

Pluralismo y bien común

*Por Joaquín Migliore**

Necesariamente, o todos los ciudadanos lo tienen todo en común, o nada, o unas cosas sí y otras no. No tener nada en común es evidentemente imposible, ya que la ciudad es una comunidad (...) Pero en la ciudad que se propone administrarse bien, ¿es mejor que los ciudadanos tengan en común todo lo que es susceptible de ello, o que sólo tengan en común unas cosas y otras no?

ARISTÓTELES, Política, Libro II.

Introducción

Uno de los hechos más significativos de los últimos tiempos, en materia de derecho constitucional, lo ha sido, sin duda, la incorporación de nuevos derechos a nuestra legislación positiva. En el presente trabajo quisiéramos rastrear las raíces ideológicas del “derecho a ser diferente”, piedra angular, al decir de Zaffaroni,¹ de la Constitución de la Ciudad de Buenos Aires sancionada en 1996, cotejándolas con las que fundamentan otro derecho, el derecho a la identidad, reconocido por la Constitución Nacional a las comunidades indígenas en su reforma de 1994.

* Abogado (UBA). Profesor de Filosofía II y Ciencia Política en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas (UCA) y Profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho (Universidad Austral).

1. Actas de la Estatuyente, sesión 30/8/96.

JOAQUÍN MIGLIORE

Los textos que hemos de analizar dicen así:

Constitución de la Ciudad de Buenos Aires.

Artículo 11

Todas las personas tienen idéntica dignidad y son iguales ante la ley.

Se reconoce y garantiza el derecho a ser diferente, no admitiéndose discriminaciones que tiendan a la segregación por razones o con pretexto de raza, etnia, género, orientación sexual, edad, religión, ideología, opinión, nacionalidad, caracteres físicos, condición psicofísica, social, económica o cualquier circunstancia que implique distinción, exclusión, restricción o menoscabo...

Constitución Nacional.

Art. 75.

Corresponde al Congreso (...) 17.- Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan...

Evidentemente, ambos textos merecen ser estudiados desde múltiples perspectivas. La no discriminación por razones de orientación sexual fue, al momento de su sanción, uno de los puntos que generó mayor debate. Nos detendremos, sin embargo, en el problema más abstracto que significa el contraponer, al pensar lo político, las nociones de diferencia e identidad. Analizados desde este punto de vista, los artículos se presentan como el reflejo de un debate, nacido fuera de nuestras fronteras, que enfrenta, en nuestros días, a representantes del libera-

lismo con voceros del comunitarismo, a defensores del universalismo con apologistas del particularismo, y que, en última instancia, nos remiten a la gran disputa entre Románticos e Ilustrados, o, al decir de Nino, de Hegel versus Kant.² Son múltiples las preguntas que la comparación de los textos despierta: ¿Respeto de la identidad, o respeto de las diferencias? ¿Identidad de la comunidad nacional, o identidad de las comunidades particulares? ¿Diferencias de los grupos, o diferencias de los individuos? Pero además, ¿son compatibles ambas perspectivas? ¿Hasta qué punto el reconocimiento de la posesión y la propiedad comunitarias no colisiona con el derecho a autodeterminarse, a elegir libremente un proyecto de vida personal?

El derecho a ser diferente.

La afirmación de que por naturaleza el hombre posee derechos nace, en el siglo XVII, intrínsecamente ligada a la noción de *libertad* entendida en sentido “negativo”,³ como esfera de autonomía en la que el hombre puede actuar sin impedimentos. Kant consideró que la libertad era *el único* derecho natural e innato, raíz y fuente de todos los demás.⁴ La Revolución Francesa agregó a éste el derecho a la *igualdad*, y ha sido usual en-

2. Cfr. CARLOS S. NINO, “Kant versus Hegel, otra vez”, *Agora*, verano de 1996.

3. Cfr. ISAIAH BERLIN, *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Alianza Universidad, Madrid, 1998, p. 215 ss.

4. “La *libertad* (independencia del arbitrio de otro), en la medida en que puede subsistir con la libertad de todos, según una ley universal, es este derecho único, primitivo, propio de cada hombre, por el sólo hecho de ser hombre. La *igualdad* natural, es decir, la imposibilidad moral de ser obligado por los demás a más cosas que aquellas a que están obligados respecto de nosotros; por consiguiente, la cualidad del hombre, de *ser dueño de sí mismo (sui iuris)* (...) todas estas facultades están ya contenidas en el principio de la libertad innata, y no difieren efectivamente de ella. (I. KANT, *Principios metafísicos del derecho*, Editorial Americalee, Buenos Aires, 1943).

tender la historia del siglo XIX como un conflicto entre libertad e igualdad, categorías que han servido, asimismo, como criterio para distinguir la “izquierda” de la “derecha” políticas.⁵ Derecha es libertad, izquierda igualdad. Intentando conciliar ambas tradiciones, el pensamiento de la izquierda democrática pretendió redefinir las antiguas libertades en el lenguaje de la igualdad. Ronald Dworkin, por ejemplo, a la inversa que Kant, considera como básico el derecho a la igualdad.⁶ Pues bien, sostenemos que, así como resulta significativa la formulación en términos de igualdad de derechos antes incluidos en la noción de libertad (como por ejemplo la libertad religiosa), la aparente paradoja de unir la idea de igualdad con el reconocimiento de la diferencia, -“Es el mismo principio (de la igualdad), pero formulado a partir de que esa igualdad presupone la diferencia”⁷ - y el rechazo de todo tipo de discriminación, tal como lo hace la Estatuyente de la Ciudad de Buenos Aires, indica, a nuestro entender, que debemos buscar los fundamentos del “derecho a ser diferente” en la filosofía del liberalismo político,⁸ (representa

5. Cfr. NORBERTO BOBBIO, *Derecha e izquierda*, Taurus, Madrid, 1996. En el mismo sentido, señala Kymlicka: “Nuestra visión tradicional acerca del panorama político ve los principios políticos como si se ubicaran en una única línea que va desde la izquierda hasta la derecha. Siguiendo esta visión tradicional, las personas situadas a la izquierda creen en la igualdad, y suscriben así algún tipo de socialismo, mientras aquellas en la derecha creen en la libertad, y suscriben así alguna forma de capitalismo de libre mercado”. (WILL KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995).

