

# Comunidad, reconocimiento y justicia social en un mundo hostil<sup>1</sup>

**Yesid Echeverry Enciso**  
**Jefferson Jaramillo Marín**

*Las palabras tienen significados, pero algunas palabras producen además 'sensación'. La palabra 'comunidad' es una de ellas, en tanto tenemos el sentimiento de que la comunidad es siempre algo bueno (Bauman, 2003: 7).*

## **Introducción**

El término comunidad no sólo define algo, también genera una enorme afectación vital en las personas y los grupos sociales. Estamos, si se quiere, ante una categoría con una enorme capacidad de mutación teórica. Pareciera que ella, en sí, es más que una noción, trascendiendo al plano de una “metáfora cultural” que nutre, altera y metamorfosea toda aquella realidad que toca y atraviesa. Con esa palabra-metáfora se evoca afirmación y seguridad, reconocimiento y autodeterminación, densidad y fortaleza. Con ella se designa todo aquello que nos pertenece o de lo cual nos es imposible escapar. Es, a la vez, una categoría analítica y sensible. Es decir, revela la importancia de la socialización y la internalización de valores, normas, usos y costumbres. Pero también permite la evocación de un lugar de certezas compartidas en medio de la incertidumbre generalizada del azaroso destino social.

---

<sup>1</sup> Este texto sintetiza varias reflexiones teóricas sostenidas por los autores sobre la temática dentro del grupo de investigación *Precedente* de la Universidad Icesi, Cali, Colombia.

Como categoría performativa puede asociarse su contenido a un pasado cercano o lejano que se “echa de menos”, el cual se pretende recuperar para exorcizar culpas históricas. Por momentos se acude a ella para evocar cierto “paraíso perdido” o, al menos, uno al que se pueda fácilmente retornar. Para ciertos grupos, la noción puede estar representando un refugio cultural cargado de corazas de identificación. Para otros, es simplemente expresión de una muralla de contención frente al desgaste o crisis de ciertas tradiciones. Incluso, puede estar reflejando una ambición de defensa radical de cara a la disolución de vínculos densos o revelando el déficit de memorias compartidas, el desencanto del mundo y la pérdida de horizontes de sentido. Con el término comunidad fácilmente se defiende el hermetismo de una tradición o se condena al ostracismo o a la eliminación física al que no la comparte. Puede además animarse con cierto fundamentalismo, el retorno de lo negado o de lo invisibilizado o un escape violento a la falta de cohesión. Incluso, pueden alentarse cierres culturales y políticos para unos en función de la apertura de espacios para otros.

Pero aunque la riqueza semántica y sensible de esta categoría está lejos de agotarse, existen dos grandes horizontes reflexivos que más o menos logran condensar, de manera analítica, la potencia de las múltiples *metamorfosis de lo comunitario*. El primer horizonte lo esbozan aquellas posturas cercanas a la *defensa de lo comunitario* en tanto escenario del reconocimiento de la identidad y dignidad de las culturas, así como de sus prácticas y valores afirmativos. El segundo horizonte está más del lado de aquellos *críticos de lo comunitario* en tanto lo consideran un territorio de la anulación de la autonomía del individuo y de sus libertades civiles. Lo llamativo aquí es que, aunque el debate sobre sí se está fuera o dentro de esos dos horizontes reflexivos es improbable que se resuelva alguna vez, la discusión sobre eso es imposible de obviarse, negarse o abandonarse en el pensamiento contemporáneo. De cara a esto, existen dos exigencias de primer orden para las ciencias sociales: retomar e imaginar nuevos caminos que permitan seguir alimentando un debate razonado al respecto y formular mejores preguntas a las innumerables reflexiones sobre el tema. Pues el uso constante de estos términos en las ciencias sociales y la necesidad de precisión al respecto así lo aconsejan, máxime cuando perspectivas como

la del multiculturalismo y los movimientos étnicos cobran cada día mayor trascendencia en la vida política de los Estados, haciéndose imprescindible la necesidad de claridad a efectos de entender su lógica.

En aras de contribuir a estas exigencias teóricas, nuestra pretensión a lo largo de este trabajo es ahondar sobre estos dos horizontes reflexivos acerca de lo comunitario, aunque también buscamos situarnos un poco más allá de ellos en la reflexión. Para hacerlo, hemos decidido, en primer lugar, rastrear las “raíces” de la noción, señalando varias de las discusiones fundantes que sobre ella tienen lugar dentro de algunos enfoques filosóficos, políticos, sociológicos y antropológicos. En segundo lugar, nos concentramos en la discusión que llevan a cabo varios filósofos comunitaristas y multiculturalistas al respecto. En tercer lugar, abordamos algunos de los peligros y oportunidades que se nos ofrecen ante la recuperación actual del valor de lo comunitario en sociedades hostiles, retomando para ello la propuesta sociológica de Bauman. Cerramos el trabajo con unas consideraciones sintéticas sobre lo expuesto.

### **Las “raíces” de la reflexión sobre lo comunitario**

Tanto en su definición como en su alcance teórico, el concepto de comunidad es a la vez amplio e impreciso (Colom, 1998). Un flash analítico alrededor del mismo permite reconocer varias líneas históricas en su fundamentación. En sus raíces griegas lo comunitario se resume en lo que Arendt llamó el ideal de la política clásica: “el estar juntos” (Arendt, 1997). En la Edad Media, pensadores como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino reflejan con su uso el ámbito donde tiene lugar el encuentro de los intereses humanos, se procuran los bienes temporales y se administran los principios de la justicia terrenal (Echeverry, 2004). En el pensamiento moderno, especialmente en los discursos conservadores del siglo XVIII y del siglo XIX, lo comunitario se invoca frente al impacto de la destradicionalización provocado por la efervescencia de la Revolución Francesa. En el romanticismo alemán, el discurso de lo comunitario se conecta a una especie de retorno a lo natural. En la tradición sociológica y antropológica clásica, lo comunitario aparece conectado a un pasado emblemático que entra en crisis por la emergencia de complejos procesos de diferenciación social. Con la noción, sociólogos y antropólogos, representan todo aquel “remanente cultural” presente en formas tradicionales de vida que involucran

vínculos sólidos, sentimientos compartidos, y densidad moral entre los individuos. Más recientemente, sobre todo en las versiones comunitaristas y multiculturalistas, el término se asocia a la búsqueda y defensa de identidades culturales o nacionalismos y a la consideración del sujeto como un producto de sustratos culturales, y no simplemente como un ente atomizado. Sustratos que por lo demás, determinan su ubicación y sentido dentro de la sociedad.

