser falso o reducido. Ante aquellos fenómenos de exclusión y opresión en la actualidad se erigen diversos movimientos sociales reivindicativos que otorgan contenido político a la noción de identidad y que si los relacionamos con conceptos como “grupos minoritarios” o “derechos colectivos” nos colocamos en el horizonte del debate en torno al llamado multiculturalismo⁴². Así pues, para subrayar el contenido político del concepto de “identidad” debemos tener presente su relación con los movimientos sociales. La posibilidad de esta relación se da por el uso determinado de la noción de “identidad”, como nos dice Zepeda:

“Esta confusión con el uso del término o, si se quiere, la plasticidad que es capaz de exhibir, depende, entre otras cosas, de la asignación del estatuto de “cultura” a prácticamente todas las formas simbólicas o discursos reivindicativos enunciados desde identidades diferenciadas que actúan políticamente. Por que si algo tiene en común el movimiento de homosexuales y lesbianas, el movimiento feminista, las demandas de reconocimiento étnico, la afirmación de los derechos indígenas e incluso algunas formas de separatismo, es que son presentados como originándose en “minorías” que reclaman derechos políticos bajo la retórica de la identidad cultural.” [Zepeda, 2003; 183]

⁴¹ Franz Fanon se detiene en hacer un análisis de éste “falso reconocimiento” en un capítulo titulado “*El pretendido complejo de dependencia del colonizado*” y posteriormente en torno a aquel fenómeno nos dice: “Me descubro un día en el mundo y me reconozco un solo derecho. Exigir del otro un comportamiento humano... No quiero ser víctima de la astucia de un mundo Negro. Mi vida no puede ser consagrada a hacer el balance de los valores negros. No hay mundo Blanco, no hay ética Blanca, no hay inteligencia blanca. Hay de una y otra parte del mundo hombres que buscan... Yo hombre de color, sólo quiero una cosa: Que jamás el instrumento domine al hombre por el hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre...” [Fanon, 1974; 202-204]

⁴² No hay que perder de vista que Kimlicka, autor representativo de la reflexión en torno al multiculturalismo, utiliza el término para pensar en los derechos de grupos etnoculturales, sin embargo, la extensión de éste término al igual que el de “identidad” se relaciona con su efectividad política. Sobre el concepto de multiculturalismo Zepeda nos dice que la identidad relacionada con las “naciones de cultura, grupos minoritarios y derechos grupales, a abierto un amplio campo de problematicidad que, a falta de mejor término se ha denominado *multiculturalismo*” [Zepeda, 2003, 177]

El término de “identidad” cobra relevancia política en tanto que diversas personas se identifican como víctimas de opresión y toman como grupo el lenguaje político de una identidad común, demandando el reconocimiento de su especificidad y exigiendo medidas políticas o derechos que lo garanticen.

“Así aunque antropológicamente o sociológicamente sea muy difícil sostener la existencia de una cultura gay o una cultura de las mujeres, en términos políticos, es decir, en términos del desafío de las jerarquías prevalecientes, esta forma de enunciación adquiere eficacia y capacidad de articular sujetos y generar discursos en el espacio público” [Zepeda, 2003; 185]

De esta forma la noción de “identidad” se carga de contenido político en tanto diversas demandas sociales, ante diversos fenómenos de exclusión, se expresan a través de ella en el espacio público. Nancy Fraser, como he mencionado en la introducción, tipifica a éste conjunto de demandas como “demandas de reconocimiento”, sin embargo, no debemos perder de vista que las demandas sociales que se pueden tipificar como tales son de muy diversa índole y difícilmente exigen soluciones sencillas o similares. El contenido político del concepto de “identidad”, no obstante, plantea en la actualidad, por una parte, el desafío político de las sociedades democráticas modernas para considerar en su disposición institucional aquellas demandas de tal forma que se refleje en las relaciones sociales existentes en ella y, por otra, plantea la problemática sobre la posibilidad de fundamentar un modelo argumentativo de carácter normativo que considere aquellas demandas. Respecto a esto último y respecto a la argumentación de Rawls o de Taylor nos sugiere la duda sobre la capacidad o no de considerar aquellas demandas bajo uno u otro tipo de argumentación normativa, más específicamente de la pertinencia al respecto de sus supuestos entorno a la “identidad” y a los fenómenos sociales de exclusión o marginación. Nuestro interés se centra ahora en aquella posibilidad en el modelo argumentativo de Taylor.

Sobre la interpretación de la argumentación

Considerando lo anterior y siendo nuestro objetivo en seguida enfocarnos en la argumentación de Taylor en “MPR”, debemos subrayar dos de sus características que permiten relacionarla con la problemática mencionada, a saber: 1) la ambigüedad de la definición y el ámbito de aplicación de la “identidad” y 2) uno de sus objetivos en este texto. Considerando la relevancia actual de la noción de “identidad” debemos tener presente su ámbito de uso o aplicación, sea el ámbito social y político o el ámbito teórico normativo. Taylor en su argumentación, sin embargo, no determina de forma precisa el ámbito de aplicación y de uso de

dicho término ya que a diferencia de Rawls no desarrolla una teoría con un modelo ideal de sociedad o una estructura argumentativa donde los términos se definan con precisión y jueguen un papel dentro de una Teoría. En éste sentido su argumentación no supone un modelo de “sociedad” o una definición o interpretación de la “identidad” delimitado claramente⁴³, sin embargo, si pensamos el uso de éste término en el ámbito de la esfera pública⁴⁴ su argumentación en “MPR” parece estar dirigida a ser crítico de cierta tradición teórica, de cierta perspectiva política y de determinadas relaciones opresivas existentes en determinadas sociedades. Digo esto ya que busca distanciarse de la perspectiva política de un “liberalismo ciego a la diferencia”, hace referencia a los fenómenos como el falso reconocimiento y centra su atención en ciertas “desventajas” de la población de Québec respecto a la sociedad canadiense. Su argumentación pues está dirigida más a justificar normativamente un tipo de “política” que contrarreste determinados fenómenos de exclusión que a la formulación de una teoría sistemática. Esta justificación la elabora a partir de subrayar el nexo entre “identidad” y “reconocimiento”, señalamiento que nos sugiere una reinterpretación normativa de la “identidad” en el ámbito de la esfera pública bajo la cual, decía, se justifique normativamente una perspectiva política que considere los elementos culturales ausentes en el modelo de Rawls. Forma de argumentar que, me parece, gira en torno a nuestro tema “la inclusión del otro”. La argumentación de Taylor, pues, se relaciona con nuestro tema en tanto considera las relaciones opresivas existentes en determinada sociedad y da paso a una política que tome en cuenta las demandas surgidas de aquellos fenómenos sociales de marginación. Perspectiva que nos ofrece un modo de argumentación como herramienta teórico normativa para aspirar a una sociedad justa.

⁴³ Si tendríamos que mencionar lo que piensa Taylor es el ser humano deberíamos decir que “la identidad del yo humano está ligada y en parte constituida por la percepción que tiene el yo del significado de los objetos y de la situaciones que encuentra en su vida...Su idea es que debemos considerar a los seres humanos como animales que se autointerpretan, como seres cuya naturaleza e identidad no puede especificarse al margen de sus autointerpretaciones” [Mulhall y Swift, 1996] Por otra parte debemos señalar que el trabajo de “Fuentes del Yo” desde la segunda a la quinta parte se ocupa del análisis del desarrollo de la identidad moderna, considerando las influencias en su proceso de transformación de los sentidos precedentes de ésta en la historia del pensamiento. “Se trata de definir la identidad moderna describiendo su génesis” [Taylor, 1996; 12] Trabajo que al vincular la “identidad” con el “bien” o el “horizonte moral” de las personas (primera parte) puede ser considerado, nos dice Taylor, como “un ensayo de recuperación de la ontología moral” [Taylor, 1996; 24] Desde ahora me referiré a dicho texto como “FY”.

⁴⁴ Debemos notar que Taylor no diferencia entre lo público y lo privado, o no considera la esfera pública como lo hace Rawls. Esto es debido, por una parte, a que critica esa división y, por otra, a que la relación entre política y moral Taylor la entiende de forma diferente a Rawls. Sin embargo la “identidad” tal como él la entiende tiene un “componente social” y su nexo con el “reconocimiento” sugiere su contenido político.

La “identidad” en la argumentación de Taylor

Como hemos dicho, la argumentación de Taylor se desarrolla a partir de subrayar el nexo entre “identidad” y “reconocimiento”. Para puntualizar ese nexo debemos detenernos un poco en la forma en que utiliza la noción de “identidad”. Notemos que al definir la noción de “identidad” como aquella que designa “la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” [Taylor, 2001; 43], da al término, decíamos, un carácter ambiguo que permite ubicar la noción de “identidad” como un supuesto de los distintos sistemas filosóficos en la historia del pensamiento occidental, el supuesto en modelos de argumentación de carácter normativo para las instituciones de una sociedad o como una noción que mienta la autodefinición de las personas, las características propias o especificidad de un grupo o de un pueblo. En tanto la noción de “identidad” no se inscribe dentro de una teoría o sistema argumentativo bien delimitado puede hacer referencia a ámbitos tan diferenciados como el personal, social, moral, cultural, normativo y político. En su artículo “Identidad y Reconocimiento”⁴⁵ Taylor nos dice:

El discurso de la identidad es complejo porque discurre por terrenos diversos. Constituye para empezar un concepto psicológico... Pero la palabra es sobre todo importante en nuestros días en el discurso social y político, y a menudo aparece en un contexto reivindicativo... es evocada tanto en el plano individual... como en el plano del grupo... El término posee un significado ligeramente distinto en cada contexto. Pero no se trata de verdadera polisemia, y menos todavía de una confusión, pues los diferentes usos están estrechamente ligados entre sí” [Taylor, 1996; 10]

Por otra parte la ambigüedad del concepto de identidad se relaciona con otra característica de la argumentación de Taylor, esto es, sin comprometerse explícitamente con una filosofía de la historia señala el nexo de “identidad” y “reconocimiento” en el marco de la historia occidental. Debemos notar por tanto que su argumentación, por una parte, supone un énfasis en el carácter temporal y cultural del sentido que pueda tener la “identidad”, reflejado en sus usos diferentes en los ámbitos mencionados, y, por otra, considera el “reconocimiento” como un elemento fundamental en la definición de las características de las relaciones de los integrantes de una sociedad, esto debido a que se relaciona con una característica de la vida humana siempre presente, esto es, su carácter dialógico. De esta forma aquel nexo se subraya al tiempo que se considera en la historia occidental el cambio del sentido de la “identidad”, reflejado en su uso diferenciado en distintos ámbitos. Ámbitos como el personal o social, en

⁴⁵ Me referiré a éste artículo en adelante como “IR”.

donde se da en cada uno de ellos un uso determinado de la “identidad” pero que, nos dice Taylor, están ligados entre sí⁴⁶. Ligados podríamos decir debido a que la persona define su identidad por su pertenencia a una sociedad o cultura determinada y por su lealtad a un mundo moral. En “FY” sobre el yo nos dice Taylor:

“El yo sólo existe dentro de lo que denomino la <<urdimbre de la interlocución>>... Es esta situación original la que proporciona sentido a nuestro concepto de <<identidad>> al ofrecer respuesta a la pregunta: <<¿Quién soy yo?>> mediante una definición del lugar desde donde hablo y a quién hablo. La completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora” [Taylor, 1996; 52]

Hay que notar que para Taylor la “identidad” personal se define a partir de dos planos, uno el ofrecido por el mundo moral. Al respecto en “IR” nos dice que

“Mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral. Es precisamente lo que funda el uso de éste termino. Mi identidad es lo que <yo soy>. Es justamente lo que se quiere saber cuando se me pide que dé una prueba de identidad. Pero <<identificarme> de éste modo es situarme en un campo social” [Taylor, 1996; 11]

La identidad personal además del campo moral se define por la pertenencia a una sociedad. La identidad de los individuos, nos dice en IR, se

“define en parte por lealtades morales y universales (soy católico, comunista, liberal, y así sucesivamente). Pero es también normal que se alineen a menudo en torno a su pertenencia histórica... [sobre ambos planos afirma] Existe por tanto un juego recíproco entre la identidad en los dos planos. La pertenencia al grupo proporciona retazos importantes de la identidad de los individuos y, al mismo tiempo, cuando hay suficientes individuos que se identifican de modo muy sólido con un grupo, éste adquiere una identidad colectiva a la que subyace una acción común en la historia”[Taylor, 1996; 15]

⁴⁶ La argumentación de Taylor supone relaciones entre los usos de la identidad debido a que ésta supone vínculos entre los ámbitos de la moral y el ámbito de las relaciones sociales, estas relaciones son expuestas en otra de sus obras. En “FY” nos dice “puesto que mi modo de proceder implica trazar las conexiones que existen entre los sentidos del yo y las visiones morales, entre la identidad y el bien, pensé que no podía lanzarme a este estudio sin una cierta argumentación preliminar acerca de los vínculos... las filosofías morales dominantes en la actualidad tienden a oscurecer esas conexiones. Para verlas es necesario apreciar el lugar en el que se sitúa el bien, en más de un sentido, dentro de nuestra perspectiva moral y en nuestra vida”[Taylor, 1996; 12] En el capítulo 2 de “FY” se supone no solo una conexión entre diversos elementos como “a)nuestras nociones del bien y b) nuestras comprensiones del yo, sino también c) la clase de narrativa en la que damos sentido a nuestras vidas y d) las concepciones de sociedad, es decir, las concepciones de lo que significa ser un agente humano entre agentes humanos... [y sobre dichos elementos añade] éstas evolucionan juntas, pero digamos como si fueran paquetes sueltos. Los sentidos modernos del yo no sólo van entrelazados con nuevas comprensiones del bien ... sino que también van acompañados de i) nuevas formas de narratividad y ii) nuevas comprensiones acerca de los vínculos y las relaciones sociales”[Taylor, 1996; 121]

De esta forma los usos que se le da en el ámbito íntimo, moral o social a la “identidad” están relacionados en tanto expresan la definición de una persona y su sentido nos sugiere la pertenencia de los individuos a determinada sociedad o cultura en tanto ellos construyen, en parte, su identidad por su pertenencia a aquella. La autodefinition personal, reconocida y reflejada en determinadas relaciones sociales, puede pensarse en parte definida a partir de un determinado ambiente cultural, a partir de la asimilación de valores políticos de una comunidad o sociedad determinada y por la asimilación de una determinada lealtad moral. Podríamos decir que la definición personal, en lo que toca a la influencia del plano social, expresa los valores de una sociedad en una época determinada y el tipo de relaciones surgidos en ésta.

Es, pues, el plano social el que nos interesa por el momento resaltar como influyente en la definición de la “identidad”, aún cuando la argumentación de Taylor en otros trabajos suponga que no es el único. En “MPR” Taylor al señalar el nexo entre “identidad y reconocimiento” hace precisamente referencia a la importancia de las relaciones sociales en la definición de la identidad. Por otra parte debemos notar que en tanto el señalamiento, en el marco de la historia occidental, del nexo entre la “identidad” y “reconocimiento” se considera a pesar del devenir histórico⁴⁷, que supone cambios en los sentidos de la “identidad y transformaciones en la sociedad en diversos ámbitos, como siempre presente parece hacer referencia a una característica esencial de la condición humana.

Aquella afirmación de que los diferentes usos de la “identidad” en ámbitos distintos estén ligados entre sí y que su sentido evoca la pertenencia del individuo a una sociedad o cultura determinada se puede ver, acudiendo a la historia, al mencionar su sentido bajo las ideas de “honor” o “dignidad” sugerida en el primer apartado de “MPR”. Advirtamos que el “honor” hace referencia a una sociedad cuyas relaciones se basan en jerarquías sociales y a una disposición institucional que sustente el que se diferencie a los integrantes de aquella sociedad por rangos o estamentos, como la nobleza o siervos, y no se les otorguen los mismos derechos. La “dignidad”, por el contrario, hace referencia a una sociedad totalmente distinta a aquella. La definición del ser humano bajo las ideas de “dignidad” o “dignidad del ciudadano” funcionan como ideas normativas para la configuración de la disposición institucional de una sociedad en donde se reconoce, frente a las jerarquías, la igualdad de status a los miembros. Es a éste tipo de reconocimiento al que Taylor llama un “reconocimiento igualitario” y que recordemos Rawls supone en la formulación del primer principio. Respecto a la relación entre los usos o aplicación

⁴⁷ Taylor no dice en “MPR” que “En los tiempos premodernos la gente no hablaba de “identidad” y “reconocimiento”: no por que las personas carecieran de identidad (lo que así llamamos), o por que ésta no dependiera del reconocimiento, sino por que estas nociones, entonces, eran demasiado fáciles de comprender para explayarse sobre ellas temáticamente”[Taylor, 1996; 56]

de la “identidad” en ámbitos como el personal o social, se puede decir que el “honor” hace referencia a determinadas relaciones sociales en la historia de occidente y a la “identidad” personal que bajo ese tipo de relaciones se puede desarrollar. La definición personal se desarrollaría en base al honor que represente la jerarquía social que se posea⁴⁸. Frente a esto en la época moderna surge “la política del universalismo igualitario” en donde se presenta a la “dignidad” como un concepto político de autodefinición opuesto al surgido en aquella sociedad de jerarquías sociales. Esta autodefinición basada en la “dignidad”, a través de luchas constantes en sociedad, se demanda sea reconocida en el ámbito público y por tanto bajo determinadas medidas políticas y bajo determinada disposición institucional se busca se refleje en las relaciones sociales. En esta sociedad a diferencia de la anterior la definición de la identidad personal puede ser tal que exprese la apertura de un espacio de libertad de autodefinición no determinado por un orden jerárquico social. Debido, pues, a la ubicación del yo y a la relación con otros, por las que se autointerpreta, es que los diferentes usos de la “identidad” en el ámbito personal como social pueden pensarse como ligadas. No debemos perder de vista que la diferencia del sentido de la “identidad” en base al “honor” o a la “dignidad” supone un cambio profundo en la historia de occidente. Cambio histórico del que forma parte la transformación de las interpretaciones de la “identidad” en los diferentes ámbitos.