6. “Sugiero que el derecho a ser tratado como igual debe ser considerado fundamental (...) Propongo también que los derechos individuales a diferentes libertades sólo deben ser reconocidos cuando se puede demostrar que el derecho fundamental a ser tratado como igual los exige”. (RONALD DWORKIN, *Taking rights seriously*, Planeta Agostini, Barcelona, 1993).

7. Actas de la Estatuyente, sesión 30/8/96, intervención del Dr. Zaffaroni.

8. La expresión liberalismo es, cuanto menos, confusa. El significado usual del término en Argentina, y en este sentido lo usamos, acerca la expresión a lo que en Estados Unidos se conoce como *libertario*, distinto del *liberal*, que corresponde a nuestra social democracia.

el último estadio de su desarrollo) y señala, al mismo tiempo, una profunda transformación en las filas del, podríamos llamarlo, pensamiento de “izquierda” respecto de las posturas sustentadas por el mismo unos 30 años atrás.

Desde sus orígenes el liberalismo se propuso como programa limitar el poder político de los gobernantes, a los efectos de poder garantizar las libertades de conciencia, pensamiento y expresión. Impresionado por las guerras religiosas de la Inglaterra del siglo XVII, uno de sus primeros representantes, John Locke, sostuvo en la *Carta sobre la tolerancia* que sólo la radical separación de la Iglesia y el Estado podría acabar con los enfrentamientos. Rechazó en consecuencia, en oposición a la pretensión anglicana de convertir a la monarquía en cabeza de la Iglesia Nacional, que el poder político tuviese competencias para legislar en materia religiosa. La fundamentación teórica de esta postura la realizó en su obra mayor, el famoso *Ensayo sobre el gobierno civil*. En ella Locke afirma, abriendo camino a la posterior tradición liberal, que la finalidad del gobierno se reduce a la protección de los derechos personales: vida, libertad y propiedad y que, en tanto estos derechos no entren en juego, el Estado no se encuentra legitimado para actuar. Se trata de distinguir, de manera tajante, el ámbito público del privado, y puesto que la elección de una religión no parece afectar la vida, la libertad o la propiedad de otros, dicha cuestión debe quedar librada solamente a la conciencia personal. El liberalismo nace, de este modo, profundamente preocupado por defender una esfera de intimidad en la que el Estado no pueda intervenir.

Locke se movía, sin embargo, en el ámbito del sistema monárquico; la situación cambia radicalmente con el advenimiento de la forma democrática de gobierno. ¿Son necesarios estos límites cuando el poder de decidir se encuentra en manos de la mayoría? Rousseau sostiene que la voluntad general no tiene restricciones de ningún tipo. La tradición constitucional americana, por el contrario, consideró fundamental limitar los po-

deres del gobierno, estableciendo, junto con el sistema democrático, todo un mecanismo de frenos y contrapesos destinado a circunscribir sus esferas de influencia.

La conciliación entre democracia y derechos individuales será la gran tarea que se proponga el liberalismo decimonónico. A tales fines elabora Benjamín Constant su distinción entre las libertades de los antiguos, (libertad política o de participación), y la libertad de los modernos (la libertad concebida como límite al Estado). Pero el gran autor en esta materia lo es sin duda Stuart Mill. Su obra *On liberty* es una gran apología de los derechos del individuo frente a las prerrogativas de la comunidad. El gran peligro, sostiene, reside en la “tiranía de la mayoría”, tiranía que puede ejercerse políticamente, pero que es aún más peligrosa cuando es practicada por la misma sociedad. Este insistir en los derechos de las minorías frente a las mayorías convierte a Mill en uno de los antecesores de la temática del “derecho a ser diferente” y del problema de la discriminación.

Derecho a la diferencia supone, pues, la defensa de esferas en las que el gobierno, en este caso las mayorías, no está legitimado para legislar. No admitir la discriminación significa luchar contra una *“tiranía social mucho más formidable que la opresión legal: pues si bien (...) no tiene a su servicio tan fuertes sanciones, deja, en cambio, menos medios de evasión; pues penetra mucho más a fondo en los detalles de la vida, llegando hasta encadenar al alma”*. Existe, concluye Mill, *“un límite para la acción legítima de la opinión colectiva sobre la independencia individual: encontrar este límite y defenderlo contra toda usurpación es tan indispensable para la buena marcha de las cosas humanas como la protección contra el despotismo político”*. Nos encontramos, pues, ante el viejo principio iluminista de la libertad entendida como defensa de la autonomía del individuo, sólo que ahora los límites le son fijados al gobierno popular.

También puede remitirse a la tradición liberal, y particularmente a Mill, la defensa de la pluralidad como riqueza. Ya no se

trata de eliminar la injusticia que significa la discriminación del diferente, sino que el pluralismo resulta un aporte para la sociedad. *“El punto de viraje que este nuevo artículo plantea es muy importante porque tiende a generar un cambio de conciencia con respecto a la discriminación. El acento no está puesto en la igualdad o en la no discriminación sino fundamentalmente en el respeto a la diferencia y en el hecho de dignificarla como un valor de aporte y de enriquecimiento para la sociedad”*.⁹

Diferencia e identidad

Que el derecho a la igualdad, reivindicado desde la perspectiva de la diferencia, tienda a identificarse con la vieja idea de libertad entendida como autonomía, supone una profunda transformación en las fuerzas “progresistas” respecto de los planteos de la década del setenta, muy marcada por el problema de la identidad.¹⁰ Convendrá, pues, que nos detengamos en esta nueva antinomia: la contraposición entre diferencia e identidad.