Un aporte central a la discusión de la noción de comunidad, sin lugar a dudas, lo proporciona el pensamiento liberal moderno. Su génesis llega hasta el contractualismo rousseauiano, que considera que los derechos individuales consagrados en el Estado civil son el producto de un pacto comunitario constitutivo de una voluntad general.<sup>2</sup> Posteriormente, el uso político del concepto de comunidad arriba de la mano del pensamiento conservador y radical de Joseph de Maistre y Louis de Bonald quienes leen la Revolución Francesa como un momento de disolución de la “identidad moral” de los individuos (Catoggio, 2005: 185-196). De allí que busquen defender afanosamente un “retorno” del hombre a la moralidad, expresada en los valores tradicionales, la sabiduría acumulada de los mayores y la autoridad de la Iglesia y del Estado. Su diagnóstico de estos nuevos tiempos y, por ende, su visión idílica de lo comunitario está relacionada con el caos moral y la pérdida de referentes ideológicos producidos inevitablemente por las revoluciones burguesas del siglo XVIII.

Hegel será definitivamente quien escinde la visión moderna sobre lo comunitario. No es ajeno al legado iusnaturalista del individualismo sobre la libertad, pero no cree que esta pueda tener lugar seriamente si no se la inserta dentro del ámbito de las relaciones sociales y se le dota de historicidad. En tal sentido, critica la concepción contractualista del Estado asumiendo una postura histórica, partiendo de la existencia de la familia como núcleo social de la cual surge el Estado como resultado de un proceso evolutivo. Es decir, en su mirada, el individuo obtiene realidad no con anterioridad al Estado, como lo

---

<sup>2</sup> De todas formas, el contractualismo en sus raíces no es antiliberal, todo lo contrario, es pro-liberal. En las versiones de Hobbes y Locke pueden hallarse claramente vestigios de ello, aunque esto es más cierto en el pensamiento de Locke. Aún así, el debate sobre lo comunitario se subordina frente a otro tema más denso como es el de la “sociedad civil” o mejor aún, el de la “sociedad política”. Aquella donde el individuo alcanza la civilidad y se somete al imperio del poder político, abandonando su libertad natural. La sociedad civil, aparece aquí entonces como un momento cumbre en el proceso de civilización humana y política.

pretenden los contractualistas, sino en un estadio posterior. Así, primero es la familia —como sociedad natural y sentimental— y luego el Estado, en tanto comunidad ética de hombres bajo relaciones jurídicas y corporativas. Una vez consolidados estos dos momentos en la eticidad nace un tercer que, aún siendo posterior, se ubica en medio de ellos para proporcionar un completo orden racional al devenir histórico. Este tercero es la sociedad civil, expresión radical de la individualidad moderna (Riedel, 1989: 211).

A diferencia del momento que les tocó vivir a sus antecesores, los iusnaturalistas, Hegel es consciente de la participación de un nuevo agente en un orden que no es ya propiamente político ni familiar. Este orden es expresión de un individuo productor, consumidor, un hombre con necesidades propias y con singularidad subjetiva que ya no puede ser encuadrado sólo dentro de dos momentos éticos: la familia y el Estado. En tal sentido, el pensador alemán ubica el momento ético de la sociedad civil en medio de la familia y el Estado. Y esto es así dado que en el Estado, si bien la individualidad aparece representada y preservada bajo la forma del *citoyen*, esto es como hombre político, falta el reconocimiento a este individuo de su condición de hombre privado.

Además, la familia es el lugar del sentimiento donde los lazos afectivos no reconocen al hombre desligado de ella. La sociedad civil aparece, por tanto, como un momento ético donde se reconoce al hombre aislado, interesado y necesitado, desprendido de la familia y desligado del Estado. A su vez, el Estado, mediante la razón, “funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y solo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales” (Hegel, 1986: 261).

La despolitización de la sociedad realizada por la economía y la relegación de lo político al campo del Estado será lo que permita, según Hegel, la aparición del momento ético de la sociedad civil (Hegel, 1986: 271). Así, el protestantismo, la Revolución Francesa, la fábrica y los nuevos modelos de producción, serán algunos de los más importantes fenómenos de época que darán lugar al surgimiento del individuo como actor social y a la sociedad civil como el terreno de la particularidad. El individuo (*bourgeois*) pasará a ocupar el

papel protagónico antes poseído por la familia. El sentimiento y el amor serán paulatinamente sustituidos por el entendimiento y la reflexión, no sin antes ser regulados por el interés universal (*Estado*), donde opera el verdadero reino de la libertad bajo el dominio del derecho y el respeto de la voluntad. Se trata, en últimas, según Hegel, de tres momentos sucesivos de la eticidad, donde la superación de uno da lugar a otro momento que, a su vez, sintetiza el anterior.

Lo interesante de la versión hegeliana de sociedad civil es que en ella se fusiona lo político y lo público, el interés particular y las leyes, lo individual y lo comunitario. En suma, la visión hegeliana de la sociedad civil, aparece como expresión de la moralidad que no depende únicamente del simple arbitrio subjetivo, sino de una moralidad que tiene como finalidad el bien común. Bajo esta perspectiva podemos afirmar que, a pesar de representar Hegel un pensador que da cimiento y fundamento a un elemento central del liberalismo económico, en este caso el individuo moderno burgués, no se le puede encasillar como liberal puro debido a las tareas y obligaciones de bienestar moral y social que le asigna al Estado. Existe en ese sentido, una fuerte tendencia intervencionista en su visión a través de la ley, en actividades como la producción y el consumo, la educación y las necesidades sanitarias. En esa medida, tampoco es un pensador del todo conservador dado el amplio espectro de posibilidades de acción y emancipación que se le abren al individuo.