El cambio de sentido de la identidad en el ámbito social y personal

Así pues, acudiendo a la historia occidental Taylor señala en “MPR” aquel cambio de sentido de la “identidad” que influye tanto en el ámbito personal como en el ámbito social. Autodefinición que, subraya la argumentación de Taylor, supone siempre relaciones sociales con una determinada lógica de “reconocimiento”. El cambio de sentido, decíamos, forman parte, según Taylor, de un cambio profundo en la cultura occidental que se refleja a la vez que es provocado por el contenido de diversos textos, es decir, se refleja en la historia del pensamiento

⁴⁸ A éste respecto Taylor considera en “FY” tres ejes, en sentido amplio, del pensamiento moral: lo relacionado con a) el respeto y obligación hacia los demás, a nuestras relaciones con otros o a nuestro sentido de su valor y dignidad, b) lo que hace que una vida sea plena y c) “un abanico de nociones pertinentes a la dignidad...me refiero a las características por las que nos pensamos a nosotros mismos como merecedores (o no merecedor) del respeto de quienes nos rodean” [Taylor, 1996; 29] y nos dice sobre la presencia de los tres ejes en diversas culturas que: “existen grandes diferencias en lo referente a cómo se conciben, se relacionan entre sí y en la relativa importancia que conllevan. Para la ética del guerrero y el honor, que parece haber prevalecido entre las clases dominantes de la Grecia antigua, cuyas acciones celebra Homero, este tercer eje, al parecer, fue predominante e incluso parece haber incorporado por completo el segundo eje. El *agathos* es el hombre de dignidad y poder. Y mucho de esto pervive en el periodo clásico, para el cual Platón trazó una ética del poder y la vanagloria como finalidades primordiales en figuras como Calicles y Trasímaco”[Taylor, 1996; 30]

y éste contribuye en aquel cambio. Al respecto, señala la importancia de un “enorme giro subjetivo característico de la cultura moderna” por el que tanto el sentido de la “identidad” en el ámbito social como el personal fueron influidos a partir del siglo XVIII. Por ese giro se da una nueva interpretación que se centra en el individuo. “Podemos hablar de una identidad *individualizada* que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo” [Taylor, 2001; 47]. Sobre aquella influencia nos dice “Ambos planos se formaron a partir del creciente ideal de autenticidad” [Taylor, 2001; 58] Este ideal tuvo su origen en lo que Taylor llama el “desplazamiento moral”, caracterizado por poner especial interés a “una profundidad interna del ser humano”. De acuerdo a estas ideas se evita considerar los elementos externos ajenos a la “interioridad” para la autocomprensión y las cuestiones de carácter moral. Este cambio se ve reflejado en el pensamiento de autores como Rousseau o Herder, que según Taylor contribuyeron al mencionado cambio cultural. El primero nos dice “presenta, frecuentemente, la cuestión de la moral como la atención que le prestamos a una voz de la naturaleza que hay dentro de nosotros. A menudo, esta voz es ahogada por las pasiones que induce nuestra dependencia de los demás, siendo la principal el *amour propre* u orgullo” [Taylor, 2001; 49], Herder por su parte “planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano” [Taylor, 2001; 49] El pensamiento romántico⁴⁹, por otra parte, también contribuyó a la interpretación de la identidad centrada en el individuo, se introduce lo que Taylor denomina “el principio de la originalidad” que nos dice: “cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo de acuerdo al cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo dentro” [Taylor, 2001; 50] A partir de esta forma de pensar se mina el sentido de autodefinición en base a elementos externos, se desarrolla una interpretación de la “identidad”, en el ámbito personal, basado en un ideal de “autenticidad” que centra su atención en la individualidad e interioridad y debilita el fenómeno de interpretar la propia “identidad” en base al reconocimiento otorgado en, por ejemplo, una sociedad de castas o en una sociedad tradicional

⁴⁹ Taylor relaciona en “FY” lo que él llama la “filosofía de la naturaleza” con el “romanticismo” y los hace formar parte de lo que llama un “giro expresivista” en la cultura occidental. Nos dice “La filosofía de la naturaleza como fuente fue central en la gran conmoción que se produce en el pensamiento y la sensibilidad, y que denominamos <<Romanticismo>>, hasta tal punto que uno tiene la tentación de identificarlas... Mi pretensión es más bien que la imagen de la naturaleza como fuente fue parte central de la armadura conceptual con la que el Romanticismo se erige y conquista la cultura y sensibilidad europeas... [Taylor, 1996; 389] y añade “El expresivismo fue la base para una nueva y más completa individuación. La idea que toma cuerpo a finales del siglo XVIII es que cada individuo es diferente y original, y que dicha originalidad determina cómo ha de vivir” [Taylor, 1996; 396] En la nota 7 de “MPR” nos dice que John Stuart Mill es influenciado “de ésta fuente del pensamiento romántico cuando hizo que algo como el ideal de autenticidad fuera la base de sus más poderosos argumentos en *On liberty*” [Taylor, 2001; 50]

que deja poco espacio para el disenso. Interpretación que sugiere un cambio en el pensamiento, en la cultura y en la sociedad que da más libertad y autonomía al individuo.

El nexo entre “identidad” y “reconocimiento”

Una de las características de la argumentación de Taylor en “MPR” que busco resaltar es que teniendo en cuenta el giro subjetivista de la cultura occidental y su relevancia e influencia tanto en el ámbito personal, expresada en la libertad de elegir el modo de vida, como social, expresada en la defensa de la igualdad de derechos, subraya, frente a determinadas tradiciones de pensamiento con una interpretación individualizada de la “identidad” heredera de aquel cambio cultural de occidente, que la autodefinición nunca puede surgir totalmente de la interioridad, pensar esto “sería subestimar el *carácter dialógico* de la vida humana” [Taylor, 2001; 52]. El nexo que se busca señalar entre la “identidad” y el “reconocimiento” tiene su base en aquel carácter de la vida humana, la identidad se desarrolla siempre en una relación con otros. Taylor subraya en la transformación cultural de occidente la presencia e importancia constante del “reconocimiento” en las relaciones de los integrantes de una sociedad, ya que la “identidad” siempre se desarrolla en ellas y expresa, decíamos, el tipo de relaciones y cultura de un pueblo. En el ámbito personal es por éstas que toman sentido nuestros gustos, deseos, opiniones o aspiraciones y es a través de ellas que nos desarrollamos como personas, pero hay que subrayar, de acuerdo al cambio cultural expresado por el ideal de autenticidad, no determinan en la modernidad nuestra definición. La “identidad” se desarrolla en diálogo con los demás y muy probablemente en lucha con ellos. Taylor nos dice: “Necesitamos las relaciones para realizarnos, no así para definirnos” [Taylor, 2001; 54]. La lógica de “reconocimiento” presente en las relaciones de los integrantes de una sociedad puede expresar su cultura política, ya que, por ejemplo, puede ser aquella presente en una sociedad con jerarquías sociales o aquella donde se defiende y se protege la igualdad de derechos. Teniendo esto en cuenta es fácil comprender el nexo que busca subrayar Taylor entre identidad y reconocimiento, esto es, su codependencia. Por otra parte, al advertir dado el nexo entre “identidad y “reconocimiento” la posibilidad de un falso reconocimiento o no reconocimiento de la autodefinición personal en determinadas relaciones sociales surge el contenido político de la “identidad”. La “identidad” interpretada bajo la idea de “igual dignidad”, supone transformaciones tanto en el pensamiento, como en la sociedad y cultura política de occidente. Transformación que supone diversas luchas sociales frente, por ejemplo, a la sociedad de castas e

interpretación que permite fundamentar medidas políticas por las que, por ejemplo, se considere la libertad individual en la disposición institucional de las sociedades modernas.

La “identidad”, pues, se desarrolla en relaciones intersubjetivas y muchas veces debe ganarse en una lucha por el reconocimiento de nuestra especificidad. La identidad mienta por una parte nuestra definición personal pero también mienta la cultura a la que pertenecemos, la sociedad en la que nos desarrollamos como personas y en un nivel normativo el tipo de disposición institucional de esa sociedad a la que pertenecemos. En relación al “reconocimiento” debemos notar que al subrayar su nexa con la identidad y al considerar el cambio de la cultura occidental se aclara su relevancia en los diferentes ámbitos. “En un plano íntimo, todos estamos concientes de cómo la identidad puede ser bien o mal formada en el curso de nuestras relaciones con los otros significantes. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de reconocimiento igualitario. [Taylor, 2001; 57-58]

Cambio en la interpretación de la “identidad” en el ámbito de la esfera pública

Como podemos ver el nexa entre el sentido de la “identidad” y el “reconocimiento” hacen referencia tanto a un tipo de relaciones sociales como a una autodefinición personal. No obstante que los usos en diferentes ámbitos de la noción de “identidad” se pueden pensar como ligados entre sí, nos debemos concentrar en su sentido en el ámbito político y en la relevancia actual⁵⁰ del “reconocimiento” que se quiere mostrar. Taylor de igual forma como hace referencia a la influencia en el ámbito personal del llamado “giro subjetivo” de la cultura moderna occidental, por lo que se interpreta la identidad de acuerdo al “ideal de autenticidad” poniendo un énfasis en la “interioridad”, hace referencia, en el segundo apartado de “MPR”, a la influencia de la interpretación, en el ámbito de la “esfera pública”, de la identidad en base al “ideal de igual dignidad”. Ámbito en el que se presentaron cambios, propios de la transformación de la sociedad occidental, supuestos al pasar del sentido de la “identidad” basado en el “honor” a su sentido basado en la “dignidad” y que suponen un cambio profundo en la cultura política, esto es, en las perspectivas políticas surgidas en la esfera pública.

⁵⁰ El nexa señalado por Taylor hace referencia, en mi opinión, a determinadas relaciones sociales. Su importancia política actual radica en que al considerar relaciones opresivas en las sociedades modernas aquel nexa se reinterpreta. Taylor en torno a dicho nexa nos dice: “el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás” [Taylor, 2001; 55]

En ese proceso surge lo que llama Taylor una “política del universalismo igualitario” basada en la idea de la “dignidad igual de todos los ciudadanos”. Las medidas políticas que se justifican al tomar aquella idea como principio fueron variadas pero principalmente se busca que no haya integrantes de primera o de segunda como suponía una sociedad basada en jerarquías sociales, que no haya ciudadanos de “primera” y de “segunda”. Dos tipos de medidas políticas, surgidas en la esfera pública, menciona Taylor como justificadas en aquel ideal de “igual dignidad”. Algunas medidas se justificaron en aquella idea normativa para evitar la existencia de “ciudadanos de segunda”, entendiendo por estos los afectados por relaciones sociales basadas en la diferenciación por las jerarquías sociales. Bajo esta perspectiva, por ejemplo, se busca que la disposición institucional de la sociedad garantice iguales derechos a todos los integrantes de la sociedad. Otras en cambio bajo “la opinión de que los seres humanos están condicionados por su situación económica” [Taylor, 2001; 62], considerando como estando en situación de “ciudadanos de segunda” a los afectados por las desigualdades sociales y subrayando su “igual dignidad”, dirijan sus esfuerzos para contrarrestar aquellas determinaciones.

Es pertinente señalar que bajo estas consideraciones podríamos decir que el modelo normativo de Rawls insta a practicar los dos tipos de medidas, consideradas por Taylor como propias de la “política del universalismo igualitario”, surgidas en la transformación de la cultura política de occidente. La formulación del primer principio en “Theory” claro está insta a practicar medidas políticas dirigidas a evitar la estratificación social por jerarquías y el segundo insta a tomar medidas políticas para evitar aquella determinación, pues según Rawls, “los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales” [Rawls, 2002; 21]. No debemos olvidar que el modelo de Rawls además de que insta a practicar ambas medidas políticas plantea bajo una concepción de justicia dar prioridad a las libertades.

Taylor al mencionarlas considera la importancia de ambos tipos de medidas políticas, sin embargo, busca señalar dentro de aquel cambio en la “esfera pública” la importancia actual de tomar en cuenta el nexo entre “identidad” y reconocimiento” para evitar, bajo otra perspectiva política, ciudadanos de “segunda clase”. Entendiendo por tales a los afectados por fenómenos de exclusión y marginación social, no considerados por las anteriores.

Bajo esta perspectiva que plantea Taylor se tomarían medidas políticas que buscarían evitar “ciudadanos de segunda” derivados, no solamente de sociedades basadas en jerarquías o de las “contingencias sociales”, sino de los fenómenos relacionados con “el falso reconocimiento”. Taylor busca justificar ese tipo de medidas, propias de una perspectiva

política, en el mismo principio en el que se justificaban las anteriores. Nos dice: “La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros con los que desde hace tiempo estamos familiarizados, y en ellos una nueva interpretación de la condición social humana imprime un significado radicalmente nuevo a un principio viejo” [Taylor, 2001: 62].

Al señalar el constante nexo entre “identidad” y “reconocimiento”, debido al carácter dialógico de la vida humana, subraya una característica de la “identidad”, esto es, el que es algo “que se forma en un intercambio (y posiblemente se mal forma)”[Taylor, 2001; 62]. Esta interpretación introducida en la esfera pública actual hace referencia al contenido político de la “identidad” y a los diversos movimientos sociales reivindicativos que demandan medidas políticas para evitar los fenómenos de exclusión relacionados con el “falso reconocimiento”. Así como las anteriores medidas políticas se justificaban bajo una interpretación de la “igual dignidad”, desde la perspectiva de la política de la diferencia, para evitar “ciudadanos de segunda” provocados por los fenómenos de “falso reconocimiento”, se justificarían medidas políticas al reinterpretar aquel ideal. Se interpretaría como un principio moral y político que insta al “reconocimiento de carácter público” de la diferencia o especificidad de diversos grupos “minoritarios” que experimentan exclusión y marginación social. Diferencia sin cuyo reconocimiento público la “identidad” personal de esos individuos no se desarrollaría sin opresión o libremente. Hay que notar que el “reconocimiento” demandado no pretende, aún cuando sería conveniente una sensibilidad o cambio cultural, una aceptación o simpatía por parte del resto de la población, de igual forma como no se demanda respecto de la libertad de expresión la aceptación o simpatía de una ideología, sino la puesta en práctica de medidas políticas que garanticen el respeto⁵¹ a la diferencia. Las medidas políticas justificadas desde la política de la diferencia buscarían incluir a aquel “otro” al configurar la disposición institucional de tal forma que considere las demandas sociales tipificadas como de reconocimiento.

Así como las “contingencias sociales” siguiendo a Rawls, afectan las perspectivas de vida de grandes grupos, los fenómenos relacionados con el “falso reconocimiento” se puede relacionar, ha pesar de que se presentan en el espacio público como “minorías”, con un gran número de personas. Así como el modelo de Rawls bajo una perspectiva moral crítica la incorporación de la arbitrariedad de las “contingencias sociales” a la disposición institucional,

⁵¹ Tendríamos que tener presente la diferencia que hace Taylor entre el “respeto actitudinal” y el “respeto activo”. Éste último hace referencia “al respeto a los derechos, en el sentido de la no infracción” el primero hace referencia a “pensar bien de alguien, incluso admirar a alguien, que es lo que implicamos cuando decimos que ese alguien tiene nuestro respeto” [Taylor, 1996: 29]

perspectiva que sugiere tomar medidas políticas que, según Taylor, están basadas en la “dignidad”, podríamos interpretar la argumentación de Taylor como aquella que crítica bajo una perspectiva política el estructurar la disposición institucional de una sociedad sin considerar las arbitrariedades sociales relacionadas con el “falso reconocimiento” como el racismo, el chauvinismo de bienestar, la homofobia, el machismo o la marginación relacionada con los resabios de procesos de colonización.

La diferencia de los dos tipos de medidas políticas que se presentaron en la historia de occidente con las medidas sugeridas desde la política de la diferencia, a pesar de que se basen en el mismo ideal de “igual dignidad” y se pida de igual forma el reconocimiento de la “identidad única”, radica en los elementos considerados al momento de definir la “identidad”. Bajo la perspectiva de la política de la diferencia se insta a pensar en una sociedad sensible a la diferencia. Que la “identidad” de diversos grupos [identificados por lengua, origen étnico, preferencia sexual, nacionalidad, género] erigida en la esfera pública tenga reconocimiento de carácter público. “Identidad” que supone determinadas “características definitorias fundamentales” asumidas por aquellos grupos y que a pesar de que no necesariamente comparten los demás se insta a reconocer en la esfera pública su “igual dignidad”. Reconocimiento demandado en diálogo constante en la esfera pública. Siendo el caso que bajo determinadas relaciones sociales surge un “falso reconocimiento” se buscaría evitar el surgimiento del fenómeno social de “ciudadanos de segunda” y se demandaría desde una perspectiva política y bajo el mismo principio de “igual dignidad” el reconocimiento de la “identidad” específica de determinados grupos.

Dos perspectivas políticas- dos interpretaciones de la identidad

Respecto a la interpretación de la “identidad” Taylor tipifica 2 perspectivas políticas que pueden surgir en las sociedades occidentales y que a pesar de basarse en el mismo principio de “igual dignidad” se contraponen respecto a la especificidad de la “identidad”. Por una parte tipifica a una llamándola “política de la igualdad” y a otra “política de la diferencia”. Aún cuando ambas tengan bases universalistas y consideran que todos deben ser reconocidos por su identidad única, sin embargo, la primera “lo que establece pretende ser universalmente lo mismo, una canasta idéntica de derechos he inmunidades”, la otra pide que sea reconocida “la identidad única de éste individuo o de éste grupo, el hecho de que es distinto a los demás” [Taylor, 2001; 61]. Mientras la primera demanda reconocimiento de algo universalmente compartido” la segunda demanda algo que no lo es. La primera evita la discriminación al otorgar

iguales derechos evitando las diferencias, la segunda exige que en base a determinadas diferencias se de un tratamiento diferenciado. La diferencia entre ambos tipos de política radica en los supuestos por los que se interpreta el ideal de “igual dignidad”. El punto clave es que bajo “la política de la diferencia” es posible dar, por el diálogo, un contenido nuevo a la noción de “dignidad”⁵² (fundamento normativo del “respeto activo” en las relaciones sociales) e instar a una sociedad sensible a la “diferencia”. Nuestro sentido del valor de los demás por el que hay un respeto y obligación hacia ellos y que se debe reflejar en nuestras relaciones con ellos, depende de la interpretación de la “dignidad”. Interpretación que no es fija o definitiva sino que en la discusión política se redefine. Las características, nos dice Taylor, por las que nos pensamos a nosotros mismos como merecedores del respeto de quienes nos rodean hacen referencia a un abanico de nociones pertinentes a la dignidad, que es un eje de la moral, sin embargo en tanto en la esfera pública el respeto, en el sentido de “respeto activo”, se demanda se extienda a determinadas características por las que se define la “identidad” de determinados individuos o grupos [como lengua, género o preferencia sexual], la “dignidad” hace referencia al ámbito político. Las perspectivas de la política de la igualdad y de la diferencia basan el respeto que todos merecen, la igual dignidad, en la atribución a todos de “un potencial humano universal” [Taylor, 2001; 65], sin embargo la primera atribuye a todos la condición de ser racionales, la segunda en cambio atribuye el “potencial de moldear”⁵³ y definir nuestra propia identidad, como individuos o como cultura” [Taylor, 2001; 65]. Debido a esto una política interpreta el principio de “igual dignidad” como un principio que exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia, mientras que la otra lo interpreta como un principio que insta a reconocer y fomentar la particularidad.

Debemos notar que la interpretación de aquel principio desde la perspectiva cultural de una sociedad sensible a la diferencia, sugerida en “MPR”, no supone la exigencia del “respeto” de la diferencia de forma condescendiente⁵⁴. Taylor distingue entre dos actos 1) el declarar que

⁵² Como nos dice Taylor en “IR”: “Ser iguales, los seres humanos no lo son más que dentro de una visión moral, por ejemplo, como ciudadanos investidos de derechos, y el sentido y la naturaleza de ésta visión moral está siempre sometida a contestación. Los criterios de la verdadera dignidad no caen por su propio peso. Deben discutirse y renegociarse sin cesar” [Taylor, 1996; 18]

⁵³ La idea de que la definición de la propia identidad no es definitiva se deriva de comprender al ser humano como un ser que se autointerpreta, interpretación que se forma en parte, decíamos, por determinadas relaciones sociales.