9. Sesión del 30/8/96, intervención del Sr. Santa María.

10. Pongamos un ejemplo: Por el decreto 1085 del 10 de octubre de 1974, la entonces presidente de la Nación, Isabel Martínez de Perón, invocando como antecedente el decreto 33.711/49, a los efectos de proteger la música nacional, establecía: “Considerando: Que es obligación inexcusable la defensa y protección del patrimonio artístico del Estado nacional argentino, como es la música nacional. Que es necesario amparar el sentir regional y nacional de nuestra patria en su más genuina expresión. Que es un deber el proteger la capacidad intelectual de nuestra poesía, aprendiendo a querer y sentir lo que es de nuestra tierra (...) Que conviene acentuar toda forma de expresión de hondo y auténtico sentido nacional, amparando su ciencia, costumbres y artes populares, como creaciones exclusivas de su personalidad de conjunto. Que corresponde en consecuencia brindar clara protección a la música nacional en proporciones adecuadas a lo que adviene del exterior, proponiendo e instrumentando las pautas jurídico-políticas conducentes a tal fin. Por ello la Presidente de la Nación Argentina, decreta: Art. 1. Las emisoras de radio y

JOAQUÍN MIGLIORE

La temática de la identidad nacional suele asociarse a la filosofía del romanticismo. Nace en pugna con el universalismo iluminista (el concepto de *volkgeist* aparece ya en las obras de Herder), se encuentra presente en los pensadores de la restauración y se vincula posteriormente con las cuestiones suscitadas por las unificaciones de Alemania e Italia. Sólo la nación, entendida como comunidad cultural, sostienen los pensadores de comienzos del siglo XIX, puede garantizar la permanencia del Estado. Y dado que son los valores compartidos los que hacen posible la convivencia, su defensa constituye una de las funciones esenciales del gobierno. De allí que la defensa de los prejuicios, valores a los que adherimos antes que toda crítica, resulte una constante tanto en el pensamiento tradicionalista como en el conservador.

Lo característico de la década del 70 fue que el tema de la identidad nacional pasa a ser reivindicado por las fuerzas de izquierda, quienes lo enarbolan en nombre de la llamada lucha "antiimperialista" y del proceso histórico de descolonización. El problema no fue sólo argentino, y estuvo relacionado al tema del "tercer mundo", abarcando países tan disímiles, salvadas las diferencias, como Argelia, Egipto, China, Palestina o Brasil. En la Argentina, la unión de identidad nacional y marxismo será típica de grupos políticos, como por ejemplo, los montoneros. Uno de los

televisión de todo el país, explotadas por el Estado nacional, provincial o municipal o por particulares, están obligadas a difundir como mínimo, un setenta y cinco por ciento de música nacional en sus programaciones diarias. Art. 2. Se entiende por música nacional todo lo clasificado como autóctono tradicional o criollo y toda música de autores nacionales y en general toda composición que interpreta el sentimiento musical del pueblo argentino o sus tradiciones. Art. 3. El porcentual establecido en el art.1 se aplicará de acuerdo a las siguientes proporciones. a) 25% de música folklórica (cancionero popular de las provincias argentinas: zambas, chacareras, chamamés, vidalitas, etc.), b) 25% de música ciudadana (tantos, milongas, etc.), c) 25% de música de autores y compositores argentinos; cualquiera fuere su género..."

PLURALISMO Y BIEN COMÚN

autores más significativos de esta postura fue, en la década del setenta, Juan José Hernández Arregui, quién continuado el camino abierto por el revisionismo histórico de izquierda, se convertirá, con obras como *¿Qué es el ser nacional?*, en uno de los apologistas de esta unión entre nacionalismo y marxismo. El ser nacional es, al decir de Arregui:

*Una comunidad establecida en un ámbito geográfico y económico, jurídicamente organizada en nación, unida por una misma lengua, un pasado común, instituciones históricas, creencias y tradiciones también comunes conservadas en la memoria del pueblo, y amuralladas, tales representaciones colectivas, en sus clases no ligadas al imperialismo, en una actitud de defensa ante embates internos y externos, que en tanto disposición revolucionaria de las masas oprimidas se manifiesta como conciencia antiimperialista, como voluntad nacional de destino.*¹¹

Y sostenía, al explicar la función del artista, que “*el gran artista nacional toma sus imágenes del contexto social en que vive como criatura humana. Sus representaciones, entornadas por la singularidad venturosa de su espíritu, son colectivas. El verdadero poeta, esencialmente personal en la inmanencia de la forma, pone en sus creaciones algo de impersonal, como es impersonal y exterior al individuo, lo colectivo que lo alumbra*”.¹²

Es cierto, sin duda, que la propia izquierda debatió la posibilidad de esta unión. Juan José Sebrelli fue uno de sus más acérrimo críticos. Mas allá de su reticencia histórica concreta a interpretar al peronismo como movimiento revolucionario y de creer posible la viabilidad de la unión entre izquierda y peronismo, en *El asedio a la modernidad*, señala, de manera general, el rechazo a todo intento de síntesis entre marxismo y

11. J.J. HERNÁNDEZ ARREGUI, *¿Qué es el ser nacional?*, Buenos Aires, Hachea, 1972, p.22.

12. Ibid., p.174.

nacionalismo. De todos modos, y sin entrar a juzgar acerca de la posibilidad de asumir desde el pensamiento de izquierda la temática de la identidad cultural, resulta evidente que el marxismo, debido a sus raíces monistas, tiende a defender necesariamente la primacía de lo colectivo por sobre la individualidad, y que ha mirado tradicionalmente con recelo la doctrina de los derechos personales. Es por ello que creemos que, la defensa del “derecho a ser diferente”, por parte de las fuerzas “progresistas”, revela una profunda transformación. Y que más allá de la caída del muro, nuestra época, con su predilección por el pluralismo, lo particular, lo individual y la fragmentación, reflejan un absoluto triunfo de la filosofía liberal.