Con la irrupción del pensamiento sociológico clásico de mediados del siglo XIX y comienzos del XX, la discusión sobre lo comunitario adquiere más legitimidad teórica. La crisis de un mundo escindido moral y culturalmente, del cual ha dado cuenta Hegel, es el eje central de la discusión de autores como Durkheim, Weber e incluso Marx. El mundo del siglo XIX demanda urgentemente cohesión y los sociólogos clásicos están dispuestos a otorgársela. Es la época de los discursos sociológicos dicotómicos: *comunidad vs. sociedad; solidaridad mecánica vs. solidaridad orgánica; formas de dominación tradicional vs. formas de dominación legal; capitalismo vs. socialismo*. Gran parte de la teoría sociológica del siglo XIX será en rigor, como bien lo sustentan algunos autores, una respuesta desde lo “comunitario” al reto presentado por las nuevas situaciones de sociedades que asisten al impacto de dos grandes revoluciones burguesas (Nisbet, 2003). Los discursos dicotómicos son parte de esas respuestas y con ellas también el enjuiciamiento de un siglo, en el

que como bien lo avizoran Marx y Weber, “todo lo sólido parece desvanecerse en el aire” (Marx, 1985) y “El espíritu se esfuma [mientras] el cofre permanece vacío” (Berman, 1989). En el fondo, la enjuiciada es la modernidad, puesto que el universo de lo comunitario cimentado por identidades y relaciones tradicionales, expresado en la autenticidad de la cultura, corre el peligro de perecer en el mar de la civilización, la secularización, la industrialización y la burocracia. A propósito de esto, Nisbet dirá que la idea de comunidad que se gesta con la naciente sociología, viene entonces a sustituir la noción de contrato que había sido tan cara a la filosofía política, en cuanto modelo regulativo de lo socialmente justo, en un mundo a punto de escindirse. Lo comunitario se presenta en el siglo XIX como “una fusión de sentimiento y pensamiento, de tradición y compromiso, de pertenencia y volición” (Nisbet, 2003).

Ahora bien, el conflicto teórico y metodológico entre razón y sentimientos, entre lo societal y lo comunitario llega a traducirse, particularmente en el seno de la escuela sociológica alemana, en el conflicto entre civilización y cultura. Según lo ha señalado Elias (1987), *civilización* se tradujo en la literatura alemana del siglo XVIII, por superficial, intrascendente, cosmopolita, mientras que *cultura* llegó a significar espiritualidad y plasticidad. Claro está que ese proceso obedeció al surgimiento de una intelectualidad burguesa alemana, defensora de la autenticidad y densidad espiritual, en franca disputa con una burguesía cortesana francesa a la cual se tildaba de mundana y banal. Lo significativo en esa disputa es que allí pueden encontrarse los rudimentos y las claves del diagnóstico de la modernidad que realizó la sociología clásica alemana y que luego adoptaría la forma de *teoría de la acción social* en sociólogos como Weber en su ya clásica versión de la acción social racional, tradicional y afectiva.

En general, para la mayoría de las versiones sociológicas clásicas (alemana y francesa), se hizo muy evidente una tendencia a la denuncia un tanto romántica de la lógica lacerante del cambio social de las sociedades decimonónicas y sus efectos futuros. El diagnóstico realizado por Hegel de la sociedad moderna se hacía presente de nuevo en los clásicos de la sociología, a través de la amenaza burocrática, la división anómica del trabajo, la deshumanización del hombre en el sistema capitalista, todos ellos efectos perniciosos de la modernidad. Sin embargo, más que elementos de un diagnóstico, trazaron un corredor evolutivo del “ideal

comunitario” y contribuyeron y siguen contribuyendo a alimentar los debates contemporáneos en torno al concepto y sus derivados.

De otra parte, Tönnies será uno de los primeros pensadores de las ciencias sociales en situar en el debate el concepto mismo de comunidad. Como asegura Bauman (2003), los sociólogos clásicos se habían dedicado a pensar el tema en relación con las consecuencias de la modernidad, Tönnies lo que hace es ubicarnos en el terreno de lo que significa “estar en comunidad”. Nos dirá que una categoría como *Gemeinschaft* (comunidad) se opone a *Gesellschaft* (sociedad) en tanto implica un entendimiento compartido para los individuos que actúan de acuerdo a un elemento que precede a todo acuerdo racional. Esto es un vínculo recíproco y vinculante, que no necesita ser negociado, se da por descontado, se asume como natural.

El problema surge en el momento en que ese “entendimiento compartido naturalmente” se hace autoconsciente, objeto de escrutinio. Durkheim, por su parte, desde la idea de cohesión social va a distinguir entre solidaridad mecánica o por semejanza y solidaridad orgánica o por razón de la división del trabajo, caracterizando a la comunidad como aquella que experimenta en el crimen la amenaza a los sentimientos sociales más fuertes. Un tipo de expresión social como esta, demanda un derecho represivo, pues la consciencia colectiva se impone a sus miembros. Durkheim ve así en el delito, la ruptura de los lazos sociales que tienden a homogenizar la colectividad; de otro lado, la solidaridad orgánica, se expresa en la reacción contra el crimen de manera más benigna y particular; en tal sentido, el derecho asume un matiz restitutivo y no coercitivo. Además, la cohesión social se mantiene en virtud de la interdependencia funcional, toda vez que la consciencia colectiva tiende a desaparecer como resultado del pluralismo.

Posiciones respecto de estos tópicos, también las encontramos en el antropólogo Redfield, quien hará manifiesto que la fidelidad a lo comunitario se sustenta sobre la base de tres criterios: establecimiento de límites y fronteras frente a otros; poca densidad material y autosuficiencia en sus miembros. En suma, para estos pensadores, la “homogeneidad” y la “mismidad” son factores constitutivos de lo comunitario, y en el fondo hacen improbable el cuestionamiento al orden desde dentro, bloqueando además los impactos culturales y políticos provenientes desde afuera.



### **Comunitaristas, multiculturalistas y liberalismo igualitario en el debate**

Desde la década de los ochenta, el asunto de lo comunitario es retomado por una porción significativa de la filosofía política denominada “comunitarismo”. Esta corriente como bien se sabe, se origina en la polémica con el liberalismo en general y con el liberalismo igualitario en particular. Algunos de sus exponentes, Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer, concentran sus críticas en el supuesto central del liberalismo político igualitarista: la atomización del individuo. Para el comunitarismo, en general y sin hacer mayores diferencias teóricas, la identidad del sujeto se encuentra esencialmente enraizada en los grupos y en las prácticas constitutivas de la comunidad a la que pertenece; estas últimas les confieren identidad a los individuos.<sup>3</sup>

El comunitarismo básicamente acusa a este liberalismo de tratar al individuo como un ser desvinculado y aislado, alejándolo del único espacio donde se puede hablar de justicia: la sociedad. El yo, la persona y el sujeto, es desde la perspectiva comunitarista una construcción que tiene su fuente en las prácticas sociales, en las tradiciones, en el universo de significantes y significados que el lenguaje le ha legado y donde adquiere su propia identidad. El liberalismo político, según los comunitaristas, yerra al creer que existe un Estado neutral o imparcial frente a la justicia, pues como organización política obedece a intereses políticos, gobernado por hombres igualmente interesados, pertenecientes a comunidades con identidades propias no susceptibles de desprendimiento. Ahora bien, para asegurar una idea más precisa de los elementos centrales que acompañan la discusión comunitarista, señalaremos a continuación algunos de los supuestos de uno de sus máximos exponentes, Charles Taylor.