⁵⁴ Para un reconocimiento auténtico no es suficiente la afirmación abstracta del otro, se necesita una lucha constante. Fanon hace tiempo nos decía “En América, el negro lucha y es combativo. Hay leyes que poco a poco desaparecen de la constitución. Hay decretos que prohíben ciertas discriminaciones. Y estamos seguros que no se trata de dádivas... Para el negro francés, la situación es intolerable. No estando jamás seguro de que el Blanco lo considere como conciencia de-sí por-sí, va a preocuparse sin cesar por descubrir la resistencia, la oposición, la discusión [así pues el reconocimiento se da en una

una cultura tiene igual valor y 2) el ponerse de su lado, éste último es el condescendiente y nos dice “los supuestos beneficiarios de la política del reconocimiento, es decir, los pueblos que en realidad pueden beneficiarse de éste reconocimiento, establecen una distinción crucial entre ambos actos. Ellos saben que desean respeto, no condescendencia... ser objeto de semejante acto de respeto es denigrante” [Taylor, 2001; 103] La primera actitud, útil para la convivencia en la sociedad caracterizada por contener una diversidad cultural, por su parte debe basarse en juicios auténticos que suponen “la fusión de horizontes normativos, como hemos visto; presuponen que hemos sido transformados por el estudio del [o podríamos agregar del diálogo con el] “otro”, de modo que no sólo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares y originales. Un juicio favorable, pero prematuro, no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico: elogiaría al “otro”... por ser como nosotros”[Taylor, 2001; 104] Sin embargo, aún cuando la suposición de “igual valor”, que podría pensarse como una creencia base para el ideal de “igual dignidad”, se le pueda atribuir a una cultura o forma de vida y pueda servir socialmente para la convivencia o en el estudio para abrir los horizontes culturales, la “igual dignidad” en la esfera pública se inscribe como principio político para que por medio de medidas políticas se evite la exclusión. Taylor por ejemplo, en torno a las universidades y respecto a la exclusión en ellas de un género, de una raza o de culturas no occidentales nos dice que “ampliar y modificar el programa resulta esencial no tanto en nombre de una cultura mas general para todos, sino para dar el debido reconocimiento a quienes hasta hoy se han visto excluidos” [Taylor, 2001; 97] Por otra parte Taylor considerando como meta colectiva de la población de Québec la supervivencia de la cultura francesa nos dice, en torno a las perspectivas políticas surgidas en occidente y a la relevancia política del “reconocimiento”, que se trata “de saber si la supervivencia cultural sería reconocida como meta legítima, si los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social”[Taylor, 2001; 94] De esta forma la exigencia del reconocimiento de “igual valor” por parte de la política de la diferencia va dirigida más a cuestionar y criticar determinadas políticas “ciegas a la diferencia” y a instar al desarrollo de una sociedad donde hubiera la posibilidad de “que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables”[Taylor, 2001; 94] Taylor pues busca una sociedad sensible a la

relación dialógica muy activa con el otro, afirmación de sí, confrontación con el otro y reinterpretación de sí y del otro, y agrega Fanon] El yo se pone oponiéndose, decía Fichte. Sí y no. Hemos dicho en nuestra introducción que el hombre era un sí. No cesaremos de repetirlo. Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad. Pero el hombre también es no. No al desprecio del hombre. A la explotación del hombre. Al asesinato de lo más humano en el hombre: la libertad”[Fanon, 1974; 195]

diferencia en donde “el respeto activo”, considere tanto la igualdad como la diferencia pues nos dice:

“así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho al voto, cualesquiera que sea su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor” [Taylor, 2001; 100]

Bajo estas consideraciones como nos dice Morán Escobedo se tiene la impresión de que el propósito de Taylor

“no es otro que el de tratar de fundamentar una reconceptualización de la esfera pública que sea capaz de prestar atención, al mismo tiempo, tanto a las crecientes demandas de igualdad de las democracias modernas como al reconocimiento de las particularidades culturales y de las formas de identidad históricamente constituidas” [Moran, E., 2001; 163]

La argumentación de Taylor como crítica

Al inicio del segundo apartado de “MPR” Taylor nos dice que pretende mostrar lo que la “política del universalismo”, surgida en la historia occidental, ha significado y puede significar. Como hemos mencionado significó el surgimiento de dos tipos de medidas políticas justificadas en el ideal de “igual dignidad” de aquel universalismo y un tipo de medidas sugeridas por Taylor. Ante la posibilidad de realización de éstas últimas aquel universalismo puede significar el surgimiento de dos perspectivas políticas aparentemente inconciliables. Una la sugerida por Taylor que busca ser sensible con la diferencia y otra ciega a la diferencia, que posiblemente implique incluso la homogenización de la sociedad. Bajo esta perspectiva, cuestiona Taylor, por un lado “se niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo... [y por otro su conjunto de principios] ciegos a la diferencia – supuestamente neutral- de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. Así, según resulta, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena” [Taylor, 2001; 67] Sobre esta última afirmación tendría que decir que en la argumentación de Taylor no queda muy claro si se critica una teoría, a la tradición de pensamiento, a determinada postura política o a determinada sociedad occidental de carácter liberal. Como nos dice Rhonheimer, considerando a Taylor como un comunitarista, se tiene la impresión de que:

“en la crítica comunitarista no está bien diferenciado lo que es crítica de la teoría liberal y lo que, en cambio, es crítica de la sociedad liberal. Así, evidentemente, se confunden de manera poco transparente afirmaciones descriptivas y normativas” [Rhonheimer, 2000; 37]

Teniendo en cuenta esta dificultad, sin embargo, notemos que cuando nos dice: “El liberalismo de la dignidad igualitaria parece suponer que hay unos principios que son ciegos a la diferencia. Aun cuando acaso no los hayamos definido aún, el proyecto de su definición se mantiene en pie y resulta esencial... [parece hacer referencia a la política, que según su consideración de la historia, surgió en los cambios de la cultura política de occidente y cuando nos dice que la crítica hecha desde las formas más radicales de la política de la diferencia es que] los propios liberalismos “ciegos” son el reflejo de las culturas particulares” [Taylor, 2001; 68] parece hacer referencia a la interpretación de aquel “universalismo igualitario” y a los principios presentes en modelos como el de Rawls, Dworkin o Habermas⁵⁵. De esta forma cuando nos dice que cierta perspectiva política implica la homogenización de la sociedad, por una parte hace un diagnóstico crítico de la relación entre la sociedad canadiense con la sociedad de Québec y, por otra parte, hace una crítica tanto a la postura política del “Canadá inglés” como, indirectamente, al modelo de Rawls. Taylor nos dice que “para muchas personas del “Canadá inglés” el hecho de que una sociedad política adopte ciertas metas colectivas constituye una amenaza en contra de estas provisiones de nuestra carta, o en realidad contra cualquier declaración de derechos aceptable” [Taylor, 2001; 82] Digo que hace una crítica indirecta a modelos como el de Rawls ya que critica la diferenciación entre compromiso procesal y compromiso sustantivo en la que, nos dice, se basa aquella postura política. Podríamos decir que Taylor se refiere a la postura política de la sociedad de habla “inglesa” y al modelo de Rawls ya que nos dice que los partidarios de éste tipo de liberalismo hablan “desde la perspectiva liberal que se ha difundido cada vez más por todo el mundo angloamericano”⁵⁶. De esta forma Taylor al dirigir la crítica a dicha opinión su argumentación implica una crítica al modelo de Rawls. Sin embargo, en tanto su argumentación se dirige a una opinión política existente en Canadá su crítica está debilitada por no profundizar en el análisis de las características de la argumentación e intereses, por ejemplo, que dieron forma a *Theory*. De ésta forma no queda claro a qué tipo de liberalismo se refiere, pues, entre la interpretación de los principios liberales hechos por Nozick, la consideración del elemento liberal por Habermas o

⁵⁵ En relación a Rawls se refiere a *Theory of Justice* y en relación a Habermas se refiere a *Theory des kommunikativen Handels*, véase nota 20 de “MPR”.

⁵⁶ Taylor menciona los trabajos de Rawls, Dworkin y Bruce Ackerman. Véase nota 31 de “MPR”.

los principios de corte liberal enunciados por Rawls en Theory hay, en mi opinión, grandes diferencias. Sin embargo nos dice que lo problemático en el liberalismo que él critica es que

“La idea de que cualquiera de los conjuntos habituales de derechos puede aplicarse en un contexto cultural de manera diferente que en otro, que sea posible que su aplicación haya de tomar en cuenta las diferentes metas colectivas, se considera totalmente inaceptable. Así, lo que está en juego es saber si ésta opinión restrictiva de los derechos igualitarios es la única interpretación posible” [Taylor, 2001: 79]

De ésta forma la cuestión de fondo es una, esto es, la de si en una sociedad liberal “los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social” [Taylor, 2001; 94] Es pues en éste contexto que Taylor distingue entre dos tipos de liberalismo, uno en el que puede estar justificada aquella acusación de ser una perspectiva homogenizadora y otra, a la que se suma, en la que habría cabida para las metas colectivas de diversos grupos. La opinión de la población de habla inglesa se inclina al primer modelo debido a que se acepta la justificación de la precedencia de los derechos individuales frente a las metas colectivas en razón a que éstas, se considera, pueden amenazar a aquellos derechos individuales. Las metas colectivas pueden imponer a la conducta de las personas restricciones que pueden violar sus derechos individuales, además de que pueden provocar una discriminación debido a que la colectividad trate de forma distinta a los que no compartan sus metas. Esta opinión encuentra su justificación acudiendo a la historia del pensamiento en la idea de que la base de la dignidad humana, por la influencia del pensamiento de Kant, radica en la capacidad de determinar por sí mismo el ideal de vida buena particular. De ésta forma si se toma como base de la política oficial una concepción de vida buena particular no se estaría respetando aquella capacidad de los que no compartan esa concepción. De acuerdo a esto una sociedad liberal se caracteriza como tal por que el Estado es neutral respecto a la concepción de vida buena de los diferentes integrantes de la sociedad, limitándose a asegurar el trato imparcial entre los ciudadanos y su igualdad ante el Estado. Según Taylor, decíamos, los que mantiene ésta opinión hablan desde la perspectiva liberal de Rawls o Dworkin, cuya idea principal según él es que se debe diferenciar entre el “compromiso moral procesal” y el “compromiso moral sustantivo”. En el primero todos aceptamos respetar las distintas opiniones de lo que es una vida buena e independientemente de la concepción nos comprometemos a tratarnos recíprocamente de forma equitativa e igualitaria, el segundo se refiere a un compromiso con una concepción de “los fines de la vida”. De acuerdo a esta distinción una sociedad liberal se une sólo en torno a un compromiso procesal, de modo que se tratan a las personas con igual respeto. Sin embargo, Taylor considera que en base a estas

ideas puede surgir una forma de liberalismo que es ciego a la diferencia y posiblemente sea homogenizadora de la sociedad ya que

“no tolera la diferencia porque 1) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y b) desconfía de las metas colectivas ... es intolerante con la diferencia por que en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia. Ésta es b) una meta colectiva, que a) casi inevitablemente exige que se modifiquen los tipos de leyes que nos parecen permisibles de un contexto cultural a otro...” [Taylor, 2001; 90]

La perspectiva política que sugiere Taylor, como hemos visto, se basa en una reinterpretación de la dignidad y el “igual respeto”, de acuerdo a lo que él llama “la política de la diferencia”, por la que debe haber un trato recíproco y no excluyente. De acuerdo a esto la perspectiva política liberal a la que él se suma es aquella en la que se acepta una aplicación de los derechos de acuerdo al contexto cultural, sin embargo nos dice en ésta forma de liberalismo

“No se trata de que las diferencias culturales determinen la aplicación, por ejemplo, del *habeas corpus*. Pero sí distinguen estos derechos fundamentales de la vasta gama de inmunidades y presuposiciones del trato uniforme que han brotado en las culturas modernas de revisión judicial... 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” [Taylor, 2001; 91]

De acuerdo a ésta concepción una sociedad liberal se distingue por el modo en que trata a las minorías incluyendo a las que no comparten la definición pública de lo bueno y ante todo por los derechos que asigna a sus miembros. Así, “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, siempre que puedan ofrecer salvaguardas adecuadas para los derechos fundamentales” [Taylor, 2001; 89]

Apuntes sobre los modelos argumentativos de Rawls y Taylor

A pesar de que no es claro cuál sea el objeto de la crítica de Taylor, su argumentación parece dirigirse al modelo de Rawls. Para considerar ésta posibilidad en primer lugar debo decir que al acercarme a *Theory* he considerado, en la última sección del primer capítulo, la posibilidad de atribuir “la política de la igualdad” y el “liberalismo de tipo 2” como sus características y podríamos decir de acuerdo a ello que esto es viable por la estructura de la argumentación y por los objetivos iniciales que se planteó Rawls. La posibilidad de que el modelo de Taylor se dirija al modelo de Rawls necesita, sin embargo, ciertas precisiones.

Debemos considerar, por una parte, dos ejes de crítica que Taylor hace a un tipo de liberalismo y, por otra, la posibilidad de que esos dos ejes se relacionen con en el modelo de Rawls: los dos ejes de crítica serían que hay un liberalismo 1) ciego a la diferencia y 2) que homogeniza a la sociedad. Estos dos ejes se dirigirían al liberalismo de Rawls si se relaciona con tres características posiblemente atribuibles a "TJ", a saber: a) que supone un fuerte compromiso con la precedencia de los derechos individuales frente a las metas colectivas, b) el que sostiene un compromiso puramente procesal y no sustantivo y c) el que la aplicación de sus principios tiene una fuerte pretensión de tener carácter transcultural.

1) Ciego a la diferencia

Respecto a 1) la crítica de Taylor no se dirige directa y exclusivamente a Rawls, pues, como hemos mencionado, critica la opinión que sostiene una rígida precedencia de los derechos individuales frente a las metas colectivas y que se basa en la perspectiva liberal que se ha difundido cada vez más por todo el mundo angloamericano. Taylor se refiere a la influencia del pensamiento de Rawls, Dworkin y Ackerman. Perspectiva caracterizada por hacer una distinción entre el compromiso procesal y el compromiso sustantivo y atribuir sólo el primero como característica de una sociedad liberal. Según Taylor habría una postura política que basándose en aquella distinción, "procesal" y "sustantivo", y teniendo sólo un fuerte compromiso procesal no permitiría aplicar los derechos de forma contextualizada. Según esto, la crítica de Taylor a Rawls no se dirigiría directamente a su modelo o estructura argumentativa sino a la posible perspectiva que nos ofrezca su modelo de Estado liberal.

El primer modelo de Rawls en relación a la cuestión planteada por Taylor, de si los objetivos colectivos es posible que en una sociedad liberal se toleren como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social, no nos ofrece una respuesta. Podemos decir que de acuerdo a la respuesta que nos sugería su modelo a la pregunta reformulada⁵⁷ de Habermas, su argumentación sería ciega a la diferencia debido a que las metas colectivas o las demandas de reconocimiento no eran consideradas por él, en su momento, las cuestiones más urgentes de justicia. Su concepción y modelo de sociedad justa es limitada al respecto. No obstante debemos resaltar, por otra parte, que éste modelo no es ciego a un tipo de diferencia, a saber: a la provocada por la desigualdad social. Debido a que se

⁵⁷ Una teoría de la justicia elaborada en términos individualistas y que sustenta en los principios de justicia enunciados una interpretación de los derechos en clave individual, ¿puede considerar aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas?

pone atención a ésta diferencia es que se supondrá, bajo una concepción de justicia, prioridad de las libertades individuales frente a una mejora económica y no tanto por dar precedencia a los derechos individuales frente a las metas colectivas a que se refiere Taylor. Para éste la postura política que es ciega a la diferencia (referente a lengua, género, origen étnico o preferencia sexual) es tal por dar una fuerte primacía a los derechos individuales frente a metas colectivas, provocando una insensibilidad política de la “diferencia”. Perspectiva, decíamos, que, según Taylor, basa su opinión en la idea de que en una sociedad liberal sólo hay un compromiso procesal y no sustantivo. Sin embargo, 1) ¿es propia de “TJ” ésta distinción y compromiso? y 2) ¿debido a esto dentro de la teoría no se consideran metas colectivas? La posibilidad de atribuir aquella distinción y aquel compromiso a “TJ” radica en que Rawls construye:

“una teoría del Estado liberal donde el hombre se mueve en dos niveles: el público, regulado por principios de justicia; y el personal-privado, regulado normativamente por los bienes que el individuo racionalmente se propone alcanzar” [Rhonheimer, 2000; 35]

De ésta forma en el modelo de Rawls las concepciones del bien y de la vida buena quedan restringidas al ámbito privado y en el ámbito público corresponde dilucidar sólo unos principios que no privilegien ninguna concepción determinada del bien, característica del compromiso procesal mencionado más arriba. Hay que considerar que la distinción entre el ámbito público y privado descansa en un supuesto normativo de carácter antropológico, esto es, en un ideal de persona, parte esencial de la teoría ideal supuesta en *Theory*. Este ideal se basa en una interpretación de la concepción de autonomía, de raigambre Kantiano, y le atribuye al individuo dos facultades, a saber: 1) la facultad de tener una concepción de bien y 2) la facultad de tener un sentido de justicia. Por otra parte la distinción entre público y privado se refuerza al suponer la prioridad de lo justo sobre lo bueno. De ésta forma bajo aquellos dos supuestos, el ciudadano integrante del resultante Estado liberal limita las cuestiones de la vida buena a la esfera privada y considera el ámbito público ajeno a estas cuestiones, debido a que da prioridad a su sentido de justicia. Es por esto que se justifica el atribuir aquella distinción y la asimilación del compromiso procesal al Estado liberal resultante del modelo de Rawls.

Por otro lado, respecto a la segunda pregunta planteada más arriba tendríamos que decir que es justificable afirmar que en “TJ” no se consideran metas colectivas, supuestas en las demandas tipificadas de reconocimiento, puesto que siguiendo la lógica de su argumentación el “bien básico” de autorespeto o de la autoestima, desarrollado en

determinadas relaciones sociales y que supone el que hay un reconocimiento de los demás, se deja al ámbito privado. Sin embargo, la razón de que el reconocimiento se limitara al ámbito privado se relaciona más con el carácter individualista de *Theory* y con la delimitación de lo que consideró Rawls como las cuestiones más urgentes de justicia, dentro de las que no se consideran las relacionadas con las demandas tipificadas por Fraser como de reconocimiento, que con la expresa adopción de una perspectiva política que se niegue a aceptar una cierta contextualización en la aplicación de los derechos. Claro es que ésta última posibilidad se deduce más de la interpretación de *Theory* que del contenido de la obra. Estas cuestiones rebasan el interés de *Theory*. Es por esto que la crítica de Taylor a un tipo de liberalismo en el sentido de que es “ciego a la diferencia” se relaciona indirectamente con el liberalismo de “TJ” y lo concierne por las limitaciones derivadas de la estructura de argumentación y los intereses que le dieron forma.