Postmodernidad

La defensa de la diferencia ha encontrado, en cambio, algunas de sus formulaciones más radicalizadas en la filosofía de la postmodernidad. Pese a su aparente oposición al pensamiento de las luces, este movimiento que proclama el fin de la historia y la caída de toda forma de racionalidad universal, habría completado, paradójicamente, la lucha que emprendiera la filosofía del siglo XVIII en pos de la conquista de la autonomía personal. El tardo capitalismo se presenta de este modo como más revolucionario que el marxismo, ya que radicaliza el proceso de secularización. Abandonada la trascendencia y la esperanza histórica, desechados el dogma y la ortodoxia, provengan éstos de la Iglesia o del P.C., el individuo alcanza, con el fin de los grandes relatos, el anhelado derecho de no dejarse guiar por otro. *“En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia – señala Vattimo, uno de sus teorizadores- el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades “locales” –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y repri-*

midas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes".¹³ Es el fin del nosotros lo que garantiza el triunfo definitivo de la libertad. Libertad que se presenta no sólo como independencia respecto de la mirada del otro, sino como disolución de toda forma de identidad. *"El efecto emancipador de la liberación de las racionalidades locales no reside –continúa Vattimo- en el mero garantizar a cada uno un mayor reconocimiento y "autenticidad"; como si la emancipación consistiera sólo en que pudiera venir a manifestarse finalmente lo que cada uno es "de verdad" (en términos todavía metafísicos, espinocistas): negro, mujer, homosexual, protestante, etc. El sentido emancipador de la liberación de las diferencias y los "dialectos" está más bien en el efecto añadido de extrañamiento (...) Si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos seré consciente también de que la mía no es la única "lengua", sino precisamente un dialecto más entre otros"*.¹⁴

La pérdida del único lenguaje permitiría, a su vez, una nueva manera de vivir lo social. *"El proyecto postmoderno –afirma Michael Walzer- mina cualquier tipo de identidad común y de conducta estándar; produce una sociedad en la cual los pronombres del plural "nosotros" y "ellos" (e incluso los mixtos "nosotros" y "yo") no tienen una referencia fija; apunta a la plena perfección de la libertad individual"*¹⁵. Pero, paradójicamente, de ello se espera un nuevo tipo de solidaridad. *"La escritora bulgarofrancesa Julia Kristeva (...) –continúa Walzer- una de las más interesantes defensoras teóricas de este proyecto; nos anima a reconocer un mundo de extraños ("solamente el carácter de ser extranjero es lo universal") y a identificar lo extranjero en nosotros mismos (...) Si*

13. GIANNI VATTIMO, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1996, p.84.

14. *Ibid*, p.85.

15. MICHAEL WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p.100.

JOAQUÍN MIGLIORE

*todos somos extranjeros entonces nadie lo es. Porque a menos que experimentemos la mismidad de alguna forma fuerte, no podremos siquiera reconocer la alteridad*¹⁶

El malestar de la cultura

El individualismo ha sido, sin embargo, señalan múltiples voces, el precio que se ha tenido que pagar por esta conquista de la libertad, por este triunfo pleno de la diferencia. Vivimos en un mundo en el que las personas tienen el derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir en conciencia qué convicciones desean adoptar. Pero esta autonomía parece amenazar los cimientos mismos de la convivencia. Se trata de comprender -pregunta Lipovetsky- *“cómo una sociedad fundada en la forma moda puede hacer que los hombres coexistan entre sí. ¿Cómo puede establecer un lazo social mientras no cesa de ampliar la esfera de la autonomía subjetiva, de multiplicar las diferencias individuales?”*¹⁷

Observaba el convencional Aníbal Ibarra en la sesión del 30/8/96 de la Convención Constituyente de la Ciudad de Buenos Aires, en la que se aprobara el artículo antes mencionado que: *“vivimos muchas situaciones de discriminación, de no respetar el derecho a ser diferente, y esto se da en el marco de una sociedad fragmentada, donde se imponen criterios individualistas y se quiere eliminar y erradicar la solidaridad social...”* ¿Pero no resulta contradictorio, querer al mismo tiempo, promover la diferencia y garantizar la solidaridad? ¿Hasta qué punto el “desmoronamiento de lo social”¹⁸ no constituye consecuencia inevitable

16. Ibid., p.101.

17. GILLES LIPOVETSKY, *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990, p.300.

18. Ibid., p.300.

PLURALISMO Y BIEN COMÚN

de la afirmación ilimitada de la autonomía? Según Charles Taylor, el peligro de nuestra época *“no lo constituye el despotismo, sino la fragmentación, a saber, un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo. La fragmentación aparece cuando la gente comienza a considerarse de forma cada vez más atomista, dicho de otra manera, cada vez menos ligada a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes.”*¹⁹ En el mismo sentido se pronuncia el recientemente desaparecido Christopher Lasch: *“En la ausencia de modelos comunes, la tolerancia se convierte en indiferencia y el pluralismo cultural degenera en un espectáculo estético en el que saboreamos las curiosas costumbres de nuestros vecinos con la fruición del entendido. Pero nunca sometemos a esos mismos vecinos como individuos a ninguna clase de juicio (...) la suspensión del juicio nos condena lógicamente a la soledad. Si no estamos dispuestos a plantearnos exigencias mutuas, sólo podremos llevar la clase más rudimentaria de vida en común.”*²⁰