En Taylor, observamos una crítica radical a la visión de una sociedad liberal que se niega a fundarse en una noción particular de vida buena o de vida en común. La ética central de una sociedad liberal es una ética del derecho y no

---

<sup>3</sup> Es posible distinguir entre los comunitaristas, dos clases de enfoques: uno “orgánico”, defendido por MacIntyre y Sandel, y otro “estructural” ligado a Walzer y Taylor. El “orgánico” hace referencia a un comunitarismo “en sentido fuerte” que reivindica un cierto modelo de comunidad olvidado en la modernidad de las sociedades liberales. Por su parte, el “estructural” se refiere a un comunitarismo “*más débil o relativo*” que, en principio, reivindica la presencia dentro del marco político, moral y jurídico de algunos elementos básicos de definición que habrían sido censurados, entre los que ocuparían el lugar esencial la cultura tradicional y la comunidad. No se explicita un “modelo” particular de comunidad, además por lo que se abogaría sería por dotar de sentido ético a la sociedad liberal (Suárez, 2001).

del bien. Es decir, sus principios básicos tienen que ver con la forma como la sociedad debe responder y arbitrar las demandas de los individuos. Para Taylor, “este modelo de liberalismo plantea serios problemas, que sólo pueden expresarse adecuadamente al explorar los temas ontológicos de identidad y comunidad” (1997: 246). La discusión se concentra entonces en el papel que debe jugar el Estado en la defensa de la identidad cultural, en cuanto conjunto de adscripciones culturales e históricas que proporcionan los referentes e instrumentos necesarios para la constitución subjetiva y la maduración moral de los individuos. Este tipo de defensa implica asimilar el concepto de “identidad cultural” con el de “dignidad humana”, en tanto que el restablecimiento de la segunda exige reconocer al hombre como persona, independiente de su raza, género o etnia, pero también implica reconocerlo como miembro de un grupo cultural específico, con todas las adscripciones derivadas de esta pertenencia (Taylor, 1993).

Ahora bien, el debate sobre identidad y dignidad queda planteado en este autor, en el marco de cuestiones más amplias como, por ejemplo, los límites de la modernidad. Describe tres males que a su parecer condensan pero también desprestigian la cultura liberal individualista moderna: la desaparición de los horizontes morales o de sentido, el dominio de la razón instrumental y la pérdida de la libertad. Males detectados, por cierto, en el diagnóstico de Weber, pero ampliados en la postura de este filósofo canadiense. Según su perspectiva, es como si presenciáramos el advenimiento de una cultura narcisista que nadie quiere y ante la cual el Estado no debería ser neutral, pues destruye las comunidades culturalmente connotadas y las bases normativas de valor sobre las que el mismo Estado liberal se sustenta. De allí que considere que se debe retornar a la *autenticidad* como un ideal moral frente al cual ni el Estado puede ser neutro, ni la modernidad debe renunciar. Taylor piensa que en la medida en que este valor (la autenticidad) incorpora significado a la vida social mediante una referencia a las fuentes morales de las que brotó el hombre moderno, podemos superar los propios males que la modernidad desencadena (Taylor, 1994 y Villacañas, 1998).

De otra parte Taylor considera que se han experimentado dos formas de asegurar el reconocimiento en la modernidad. La primera, trata de crear un mundo personal y original; la segunda, acepta los valores sociales pero los mi-

metiza. La una lleva al individualismo del genio, la otra al hombre comunitario de masa. Ambas son formas del narcisismo actual. De allí que el autor intente, entonces, un camino intermedio; la *autenticidad* es la forma o manera de la subjetividad moderna; la auto-referencialidad es el último momento formal del sujeto. Bajo estos supuestos, se orienta a reconstruir la comunidad de sentido en cuyo seno se puede aspirar al reconocimiento. Entiende aquí *comunidad cultural* como el acervo de sentido con capacidad de dotar la experiencia subjetiva de significados y de autenticidad, de un sentido de sí. Su intención es reorientar la razón instrumental para liberar al hombre de la “jaula de hierro”. La técnica y el saber pragmático deben colaborar en la producción de un sujeto auténtico que supere el atomismo mediante la bondad, la solidaridad, la benevolencia y la humanización, es decir, la comunidad cultural debe generar comunidades éticas.

Taylor intentará teorizar, de manera general, sobre las características del reconocimiento de la diferencia, a partir de la noción de “diversidad profunda”, donde se pretende detener la homogenización del mundo, producida por la pérdida de horizontes culturales, la instrumentalización de la colectividad y la pérdida de la libertad individual. En su óptica, la política del reconocimiento no puede olvidar los ideales de la autenticidad ni la racionalidad de la vida social, económica y jurídica mediante aparatos burocráticos. Más bien, se debe lograr la compatibilidad entre una cultura ancestral y las prácticas económicas modernas. Una justicia de reconocimiento donde las culturas se sepan protegidas y permitiendo a sus miembros la libre adhesión o retiro, será, según Taylor, un derecho fundamental para el logro de la libertad individual.

Como podemos apreciar, el comunitarismo en esta visión, recalca el componente cultural e identitario del sujeto moral, advirtiendo que éste es moral justamente por llevar la impronta de la comunidad en donde se forjó, de la cual no puede desprenderse en tanto resulta un marco de referencia común y un denso universo simbólico. Su principal crítica a las sociedades liberales es que forma ciudadanos sin vínculos y produce un malestar cultural continuo. Ahora bien, para algunos de sus críticos, el diagnóstico de los comunitaristas no sería más que expresión de un examen melancólico de la modernidad a partir de la recuperación de una autenticidad ética que permita superar la abstracción del sujeto. Según Colom (1998), podrían entonces existir claras vinculaciones entre el comunitarismo y el

pensamiento romántico, pues el descarnado “sujeto liberal”, que si bien ya no es el sujeto exclusivo del mercado sino el “sujeto de la justicia” habría desencadenado en una separación del ciudadano de la persona, dejando al hombre sin naturaleza moral o política, sin referentes morales que compartir con otros individuos.