La diferencia de posturas de ambos autores ante el compromiso puramente procesal surge de sus diferentes formas de argumentación, es decir, del ámbito en donde se limita el bien común. Rawls particulariza, al suponer una pluralidad, las ideas de vida buena y piensa que se garantiza su libre seguimiento por la neutralidad ante ellas del Estado. Sin embargo, al hacer esto limita las cuestiones del “reconocimiento” al ámbito privado. Taylor, por su parte, no habla de concepciones particulares de vida buena, por el contrario, habla del bien como meta colectiva. Por ejemplo, menciona como un bien “la supervivencia de la cultura francesa” para la sociedad de Québec. El reconocimiento de carácter público de éste “bien” no estaría considerado entre los “bienes básicos” que los principios de “TJ” distribuirían. Taylor habla del bien de forma más general, esto es, como una concepción y base por la que se define, en parte, la identidad. Debido a esto es complicado desde su argumentación pensar en la pluralidad social de las concepciones de bien. Teniendo esto en cuenta debemos decir que el liberalismo de Rawls es ciego a la diferencia (de género, lengua, etc.) en el mismo sentido que la argumentación de Taylor es ciega a la diferencia (económica)⁵⁸.

⁵⁸ Al respecto Luis Salazar nos dice que “desde Sandel hasta Taylor, pasando por MacIntyre, simplemente van a ignorar el aspecto socialista o igualitario de la obra rawlsiana para enfocar sus baterías en sus premisas pretendidamente liberales, y más precisamente individualistas” [Salazar C. Luis, 2002; 162] Sin dejar de estar en parte de acuerdo con éste señalamiento, me gustaría recordar mis dudas, ya señaladas en el capítulo anterior, de encontrar en Rawls un aspecto socialista a menos que se considere en el sentido que nos sugiere Wolf: “La teoría de la justicia es utópica en el sentido en que lo eran las teorías de los primitivos socialistas franceses. Como he dicho ya, su teoría es abstracta, con lo que quiero decir que hace abstracción de los importantes factores que determinan el carácter y desarrollo de la realidad social [Wolf, 1981;182] Más adelante agrega “Al centrarse exclusivamente en la distribución más que en la producción, Rawls oscurece las raíces reales de esa distribución”[Wolf, 1981; 187] Por

La fuerza de la crítica de Taylor, por otra parte, radicaría en advertirnos las consecuencias tal vez no deseadas del modelo de Rawls, ya que podría implicar un modelo de Estado liberal “ciego a la diferencia” y por tanto no tolerante, en el sentido mencionado más arriba, de la diferencia, es decir, que pueda ser homogenizador. Perspectiva que al defender ciertos valores políticos y desarrollar una concepción de justicia, bajo una noción de sociedad liberal, sea ciego a la asimilación de la diferencia de grupos “minoritarios” a una cultura que es hegemónica.

La homogenización

La crítica de que modelos como el de Rawls sugieren una perspectiva política “ciega a la diferencia” y por tanto una sociedad liberal homogenizadora también se hace desde una perspectiva más general, esto es, no sólo respecto de grupos “minoritarios” en el interior de una nación como la de Canadá sino respecto a las culturas no occidentales. Esta crítica parece estar relacionada más directamente con la argumentación de Rawls ya que la crítica de Taylor, decía, se relaciona con la característica c) mencionada, posiblemente atribuible a *Theory*. Taylor nos dice que hay un liberalismo al cual es factible dirigirle la acusación de que homogeniza la diferencia ya que ésta perspectiva supone que:

“puede ofrecer un terreno neutral en que podría unirse y coexistir personas de todas las culturas. Según ésta idea, es necesario hacer cierto número de distinciones- entre lo que es público y lo que es privado, o entre la política y la religión, por ejemplo-, y sólo entonces podremos relegar las diferencias contenciosas a una esfera que no intervenga en la política” [Taylor, 2001; 92]

Para Taylor el modelo de Rawls⁵⁹ se equivoca al no asumir una teoría sustantiva del bien⁶⁰ y pretender que pueda ofrecer un terreno totalmente neutral ya que, nos dice:

otro lado se debe considerara que en “MPR” Taylor acepta que el falso reconocimiento es uno entre otros factores, como la desigualdad, explotación y la injusticia, que se puede enumerar fríamente entre las causas de marginación social. Véase [Taylor, 2001; 95-96]

⁵⁹ Taylor en “MPR” no menciona al respecto explícitamente a Rawls, sin embargo en “FY” se refiere directamente a *Theory* y nos dice que Rawls “propone el desarrollo de una noción de justicia sólo a partir de una <<teoría débil del bien>> con lo que él significa lo que yo denomino los bienes débilmente valorados. Pero en el nivel más profundo esta sugerencia resulta incoherente... él mismo está de acuerdo en que reconocemos que efectivamente éstos son principios aceptables de justicia por que encajan en nuestras intuiciones. Si fuéramos a articular las bases de dichas intuiciones, tendríamos que comenzar por exponer minuciosamente una muy densa teoría del bien” [Taylor, 1996; 105] Como hemos mencionado para Taylor nuestras visiones morales, nuestras concepciones de bien, se relacionan con nuestra identidad; que implica tanto nuestras lealtades morales, como nuestra pertenencia a una sociedad. De este modo las intuiciones por las que se aceptan los principios, aún cuando se refieran al

“El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros” [Taylor, 2001; 92]

De esta forma Taylor agrega que:

“el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es también combatiente” [Taylor, 2001; 93]

Este segundo eje de crítica, como he dicho, se relaciona con el modelo de Rawls al atribuirle que: c) la aplicación de sus principios tiene una fuerte pretensión de tener carácter transcultural. Tendríamos que considerar que “TJ” efectivamente supone un terreno neutral y hace una distinción entre lo público y lo privado. Sin embargo, la razón de ser de éste terreno, por una parte, se relaciona con su concepción de sociedad liberal, esto es, como aquella en donde sólo hay un compromiso procesal, y, por otra parte, se relaciona con los “bienes básicos” que se piensa todo integrante racional de la sociedad desearía tener y que el Estado distribuiría sin considerar raza, cultura, género etc. Además el proceso de justificación de los principios, por los que se distribuirían aquellos “bienes básicos”, busca precisamente representar un terreno neutral o imparcial al desarrollar una estructura de justificación compatible con la no exclusión de nadie por sus “talentos naturales” y su relación con “las contingencias de las circunstancias social”. Podemos decir que debido a que se busca la imparcialidad y a la posibilidad de atribuirle c), ¿el modelo de Rawls es ciego a la “diferencia cultural”? o podríamos decir que ¿su pretensión de validar sus principios le llevan a negar un compromiso sustantivo o a tener la limitación de no ser conciente de su particularidad, de ser una concepción entre otras posibles?

Respecto a la factibilidad de atribuir a b) y a c) como características del modelo de Rawls y a relacionarlo por ello con que sea ciego a la diferencia y homogenizador tendríamos que hacer las siguientes precisiones. La argumentación⁶¹, de acuerdo a la formulación de la “*posición originaria*” y a uno de los elementos introducidos por Rawls como el “*velo de la*

ámbito público, pertenecen a individuos integrantes de una sociedad liberal democrática moderna. No son intuiciones morales, diría Taylor, que surjan necesariamente en individuos integrantes de sociedades con una cultura política diferente a aquellas sociedades liberales y, agregaría yo, la concepción supuesta no expresa necesariamente las de individuos que aún cuando compartan los valores supuestos, como libertad e igualdad, no compartan del todo la concepción de justicia sustentada en Theory.

⁶⁰ Esta es la única crítica directa de Taylor a Rawls que encuentran Mulhall y Swift. Véase [Mulhall y Swift, 1996; 171-176]

⁶¹ Tendríamos que diferenciar entre el compromiso procesal del Estado liberal del modelo y la argumentación como teniendo un carácter procedimental, ésta última se refiere a un proceso de deliberación que pretende ser imparcial en la elección de principios de justicia. Esta última característica de la argumentación, sin embargo, busca, entre otras cosas, de igual forma ser imparcial respecto a las particulares concepciones de bien de los contratantes al introducir el “velo de la ignorancia”. La cuestión de fondo en éste segundo eje de crítica es si la concepción resultante puede ser totalmente neutral.

ignorancia”, sugiere que la formulación de los principios, núcleo de la concepción de justicia del Estado liberal propuesto y que se elegirían en esa situación hipotética, efectivamente puede ser aceptada por todos⁶² independientemente de su entorno cultural. De ésta forma es justificable atribuirle a c) como su característica. Sin embargo, debemos notar que la formulación y aceptación de los principios e incluso la introducción del “principio de diferencia” o “el velo de la ignorancia” descansa no ya en la justificación de la teoría desde “la teoría de juegos” o la validez de los principios por su deducción bajo determinados supuestos, sino en que expresan “nuestros valores” (de acuerdo a la teoría de la coherencia) referentes a la justicia. Pues como nos dice Kersting:

“Si denominamos a la condición que asegura la admisibilidad moral de la situación contractual y que con ello fundamenta el efecto de obligación de los Contratos fácticos al igual que el efecto de reconocimiento de los contratos hipotéticos, si denominamos a esta condición, así entendida, la condición C, entonces... 1) No hay ninguna fundamentación contractualista de C. 2) Si hay una fundamentación de C, esta fundamentación tiene que ser extracontractualista...3) Con ello el argumento en su totalidad es convincente sólo para aquél que- sea por las razones que pudiera ser, o incluso por mera casualidad- comparte las ideas morales representadas por C. La teoría misma no puede, pues convencer de C” [Kersting, 2001; 264]

De ésta forma la crítica de Taylor sólo estaría justificada si se interpreta a *Theory* como un modelo con fuertes pretensiones de universalidad y si esto supusiera una política “ciega a la diferencia” y por tanto homogenizadora. Si la “política del universalismo”, surgida según Taylor en la historia de occidente, puede significar desde la perspectiva sugerida por Rawls, por una parte, una integración social⁶³ de las “minorías” a una sociedad con una cultura hegemónica que los oprime⁶⁴ y, por otra, una perspectiva que se presenta como la mejor o única posible en

⁶² Desde ésta perspectiva el modelo de Rawls al desarrollar un nivel argumentativo que busca la “imparcialidad”, parece tener una fuerte pretensión de universalidad. Como nos dice Mulhall y Swift “El acento que puso Rawls en la racionalidad a lo largo de la primera exposición de su teoría indica que trataba de ofrecer una concepción de la naturaleza humana racional del ser humano, y su descripción de la posición original como una especie de punto de Arquímedes alienta la sospecha de que pretendía exponer una teoría de aplicación transcultural” [Mulhall y Swift, 1996; 50]

⁶³ Al respecto es pertinente señalar por el momento que Habermas distingue entre dos niveles de integración; el nivel ético y el nivel político. El primero se refiere a grupos y subculturas con sus propias identidades colectivas y el segundo se caracteriza por tener un carácter abstracto, ya que abarca a todos los ciudadanos, y nos dice que “resulta decisivo mantener la diferencia entre ambos niveles de integración. Tan pronto como éstos coinciden, la cultura mayoritaria usurpa los privilegios estatales a expensas de la igualdad de derechos de las otras formas culturales de vida y daña su pretensión de reconocimiento recíproco” [Habermas, 1999; 214]

⁶⁴ Parekh en “Repensando el multiculturalismo” nos dice que la sociedad de Rawls no acoge a la diversidad en tanto “se hace escaso eco de las aspiraciones culturales de comunidades indígenas, las minorías nacionales, los grupos subnacionales y los inmigrantes... Puesto que el liberalismo político de Rawls es en gran medida individualista y está pensado para ser aplicado uniformemente a toda la

una sociedad democrática. Como he mencionado esta crítica se relaciona con el atribuir a *Theory* el negar compromisos sustantivos y por tanto el que asume un compromiso meramente procedimental. Debemos considerar, sin embargo, que para Rawls aún cuando el razonamiento, dentro de la teoría, sea procedimental, la aceptación de los principios se basa en que los elementos introducidos expresan “nuestros valores” para cuestiones de justicia. Desde éste nivel de justificación el modelo de Rawls aceptaría que la formulación de la justificación de los principios estaría comprometida con “bienes sustantivos” como la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos ante el Estado⁶⁵.

La separación entre la Iglesia y el Estado es producto de un proceso de transformación de la cultura política de la sociedad occidental. El modelo de Rawls se compromete con ese valor político, al suponer la división entre los ámbitos de lo público y lo privado, y su modelo de argumentación interpreta el valor de la imparcialidad por medio de la estructura de su argumentación. Así aún cuando su modelo de Estado liberal resultante asume el compromiso moral procesal y no sustantivo, el que su modelo busque otorgar aquel terreno neutral no deja a Rawls sin la posibilidad de aceptar que aquellos principios serán aceptados por integrantes de una sociedad democrática liberal. Aceptación que sugiere la posibilidad de ser conciente de la diversidad de culturas.

Para Taylor el problema no sería tanto el que todas las personas pudieran aceptar los supuestos o aceptar la justificación como razonable, sino que el modelo de Estado liberal resultante fuera “ciego a las diferencias” o no responda a la especificidad de un grupo al no instar al desarrollo de una sociedad “sensible a la diferencia”. La crítica de Taylor se dirigiría así no tanto a la estructura argumentativa sino a las posibles interpretaciones de diversos elementos de *Theory* o a posibles perspectivas políticas que se basen en aquél tipo de modelo. Por su parte Taylor nos dice que el modelo de liberalismo que él sugiere no implica una defensa de un relativismo absoluto:

“La variable tolerante que apruebo, así como, sus formas más rígidas, tiene que establecer un límite. Habrá variaciones cuando se trate de aplicar la cédula de derechos, mas no cuando se trate de la incitación al asesinato... las distinciones de ésta clase son inevitables en política, y al menos el liberalismo no procesal que describí está plenamente dispuesto a aceptarlo⁶⁶” [Taylor, 2001; 93]

sociedad, carece de recursos para dar cabida a éste y otro tipo de demandas que giran en torno al derecho de exigir un trato diferencial” [Parekh, 2005; 144]

⁶⁵ Al respecto véase [Mulhall y Swift, 1996; 169-173]

⁶⁶ Debemos decir sobre las críticas al modelo de TJ” que Rawls lo reformula y nos dirá que sus límites surgen de la delimitación del tema que se hizo en su momento. Bajo ésta nueva formulación, “las

Para Taylor el desafío de las sociedades liberales occidentales respecto a la diversificación de su población es “enfrentarse a su sentido de marginación sin comprometer nuestros principios políticos fundamentales” [Taylor, 2001; 94]

Es importante señalar que la crítica de Taylor de que perspectivas como la ofrecida por Rawls probablemente impliquen una homogenización surge, por una parte, de la suposición de que la identidad de una persona se desarrolla a partir de un dónde y un con quién se relaciona y, por otra, de la relación que supone la argumentación de Taylor entre el bien y la identidad. En *Theory* la “identidad” se supone, como un ideal de persona, dentro de una teoría específica que gira en torno a determinadas cuestiones de justicia y a las instituciones de una sociedad. Por el contrario el discurso de Taylor sobre la identidad es más amplio. El individuo, nos dice, se define por su pertenencia a una comunidad con una cultura y por una lealtad moral (como el ser comunista, católico o liberal). Cuestión que, en mi opinión, no está necesariamente en conflicto con los supuestos de *Theory* y que en el primer gran modelo de Rawls no es suficientemente explícito; más bien se busca sortear al desarrollar una concepción de justicia que centra su atención en la “estructura básica, busca ser “independiente” de cualquier concepción particular de bien y pretende que sea aceptada al ser la expresión de las intuiciones morales, en torno a la justicia, de los integrantes de una sociedad liberal moderna. Por otra parte la relación entre lo justo y lo bueno desde la argumentación de Taylor incluso está invertida en comparación con Rawls, pues como nos dice Da Re, en Taylor

“el término <<bueno>> indica <<todo aquello que destaca sobre las demás cosas en virtud de una distinción cualitativa>> entonces se puede hablar con legítimo derecho de prioridad de lo bueno, por que <<suministra la razón de ser de las reglas que definen lo justo...La inversión es, mas bien, el resultado de un modo diverso de concebir lo bueno y, por extensión, el ámbito de la moralidad. Lo bueno en Taylor no puede interpretarse simplemente como si fuera un bien particular, expresión de una visión ideológica o religiosa, asimismo, particular; y la moralidad no concierne solamente a las obligaciones y las reglas

supuestas dificultades con que se topan [los críticos] al analizar los problemas de género y de la familia pueden superarse” [Rawls, 2003; 22] Por otra parte en ésta segunda obra acepta que no es posible ser totalmente neutral y parece estar de acuerdo con Taylor acerca del liberalismo ya que nos dice que su modelo “no es neutral desde el punto de vista procedimental. Está claro que sus principios de justicia son sustantivos y expresan mucho más que simples valores procedimentales, y así lo hacen sus concepciones de la sociedad y de la persona, que están representados en la posición original” [Rawls, 2003; 187] En ésta reformulación se hace explícito que la idea bajo la que se entenderá la prioridad de lo justo sobre el bien se encuentra en que el bien común que se insta a practicar desde el Estado es un bien político. Bien público desarrollado como tal en la historia de una sociedad bajo instituciones justas. De ésta forma su modelo sería tolerante en tanto haya un núcleo de acuerdo político para la convivencia en una sociedad donde sus integrantes se caracterizan por asimilar una pluralidad de doctrinas comprensivas.

públicas. Al contrario, podría decirse que la moralidad concierne antes que nada a las llamadas <<distinciones cualitativas>>; y sólo en segundo lugar la reflexión normativa, incluida la referente a la vida pública”[Da Re, 2000; 84]

En mi opinión son las diferencias entre los modelos las que pueden sugerir una respuesta diferente a la pregunta formulada por Habermas, a saber: “una teoría de los derechos elaborada en términos individualistas, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas?” [Habermas, 1999; 189] La respuesta de Taylor parece negativa en tanto la cédula de derechos se interprete desde la perspectiva del liberalismo 1. La argumentación se encamina a criticar las perspectivas políticas que supongan una respuesta determinadamente negativa a dicha cuestión y lo que sugiere es una reinterpretación del liberalismo donde las metas colectivas pueden tolerarse, como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social, siempre y cuando se garantice la protección de los derechos fundamentales. Las limitaciones de su argumentación en relación a nuestro tema surgen en mi opinión de no hacer una diferenciación conceptual y clarificación del plano institucional. El análisis de la identidad moderna y su conexión con el reconocimiento, sin embargo, permite una crítica de las perspectivas como la de Rawls. El nexo que expone entre reconocimiento e identidad me parece muy sugerente para elaborar una perspectiva crítica de determinadas perspectivas políticas, aún cuando no deja de ser problemático el englobar bajo el “falso reconocimiento” diversas demandas políticas de diversos movimientos sociales. Dicho nexo es fructífero tanto para denunciar y estar siempre atentos de posibles fenómenos reales de exclusión, como para señalar la importancia del desarrollo de modelos institucionales normativos que respondan a aquella diversidad. En “MPR” parece sugerir que se puede desarrollar un modelo basándose en los juicios acerca de lo que es una vida buena⁶⁷, sin embargo, ésta perspectiva al buscar fundamentar normativamente la inclusión de diversos grupos en la sociedad quizá perdería de vista valores políticos supuestos en *Theory* que no necesariamente son incompatibles con aquella intención. Al respecto se ha interpretado la argumentación de Taylor como una argumentación con aspectos conservadores o antimodernos⁶⁸. En mi opinión dicha interpretación aún cuando nos sirva para advertirnos de

⁶⁷ Véase [Taylor, 2001; 91]