Y agregaba al referirse al fenómeno de fragmentación de la sociedad americana:

Las clases privilegiadas -en un sentido amplio el 20% más elevado de la población- se han independizado en un grado alarmante no sólo de las ciudades industriales que se están desmoronando sino de los servicios públicos en general. Envían a sus hijos a escuelas privadas, se aseguran contra las emergencias médicas inscribiéndose en planes mantenidos por la empresa y contratan guardias privados de seguridad para protegerse contra la creciente violencia que se dirige contra ellos. Se han apartado de la vida corriente. No es sólo que no vean el sentido de pagar por servicios públicos que ya no utilizan. Muchos de ellos han dejado de consi-

19. CHARLES TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994.

20. CHRISTOPHER LASCH, *La rebelión de las élites*, 1996, Buenos Aires, Paidós, p.80-81.

JOAQUÍN MIGLIORE

derarse americanos en ningún sentido importante, de sentirse implicados en el destino de América para bien o para mal. Sus vínculos con una cultura internacional de trabajo y de ocio -de negocios, espectáculos, información y "recuperación de información"- hace que a muchos de ellos les sea profundamente indiferente la perspectiva de una decadencia nacional americana...

*Cuando la gente no tiene lazos nacionales, se siente poco inclinada a realizar sacrificios o aceptar la responsabilidad de sus acciones. "Aprendemos a sentirnos responsables respecto a los demás porque compartimos con ellos una historia común... una cultura común... un destino común...". La desnacionalización de las empresas de negocios tiende a producir una clase de cosmopolitas que se consideran "ciudadanos del mundo, pero sin aceptar... ninguna de las obligaciones que la ciudadanía de un Estado implica normalmente" (...) En vez de mantener los servicios públicos, las nuevas élites dedican su dinero a mejorar sus enclaves cerrados. Pagan gustosamente por escuelas privadas y suburbanas, policía privada y sistemas privados de recogida de basuras; pero se las han arreglado para librarse en gran medida de la obligación de contribuir a la hacienda pública. Su reconocimiento de obligaciones cívicas no va más allá de sus vecindarios inmediatos".*²¹

¿Se tratan sólo de coincidencias? ¿O Lasch trata de interpretar un proceso que tiene vigencia también en nuestra realidad?

La perspectiva multiculturalista

La reacción más importante a la fragmentación postmoderna la constituye, en nuestros días, el "comunitarismo", movimiento de límites inciertos, capaz de incluir bajo una misma denominación genérica autores tan dispares como un "judío norteamericano"²² proveniente de la izquierda y afecto a los

21. Ibid., p.46/48.

22. M. WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998.

representantes de la crítica social, cuanto a un neorristotélico contemporáneo, enemigo de la filosofía de la Ilustración. Los uno sin embargo una misma crítica al liberalismo (hay quién dice que se trata sólo de una actitud reactiva), y el intento de rescatar la noción de espacio común. Si la gran preocupación del liberalismo había sido garantizar el ámbito de autonomía del individuo, los comunitaristas, en cambio, se preocupan por las esferas compartidas, los espacios de todos, la identidad de la comunidad. Y si bien no resulta preciso negar, sostienen, que en lo privado la autonomía del individuo es absoluta, respecto de lo público es la comunidad la que tiene el derecho de decidir. En este sentido, ha dicho Sandel, comunitarismo equivale a mayoritarismo.²³ El mismo nombre designa, sin embargo, a pensadores que difieren radicalmente entre sí: los multiculturalistas, preocupados por garantizar y proteger la identidad de las distintas comunidades que ocupan un mismo espacio político, y la de quienes, colocándose en la perspectiva de la comunidad total, defienden, de manera análoga a como lo hiciera el pensamiento neoconservador, el derecho de ésta a proteger su identidad.²⁴

Oponer a la soledad del individuo aislado la pertenencia, garantizar su derecho a una identidad compartida, tal es el cre-

23. M.SANDEL, *Spheres of justice*.

24. El comunitarismo se acerca a la temática neoconservadora cuando reivindica para la sociedad política, considerada como un todo, el derecho a proponerse objetivos colectivos. Nos acercamos de este modo a las formulaciones clásicas del pensamiento conservador, para el que sólo la existencia de una tradición común incontestada, los "prejuicios" en el sentido burkeano, permitirían fundar la convivencia. En ese sentido, nos parece, debe interpretarse el pensamiento de Alasdair MacIntyre (autor que no puede ser tildado de multiculturalista, y que sin embargo es considerado comunitarista) y sus afirmaciones de que sólo sobre la base de ciertos paradigmas compartidos puede, en el terreno de lo práctico, entablarse un diálogo racional, considerando a su vez a la fragmentación de los lenguajes como signo inequívoco de decadencia.

do del comunitarismo multiculturalista. No se pretende, sin embargo, anular el derecho a la diferencia: “*cada quien debe ser reconocido en su identidad única*”²⁵, pero esta identidad pasa a ser ahora no la del individuo sino la del grupo al que pertenece. Puesto que los hombres no son “yos” desvinculados, tal como lo pretendiera el liberalismo universalista, uno de los principales derechos de la persona es la de ser reconocido en su identidad cultural. La autonomía iluminista, el ideal de autenticidad, se traslada de este modo a lo colectivo. “*Ser fiel a mí mismo – observa Charles Taylor- significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir (...) Ésta es la interpretación de fondo del moderno ideal de la autenticidad*”.²⁶ Pero, agrega siguiendo a Herder, esta concepción de la originalidad puede aplicarse en dos niveles, “*no sólo a la persona individual entre otras personas, sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos. Y lo mismo que las personas, un Volk debe ser fiel a sí mismo, es decir a su propia cultura*”.²⁷ Es por ello que “*así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho al voto, cualesquiera que sean su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor*”.²⁸

Ejemplos de esta política del reconocimiento lo serían, según Taylor, las normas tendientes a salvaguarda la identidad cultural del Quebec.