De todas formas no debemos desconocer que las formulaciones de Taylor, así como las de MacIntyre y Sandel, tenían por objetivo hacer frente a Estados liberales que ya desde la década de los años cincuenta enfrentaban problemas de renovación económica, fusión cultural, ajustes políticos e impacto de las minorías nacionales así como oleadas crecientes de migrantes. En condiciones de normalidad democrática, el liberalismo había concebido el Estado como una entidad totalmente neutral frente a la diferencia cultural, en la que los recursos de poder se encontraban sometidos a la competencia plural de los individuos. Sin embargo, entre los años cincuenta y sesenta, con el impacto de la II Guerra Mundial sobre la economía europea y americana, ésta doctrina de la neutralidad comienza a ser desplazada, por un modelo de intervención estatal a través de la regulación del mercado y del bienestar social. Será a partir de los supuestos efectos colaterales de los modelos intervencionistas y de regulación sobre la vida de los individuos donde se va urdiendo el debate comunitarista. Un caso paradigmático tendrá que ver con Canadá y específicamente con los intentos separatistas de una región como Quebec. La cuestión será entonces encontrar una base de unidad en torno a la cual pueda construirse una entidad política soberana en un país que se declara liberal, pero que a nivel de las distintas regiones que lo circundan, deberá enfrentar los problemas de racismo interno y discriminación con los inmigrantes.

A la par de los debates comunitaristas aparecen también las interpretaciones multiculturalistas. El multiculturalismo aparentemente es un concepto ambiguo, ya que puede entenderse indistintamente:

[...] como la descripción de un hecho social, de un modelo político o de una ideología [...] dimensiones todas ellas que están en realidad vinculadas, puesto que las políticas calificadas de multiculturales se han diseñado para dar respuesta a una serie de movimientos sociales que reclaman formas específicas de integración en las estructuras de las democracias contemporáneas (Colom, 1998: 12).

De todas formas, lo importante a mencionar aquí, es que en tanto ideología y modelo político, el comunitarismo no es ajeno a los cambios y transforma-

ciones que en las sociedades liberales contemporáneas han venido dándose. En ese sentido, si bien la discusión de los comunitaristas y los liberales había girado en torno a un debate ontológico sobre la defensa *per se* de la diferencia, con el multiculturalismo, ese debate pasa a convertirse en una discusión enfocada a los problemas desencadenados por la diversidad cultural existente en el interior de los estados liberales democráticos (Gargarella, 1999 y Rodríguez, 2011). Para uno de sus principales representantes, Will Kymlicka, la preocupación central va a ser por ejemplo, los derechos de las minorías dentro de formaciones etnoculturales<sup>4</sup> enfatizando que su defensa puede ser un complemento de los valores liberales, ya que lo que está en juego son los principios tradicionales de los derechos humanos de las minorías, bajo la lógica de los principios de libertad individual, democracia y justicia social (Kymlicka, 1996: 18-19).

Lo interesante de la propuesta de Kymlicka es que entiende que el Estado debe limitar su potencial civilizatorio reconociendo las culturas nacionales y las diferencias étnicas. Así, para él, si bien la cultura nacional de los Estados ha terminado imponiéndose y creando formas de injusticia frente a otras naciones y culturas no estatales, lo que habría que abogar es por el reconocimiento de la pluralidad cultural, que consiste en propiciar las condiciones de igualdad a otras culturas societales dentro de un Estado, para que logren alcanzar sus derechos poliétnicos, su autogobierno y la representación política en condiciones de equidad, y se pueda producir así una fusión de horizontes culturales más amplios (Kymlicka, 2003). En otras palabras, Kymlicka plantea como reconocimiento, la conquista de la potencialidad total de la nación, esto es, brindar las condiciones de poder y gobierno para que una cultura societal, en particular, pueda llegar equitativamente al diálogo con otras culturas nacionales. En el fondo, se trata de lograr unas interacciones entre culturas minoritarias y mayoritarias en un plano de mínima desigualdad para todas. De allí que Kymlicka afirme, respecto a su propuesta, que se encuentra a tono con los principios liberales, dado que conlleva garantizar las condiciones de igualdad y a facilitar el acceso al poder de las culturas minoritarias.

---

<sup>4</sup> Kymlicka distingue dos categorías de diversidad etnocultural: a) Estados multinacionales, aquellos en donde se encuentran minorías nacionales, sociedades asentadas territorialmente, con gobierno propio, lenguaje y cultura común, que fueron incorporadas dentro de una unidad política más amplia y quedaron convertidas en minorías al interior de dicho Estado; y b) Estados poliétnicos, aquellos en donde se asientan grupos étnicos resultado de inmigraciones (1996).

Pese al esfuerzo de Kymlicka por situar el debate sobre la dignidad de la defensa de los derechos de las minorías en perspectiva liberal, uno de los problemas que sigue enfrentando el multiculturalismo es que reivindica el derecho a la diferencia y el acceso de los miembros de una determinada minoría a los distintos espacios de poder, pero para justificar estos presupuestos confiere a la cultura una naturaleza trascendental (Colom, 1998). Así, para legitimarse en el espacio público, “el multiculturalismo no tiene más opción que ontologizar las identidades y la pertenencia a una determinada cultura” (Rodríguez Cepeda, 2006). Con esa ontologización, el multiculturalismo de nuevo vuelve y se interna en la discusión sobre la dignidad de lo común y lo bueno, por encima de lo justo.

En contextos como los latinoamericanos ciertos autores como García Canclini, son conscientes que la discusión multicultural no puede asumir ciegamente *la defensa de lo ancestral y lo común* dado que limitaría una visión más amplia sobre las innumerables transformaciones que han tenido estas estructuras en el mundo contemporáneo y global. Así, desde su óptica, la naturaleza de los vínculos comunitarios si bien desaparece, ya no es explicable única y exclusivamente por la densidad moral de los grupos primarios, ni por prácticas culturales homogéneas y ancestrales, sino precisamente por la pluralidad de formas que estas pueden asumir en diversos contextos y situaciones (García Canclini, 1989; 1996; 200).

En este continente, la principal característica de nuestros contextos culturales es la constante hibridación de los procesos identitarios, donde los esencialismos estallan fácilmente y el cruce permanente entre lo moderno y lo tradicional, lo global y lo local es bastante cotidiano. Además, pese a la fragmentación, la aceleración y la masificación de que han sido presas las grandes metrópolis sudamericanas, piénsese por ejemplo, en el caso del Distrito Federal en México, esta hibridación lleva a que las prácticas y saberes de los pueblos y de las comunidades no desaparezcan sino que, por el contrario, se relocalicen y redimensionen en registros múltiples.