⁶⁸ Morán Escobedo hace referencia a la ambigüedad o tensión irresuelta en “MPR” entre individuo y comunidad. Que en ocasiones en la argumentación de Taylor parece sugerir una idea antiliberal de individuo. Sin embargo también hace referencia a su texto *La ética de la autenticidad* donde parece defenderse la individualidad frente a las coerciones institucionales, sociales o de la comunidad, Véase [Escobedo, 2001; 163] Salazar Carrión por su parte considerando a Taylor como “el príncipe de los comunitaristas” nos dice que “la mayor parte de las críticas comunitaristas al universalismo abstracto de

aquella posibilidad y ser críticos de dichas perspectivas también oscurecen la posible crítica a diversas interpretaciones del liberalismo pues como nos dice Mulhall, S. y Swift:

“la teoría liberal podría estar cometiendo dos errores: o bien el de creer que puede defenderse sin apelar a los valores que se aplican mucho más allá del ámbito de la política de partidos, o bien el de pensar que puede ponerse en práctica fuera de un orden social de corte liberal... Y aunque Taylor se equivocara respecto a la autocomprensión de Rawls, podría darse el caso de que se propagase esta apreciación sobre los límites de la neutralidad liberal y que ello modificase sensiblemente la imagen del liberalismo que tienen muchas personas en la sociedad de hoy” [Mulhall S. y Swift A., 1996: 175 -176]

Rawls no parece ni pertinente ni importante: no se trata sino reivindicar viejas posturas antiilustradas y antimodernas” [Salazar, C. L, 2002; 162]

Tercer capítulo

LA INCLUSIÓN DEL OTRO EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO

“¿Qué significa universalismo? Que se relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender, que uno no se empeña en la universalización de la propia identidad, que uno no excluye ni condena todo cuanto se desvía de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores que lo que son hoy; todo esto es lo que quiere decir universalismo moral”

“Para romper las cadenas de una universalidad falsa, meramente pretendida, de principios universalistas obtenidos selectivamente y aplicados de modo insensible al contexto, siempre han sido necesarios, y lo siguen siendo hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas que nos permitan aprender de las experiencias dolorosas y del sufrimiento irreparable de los humillados y ofendidos, de los heridos y asesinados, que no es lícito excluir a nadie en nombre del universalismo moral: ni a las clases menos privilegiadas, ni a las naciones explotadas, ni a las mujeres domesticadas, ni a las minorías marginadas. Quien en el nombre del universalismo excluye al otro, que tiene derecho a *permanecer* siendo ajeno a él, está traicionando su propia idea. Sólo dejando en libertad de modo radical las biografías individuales y las formas de vida particulares se hace digno de crédito el universalismo del igual respeto por todos y de la solidaridad con todo aquello que tiene un rostro humano”

Jürgen Habermas

Relación de la argumentación de Habermas con nuestro tema

Uno de los objetivos de éste capítulo es subrayar algunos elementos de la compleja arquitectónica conceptual de Habermas bajo los cuales se abre una perspectiva teórica para tratar nuestro tema de la “inclusión del otro”; entendiendo como hasta ahora por inclusión, la consideración del otro en el interminable proceso de la configuración de la disposición institucional de una sociedad justa. Antes de abordar dicha tarea debo hacer algunas precisiones respecto de aquello que he llamado “el otro” y respecto a la forma en que relaciono la perspectiva teórica que nos ofrece Habermas con nuestro tema.

He dicho que el “otro” es aquel que, ante determinadas circunstancias sociales, demanda justa distribución de la riqueza y el reconocimiento de su identidad. De éste modo he adoptado la clasificación que nos sugiere Fraser⁶⁹ de las demandas de los movimientos sociales actuales; cuya clasificación en dos tipos no tiene la intención de ignorar ni la circunstancia de que ambos puedan ser sintomáticos de la situación fáctica de una determinada población, ni que cada demanda social puede ser analizada desde diversos niveles teóricos, sino la de señalar la falta y necesidad de dilucidar, como tarea de la reflexión moral, un concepto de justicia que responda a ambas demandas. Habermas reconoce aquella circunstancia fáctica ya que nos dice que “Normalmente se vincula, por supuesto, el no reconocimiento cultural con una situación social de pronunciado infraprivilegio, de tal manera que ambas circunstancias se potencian de modo acumulativo” [Habermas, 1999; 192] Sin embargo la tarea filosófica que emprende, que no

⁶⁹ Véase la introducción de la presente tesis

estaría totalmente distanciada de aquel proyecto de Fraser, no pretende desarrollar un concepto de justicia con un contenido determinado.

Debo precisar que la motivación de adoptar aquella clasificación se encuentra en mi interés por investigar la forma y la posibilidad de que las formulaciones conceptuales, de carácter normativo, de Rawls y Taylor tomen en cuenta la común exigencia de diversas demandas. Lo que he buscado mostrar son las herramientas conceptuales que nos ofrecen, al hacerse cargo de un tipo de demandas o de ambas, para la dilucidación de una sociedad justa. La estructura conceptual y los supuestos de base de cada autor, claro está, suponen grandes diferencias con los otros modelos. Sin embargo, la tipificación de diversas demandas es ventajosa para señalar su participación en aquella dilucidación. De éste modo, por ejemplo, he dicho que Taylor considera en su argumentación las demandas de reconocimiento.

Recordemos que la facilidad de incluir gran número de demandas sociales dentro de la clasificación “demandas de reconocimiento”, se debe al fuerte sentido político que la noción de “identidad” puede tener. La atribución de éste sentido surge del uso de aquella noción, por diversos movimientos sociales, como parte de su lenguaje político; un grupo con demandas colectivas y bajo la retórica de su “identidad” exigen que las características distintivas de su grupo sean reconocidas públicamente. De ésta forma, como nos sugiere Taylor, la diversidad de movimientos sociales incluidos en ésta tipificación apelarían a un mismo principio; el principio universal del igual respeto para todos. De éste modo, podemos decir, las demandas de éstos grupos no pretenden sino el respeto público y reconocimiento de la igual dignidad de su identidad. Amy Gutmann, comentando el texto de Taylor, nos dice que

“El pleno reconocimiento público como ciudadanos iguales puede requerir dos formas de respeto: 1) el respeto a la identidad intransferible de cada individuo, con independencia del sexo, raza o pertenencia étnica; y 2) el respeto a aquellas formas de acción, prácticas y concepciones del mundo que son objetos de un alto aprecio por los miembros de los grupos en desventaja o con los que están estrechamente vinculados” [Taylor, 2001; 21]

La argumentación de Taylor señala, en el plano teórico normativo, precisamente la necesidad y la relevancia de considerar aquella, podríamos decir, exigencia común de un tipo de movimiento social. Los diversos *grupos en desventaja*, decía, con el uso político del lenguaje, demandan el reconocimiento público o el respeto de la “identidad” que los define. Gutmann menciona entre esos grupos a las mujeres, los asiaticoamericanos, los afroamericanos y a los americanos aborígenes. Habermas, citando a Gutmann, considera que “lo mismo vale, claro está, para los trabajadores extranjeros y otros extranjeros en la República

Federal de Alemania, para los croatas en Serbia, los rusos en Ucrania, los kurdos en Turquía, para los deficientes o para los homosexuales, etc.”[Habermas, 1999; 192]

Una ventaja de clasificar las demandas de estos grupos en desventaja y desarrollar un análisis de la noción de la “identidad”, como he buscado mostrar en el segundo capítulo, es que nos permite dirigir nuestra atención a la legítima pretensión de reconceptualizar la esfera pública de tal modo que sea más sensible con la diferencia. Teniendo en cuenta esto, sin embargo, no debemos perder de vista que la pluralidad de movimientos a los que se le puede atribuir los dos tipos de demandas es tan amplia como distintos son, por una parte, los niveles posibles de análisis de conceptos normativos relacionados con ellas y, por otra, las diferentes soluciones políticas pertinentes en cada caso. Las argumentaciones de Habermas, de Taylor y de Rawls nos ofrecen, en el plano normativo, precisamente una perspectiva teórica al respecto.

En los capítulos anteriores he expuesto la forma como se toman en cuenta las demandas de justa distribución en *Theory* y las demandas de reconocimiento en la argumentación de Taylor. En el presente capítulo mi interés se centrará en algunos elementos, de la arquitectónica conceptual que nos ofrece Habermas, relacionados con la reflexión en torno a la consideración del otro⁷⁰ en una sociedad justa. Desde ahora es preciso diferenciar éste tipo de argumentación de la ofrecida por Rawls o Taylor. Recordemos que Rawls en *Theory* se hace cargo de las demandas de justa distribución bajo una concepción de justicia, sustentada en la formulación y justificación de los *principios de justicia*, y que Taylor se hace cargo de las demandas de reconocimiento, a partir de subrayar la relevancia actual del nexo entre *identidad y reconocimiento*, al formular una *política del reconocimiento*. Si buscáramos encontrar en la argumentación de Habermas un modo similar de hacerse cargo de los dos tipos de demandas, tendríamos que concluir que su modelo es limitado al respecto. La razón

⁷⁰ La argumentación de Habermas no es ajena al interés reflexivo por el otro, por el contrario parece estar presente en diferentes niveles de su argumentación. En uno de los textos base de su arquitectónica conceptual nos sugiere que la lógica del discurso no es suficiente para la fundamentación de una ética universalista del lenguaje y menciona a la compasión como categoría. “La universalidad de la compasión puede justificarse como una máxima ética fundamental si entendemos la compasión como reacción a la violación de estructuras universales de la intersubjetividad en las que se estabiliza una identidad del yo que siempre ha menester protección. La compasión entendida como categoría ética y no como categoría psicológica viene provocada por las violaciones de la integridad del yo, es decir, de la estructura simbólica que es la dignidad humana, y sólo indirectamente por las violaciones de la integridad del cuerpo. En éste aspecto la compasión se corresponde exactamente con el concepto moral que Schulz desarrolla: << Una de las más profundas intuiciones de Fichte es que, consideradas las cosas en términos teóricos y abstractos, el otro, en tanto que yo autoconsciente, puede ser negado por mí, lo mismo que el mundo de los objetos, y que sólo el aspecto moral impide tal aniquilación exigiéndome limitar mi yo frente al otro y reconocerlo...” [Habermas, 1989; 127] Mi intención es concentrarme en el nivel de la reconstrucción interna del derecho en términos discursivos. Reconstrucción que enriquece la reflexión en torno a la configuración de una sociedad justa en la que se considere al otro.

parcialmente justificada de ésta afirmación se encontraría en que Habermas deja al ejercicio activo de la *autonomía pública* del ciudadano la tarea de especificar las normas de la interacción social formuladas en el *sistema de derechos*. Deja al ciudadano, en el ejercicio de sus derechos políticos, la tarea de especificar la *forma jurídica*, el sistema de derechos y el modo, definido en consenso bajo condiciones de comunicación institucionalizadas, de hacerse cargo de ambos tipos de demandas. Así la argumentación de Habermas permite más una clarificación, a partir de diversos niveles de investigación (filosofía moral, teoría política, teoría del derecho, teoría social, etc.), de elementos de la estructura interna del estado democrático de derecho relacionados con el ejercicio de la autonomía pública y el proceso de configuración del sistema de derechos, que está abierto a ambos tipos de demandas, que una fundamentación normativa de una concepción de justicia o de una perspectiva política que se haga cargo ya de las demandas de justa distribución, ya de las demandas de reconocimiento. De éste modo la perspectiva que nos ofrece Habermas se relaciona con nuestro tema en tanto que a partir del análisis de la estructura interna del proceso de entendimiento discursivo, en donde aquellas demandas son cuestiones problemáticas a considerar en una discusión, nos ofrece elementos teóricos que al aplicarse al plano institucional nos sugieren una disposición institucional que garantiza jurídicamente mecanismos que permiten la consideración de los dos tipos de demandas en la configuración del sistema de derechos. En base a esto se puede responder a la cuestión, surgida al relacionar la argumentación de Rawls y Taylor, de la posibilidad de que el Estado democrático de derecho, que es liberal en tanto supone los derechos en clave individual, sea sensible a ambas demandas.

Habermas nos ofrece, a partir del análisis y al poner en evidencia los supuestos del uso del lenguaje en las discusiones prácticas, la base ya sea para justificar nuestros juicios morales, bajo un *punto de vista moral*, o el procedimiento para la dilucidación discursiva de la validez de las normas. Nos señala las condiciones o reglas del proceso de entendimiento discursivo necesarias para un consenso auténtico. Por otra parte, nos ofrece, al analizar y relacionar de forma nueva sus elementos, una reconstrucción de la autocomprensión del Estado democrático de derecho. Reconstrucción que señala las vías por las que, a través de la institucionalización de las condiciones de un consenso auténtico, canalizar las diversas demandas en el ejercicio de la autonomía pública. La ventaja, para nuestro tema, de dicho proceder es que nos permite clarificar en el ámbito normativo relaciones conceptuales pertinentes en la consideración de diversas demandas sociales. Así pues, en éste capítulo me limitaré a 1) subrayar los conceptos en base a los que desde su modelo Habermas sostiene que el sistema de derechos, del estado democrático de derecho, es sensible a los dos tipos de demandas, 2) señalar bajo esa

perspectiva conceptos, relevantes para la inclusión de grupos en desventaja en las sociedades modernas, relacionados con la impregnación ética del Estado democrático de derecho y 3) mostrar brevemente la distancia de la argumentación de Habermas respecto a la de Rawls y Taylor.

Los supuestos de la estructura interna del entendimiento discursivo

En los dos capítulos anteriores he buscado señalar que la estructura de la argumentación de Theory o la argumentación presente en “MPR” implican dos posibles formas de considerar las demandas de reconocimiento o de justa distribución. Por otra parte al relacionarlos surge una problemática relevante para nuestro tema. Taylor, al criticar modelos como el de Rawls, plantea la cuestión de si en una sociedad liberal “los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social” [Taylor, 2001; 94] El modelo de Habermas nos sugiere una perspectiva bajo la que se responde a aquella cuestión. Esa perspectiva, como he dicho, no se hace cargo de los dos tipos de demandas de forma similar a las argumentaciones de Rawls o de Taylor. Sin embargo, clarifica la posibilidad de que aquellas demandas sean consideradas al formular las normas que regulan la convivencia social. De éste modo, en éste apartado busco exponer las bases conceptuales por las que se puede dar una respuesta al cuestionamiento de Taylor. Para ubicar los elementos bajo los que se da una respuesta, tendríamos que acudir a la reconstrucción del sistema de derechos elaborada en *Facticidad y Validez*. Esta estrategia sólo nos sirve para ubicar el punto de la obra de Habermas que, en última instancia, nos permite responder a aquella cuestión. Sin embargo, debemos considerar que una de las características del pensamiento de Habermas es su desarrollo y exposición sistemática y que, por tanto, los estudios realizados en el ámbito de la teoría del derecho se encuentran relacionados con los estudios de teoría de la acción. Teniendo en cuenta ésta característica debemos remontarnos a estudios previos para que, precisando algunos conceptos básicos de su argumentación, el núcleo de aquella reconstrucción se torne claro. Considerando la complejidad y profundidad de las teorías relacionadas no pretendo exponer exhaustivamente los elementos relacionados con aquella reconstrucción, solo pretendo señalar algunos elementos que nos permitan comprender el sentido y contexto de la formulación del *principio discursivo*. Como he buscado mostrar los modelos de Rawls o Taylor abren diferentes perspectivas para nuestro tema. Desde cada modelo se pueden considerar diversas herramientas normativas para la consideración del otro, ya sea una reinterpretación de la *identidad* en el ámbito de la esfera pública o la formulación de

principios de justicia. En el caso de Habermas pretendo centrarme en el *principio de discurso* y en su extensión como principio democrático. En base a estos principios se abre en torno al marco institucional, bajo la consideración de la conexión conceptual de la autonomía pública y la autonomía privada, una perspectiva bajo la cual dar una respuesta a la cuestión de cómo considerar al otro y señalar la posibilidad de que el sistema de derechos, configurado en términos individualistas, sea sensible a ambos tipos de demandas.

Lenguaje, actividad y actos de habla

Una de las características del desarrollo intelectual de Habermas es la integración a sus planteamientos, posteriores a los expuestos en *Conocimiento e interés*⁷¹, de elementos teóricos desarrollados a partir del llamado “giro pragmático”. En su pensamiento el abandono de las categorías de la filosofía de la conciencia se manifiesta por el desarrollo del concepto de *acción comunicativa*. A partir de la asimilación de investigaciones dedicadas al análisis del uso cotidiano del lenguaje y el estudio de clásicos de la teoría de la acción social (Durkheim, Weber, Mead o Parsons) Habermas formula una teoría de la sociedad en donde tiene fundamental relevancia la interacción social lingüísticamente mediada. Adopta elementos teóricos de, entre otros, los trabajos del segundo Wittgenstein, Searle o Austin, y desarrolla una teoría, decía, que pone especial atención al uso del lenguaje en la comunicación social. Bajo ésta perspectiva se considera que la razón está inscrita en el proceso cotidiano de la comunicación lingüística, de modo que la concepción de la racionalidad deja de tener un carácter monológico, sin al mismo tiempo relacionarse con un macro-sujeto, y se entiende como razón comunicativa. Esta concepción de racionalidad es una de las aportaciones más relevantes de “Teoría de la acción Comunicativa” y sustenta una de sus principales características, esto es, el ser una teoría que al tiempo que crítica las patologías y deficiencias de la sociedad moderna nos sugiere una reconceptualización, por no ser incuestionable, del racionalismo occidental.

Para los objetivos de este capítulo es importante subrayar que el concepto de *acción comunicativa* supone una reflexión teórica del uso del lenguaje, específicamente el orientado al entendimiento. Dicha reflexión fue explicitada por Habermas en la llamada “pragmática universal” y, se podría decir, que los resultados de ésta investigación representan las bases a partir de las cuales se desarrolla la reconstrucción de los derechos en términos discursivos. Es por ésta razón que debemos mencionar algunos de sus elementos esenciales.

⁷¹ Velasco ubica la asimilación del llamado “giro pragmático” en el pensamiento de Habermas en los investigaciones posteriores a *Conocimiento e interés*. Véase [Velasco, 2003; 29-41]

La pragmática universal abre la investigación sobre las características de la estructura interna del *uso del lenguaje orientado al entendimiento*. Para señalar algunas de aquellas características debemos advertir la conexión entre la teoría del lenguaje y la teoría de la acción que supone. Esta conexión se torna clara en la distinción conceptual entre *actividad* y *acto de habla*. Una actividad puede ser ejemplificada por el correr, saltar o cerrar una puerta, un acto de habla por mandar, confesar y hacer constataciones. Para Habermas tanto los actos de habla como las actividades son *acciones*. La diferencia es que aquellos son acciones lingüísticas y las otras no. Los primeros ejemplos mencionados los describe como “actividades teleológicas con las que un actor interviene en el mundo, para realizar mediante la elección y utilización de los medios apropiados los fines que se propone. [y sobre los otros nos dice] Las manifestaciones lingüísticas las describo como actos con las que un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo” [Habermas, 1990; 67]

La teoría de la sociedad de Habermas tiene especial interés en las acciones lingüísticas entendidas como actos de habla. Podemos decir que, en tanto Habermas defiende que el uso del lenguaje orientado al entendimiento es el uso original del mismo⁷², su principal interés son las acciones dirigidas al entendimiento entre actores sociales. Su concepto de acción comunicativa precisamente se refiere a aquel tipo de acción. Esto no significa, sin embargo, que su teoría social no considere la acción estratégica no orientada al entendimiento como un tipo de interacción con gran influencia en el desarrollo de las sociedades modernas. La acción comunicativa, decíamos, es la base del carácter crítico de su teoría y en base él se puede pensar que la acción estratégica está subordinada a las acciones orientadas al entendimiento. La razón de la subordinación se encuentra en que para Habermas “la forma primaria de interacción social es aquella en la que la acción viene coordinada por un empleo del lenguaje orientado a entenderse” [Velasco, 2003; 39] De este modo, por ahora no me interesa tanto las actividades, o acciones estratégicas, como las acciones orientadas al entendimiento. En especial me interesa, para ubicar la relación entre la perspectiva de la teoría del lenguaje y la teoría del discurso, subrayar más el análisis desarrollado por Habermas de la estructura interna del uso cotidiano del lenguaje, con el fin de entenderse, que la caracterización de la acción

⁷² Al inicio de su texto *¿Qué significa pragmática universal?* nos dice que: “considero fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento. Parto, pues, (sin intentar probarlo en este lugar) de que otras formas de acción, por ejemplo la lucha, la competencia y en el comportamiento estratégico, pueden considerarse derivados de la acción orientada al entendimiento” [Habermas, 1993; 299]

lingüísticas orientada al mismo fin desde la teoría social⁷³. Mi interés, pues, se centra en los supuestos del uso del lenguaje en la comunicación orientada al entendimiento.