En Quebec se aprobó cierto número de leyes en el campo del idioma. Una de ellas regulaba quién puede enviar a sus hijos a escuelas de lengua inglesa (no los francófonos ni los inmigrantes); otra exigía que las empresas de más de 50 empleados se administraran en fran-

25. C. TAYLOR, El multiculturalismo y la política del reconocimiento, p.61

26. Ibid., p.51

27. Ibid., p.51

28. Ibid., p.100

PLURALISMO Y BIEN COMÚN

cés; una tercera proscribió la firma en documentos comerciales en cualquier idioma que no fuera el francés. En otras palabras, los quebequenses se encontraron ante restricciones impuestas por su gobierno en nombre de un objetivo colectivo.²⁹

Los mismos motivos legitiman el tratamiento particular que han de recibir las comunidades aborígenes.

Mientras que la política de la dignidad universal luchaba por unas formas de no discriminación que eran enteramente “ciegas” a los modos en que difieren los ciudadanos, en cambio la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial. De este modo los miembros de los grupos aborígenes recibirán ciertos derechos y facultades de que no gozan otros canadienses si finalmente aceptamos la exigencia de un autogobierno aborígen, y ciertas minorías recibirán el derecho de excluir a otras para conservar su integridad cultural

Fácil es reconocer el lenguaje del art. 75 inc. 17 de nuestra Constitución. La pregunta es hasta qué punto resultan compatibles la autenticidad y la defensa del derecho a la autonomía personal con la fidelidad a sí mismo del *Volk*. Charles Taylor ha tenido clara conciencia del problema: “Para muchas personas (...) el hecho de que una sociedad política adopte ciertas metas colectivas constituye una amenaza en contra de (...) cualquier declaración de derechos aceptable. En primer lugar, las metas colectivas pueden imponer a la conducta de los individuos restricciones que pueden violar sus derechos (...) En segundo lugar, aun si no fuese posible pasar por alto los derechos individuales, la adopción de una meta colectiva en nombre de un grupo nacional es algo que puede considerarse como discriminatorio de suyo. En el mundo moderno siempre ocurrirá que no todos los que viven como ciudadanos bajo

29. *Ibid.*, p.80.

cierta jurisdicción pertenezcan al grupo así favorecido. Podría pensarse que esto, en sí mismo, provoca la discriminación."³⁰ Y sin embargo, pese a reconocer que una perspectiva liberal las consideraría claramente incompatibles,³¹ acepta que ambas perspectivas, puedan coordinarse.

Los quebequenses y quienes atribuyen similar importancia a este tipo de meta colectiva tienden a optar por un modelo bastante distinto de una sociedad liberal. En su opinión, una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere como una actitud despreciativa hacia quienes no comparten en lo personal esta definición. Donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública.

*Según esta opinión, una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que sea también capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales.*³²

En el fondo, sostiene Taylor, se trataría de "dos concepciones del liberalismo de los derechos".

Nacida de su reflexión sobre las transformaciones culturales en los Estados Unidos, la posición de Michael Walzer es, en lo esencial, análoga a la defendida por Taylor. También él seña-

30. Ibid., p.82/83.

31. "Quienes adoptan la opinión de que los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar y, junto con las provisiones no discriminatorias, deben tener precedencia sobre las metas colectivas, a menudo hablan desde la perspectiva liberal que se ha difundido cada vez más por todo el mundo angloamericano. Su fuente, desde luego, es Estados Unidos, y recientemente fue elaborada y defendida por algunas de las mejores cabezas filosóficas y jurídicas de esa sociedad, incluyendo a John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman y otros". (Ibid., p.84).

32. Ibid., op.cit., p.88/89.

la, al igual que el autor canadiense, la ambivalencia de la libertad entendida como autonomía. Por una parte, sostiene “*la libertad personal y las formas radicales de tolerancia que la acompañan son (...) el logro más extraordinario (...) de los Estados Unidos*”. “*Tenemos –nos dice- libertad para seguir nuestro propio camino, planear nuestras vidas, elegir una carrera, a la persona con quien queremos vivir (o una serie de ellas), una religión (o ninguna), una política (o una oposición política) y un estilo de vida (o ninguno); somos libres para hacer nuestras cosas*”.³³ El triunfo de la autonomía conlleva, sin embargo, toda una serie de consecuencias negativas. La alta tasa de divorcios, el número de niños al cuidado exclusivo de madres sin pareja, el incremento de los datos sobre abuso y abandono de niños, el creciente número de personas que viven solas, la aparición de indigentes sin hogar y la creciente ola de violencia indiscriminada, no son sino el reflejo de una sociedad en la que los individuos están cada vez más disociados. ¿Cómo corregir este aspecto negativo de la libertad? Walzer cree que la solución consiste en fortalecer el lugar de las asociaciones. En los Estados Unidos, afirma en su última obra, *Ensayo sobre la tolerancia*, actúan dos poderosas fuerzas centrífugas. Una, tiende a desarraigar a los *individuos* de todo tipo de pertenencia. Otra, desvincula a grupos enteros de personas de un supuesto centro común, dado lugar a una creciente y potente articulación de las *diferencias de grupo*. Este movimiento es reciente, y tiene que ver con el pedido de reconocimiento por parte de los distintos grupos inmigratorios que configuraron desde el origen a los Estados Unidos. La soledad del individuo desvinculado es, sin embargo, más preocupante que la disonancia multicultural. El desarraigo puede ser combatido devolviéndole a la persona el derecho a la propia cultura. Al mismo tiempo, el individualismo norteamericano se