Ahora bien, hasta ahora hemos señalado que la discusión de los comunitaristas y los multiculturalistas tiene lugar básicamente con el liberalismo que, al parecer, reivindica la neutralidad moral del Estado y su defensa de los derechos individuales frente a complicidades comunitarias. Sin embargo, hay que reconocer que este

liberalismo se reclama político, tratando precisamente de amortiguar el discurso economicista del liberalismo clásico, en el que los principios básicos de autorregulación de la economía, del poder y de la moral son el mercado y el individualismo a ultranza. Esto se observa, especialmente en la óptica de Rawls, para quien es posible construir una concepción política de justicia que regule la estructura básica de la sociedad, independientemente (e incluso anterior) de las múltiples e incommensurables concepciones de bien (Rawls, 1997). En ese sentido, el liberalismo político, si bien mantiene una neutralidad moral y ética frente a las diferencias, parte de un ideal común y es que las personas son sujetos libres e iguales que cooperan. Desde luego, se tiene como supuesto básico (cosa que es aceptable en el plano normativo más no descriptivo) que deben existir sociedades bien ordenadas en donde no existan desventajas estructurales totales que impidan el cumplimiento de los principios de justicia, donde las desigualdades económicas (de riqueza y de poder) que se generan han de redundar en beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. Desde ésta óptica, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas.

Este liberalismo asume que tanto aventajados como peor situados consideran que el mejor bienestar para todos depende de un esquema de cooperación sin el cual es imposible pensar en una vida satisfactoria. La formulación teórica de este concepto de justicia de Rawls va a servir de justificación al estado de bienestar, en la medida en que las políticas sociales están encaminadas a corregir los desequilibrios del mercado, amortiguar los riesgos que estos causarían en los individuos y a compensar la falta de oportunidades en un sistema de libre competencia. En ese sentido, Norteamérica puso en práctica los postulados del liberalismo político, entendiendo que existen ciertos bienes públicos o colectivos que son primordiales para los integrantes de la comunidad nacional y cuyo consumo no puede ser negado, por razones de mercado, a quienes no hayan participado en los costes de su obtención.<sup>5</sup>

Pero ¿qué pasa entonces con la discusión sobre lo comunitario en Rawls? Aunque varias de las críticas iniciales realizadas por parte de los comunitaristas a la primera formulación de su versión de la justicia propuesta en *Teoría de la Justicia* (1971) son

---

<sup>5</sup> Para una ampliación de estos debates en Rawls se recomiendan ver: González, J. I. y Pérez, M. 2008.

válidas, especialmente ciertos rezagos procedimentales kantianos que perviven en su propuesta, hay que reconocer que él mismo será consciente en *Liberalismo Político* (1993) del fenómeno del pluralismo de doctrinas comprensivas como un hecho histórico imposible de desconocer.<sup>6</sup> En ese sentido, aceptará que dicho pluralismo es propio de la razón humana bajo regímenes de libertad e igualdad que no pueden dar las riendas del poder político solo a una de aquellas doctrinas sin el menoscabo de las otras. Aún así, no ve en el corto plazo, la posibilidad de que una de ellas pueda ganar el concurso de todos los miembros de una sociedad, razón por la que es menester buscar una concepción política de la justicia como base pública de justificación que pueda lograr el consenso traslapado de todas las doctrinas. Esta situación ubica a Rawls, paradójicamente, en un plano muy cercano a sus críticos, los comunitaristas, pues no solo reconoce la existencia de grupos o comunidades diversas sino que avizora la imposibilidad de que una de ellas logre el poder sin el uso de la coacción sobre otras, propiciando con ello una sociedad insegura e inestable. Ahí está la clave de su liberalismo político (Rawls, 2002). Esta idea sostenida por autores como Mulhall y Swift (1996) lleva a considerar que el liberalismo rawlsiano incorpora cierto comunitarismo sobre la base del pluralismo y no sobre la base de una moral sustantiva que desencadene que todos tengan que aceptar y obrar de acuerdo a una misma pauta.<sup>7</sup>

Finalmente, aunque la crítica del comunitarismo al liberalismo es válida en cuanto a la imagen que éste último parece mostrarnos de un sujeto blindado tras sus derechos individuales y aunque la posición del multiculturalismo es loable en cuanto a la defensa de los derechos de las minorías en sociedades que habitualmente han negado estas, consideramos que ni el comunitarismo ni el multiculturalismo parecen resolver las tensiones generadas en distintos sectores de las sociedades liberales, entre la defensa de valores y compromisos comunitarios y el derecho y la capacidad individual de elección del modo de vida individual. Vistas así las cosas, algunas de las tesis comunitaristas y multiculturalistas (no todas por supuesto) estarían muy cerca de la tentación por el retorno a los esencialismos, lo que sería un golpe certero a una de las principales conquistas del mundo moderno: la autonomía moral

---

<sup>6</sup> Sobre los alcances de la influencia kantiana en Rawls se recomienda Jaramillo, Jefferson y Echeverry, Yesid. 2009. La justicia como problema político. Del constructivismo moral kantiano al constructivismo político rawlsiano, en *Revista Eidos* No. 11. Universidad del Norte, Barranquilla; pp. 108-143.

<sup>7</sup> Para una ampliación de este debate ver: Echeverry Y. y Marín, J. 2006; también Grueso, D. 2004.



del sujeto (Colom, 1998). La pregunta que habría que hacer en la actualidad, más allá de este debate, es ¿si es posible tanto una defensa como una reinención de lo comunitario que trasciendan la esfera de la moralidad privada de los individuos y pretendan una vinculación política y ética más densa de sus posiciones y valores para una gran mayoría de la población? Esta discusión nos acerca de nuevo a un sociólogo contemporáneo con el que comenzamos este texto, Bauman, quien a nuestro juicio, ofrece algunas pistas novedosas para pensar el tema, sin caer ni en los extremismos culturales, ni en la neutralidad absoluta y recuperando el valor de lo común en un mundo hostil.