En primer lugar debemos precisar lo que Habermas quiere decir con *acto de habla*. La teoría del lenguaje o más precisamente la teoría de los actos de habla que asimila Habermas fue desarrollada por J. L. Austin, a partir del estudio del segundo Wittgenstein. Teoría que distingue tres componentes de un acto de habla, a saber: 1) el acto locucionario; el hablante en las emisiones de su acto utiliza oraciones asertóricas que reproducen estados de cosas, el actor utiliza el lenguaje para decir algo, para decir qué es el caso, 2) los actos ilocucionarios; el hablante hace algo al decir algo, el acto ilocucionario supone *hacer diciendo algo* y 3) el acto perlocucionario; que es el efecto del hablante en el receptor, el efecto que el hablante busca provocar en el oyente, de éste modo el acto perlocucionario supone *causar algo*, como sorprender o atemorizar, *mediante lo que se hace diciendo algo*. Habermas asimilando la teoría de los actos de habla, preconizada por Austin y sistematizada por Searle, subraya que

“los componentes esenciales de un acto de habla son el locucionario y el ilocucionario y, en particular, la distinción existente entre <<decir algo>> y <<hacer algo al decir algo>>; los efectos perlocucionarios; (y las correspondientes intenciones) son externos al acto de habla en cuanto tal; sus intenciones en realidad pueden ser deliberadamente ocultadas por el hablante a sus interlocutores. Esto implica, según Habermas, que el uso instrumental o estratégico del lenguaje resulta extrínseco a la naturaleza del lenguaje como tal” [Velasco, 2003; 34-35]

De este modo, podríamos decir que con *acto de habla* Habermas fundamentalmente quiere significar el *hacer algo al decir algo*, y podríamos agregar el *hacer algo* expresa una acción lingüística que supone un determinado uso del lenguaje al *decir algo*. Como hemos dicho para Habermas el tipo de acción lingüística fundamental es aquella en la que el actor hace un uso del lenguaje con el fin de entenderse con otro acerca de algo.

Pretensiones de validez

En un segundo momento Habermas aclara las características de las expresiones de los actos de habla que están orientados al entendimiento, detengámonos en esto. En la llamada *pragmática universal* es en donde Habermas busca identificar y reconstruir las condiciones

⁷³ Hay un paralelismo entre tipos de acción y funciones del lenguaje. Habermas señala cuatro tipos de acción orientadas al entendimiento a los que les corresponde cuatro tipos de funciones del lenguaje: 1) La acción teleológica se relaciona con la función cognitiva o representativa, 2) la acción normativa se relaciona con la función apelativa o directiva, 3) la acción dramática se relaciona con la función expresiva o emotiva y 4) la acción comunicativa se relaciona con todas las funciones mencionadas.

universales del entendimiento posible. De éste modo todo hablante, nos dice, que busque participar en un proceso de entendimiento

“no puede menos de entablar las siguientes pretensiones universales de validez (precisamente éstas y no otras):
--la de estarse *expresando* inteligiblemente,
--la de estar dando a entender *algo*,
--la de estar dándose a entender
-- y la de entenderse *con los demás*” [Habermas, 1993; 300]

De ésta forma las expresiones de los actores, que pretenden entenderse con alguien de algo, se supone que son: inteligibles, que tienen un contenido proposicional verdadero, que expresan las intenciones de forma veraz del hablante y que su contenido tiene corrección o rectitud normativa. Para Habermas estas cuatro pretensiones de validez están supuestas en el uso del lenguaje orientado al entendimiento. No obstante debemos precisar que la pretensión de inteligibilidad, a diferencia de las otras, es inmanente al propio lenguaje; ya que las expresiones del hablante deben tener coherencia y su formulación debe respetar las reglas al uso necesarias para que la comunicación se logre. Por otra parte Habermas, interpretando el esquema de las funciones del lenguaje propuesto por Karl Bühler⁷⁴, considera que la expresión lingüística tiene una triple relación, esto es, una relación con el hablante, con el mundo y con el oyente. Las pretensiones de veracidad, rectitud y verdad, supuestas en las expresiones del hablante, se sostienen por su relación con tres ámbitos relacionados con aquellos elementos, esto es, se sostienen por la referencia extralingüística al ámbito de la subjetividad, al ámbito de los hechos objetivos o al ámbito del contexto normativo reconocido socialmente como válido. La pretensión de veracidad supuesta en las expresiones se sostiene por que la expresión proyecta la propia subjetividad del hablante, esto es, que la intención manifiesta del hablante se expresa de la misma forma en que es exteriorizada. La pretensión de verdad de las expresiones se sostiene por que el contenido proposicional de la expresión representa objetivamente los hechos. Finalmente la pretensión de rectitud normativa se sostiene por que la expresión del hablante se ajusta al contexto normativo socialmente reconocido. De éste modo las pretensiones de validez contenidas en las expresiones del hablante, orientado al entendimiento, hacen referencia a un mundo subjetivo, al mundo objetivo o al mundo social.

⁷⁴ Habermas nos dice que “La interpretación del esquema funcional de Bühler en términos de una teoría de la validez ofrécese como salida de las dificultades de la teoría de los actos de habla, por que tal interpretación hace justicia a los tres aspectos del entender/se/con otro/sobre algo... En éste análisis de los actos de habla, practicado en términos de pragmática formal, se apoya el concepto de acción comunicativa”[Habermas, 1990; 126]

Una vez señalados los elementos relacionados con los actos de habla, debemos dar un segundo paso para ubicar el nivel teórico en el que se enuncia *el principio de discurso*. En primer lugar no debemos perder de vista que Habermas desarrolla en base al análisis de la estructura interna de la práctica lingüística orientada al entendimiento una teoría de la acción y una teoría del discurso. Teoría ésta última que tiene gran relevancia en la reconstrucción de los derechos fundamentales.

Para ubicar la relación entre la teoría de los actos de habla y la teoría del discurso, advertimos que el análisis desarrollado en la pragmática universal busca subrayar las condiciones del entendimiento posible, específicamente las condiciones que deben cubrir las expresiones del actor si se quiere participar en un proceso de entendimiento. Sin embargo, aquél análisis no explica el fenómeno de que en todo diálogo fáctico partamos de que podemos llegar al entendimiento común, esto es, a un consenso auténtico. La pragmática universal sólo señala las pretensiones de validez supuestas en las expresiones del hablante que quiere participar en un proceso de entendimiento, el supuesto que explica aquella posibilidad, por el contrario, se formula en el ámbito de la teoría del discurso.

Para advertir el modo en que se relaciona la teoría del discurso, con lo hasta ahora expuesto, notemos que Habermas distingue dos tipos de “comunicación [orientada al entendimiento] (o de <<habla>>): la acción comunicativa (interacción), por una lado, y el discurso, por otro. En la primera se presupone ingenuamente la validez de emisiones o manifestaciones, para intercambiar información (experiencias referidas a la acción); en el segundo se convierte en tema las pretensiones de validez problematizadas, pero no se intercambian informaciones. En los discursos intentamos restablecer o sustituir el acuerdo que se había dado en la acción comunicativa. En este sentido hemos hablado de *entendimiento discursivo*...este entendimiento reflexivo conduce a un acuerdo producido y fundado discursivamente” [Habermas, 1993; 108]

De este modo, ingresamos al plano de la teoría del discurso cuando consideramos la posibilidad de que las pretensiones de validez se tornen problemáticas. Debemos precisar que, de las cuatro pretensiones de validez, sólo la de verdad y la de rectitud se enderezan por su propia estructura a quedar resueltas en términos discursivos. Cuando se torna problemática la verdad el hablante acude a dar explicaciones y en el caso de la rectitud acude a dar justificaciones. La inteligibilidad es más bien base ya sea de la interacción lingüística o de las posibles discusiones. La razón de esto es que la comunicación se basa en la inteligibilidad. En todo caso, cuando ésta pretensión de validez se torna problemática sólo se puede acudir a la

interpretación. Por otra parte, la veracidad de las expresiones depende de las intenciones del hablante, de su mundo subjetivo al que, sin embargo, sólo el hablante tiene un acceso privilegiado. Si se pone en duda la veracidad de las expresiones se pone en duda el mismo proceso de entendimiento. En todo caso “el hecho de que alguien piense de verdad lo que dice, es algo que sólo puede demostrarse mediante la congruencia de sus actos” [Habermas, 1996; 78]

Situación ideal de habla

Sobre la explicación del fenómeno de que en toda comunicación discursiva partamos de que podemos llegar a un entendimiento auténtico, mencionada anteriormente, Habermas nos dice:

“Mi explicación es que los participantes en la argumentación *suponen* en común algo así como una situación ideal de habla. La situación ideal de habla vendría determinada por que todo consenso que pueda alcanzarse bajo sus condiciones, puede considerarse *per se* un consenso racional. Mi tesis es pues: la *anticipación de una situación ideal de habla* es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional. Al propio tiempo, esa anticipación es una instancia crítica que nos permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real” [Habermas, 1993; 105]

Así, de forma similar a como Habermas señala, desde la pragmática universal, las condiciones que deben cubrir las expresiones de los actos de habla, si se quiere participar en un proceso de entendimiento, señala, desde la teoría del discurso, la situación ideal de habla como una anticipación inevitable que recíprocamente nos hacemos, al pensar que podemos llegar a un consenso racional, en los discursos. La situación fáctica en la que se lleva a cabo la discusión real comúnmente no está exenta, por ejemplo, de relaciones de dominio. Poniendo atención a los procesos de entendimiento bajo esas circunstancias es complicado saber cómo llegaríamos a un acuerdo auténtico. Es por esto que la anticipación de un parámetro, para poder distinguir un consenso auténtico del que está influido o determinado por elementos circunstanciales, se presenta como inevitable en los discursos. Aquel parámetro se formula como una situación de habla contrafáctica que contiene las condiciones que evitan no solo aquellos influjos externos contingentes sino también las coacciones que resultan de la propia estructura de la comunicación. De éste modo cuando damos argumentos de justificación o explicación, en los discursos, y pretendemos que podemos llegar a entendernos con el otro sobre algo, cuestionable o puesto en duda, suponemos aquel parámetro. Habermas menciona

cuatro condiciones. Las dos primeras se refieren al carácter formal de la distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla. Habermas nos dice:

“1) Todos los participantes potenciales en un discurso tienen que tener la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, de suerte que en todo momento tengan la oportunidad tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas.

2) Todos los participantes en el discurso tienen que tener igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas” [Habermas, 1993; 153]

Las dos condiciones restantes se refieren a regulaciones de circunstancias fácticas que impiden una comunicación discursiva sin coacciones. Una busca evitar la posibilidad de que los actores no sean veraces y pretendan engañar a sus interlocutores, la otra busca evitar la circunstancia fáctica de que un interlocutor pretenda, por autoridad o poder, tener un cierto privilegio de utilizar expresiones regulativas como el prohibir o el mandar. Así, pues, las situaciones de habla, para que quede garantizado el emprender un discurso sin coacción, deben cubrir además las condiciones siguientes:

“3) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes, es decir, en los contextos de acción, tengan iguales oportunidades de emplear actos de habla representativos, esto es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos. Pues sólo la recíproca sintonización de los espacios de expresión individual y la complementariedad en el juego de proximidad y distancia en los contextos de acción garantizan que los agentes, también como participantes en el discurso, sean también veraces unos con otros y hagan transparente su naturaleza interna.

4) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes tengan la misma oportunidad de emplear actos de habla regulativos... Pues sólo la completa reciprocidad de expectativas de comportamiento... puede garantizar que la equidistribución formal de las oportunidades de abrir una discusión y proseguirla, se emplee también fácticamente para dejar en suspenso las coacciones de la realidad y pasar al ámbito de comunicación exento de experiencia y descargado de acción que es el discurso” [Habermas, 1993; 154]

Debemos notar que la estructura interna de la comunicación discursiva nos muestra que en el discurso se adopta frente a los estados de cosas y a las normas una actitud hipotética. Los hechos se consideran como estados de cosas que pueden ser el caso o no y las normas como propuestas que pueden o no ser correctas. En el discurso, ya que son cuestionadas la validez de nuestras expresiones, se cuestiona el *consenso* supuesto al momento de cambiar información, esto es, en el discurso se cuestionan la corrección de las normas intersubjetivamente reconocidas en un momento dado o la verdad de los enunciados, utilizados comúnmente, que hacen referencia al mundo objetivo. El ámbito discursivo de nuestro interés se limita al enfocado a la validez de las normas, es decir, al discurso práctico normativo y no tanto al discurso teórico.

Principio de discurso

Una vez que consideramos la explicación del fenómeno de que en los discursos partimos de la posibilidad de que podemos llegar a un acuerdo racional, debemos hacer un cambio de punto de vista. La anticipación mutua, en los discursos, de *la situación ideal de habla* explica aquel fenómeno y nos da las bases para llegar a un entendimiento racional al posibilitarnos distinguir un consenso auténtico del que no lo es. El que consideremos, desde el punto de vista del observador, aquel ideal como una anticipación inevitable en el proceso de entendimiento discursivo no nos permite, sin embargo, saber cómo llegar, en la argumentación, a un consenso acerca de la validez de las normas. El cómo considerar la validez de una norma es, pues, ahora nuestro interés.

Hasta ahora he subrayado los elementos y el supuesto de la estructura interna del uso del lenguaje orientado al entendimiento. Los elementos del acto de habla, decía, pueden reducirse al *hacer algo al decir algo*. El *hacer* del acto de habla que nos interesa es el entenderse con alguien sobre algo y específicamente sobre el entenderse discursivamente con alguien sobre la corrección de las normas de acción. Cuando se cuestionan las normas en los discursos, el *hacer* de los actos de habla toma la forma del *convencer a alguien* sobre algo con el fin de *conseguir un acuerdo racional* acerca de las normas. La perspectiva que ahora nos colocamos es la de la investigación del ámbito de la estructura interna de un juego de argumentación, por el que se logra el acuerdo racional. Investigación en la que toma parte la ética del discurso.

En base a las condiciones de la situación ideal de habla Habermas formula los criterios por los que podemos considerar válidas las normas resultantes del consenso racional. No debemos perder de vista que Habermas no pretende desarrollar, bajo una teoría de la argumentación, la fundamentación de principios con un contenido determinado⁷⁵, sino que nos ofrece unos principios que funcionan como reglas de argumentación por las que los mismos participantes en las discusiones justifiquen sus juicios y lleguen a un consenso sobre la validez de las normas. La justificación de la validez de las normas es tarea de los participantes, respetando ciertas reglas, en el proceso discursivo.

⁷⁵ La argumentación de Habermas, a diferencia del modelo de Rawls, deja a los participantes reales de una discusión la tarea de ponerse de acuerdo respecto de las normas. No pretende formular un punto de vista, que puede adoptar cada quien desde su fuero interno, como base de la justificación de principios de justicia con un contenido determinado. Habermas nos dice que "la fundamentación de normas y mandatos requiere la realización de un discurso real que, *en último término*, no es monológico, no tiene nada que ver con una argumentación que se formula hipotéticamente en el fuero interno" [Habermas, 1996; 88]

Debido a que la situación ideal de habla nos permite distinguir entre un consenso auténtico y un consenso que no lo es, las condiciones señaladas en aquella situación funcionan como reglas del discurso orientado a tratar cuestiones prácticas. Funcionan como reglas de un procedimiento argumentativo por el cual considerar la validez de las normas. La estructura interna del discurso orientado al entendimiento supone determinadas condiciones⁷⁶ y se pueden formular como reglas del discurso. Siguiendo a R. Alexy las condiciones de la *situación ideal de habla* se formulan como reglas del discurso de la siguiente forma:

- “(3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión
- (3.2) a) Todos pueden cuestionar cualquier información.
- b) Todos pueden introducir cualquier información en el discurso
- c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.
- (3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso.”[Habermas, 1996; 112-113]

La regla 3.1 sugiere la inclusión sin excepción de todos aquellos con capacidad de participar en las discusiones, la regla 3.2 garantiza la igual distribución de posibilidades de intervenir y la regla 3.3 garantiza el acceso y el derecho a una igual participación sin coacciones externas a la estructura de la comunicación.

Una vez que se consideran las condiciones señaladas en la situación ideal de habla, anticipada en el entendimiento discursivo, como reglas del discurso podemos considerar el postulado bajo el que se puede responder a cómo podemos considerar una norma como válida. El punto de *vista moral* o el postulado que nos permite considerar aquel tipo de validez es el *principio* discursivo. Este principio, podríamos decir, se deriva de las reglas del discurso ya que su introducción supone las condiciones señaladas en la situación ideal, es decir, supone la explicación de que partamos en el discurso de que podemos llegar a acuerdos racionales. Así pues, la explicación del punto de vista moral, tarea de la *ética del discurso*⁷⁷, se basa en el análisis de la estructura interna del entendimiento discursivo. Al señalar aquellas reglas del discurso se explica un punto de vista bajo el que podemos hacer juicios imparciales acerca de la validez de las normas. Ese punto de vista es el que nos da un criterio por el cual considerar una norma como válida. Habermas nos dice que:

⁷⁶ Habermas nos dice que “los participantes en la discusión no pueden soslayar que ... la estructura de su comunicación excluye toda coacción procedente de fuera o nacida en su propio interior y neutraliza todos los motivos”[Habermas, 1996; 112]

⁷⁷ Habermas nos dice que una de las tareas de la *ética discursiva* es el “explicar el punto de vista moral desde los presupuestos comunicativos universales de la argumentación” [Habermas, 2000; 127]

“El discurso racional puede desempeñar el cometido de un procedimiento que explicita el punto de vista moral en virtud de las suposiciones *idealizantes* que todo aquel que entre seriamente en argumentaciones tiene que realizar fácticamente. El discurso práctico se puede entender como un proceso de entendimiento mutuo que por su forma, es decir, meramente en virtud de presupuestos de la argumentación inevitables y universales, insta *simultáneamente* a todos los implicados a la asunción ideal de roles” [Habermas, 2000; 162]

En base, pues, del estudio de la estructura interna del entendimiento discursivo Habermas formula el siguiente postulado de la *ética del discurso*:

“únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico” [Habermas, 1996; 117]

Principio democrático

De la estructura de la argumentación de Habermas, hasta ahora considerada, me interesa subrayar la posibilidad de interpretar las condiciones señaladas en la *situación ideal de habla* como reglas del proceso de entendimiento discursivo y el postulado de la ética del discurso como principio guía del consenso sobre la validez de las normas. Ambos elementos son supuestos internos fundamentales del proceso de entendimiento intersubjetivo. Supuestos que, al tornarse explícitos, nos permiten identificar un proceso de entendimiento imparcial para consensar la validez de las normas que regulan la convivencia. Sirven, pues, como guía para un auténtico entendimiento intersubjetivo sobre éste tipo de validez.