33. MICHAEL WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, op.cit., p.112.

encargará de corregir los aspectos de intolerancia que pudieran manifestar las diversas comunidades. Se trata, en suma, de corregir una fuerza con otra, reconstruir los lazos interpersonales reconociendo la realidad de las diferentes culturas, y corregir los peligros de intolerancia y particularismo apelando al individualismo de la modernidad, de “*producir (...) hombres y mujeres que defiendan la tolerancia en el seno mismo de sus diferentes comunidades a la vez que valoran y reproducen (reconsideran y revisan) las diferencias*”.³⁴

Sin embargo, la posibilidad de compatibilizar ambas perspectivas: el respeto de la libertad autónoma (o derecho a la diferencia) con el reconocimiento del derecho a la identidad cultural, se presenta, cuanto menos, como problemática. El reconocimiento a los indígenas de “la posesión y propiedad comunitarias de las tierras” realizada por el art. 75 de nuestra Constitución claramente parece limitar la autonomía de las personas y la posibilidad de disponer sobre sus bienes.³⁵ Puede comprenderse, por ello, que los representantes del liberalismo observen con recelo todo intento de conceder derechos diferenciales a las comunidades.³⁶ Lo que resulta paradójico, además, es que en

34. Ibid. P.121.

35. Will Kymlicka distingue entre *protecciones externas*, tendientes a proteger a un grupo de la influencia externa, de las *restricciones internas*, por las que un grupo étnico o nacional pretende usar del poder del Estado para limitar el disenso en la *propia* comunidad. Este último tipo de protección conlleva un mayor peligro para los derechos individuales. El problema radica en que no resulta claro determinar cuando una protección externa (como por ejemplo los derechos territoriales reconocidos a las comunidades indígenas), se convierte en una restricción interna, que afecta la libertad de los miembros individuales. (Cfr. WILL KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, p.69).

36. En Argentina, Martín Diego Farrell es un claro representante de esta desconfianza del pensamiento liberal respecto del reconocimiento de derechos comunitarios. Cfr. MARTÍN DIEGO FARRELL, *El derecho liberal*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1998.

nuestros días esta reivindicación de la primacía del todo sobre la parte se realiza en el lenguaje individualista de los “derechos”. “Los partidarios de la sociedad pluricultural –señala Finkelkraut, heredero del universalismo iluminista- en su loable deseo de devolver a cada cual su identidad perdida, hacen chocar de frente dos escuelas de pensamiento antagonista: la del derecho natural y la del derecho histórico y –proeza singular- presentan como la última libertad individual la primacía absoluta de la comunidad”.³⁷

Es este lenguaje común de los derechos el que acerca a defensores de la identidad y representantes de la diferencia. Pues, efectivamente, ambas posturas coinciden en suponer (pese a la distancia que separa a las filosofías que las inspiran) que la dimensión esencial de lo político se reduce a su sola defensa. Derechos del individuo aislado (el yo “desvinculado”), en el caso del liberalismo, o derecho del individuo a la identidad cultural, en el caso del comunitarismo multiculturalista, identidad que, sin embargo, se considera imposible de alcanzar respecto de la sociedad política en su conjunto. El comunitarista, señala Cruz Prados, “reacciona contra el anonimato del Estado liberal, pero emprende la recuperación de las fuentes de identidad, de la conciencia de comunidad y del sentido de pertenencia, en la dirección que ese mismo Estado sugiere. Afirma, con razón, que nos entendemos y juzgamos desde el seno de comunidades que crean en nosotros vínculos constitutivos. Pero no parece reconocer que entre esas comunidades figure –en el lugar que le correspondería- la comunidad política”.³⁸ En este sentido, agrega citando a Amy Gutmann, la propuesta comunitarista “consistiría en mantener el Estado liberal como una gran unión de muchas comunidades”.³⁹

37. ALAIN FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1994.

38. ALFREDO CRUZ PRADOS, *Ethos y polis*, Eunsa, Navarra, 1999, p.54.

39. *Ibid*, p.54.

Conclusión

Reflejo, en síntesis, de los debates que se plantean en la teoría política contemporánea, los artículos son expresión de tradiciones filosóficas contrapuestas. La protección del “derecho a ser diferente” responde, en esencia, a las preocupaciones del liberalismo. Son sus mismas viejas tesis las que reaparecen, aunque se agrega, sin duda, un matiz nuevo, ya que su defensa no se hace en nuestros días a partir de la noción de libertad, sino desde la igualdad reinterpretada como diferencia. Por ello, si, como sostiene Bobbio, izquierda es igualdad y derecha libertad, la defensa del derecho a la diferencia supone, a nuestro entender, que el viejo socialismo igualitario intenta asumir en su seno las ideas centrales del pensamiento liberal. Ello representa un cambio respecto de las ideologías imperantes hace tres décadas en la Argentina. Todo el apogeo y caída de la izquierda puede leerse en este pasaje de la libertad a la igualdad y de ella a la diferencia en la manera de interpretar los derechos.

La temática de la identidad se encuentra ligada, en cambio, desde su origen, a las filosofías que polemizaron con el liberalismo. Presente en el pensamiento tradicionalista y conservador, reivindicada momentáneamente por la izquierda en la década del sesenta, reaparece en nuestros días en los autores llamados “comunitaristas”. El comunitarismo alberga, sin embargo, en su seno, dos tradiciones incompatibles. La de aquellos que se preocupan por la identidad de la polis, considerada como un todo, y la de los defensores del “multiculturalismo”. Estos últimos intentan conciliar, como dijéramos, el respeto a la identidad con el reconocimiento de la diferencia, rechazando que una política del bien común pueda formularse respecto de la sociedad en su conjunto, pero aceptando, al mismo tiempo, que las distintas comunidades se den a sí mismas objetivos colectivos. La identidad aparece, de este modo, considerada como un “dere-

cho". Con esta tradición debe relacionarse el contenido del art. 75 inc. 17.