### **Una aproximación crítica a la búsqueda de lo comunitario en un mundo hostil<sup>8</sup>**

La lectura de lo comunitario realizada por Bauman, es la de un sociólogo traductor de los problemas de nuestro tiempo<sup>9</sup> que sin desconocer los debates intelectuales anteriores, observa cómo los avatares y logros de la modernidad actual, que él denomina “liquida”, hacen imposible un aislamiento permanente y, por ende, un refugio absoluto en lo comunitario. Esta imposibilidad está dada por el carácter propio de las sociedades contemporáneas, cosmopolitas, globales y generadoras de incertidumbres. En la medida en que las comunicaciones, los intercambios y los flujos de información con el mundo externo se hacen más intensos y extensos, la comunidad se evapora, se vuelve crítica. Van a ser, precisamente, las TIC (Tecnologías de la Información y de la Comunicación) las que asestarán el golpe a la “naturalidad” y a lo “tácito” del entendimiento comunal, como ese espacio del “cara a cara” que clásicamente defendieron autores como Tönnies, Redfield y más contemporáneamente los comunitaristas y los multiculturalistas. Además,

---

<sup>8</sup> Parte de lo que discutimos aquí apareció publicado en: Jaramillo, J. 2007.

<sup>9</sup> Para algunos autores, Bauman es un comentarista de la condición humana (Smith, D. 1999). Para otros es un observador sutil y certero de la sociedad actual (Bauman y Tester, 2002). Para no pocos es simple y llanamente un buen escritor y posiblemente no pase de ser un filósofo social postmoderno. Aunque compartimos algunas de estas visiones, resumimos su posición como la de un *traductor de nuestro tiempo* que no tiene la pretensión de legislar sobre la modernidad, sobre la estructura social, sobre las fuerzas sociales y económicas, sobre la condición humana, sobre los sistemas sociales. Es simple y llanamente un intérprete muy fino de las nuevas manifestaciones de lo social. En ese camino interpretativo lo que hace Bauman es traducir el mundo en textos, haciendo bastante porosas las relaciones y fronteras entre literatura y sociología (Bauman, Z., 1997). También resulta interesante en esta vía el texto de Waldman, *Identidades y extranjerías. Divagaciones a partir de Zygmunt Bauman*, 2011.

dado que la información viaja a velocidades inimaginables y las distancias entre los individuos se reducen cada vez más, las fronteras de lo comunitario se vuelven porosas, insostenibles e intrazables. Lo anterior, refleja entonces que nunca lo comunitario es absolutamente inmune, que la comunidad real siempre sería lo más parecido a “una fortaleza asediada y bombardeada por enemigos externos y desgarrada por los disturbios internos” (Bauman, 2006).

El concepto de comunidad pasa entonces por ser un término usado indiscriminadamente en épocas en las que, precisamente, las comunidades “en sentido sociológico” se han hecho más difíciles de encontrar en la vida real. Es más, hoy existe una palabra sucedánea del concepto de comunidad y es el de “identidad”, que parece proteger a los individuos de peligros potenciales, especialmente el “deseo de libertad y la necesidad de seguridad” (Bauman, 2006). Sin embargo, esta última categoría “tiene que conjurar un fantasma de la misma comunidad que ha venido a sustituir” (Bauman, 2003). Buscar la identidad significa ahora ir tras la diferencia cultural en individuos que se sienten temerosos y ansiosos; trazar fronteras a través de historias genéticas y orígenes culturales. Pero Bauman asume que la búsqueda de la comunidad no puede llevarnos a defender ciegamente un entendimiento identitario “tácito”. Buscar “la identidad” puede intensificar más los temores y la inseguridad, exige mantener vigilados a los extranjeros y cazar a los renegados. Su propuesta señala cómo el sentido de lo comunitario en un mundo hostil, exige problematizar las dicotomías clásicas de seguridad y libertad, pero también cómo el análisis de lo “identitario” exige llevar a cabo una revisión crítica de la idea de que puede ser posible un “mundo feliz”.

Ahora bien, la visión baumaniana de lo comunitario hace necesaria también una revisión a ese capitalismo global y “aparentemente” integrador por el que pasan nuestras sociedades. Este capitalismo tardío, caracterizado tanto por la emergencia de una nueva élite cosmopolita, comercial y cultural como por la presencia de una “cultura global”, es expresión radical de una “crisis de independencia global” y de una “sociedad del riesgo mundial”.<sup>10</sup> Bauman discute precisamente que la búsqueda de esa “globalidad integradora” no es más que una falacia en tanto en el cosmopolitismo propugnado y defendido por esos

---

<sup>10</sup> Se encuentra una excelente exposición de este tema en Beck (2005).

nuevos cosmopolitas, no hay una nueva síntesis de cultura global. Los ejecutivos viven y trabajan en un mundo hecho de viajes entre los principales centros metropolitanos globales, interactúan con “otros globalizadores”, construyen su vida en una burbuja sociocultural, son cosmopolitas, pero en el fondo son insulares perversos, que desconocen lo que pasa en otros hemisferios culturales y sociales. Este “cosmopolitismo banal”, tal y como lo ha llamado Beck (2005),<sup>11</sup> ha nacido para ser selectivo. Es un modo de vida que no está hecho ni pensado para la imitación masiva. Su comunidad está fuera del alcance de la gente ordinaria. Es más, se construyen “comunidades cerradas” donde los otros, en tanto “extraños”, “extranjeros” y “vagabundos” son el segundo y tercer plano; lo “invisible”, lo que se da por supuesto, pero bien lejos de la presencia cosmopolita. La principal característica de este nuevo capitalismo es que construye zonas de despeje comunitarias o espacios de encuentros cerrados para la gran mayoría y abiertos para los que integran el selecto grupo de los VIP (Very Important People).

Este despeje de comunidades densas en un mundo líquido, supone como un peligro, que los individuos de esta sociedad global hagan parte de una densa red de obligaciones comunitarias. Se podrían perder las seguridades y libertades del globalismo, si se ven atrapados en ellas los cosmopolitas. Es más, se pone en entredicho la noción de individualidad que deja de ser una condición compartida para hombres y mujeres. En un mundo de burbujas así, lo que importa es una capacidad de distinción, que se obtiene por inteligencia, energía, capacidad de demostrar una habilidad, unos talentos, unos méritos. Esta ideología meritocrática, condena a la miseria a muchos, a la gran mayoría, en tanto ya no existe la obligación fraternal de compartir los beneficios y la abundancia entre todos, con independencia de cuánto talento tengan o cuán importantes sean, sino que la responsabilidad social queda al libre arbitrio de los empresarios globales. Con esta visión del cosmopolitismo no solo hay un desmantelamiento de las garantías del estado de bienestar, sino que genera en los cosmopolitas un sentimiento de desasosiego y temor frente a una vida en ausencia de comodidades. Para esta nueva élite cosmopolita la idea de comunidad en cuanto más flexible, menos permanente y demandante sea, tanto mejor.