Para ubicar el contexto en el que los elementos mencionados tienen una relevancia fundamental en el proceso de configuración del sistema de derechos debo precisar que, de lo hasta ahora expuesto, el proceso de entendimiento de nuestro interés es el enfocado al consenso de las normas jurídicas y no las normas morales.

Teniendo como base aquellos elementos subrayados se abre el camino para mostrar, bajo una reconstrucción racional de la autocomprensión del estado democrático de derecho, el cómo se logra el consenso sobre la validez, en este caso la legitimidad, de las normas jurídicas que regulan la convivencia. Si entiendo bien, la reconstrucción racional de la autocomprensión del estado democrático de derecho, elaborada en *Facticidad y Validez*, se relaciona íntimamente con los elementos señalados de la estructura interna del entendimiento discursivo. En aquella reconstrucción se señalan las condiciones que debe recoger el sistema de derechos para que bajo ellas se institucionalicen jurídicamente las formas de comunicación necesarias para garantizar el proceso de producción de un sistema jurídico legítimo. De ésta forma las reglas del discurso, sugeridas por el análisis de la estructura interna del entendimiento

discursivo y que se deben respetar para participar en un proceso de auténtico entendimiento, se garantizan institucionalmente dando paso a un procedimiento institucionalizado de la producción de normas jurídicas legítimas.

En la reconstrucción interna del derecho, por una parte, al aplicar el principio de discurso al derecho de libertades subjetivas de acción y, por otra, al garantizar institucionalmente las reglas del discurso se ponen las bases para la efectiva consideración de la voluntad política en la configuración del orden jurídico. La formación racional de la opinión y de la voluntad política en los procesos de entendimiento discursivo se institucionaliza a través de que las condiciones para un auténtico entendimiento o las reglas del entendimiento discursivo quedan jurídica e institucionalmente garantizadas.

Para aclarar esto, debemos tener en cuenta que nuestro interés no se centra ahora en la validez de las normas en general sino, específicamente, en la legitimidad de las normas jurídicas que regulan la interacción social; normas formuladas en el sistema de acción⁷⁸ que es el derecho. De éste modo debemos fijar la vista en la estructura interna de la autocomprensión moderna del Estado democrático de derecho, específicamente en el proceso de configuración del sistema de derechos. El tema ahora es el cómo considerar legítimas las normas de acción decantadas en el sistema de derechos.

Tomemos en cuenta que el principio de discurso representa el punto de vista desde el que puede fundamentarse imparcialmente las normas de acción y, como tal, funciona como criterio para identificar las normas válidas. Este principio, sin embargo, no se refiere a un tipo de normas de acción específico sino a las normas en general. Por tal motivo Habermas especifica éste principio para las normas morales y para las normas jurídicas. La especificación del *postulado ético discursivo (D)* o principio discursivo para las normas morales da como resultado *el postulado de la universalidad (U)* o principio moral y su especificación para normas jurídicas da como resultado *el principio democrático*. Es bajo éste último principio que podemos contestar a la cuestión de cómo considerar la legitimidad de las normas jurídicas. Sobre éste principio Habermas nos dice que:

⁷⁸ Habermas nos dice que por derecho entiende “el derecho positivo moderno, que se presenta tanto con la pretensión de interpretación vinculante e imposición coercitiva por los órganos competentes. El derecho no sólo representa, como la moral postconvencional, una forma de saber cultural, sino que constituye a la vez un importante componente del sistema de instituciones sociales. El derecho es ambas cosas a la vez: sistema de saber y sistema de acción” [Habermas, 1998; 145]

“la finalidad del principio democrático es fijar un procedimiento de producción legítima de normas jurídicas. Pues lo único que nos dice es que sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica” [Habermas, 1998; 175]

El modo en que pueden tener legitimidad las normas jurídicas, decía, se explica por que se garantiza institucionalmente el contenido de las reglas del discurso, de éste modo se implementa el mecanismo por el que la voluntad política de los ciudadanos sostiene la legitimidad de las normas jurídicas. Es importante subrayar que el principio democrático no sustenta una concepción determinada de justicia, solo nos dice cómo institucionalizar la formación racional de la opinión y la voluntad política, a saber, “mediante un sistema de derechos que asegure a cada uno la igual participación en tal proceso de producción de normas jurídicas, el cual venga a la vez garantizado en lo que respecta a sus presupuestos comunicativos” [Habermas, 1998; 176]

El *principio democrático* es la herramienta teórica fundamental que nos ofrece Habermas en relación a nuestro tema de la *inclusión del otro*. Esta herramienta, sin embargo, sólo nos sugiere el mecanismo institucional para la consideración de las diversas demandas en el proceso de configuración del sistema de derechos. Bajo dicho principio no se puede fundamentar una perspectiva política que se haga cargo, de una forma determinada, de las diversas demandas sociales. Aquél principio sólo señala las condiciones para que una norma sea legítima, los ciudadanos son los que determinan autónomamente el contenido de las normas que regulan su convivencia. La importancia de aquel principio es que al instar a garantizar institucionalmente las condiciones necesarias para la producción de normas jurídicas legítimas, señala un mecanismo por el que las diversas demandas sociales pueden ser consideradas en la configuración del sistema de derechos. El modo en que éstas queden consideradas en la formulación de las normas jurídicas, sin embargo, depende de la autodeterminación política de los ciudadanos. La reconstrucción interna del derecho elaborada por Habermas subraya precisamente que descansa en el ejercicio que haga el ciudadano de sus derechos políticos el modo en que sus demandas queden consideradas en la configuración del sistema de derechos. Esto queda de manifiesto en la conexión conceptual entre la autonomía pública y la autonomía privada, conexión derivada de la reconstrucción elaborada por Habermas.

La cooriginalidad de la autonomía pública y la autonomía privada

La cooriginalidad de ambos tipos de autonomía se debe principalmente a que los destinatarios del derecho son los autores del mismo, de modo que la especificación de los derechos por los que se garantice la autonomía pública o la autonomía privada depende de los ciudadanos mismos. De acuerdo a la reconstrucción interna del derecho en términos discursivos, los derechos que protegen la autonomía privada de los ciudadanos, que en un primer momento sólo queda puesta en términos abstractos en el código, son especificados en el sistema jurídico a partir del ejercicio activo de los derechos que garantizan la autonomía pública. Es por medio del ejercicio discursivo de la autonomía política como la autonomía privada puede ser objeto de desarrollo y configuración jurídicos. Esto no significa que la autonomía pública tenga necesariamente una prioridad sobre la privada. La acción de quien hace un ejercicio activo de los derechos políticos fundamentales queda limitada por los derechos fundamentales que conforman el código que es el derecho; constituido por los derechos fundamentales que garantizan la autonomía privada. Son los ciudadanos los que en el proceso de configuración del sistema de derechos interpretan, desarrollan y conforman tanto su autonomía privada como su autonomía pública. Para aclarar esto en primer lugar tendríamos que notar que Habermas subraya que el concepto de derecho subjetivo desempeña en la comprensión moderna del derecho un papel central. Este concepto, nos dice, se “corresponde con el concepto de libertad subjetiva de acción: los derechos subjetivos (en inglés *rights*) fijan los límites dentro de los que un sujeto está legitimado para afirmar libremente su voluntad. Tales derechos definen iguales libertades de acción para todos los individuos, entendidos como portadores de derechos o personas jurídicas” [Habermas, 1998; 147] En su reconstrucción interna del derecho Habermas introduce cinco categorías de derechos que hacen referencia a derechos subjetivos de libertad, de participación y derechos sociales. Las categorías surgen de la aplicación del principio de discurso al derecho a libertades subjetivas de acción – derecho que nos dice Habermas es constitutivo de la forma jurídica como tal-. Al entrelazamiento del principio de discurso con la *forma jurídica* es a lo que llama Habermas la *génesis lógica de derechos*. Las tres primeras categorías se refieren a derechos fundamentales que garantizan sólo la autonomía privada de los ciudadanos. Estas categorías son:

- (1) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho *al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción*. Estos derechos exigen como correlatos necesarios
- (2) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status* de miembros de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica.

- (3) Derechos fundamentales que resultan directamente de la *accionabilidad* de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar jurídicamente su cumplimiento, y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la *protección de los derechos* individuales.

La cuarta categoría hace referencia a los derechos que garantizan el ejercicio de la autonomía pública o política, y la quinta categoría hace referencia a los derechos que garantizan las condiciones materiales para el ejercicio de los anteriores. La cuarta y quinta categoría son:

- (4) Derechos fundamentales a participar con igualdad de oportunidades en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, en los que los ciudadanos ejerzan su *autonomía política* y mediante los que establezcan derecho legítimo.
- (5) Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida de que ello fuera menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados de (1) a (4)

El uso activo de los derechos, a que hace referencia la cuarta categoría, de acuerdo al mecanismo sugerido por el principio democrático, es a lo que Habermas llama el ejercicio discursivo de la autonomía política, fuente de la configuración políticamente autónoma del sistema de derechos. Debemos precisar que las tres primeras categorías mencionadas engendran el código que es el derecho, señalan las condiciones jurídicas necesarias para que haya un derecho legítimo. Estas categorías hacen referencia a los derechos que el teórico del derecho nos dice se deben reconocer mutuamente los ciudadanos si quieren regular legítimamente su convivencia por medio del derecho positivo. Sin embargo, su especificación en distintos derechos fundamentales no proviene del teórico del derecho sino que ésta se da a partir de la interpretación y el desarrollo, según sean las circunstancias, de un legislador político.

Lo que subraya Habermas es que en el proceso de producción de normas jurídicas legítimas el código que es el derecho, constituido a partir de los derechos a que hacen referencia las tres primeras categorías, les viene a los participantes de dicho proceso como único lenguaje. El derecho es el medio mismo por el que se configura el sistema de derechos. Los derechos a que hacen referencia las cinco categorías mencionadas se especifican por un proceso de generación de derecho legítimo. El principio democrático señala, como mecanismo para dicho proceso, el que se implementen las formas de comunicación necesarias para la igual participación de los ciudadanos en todos los procesos de deliberación y decisión de normas. No debemos perder de vista que éste mecanismo incluso es determinado por los ciudadanos mismos, ellos determinan las formas de comunicación pertinentes. Es por esto que Habermas nos dice que “son los ciudadanos mismos quienes deliberan acerca de, y –en el papel de

legisladores constituyentes- deciden cómo, han de estructurarse los derechos que den al principio de discurso la forma jurídica que lo convierta en un <<principio de democracia>> o <<principio democrático>> [Habermas, 1998; 193] Son los ciudadanos mismos los que en la práctica de su autodeterminación política, que tiene por medio el derecho mismo, configuran el sistema de derechos que los ha de regir. De acuerdo a esto es por lo que Habermas afirma que es posible explicar la legitimidad de las normas a partir de la legalidad o el que la autonomía pública y la privada son cooriginarias en tanto la especificación de los derechos que las garantizan se da en un único proceso de producción de normas legítimas.

La impregnación ética del estado democrático de derecho

Bajo la reconstrucción interna del derecho realizada por Habermas, en términos de la teoría del discurso, se abre una perspectiva por la que podemos dar una respuesta a la cuestión de si en las sociedades modernas “los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social” [Taylor, 2001; 94] Cuestión que plantea la posibilidad de considerar las demandas de reconocimiento en la configuración de la disposición institucional. Bajo el estudio de la estructura interna de la autocomprensión del estado democrático de derecho, se puede dar una respuesta a esa posibilidad respecto a estos órdenes jurídicos.

Habermas en su estudio señala el mecanismo por el que se toman en cuenta las demandas e intereses de los ciudadanos. De acuerdo al mecanismo sugerido por el *principio democrático* ninguna demanda de los ciudadanos queda excluida del proceso de producción de normas que pretendan legitimidad. El elemento esencial para que se tomen en cuenta o no, en todo caso, son las razones que puedan ser aceptadas en común por las partes implicadas. En las cuestiones ético-políticas, nos dice Habermas, “es la totalidad de los grupos sociales o subculturas directamente implicados el sistema de referencia para la negociación de compromisos. Éstos, si se obtienen de negociación que puedan considerarse equitativas, tienen en principio que poder ser aceptados por todas las partes, aún cuando las razones de esa aceptación puedan ser distintas para cada uno” [Habermas, 1998; 173] La posibilidad de que no tengan cabida determinadas demandas debido a circunstancias fácticas dejaría en duda la legitimidad de las normas que regulan la convivencia. La razón de esto es que aquél principio, decíamos, nos dice que sólo tienen validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros. De éste modo la legitimidad del derecho se basa, en última instancia, en un

mecanismo comunicativo por el que tengan cabida los diversos intereses o demandas de los ciudadanos y por el que haya garantías para su participación en el proceso de producción de normas legítimas. Así, bajo la reconstrucción de la autocomprensión del estado democrático de derecho, Habermas señala un mecanismo por el que pueden ser consideradas, en el proceso de configuración del sistema de derechos, las metas colectivas a que se refiere Taylor. Este mecanismo en principio evita que en el proceso de la configuración del sistema de derechos no se tomen en cuenta las demandas individuales o colectivas de los ciudadanos. De acuerdo al principio democrático sólo en base a una equitativa participación es que las normas jurídicas formuladas tienen legitimidad. Si no se consideran las demandas, individuales o colectivas, de los ciudadanos la legitimidad del orden jurídico es por ello cuestionable.

Esta respuesta, sin embargo, sólo hace referencia al plano institucional, específicamente a la posibilidad de que la estructura interna de los órdenes jurídicos modernos permita la consideración de las demandas colectivas. Una respuesta afirmativa a la cuestión planteada por Taylor, sin embargo, no sólo depende de la estructura institucional sino también de la conformación cultural de una sociedad determinada. Como hemos mencionado, Habermas nos dice que el elemento esencial en los procesos de producción de normas jurídicas legítimas son las razones que puedan ser aceptadas por todos. La relevancia del cuestionamiento de Taylor se torna clara cuando consideramos la necesidad de que las razones que se den en la discusión valgan como razones para todos, cuando consideramos que el acuerdo depende de valoraciones culturales intersubjetivamente compartidas o cuando consideramos la posibilidad de que exista una cultura hegemónica políticamente dominante. La hegemonía política puede dificultar la configuración de un sistema de derechos sensible a demandas de grupos colectivos como: la exigencia de garantizar jurídicamente el respeto de la identidad que los define o el respeto de determinadas formas de vida. Si es el caso que en la comunidad política hay una pluralidad de culturas es muy probable que las decisiones políticas y la configuración del sistema de derechos exprese la cultura políticamente dominante. De ésta situación surgen grupos colectivos que actúan políticamente y que ponen resistencia a una cultura mayoritaria insensible o despreciativa de las características que definen su identidad o formas de vida. El origen de esta posibilidad Habermas lo ubica conceptualmente en que los ordenamientos jurídicos están inevitablemente impregnados éticamente. Los ordenamientos jurídicos, nos dice, “interpretan en cada caso de modo diferente el contenido universalista de los mismos principios constitucionales, es decir, lo hacen en el contexto de las experiencias de una historia nacional y a la luz de una tradición, cultura y la forma de vida históricamente dominante” [Habermas, 1999; 124]

De éste modo la posibilidad de que las metas colectivas no puedan ser toleradas o consideradas en la configuración del sistema de derechos, no se debe a la estructura interna del orden jurídico sino a la conformación cultural de la sociedad. Habermas señala una característica común de diversos movimientos de emancipación, nos dice:

“Su parentesco estriba en que tanto las mujeres, las minorías étnicas y culturales, así como las nacionales y las culturas, ofrecen resistencia contra la opresión, la marginación y el desprecio, y de este modo luchan por el reconocimiento de las identidades colectivas... Se trata de movimientos de emancipación cuyos objetivos políticos colectivos se definen en primera instancia en clave cultural, aún cuando siempre estén en juego también desigualdades de carácter económico así como dependencias de naturaleza política” [Habermas, 1999; 198]

Teniendo en cuenta que los diversos movimientos sociales, que luchan políticamente por el reconocimiento de su identidad, son de muy diversa índole podríamos decir que tienen su origen en un mismo fenómeno, esto es, en la opresión o la marginación social de individuos o grupos sociales por su diferencia respecto a la cultura hegemónica. La posibilidad de que sus metas colectivas o demandas sean consideradas en la configuración del sistema de derechos depende de un cambio cultural en la sociedad. Los movimientos feministas o los movimientos que demandan el respeto de la diversidad sexual ponen en entredicho los valores tradicionales o valores que comúnmente son reconocidos. Como nos dice Habermas en la medida que el feminismo toma terreno “cambia junto con la identidad colectiva de las mujeres también la relación entre los sexos y acaba directamente afectada la comprensión que los varones tienen entre sí” [Habermas, 1999; 198] De igual forma en cuanto los movimientos en pro de la diversidad sexual ganan terreno nuevas concepciones de las relaciones de pareja, de la familia o de la sexualidad exigen de la cultura hegemónica una tolerancia considerable. Las grandes migraciones, los grupos étnicos o la pluralidad de concepciones del mundo influyen de forma diferenciada a la conformación de la autocomprensión cultural de una nación. Todos estos movimientos participan, por la lucha política, en la determinación de la impregnación ética del orden jurídico.

Ante los fenómenos de discriminación relacionados con grupos étnicos ubicados territorialmente Habermas nos dice que “en general la discriminación puede abolirse, no mediante la independencia nacional, sino sólo mediante una inclusión que sea suficientemente sensible a las diferencias específicas individuales y de grupo del trasfondo cultural” [Habermas, 1999; 125]

La base para lograr la inclusión de las demandas de reconocimiento es el lograr que la comunicación discursiva sea lo bastante abierta para que todos los puntos de vista puedan ser

escuchados en el proceso de la producción de normas jurídicas legítimas. El mecanismo mientras tanto para su consideración, ya nos lo ha sugerido el principio democrático. Debemos subrayar que la apertura cultural no significa, sin embargo, que absolutamente todos los puntos de vista pueden ser tolerados. En la constitución de un Estado de derecho sólo pueden ser toleradas las formas de vida no fundamentalistas, entendiendo por fundamentalistas aquellas formas de vida que son dogmáticas en tanto “no dejan lugar para una reflexión sobre la relación con otras imágenes del mundo con las que comparten el *mismo* universo de discurso y contra cuyas pretensiones de validez en competencia sólo pueden afirmarse con razones” [Habermas, 1999; 213] Formas de vida que se aferran a su modo de ver el mundo y no son tolerantes con otras formas de vida, formas de vida que pretende mantener a toda costa su tradición frente a los cambios culturales y que por ello los integrantes de su comunidad quedan coaccionados y limitados en su libertad de cambiar su forma de vida.