Creemos, por lo demás, que pueden realizarse varias observaciones al debate, a la luz de la noción clásica de bien común. Resulta, en primer lugar significativo, el cuestionamiento que los comunitaristas han realizado a la tradición liberal. En última instancia lo que el comunitarismo ha redescubierto no es sino la vieja tesis que afirma que el hombre es por naturaleza, un ser social. Ser hombre significa ser con otros, y dado que, como decía Aristóteles, "no tener nada en común es evidentemente imposible" para los ciudadanos,⁴⁰ el objetivo primero de la política ha de consistir en este decidir sobre lo común. La transformación de la *res pública* en *res nullius*, erosiona la base de la convivencia, y los derechos personales, aislados de las

40. "Hemos de empezar este estudio -señala Aristóteles al comienzo del libro II de su *Política* - por su principio natural. Necesariamente, o todos los ciudadanos lo tienen todo en común, o nada, o unas cosas sí y otras no. No tener nada en común es evidentemente imposible, ya que la ciudad es una comunidad y, por lo pronto, los ciudadanos tienen necesariamente en común el lugar; cada ciudad, en efecto, tiene su lugar propio y los ciudadanos tienen en común una misma ciudad. Pero en la ciudad que se propone administrarse bien, ¿es mejor que los ciudadanos tengan en común todo lo que es susceptible de ello, o que sólo tengan en común unas cosas y otras no? (...) Lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible; tal es, en efecto, el supuesto de que parte Sócrates. Sin embargo es evidente que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad". ARISTÓTELES, *Política*, Libro II, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. p.27/28. Aristóteles pensaba el problema de la unidad en oposición a la pretensión platónica de eliminar familia y propiedad como manera de garantizar la cohesión de la clase de los guerreros, pero la pregunta sobre cuáles son los fundamentos comunes que permiten la convivencia, tiene una absoluta vigencia en nuestros días.

metas compartidas que permiten conciliarlos, no pueden sino entrar en colisión. En este sentido, la pretensión postmoderna de eliminar los espacios compartidos no puede sino llevar a la soledad y al individualismo, a un neonarcisismo que destroza todos los vínculos sociales. El neofeudalismo contemporáneo que encierra a los individuos en sus barrios cerrados, puede ser leído como resultado de la indiferencia de las clases privilegiadas, de la “rebelión de las elites”, pero también, de manera menos negativa, como un intento de reconstruir ámbitos de convivencia, después de que el Estado, abocado solamente a la defensa de los derechos personales, renuncia a su tarea de decidir sobre lo común.

El programa multiculturalista resulta, sin embargo, insuficiente. No explica, en primer lugar, por qué, si considera legítimo que las distintas comunidades puedan perseguir objetivos colectivos, juzga inadmisibles, al mismo tiempo, que se formule una política en términos de bien común para la polis. Tampoco resuelve el problema de la fragmentación, sino que, simplemente, traslada el conflicto de lo particular a lo colectivo, y si el choque de individuos presenta aspectos inquietantes, mucho más peligroso parece ser que el enfrentamiento se produzca entre culturas. Sólo la vigencia de un proyecto compartido puede servir de base a la convivencia. *“El multiculturalismo que constituye un problema –señala Cruz Prados– no es el hecho de que existan en el mundo culturas diversas, sino el reto que plantea a una sociedad el estar compuesta por gentes de diversas culturas. Es decir, el multiculturalismo es un problema en cuanto problema político”*.⁴¹

El problema del multiculturalismo no reside sólo en este abandono del *nosotros* político. La negativa sistemática a plantear la cuestión desde una perspectiva metafísica determina, además, que *lo común* sea pensado en términos de *cultura* y no

41 ALFREDO CRUZ PRADOS, *Ethos y polis*, op. cit., p.58.

de *naturaleza*. Con ello se pierde uno de los grandes aportes de la filosofía aristotélica. La mera constatación sociológica de que la polis sólo puede fundarse sobre valores compartidos, que resulta sin duda de capital importancia al momento de discutir tesis como la del Estado éticamente neutro, no alcanza, sin embargo, para justificar cuáles valores hayan de escogerse como fundamento de la convivencia. Negada la posibilidad de alcanzar una universalidad que trascienda los particularismos, la filosofía práctica termina por disolverse en un puro emotivismo que reduce a mero juego de poder el diálogo entre culturas dentro y fuera de la polis.

Dos desafíos, en suma, plantean estos debates al pensamiento iusnaturalista: el de recuperar, en primer lugar, en momentos en los que pareciera primar una pura política de la diferencia, y más allá del lenguaje de los derechos, la noción de espacio común. Ello no significa cuestionar la vigencia de los derechos humanos, retroceder hacia un Aristóteles precristiano ni desecher los aportes que la filosofía moderna pudiera haber realizado a nuestra manera de concebir la libertad. Sí, en cambio, recordar que lo político ineludiblemente se define por su referencia a la *res publica*, y que resulta por ello legítimo y necesario buscar acuerdos y legislar, respecto de aquellas cosas que son de todos. En este punto, pueden reconocerse los aportes del comunitarismo. Pero superar, en segundo lugar, la impronta antimetafísica e historicista de este movimiento, lo que equivale a sostener, como lo hiciera la gran tradición de Occidente, que sin negar la vigencia que la costumbre y la tradición pudieran otorgarles, las normas se legitiman por su adecuación o conformidad con la verdad.