La posibilidad de incluir a las formas de vida no fundamentalistas, sin embargo, depende de que en la comunidad política de ciudadanos no se identifique la cultura hegemónica con la cultura política general. Si esto es así los procesos de entendimiento discursivo son influidos de forma notable por la autocomprensión de los ciudadanos de una nación y debido a esto los grupos en desventaja no logran tener una presencia suficiente para que sus demandas puedan ser consideradas en la configuración del sistema de derechos. Si no se entiende el proceso de autodeterminación democrática como la realización de la identidad nacional, que es la expresión de la cultura hegemónica, sino como una autodeterminación de una nación de ciudadanos se podría pensar en una autodeterminación que incluye a todos los ciudadanos por igual. Para Habermas ésta última posibilidad es la que da sentido a la idea de la inclusión ya que nos dice “inclusión significa que dicho orden político [la autodeterminación democrática] se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogenizada” [Habermas, 1999; 118]

Habermas distingue dos niveles de integración social, a saber: el nivel ético, que expresa la integración de diversos grupos y subculturas por tener una identidad cultural común, y el nivel político, que tiene un carácter abstracto y abarca a todos los ciudadanos. Ambos niveles se relacionan en tanto no se puede evitar la impregnación ética del orden jurídico. La integración de los ciudadanos, nos dice Habermas, “asegura la lealtad a la cultura política común. Ésta hecha sus raíces en la interpretación de los principios constitucionales que cada Estado nacional hace desde la perspectiva de su contexto histórico de experiencia y que, por tanto, no puede ser éticamente neutral” [Habermas, 1999; 213] En tanto la cultura hegemónica no satura aquella impregnación ética y deja lugar para las demás subculturas, el elemento ético

del orden jurídico no va expresar otra cosa sino la integración de los ciudadanos de una Nación determinada. Es en esa integración en donde se forma una cultura política común y en la que los integrantes de una sociedad al reconocerse como ciudadanos con iguales derechos se autodeterminan y configuran, de acuerdo al principio democrático, el sistema de derechos que a de regir su convivencia. De éste modo la fuerza vinculadora de los ciudadanos no permanece inamovible; mientras que los procesos discursivos y los procesos de producción de normas jurídicas legítimas estén abiertos a la diferencia cultural, la autocomprensión política de los ciudadanos puede cambiar. De acuerdo a la argumentación de Habermas el núcleo central de aquella cultura política común, que no debe depender o variar debido a la conformación cultural de la sociedad, son los principios y los derechos fundamentales del estado democrático de derecho. Es a esto a lo que él denomina el *patriotismo constitucional* y considera el núcleo de aquella cultura política común.

Es conveniente precisar que aún cuando la concepción de ciudadanía, que expresa la autodeterminación, en el modelo de Habermas implica un anclaje en una cultura política común, el anclaje es totalmente ajeno al origen prepolítico común de una comunidad determinada. De acuerdo a lo que he mencionado, queda la impresión de que no son tan independientes la ciudadanía y la identidad nacional. Sin embargo, esto es correcto sólo en el sentido de que los principios universalistas de los estados democráticos de derecho necesitan de algún tipo de anclaje político – cultural. Habermas aclara esto diciendo que ése anclaje se da sin la necesidad de apoyarse en una procedencia u origen étnico - cultural común a todos los ciudadanos. La identidad nacional en este caso se relaciona con una unidad prepolítica de una comunidad histórica, el anclaje de la ciudadanía democrática, por el contrario, depende más bien de la formación de una cultura política común por el ejercicio de las libertades políticas. Una cultura político liberal, nos dice, “sólo constituye el denominador común de (o el medio cívico – político compartido en que se sostiene) un patriotismo de la *constitución*, que simultáneamente agudiza el sentido de la pluralidad e integridad de las diversas formas de vida que conviven en una sociedad multicultural... [de este modo Habermas nos dirá que la ciudadanía democrática] no ha menester quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo; pero que, con independencia de, por encima de, la pluralidad de formas de vida culturales diversas, exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común” [Habermas, 1998; 628] De este modo la identidad de la comunidad política depende de los principios anclados en la cultura política y no de una particular forma de vida étnico – cultural. Bajo esta perspectiva de los inmigrantes, que influyen en la autocomprensión de una nación, debe esperarse sólo la disponibilidad a introducirse en la cultura política pero no que

abandonen la forma de vida o cultura propia, incluso desde esa forma de vida pueden enriquecer la forma de interpretar la constitución de su nuevo país. Habermas en relación a los Estados europeos nos dice que:

No deberían atrincherarse tras las barreras de un <chauvinismo de bienestar>⁷⁹ contra la presión de aquellos que quieren inmigrar o que solicitan acilo. El derecho democrático a la autodeterminación incluye, ciertamente, el derecho a preservar la propia cultura *política*, la cual constituye el contexto concreto para los derechos ciudadanos; pero no incluye el derecho a la autoafirmación de una forma de vida *cultura* privilegiada. En el marco de la constitución de un Estado democrático de derecho pueden coexistir en régimen de plena igualdad múltiples formas de vida. Pero éstas tienen que solaparse en una cultura política común, que, a su vez, permanezca abierta a los impulsos que puedan venirle de nuevas formas de vida aportadas por inmigrantes” [Habermas, 1998; 643]

La crítica de Habermas a Taylor y a Rawls

Taylor, al criticar modelos como el de Rawls, plantea una problemática relevante para nuestro tema, a saber, si “los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social” [Taylor, 2001; 94] Las investigaciones de Habermas, como hemos visto, nos ofrece una perspectiva por la cual responder a ese cuestionamiento, al mismo tiempo esa perspectiva permite hacer una crítica a la argumentación de Taylor. Recordemos que al acudir a la argumentación de Taylor podemos encontrar que su respuesta a aquella cuestión implica una crítica a una perspectiva política bajo la que no tendrían cabida las metas colectivas y nos sugiere una perspectiva política del reconocimiento que sea sensible a las diferencias. Taylor contrapone dos políticas que interpretan de forma diferenciada el principio de respeto igual o igual dignidad de los ciudadanos. La primera, en tanto considera que la dignidad radica en la autonomía, es decir, en la capacidad de cada quien para determinar por sí mismo su idea de la vida buena, evita la discriminación al otorgar iguales derechos evitando las diferencias. La segunda, al considerar como digno de igual respeto la capacidad de autointerpretarse extiende la exigencia de igual respeto a las características culturales de grupos en desventaja. Exige que en base a éstas se de un tratamiento diferenciado. Esa contraposición sugiere dos tipos de liberalismo; uno que se relaciona con modelos como el de Rawls y otro, propuesto por Taylor, que pretende ser sensible con la diferencia. Bajo la perspectiva abierta por modelos como el de Rawls, se considera que el ordenamiento jurídico debe ser éticamente neutral en razón de que se asegure a cada individuo el disfrute de iguales oportunidades para seguir su propia concepción de lo bueno. Este modelo (llamado liberalismo 1) concibe a la sociedad liberal como aquella en

⁷⁹ El chauvinismo de bienestar no es otra cosa que la exclusión de los extranjeros con el argumento de un supuesto derecho preferencial del bienestar de los originarios del país.

donde los ciudadanos se unen sólo en base a un compromiso procesal y no por un compromiso sustantivo. El compromiso procesal implica que el Estado sea neutral con las diversas concepciones de vida buena. Si el Estado no fuera neutral y fomentara una particular concepción de vida buena no se estaría respetando la dignidad de los demás ciudadanos. Bajo esta perspectiva se busca garantizar iguales derechos fundamentales (política de la igualdad) independientemente del color, origen étnico o género, y en base a la neutralidad del Estado se garantiza la libre elección de la forma de vida. Sin embargo, en esta perspectiva no se consideran las diferencias o características por las que grupos en desventaja se identifican. Si el Estado no es neutral y fomenta determinadas formas de vida o determinados fines colectivos probablemente las libertades individuales de algunos integrantes de dichos grupos quedarían restringidas. Quedaría limitada, por ejemplo, la libertad de cambiar su forma de vida. Taylor, por su parte, hace una crítica a dicha perspectiva al considerar que puede ser intolerante con la diferencia y ser ciega ante las demandas de reconocimiento; demandas surgidas del falso reconocimiento, la opresión y marginación social de diversos grupos de ciudadanos por una sociedad con una cultura hegemónica y políticamente dominante. Teniendo en cuenta tal posibilidad Taylor busca desarrollar un modelo alternativo que no sea ciego a la diferencia y de cabida a las metas colectivas. Sin embargo, no rechaza la *política de la igualdad* implicada en la primera perspectiva sino que nos dice “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, siempre que puedan ofrecer salvaguardas adecuadas para los derechos fundamentales” [Taylor, 2001; 89]

La crítica de Habermas se dirige a una de las implicaciones del modelo de liberalismo (2) que Taylor propone. Habermas nos dice que “propone un modelo alternativo que autoriza, bajo determinadas condiciones, que los derechos fundamentales puedan ser restringidos por garantías de status con el fin de promover la supervivencia de formas de vida culturalmente amenazadas” [Habermas, 1999; 193] Habermas de acuerdo a su reconstrucción de la estructura interna del estado democrático de derecho cuestiona precisamente que Taylor proponga un modelo alterno como si corrigiera algunas deficiencias del orden jurídico moderno derivadas de su carácter individualista. Es por esto que Habermas formula de la siguiente forma la preocupación de Taylor: “una teoría de los derechos elaborada en términos individualistas, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas?” [Habermas, 1999; 189] Habermas considera que Taylor se equivoca al pensar que el derecho a iguales libertades subjetivas entra

en competencia con la protección de las identidades colectivas. Al diferenciar dos tipos de políticas, la de la igualdad y la de la diferencia, se piensa que en un caso se universalizan los derechos subjetivos y en el segundo se considerarían las diferencias culturales. En el segundo caso se buscaría compensar el coste que exige la primera en la forma de un universalismo igualador. De acuerdo a esto se distinguen dos tipos de liberalismo contrapuestos. En el liberalismo 1 se sostiene la neutralidad del Estado y se restringe la autonomía al ámbito privado ya que “el principio de igual respeto para todos adquiere validez sólo en la forma de una autonomía protegida jurídicamente, que en cada caso puede utilizar para llevar a cabo su proyecto personal de vida” [Habermas, 1999; 194] De acuerdo a esto Taylor cuestiona la neutralidad del Estado y contrapone un liberalismo 2 que reinterpreta el principio de igual respeto de tal forma que tenga cabida las metas colectivas como el florecimiento de la cultura francesa en Québec. Esta meta constituye, nos dice, un bien común. Taylor al buscar un modelo alternativo, sin embargo, pone en entredicho los derechos fundamentales al abrir la posibilidad de que sean restringidos bajo determinadas condiciones. Habermas señala a Taylor que no es necesario desarrollar un modelo alterno y menos, como sugiere, desarrollando modelos de liberalismo que “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” [Taylor, 2001; 91] De acuerdo a la reconstrucción del Estado democrático de derecho Habermas nos señala que las diversas demandas pueden ser consideradas en la configuración del sistema de derechos. A partir de que los ciudadanos se reconocen iguales derechos subjetivos y se implementa, de acuerdo al principio democrático, el mecanismo por el que puedan ser canalizadas sus demandas, no hay razón para pensar que sea necesario un modelo normativo alternativo. Teniendo en cuenta que en el proceso de producción de normas jurídicas legítimas tiene cabida las demandas de reconocimiento, el sistema de derechos puede proteger la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad. Habermas nos dice que “no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan solo su realización consecuente” [Habermas, 1999; 195]

El origen de la crítica de Habermas es que de acuerdo a su reconstrucción interna del derecho los destinatarios del derecho son sus propios autores. De éste modo ellos configuran su autonomía privada y su autonomía pública al especificar los derechos que garantizan cada una de ellas en un proceso de producción de normas legítimas. En aquel proceso los ciudadanos deciden discursivamente el modo en que se consideran las demandas colectivas.

De éste modo el modelo que sugiere Taylor, basado en juicios de la vida buena, puede dejar sin la posibilidad de elegir a los mismos ciudadanos, por un proceso discursivo, lo que de las formas de vida pueda formar parte del enriquecimiento de la cultura política común o lo que simplemente se deja al ámbito privado.

Habermas también es crítico del liberalismo 1, ya que nos dice su “interpretación del sistema de derechos continúa siendo *paternalista* puesto que fracciona en dos el concepto de autonomía... <<El liberalismo 1>> desconoce el <<carácter igualmente originario>> (*Gleichursprunglichkeit*) de la autonomía privada y la autonomía pública” [Habermas, 1999; 194] Esta última crítica, en mi opinión, se extiende a la “Teoría de la justicia” de Rawls ya que en dicho modelo los destinatarios del derecho no necesariamente se pueden comprender como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados. Rawls modela la autonomía política en la posición original. La autonomía política de los ciudadanos se representa por la elección, bajo determinadas condiciones, de los principios de justicia. Sin embargo, los ciudadanos de carne y hueso no pueden experimentar aquel proceso de elección como un proceso de producción de normas jurídicas legítimas. “No pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición originaria en la vida real de su sociedad, pues desde su perspectiva todos los discursos de legitimación *esenciales* han tenido lugar en la teoría; y los resultados de los debates teóricos se encuentran ya sedimentados en la constitución” [Habermas, 1998; 67] Las dos facultades señaladas por Rawls del ideal de persona, a saber, la facultad de tener una concepción de bien y la facultad de tener un sentido de justicia sugieren la división de la identidad pública y la identidad no pública del ciudadano. En torno a ésta división Habermas nos dice que al trazar “semejante frontera *a priori* entre la autonomía pública y la autonomía privada Rawls contradice, sin embargo, no sólo la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz. Contradice también la experiencia histórica, especialmente la circunstancia de que las variables fronteras entre la esfera privada y la pública siempre han sido problemáticas desde el punto de vista normativo” [Habermas, 1998; 68] Debido a que los ciudadanos en el ejercicio discursivo de la autonomía política configuran su autonomía pública y su autonomía privada es posible cambiar la frontera entre éstas. Frontera que cambia debido a que la determinación de la impregnación ética del Estado democrático de derecho, depende de la influencia de diversas formas de vida que enriquecen la interpretación de la constitución.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

- Charles, Taylor, (1994): *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona
- Charles, Taylor, (1996): "Identidad y reconocimiento", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, 10-19, UAM-UNED, Anthropos, Barcelona.
- Charles, Taylor, (1996): *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Buenos Aires.
- Charles, Taylor, (2001), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México.
- Habermas, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México.
- Habermas, J. (1993): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, México.
- Habermas, J. (1996): *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Península, Barcelona.
- Habermas, J. (1998): *Facticidad y Validez: Sobre el derecho y el Estado de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.
- Habermas, J. / Rawls, John (1998): *Discusión sobre el liberalismo*, Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona-México.
- Habermas, J. (1999): *La inclusión del otro*, Paidós Iberica, México-Barcelona.
- Habermas, J. (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid.
- Rawls, John, (2002) *Teoría de la Justicia*, FCE, México.
- Rawls, John, (2003): *Liberalismo Político*, FCE, México.

Bibliografía secundaria

- Berlin, Isaiah (1998): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
- Carrillo, Salcedo, J. A. (1999): *Dignidad frente a barbarie: La Declaración Universal de Derechos Humanos, cincuenta años después*, Mínima Trotta, Madrid.
- Constant, Benjamín (1988): *Del espíritu de conquista*, Tecnos, Madrid.

- Da, Re Antonio (2000): "Lo bueno y lo justo: un panorama de las propuestas ético-políticas actuales", en *Más allá del liberalismo*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.
- Dussel, E., (2000): *Ética de la liberación*, Trotta, Madrid.
- Fanon, Franz (1974): *Piel negra, máscaras blancas*, Schapire, Buenos Aires.
- Fraser, Nancy, (2003): "Justicia Social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación", en *Política, Identidad y Narración*, 221-244, UAM-Porrúa, Biblioteca Signos, México.
- Gargarella, R. (1999): *Las teorías de Justicia después de John Rawls*, Paidós, Barcelona.
- Islas A. Suzanne, (2003): "John Rawls y la prioridad de la justicia", en *Política, Identidad y Narración*, 147-161, UAM-Porrúa, Biblioteca Signos, México.
- Kersting, Wolfgang (2001): *El contractualismo moderno*, UAM-Biblioteca Signos-Plaza y Valdés-Instituto Goethe, México.
- Martínez N. Emilio (1999): *Solidaridad liberal: La propuesta de John Rawls*, Comares. Granada.
- Morán Escobedo, J. G. (2001): "Al norte del liberalismo: El contexto canadiense de un debate filosófico", en *El espejo, el mosaico y el crisol: Modelos políticos para el multiculturalismo*, 147-185, UAM-Anthropos, Barcelona.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1996): *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid.
- Parekh, Bhikhu, (2005): *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza, Madrid.
- Parekh, Bhikhu, (2005): *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid.
- Rhonheimer, M. (2000): "La imagen del hombre en el liberalismo y el concepto de autonomía: más allá del debate entre liberales y comunitaristas", en *Más allá del liberalismo*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.
- Rodríguez Z. J, (2003): "El desafío multicultural: el uso político de la identidad", en *Política, Identidad y Narración*, 177-196, UAM-Porrúa, Biblioteca Signos, México.
- Rodríguez, Z. J. (2001): "Identidades, demandas de igualdad y Estado de derecho", en *El espejo, el mosaico y el crisol: Modelos políticos para el multiculturalismo*, 97-115, UAM-Anthropos, Barcelona.
- Rodríguez, Z. J. (2003): *La política del consenso: Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, UAM-Anthropos, Barcelona.
- Rodríguez, Z. J. (2004): "Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad", en *Revista Internacinal de Filosofía Política*, Núm. 23, 49-70, UAM-UNED, Anthropos, Barcelona.

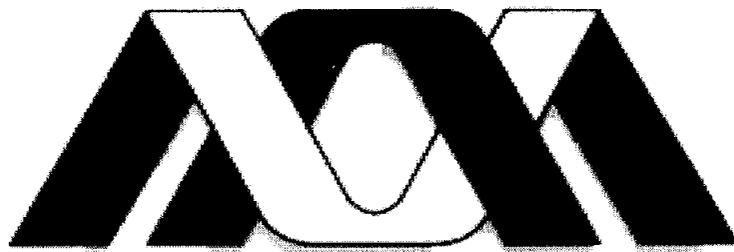
Salazar, Carrión L. (2002): "El multiculturalismo y la crisis del socialismo", en *Revista Internacinal de Filosofía Política*, Núm. 20, 161-167, UAM-UNED, Anthropos, Barcelona.

Velasco Arroyo, J. C. (2003): *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid.

Villoro, Luis (2000): "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", en *ISEGORÍA*, Núm. 22, 103-142, Madrid.

Villoro, Luis (2001): "Un nuevo proyecto de nación: Los acuerdos de San Andrés", en *Globalización, identidad y democracia: México y América Latina*, UNAM-Siglo XXI, México.

Wolf, Robert P. (1981): *Para comprender a Rawls: una reconstrucción y una crítica de Teoría de la Justicia*, FCE, México.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

LA INCLUSIÓN DEL OTRO EN EL DIÁLOGO RAWLS – TAYLOR – HABERMAS

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA PRESENTA SÁNCHEZ RUIZ ANTONIO

DR. GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

LECTOR DE TESIS

MEXICO, D.F.

DICIEMBRE, 2006