---

<sup>11</sup> Este se puede encontrar ampliado en: Jaramillo, J., 2008.

En este orden de ideas, la comunidad de los globalistas se nos aparece como una metáfora que debe ser inventada, experimentada y aliviada en cada viaje. Este es el mejor pretexto, según Bauman, para que emerjan los discursos de la política de la diferencia, de la identidad, del reconocimiento, en suma, los discursos comunitaristas y multiculturalistas examinados brevemente con anterioridad. Pero también es aquí donde los estudios sobre desempleados, sobre los sin techo, sobre los desposeídos dejan de ser visibles. Para esta nueva élite, de la cual los “izquierdistas culturales” son directos beneficiarios - tal y como los llama Richard Rorty -, las desigualdades tienen que ver menos con la estructura de las relaciones económicas y más con las estructuras culturales. En tal sentido, no hay un lugar para un concepto de comunidad como algo denso, pero tampoco hay espacio para los debates sobre pobreza o sobre redistribución. Lo cuestionable es que con ese “despeje” también está pasada de moda una noción más densa de lo comunitario, que la concibe como “el lugar en el que se participa por igual de un bienestar logrado conjuntamente, como una especie de convivencia que presume la responsabilidad de los ricos y da contenido a la esperanza de los pobres de que esas responsabilidades tendrán respaldo” (Bauman, 2003).

Pero la comunidad de la elite global y la de los pobres planetarios connotan experiencias de vida diferentes y aspiraciones con agudos contrastes. Para los primeros, según Bauman, la comunidad debe ser tan fácil de desmontar como fácil ha sido de componer. Para ellos son más frecuentes esas comunidades estéticas construidas a partir de preocupaciones identitarias tejidas con frágiles hilos subjetivos. La industria del entretenimiento es un ejemplo de ello. La característica de esta comunidad es la seducción y la velocidad en la forma de hacer la vida feliz y a su medida para el consumidor. Esta comunidad líquida se caracteriza, según Bauman, por un “*reacondicionamiento*”, “*renovación*”, “*reciclaje*” y “*reconstitución obsesiva*” de los estilos de vida (Bauman, 2006). Una comunidad caracterizada por la emergencia de celebridades o ídolos que confiesan públicamente y ponen su vida o su conversión como ejemplo para la gran mayoría. Estas comunidades que se forman están listas para el consumo instantáneo, fugaz y desechable luego de su uso. Pero no son las únicas comunidades estéticas que pueden observarse hoy, también las hay que se constituyen en torno a acontecimientos festivos, festivales

musicales, partidos de fútbol o espectáculos de moda. Duran mientras dura el ritual semanal o mensual, pero se disuelven una vez ha terminado. El asunto es que los individuos una vez terminado el ritual, vuelven de nuevo a enfrentarse a sus problemas desde sus trayectorias de vida utilizando el ingenio y la habilidad individual. Para Bauman, estas formas de construcción de lo comunitario son de naturaleza episódica y con vínculos efímeros.

Los tipos de comunidad con los que nos enfrentamos hoy, no pasan por tejer compromisos a largo plazo y responsabilidades con el otro. Constituyen “lazos de carnaval” que conducen a que los individuos se sientan superficialmente seguros mientras hacen parte de la fiesta, pero radicalmente siervos, inseguros, con una incertidumbre total cuando tienen que afrontar temas importantes: desempleo, desescolarización, inseguridad social, malestar urbano, entre otras cuestiones. En el fondo, lo que está criticando Bauman del estilo de vida del mundo líquido, es que a los individuos se les delegue la resolución de todos los problemas, producto de genuinos conflictos sociales y económicos, por la simple razón de que ya no hay nadie que lo haga por ellos. Esto es similar a lo que Beck (Beck, 1998 y 2000) y Sennett (2000), han señalado como parte de las consecuencias perversas de los procesos de individuación contemporáneos, donde a las trayectorias biográficas de los individuos se les transfieren las consecuencias de los problemas estructurales de la sociedad. Al negar la posibilidad de construir compromisos éticos y no simplemente estéticos, donde se reafirme el derecho de todos a un seguro comunitario y no sólo el derecho de unos pocos a una seguridad frágil, el discurso comunitario del mundo global ha ensombrecido el asunto de la búsqueda de lo comunitario.

Ahora bien, Bauman destaca cómo ciertas tendencias del pensamiento contemporáneo comunitario al querer resolver el asunto con refinados razonamientos filosóficos, en lugar de describirlo como producto de un genuino conflicto social, terminan por situar el debate del derecho al reconocimiento por fuera del derecho a la redistribución. En tal sentido, si la modernidad sólida se caracterizó por creer posible de manera teleológica un sistema económico y político que haría posible una “sociedad justa”, la modernidad líquida se caracteriza por un modelo cada vez más liberador de responsabilidades, que abandona sistemática y gradualmente la idea de un sistema justo socialmente. Éste es reemplazado por

el discurso de los derechos humanos, un discurso estandarizado y normativizado. En el fondo, lo que sucede es que se reemplazan modelos más sustantivos y comprensivos por modelos más formales y abiertos (Beck, 2005).

Una expresión de ello son las narrativas humanitarias y los discursos sobre los derechos humanos. Todos ellos suponen establecer frentes de batalla siempre nuevos y líneas divisorias sobre cuáles derechos deben defenderse. El tema es que los derechos están formulados para ser disfrutados individualmente, pero deben ser conquistados colectivamente. Para ser reconocidos, estos deben ser compartidos por un grupo, a cada individuo se le exige lealtad a ese derecho y se cierra el acceso a todos los demás. Luchar por unos derechos conlleva construir comunidades, cavar trincheras, construir diferencias. El problema es que la política cultural de la diferencia se ha separado de una política social de la igualdad y una defensa por la seguridad social. Para Bauman, el problema no está en la búsqueda de la diferencia, sino en las batallas libradas por hacer de las diferencias algo absoluto. En este sentido, la percepción de Bauman, algo que comparte con Nancy Fraser, es que la lucha por el derecho al reconocimiento se ha situado en el contexto de la “autorrealización” de los grupos y no en el marco amplio de la justicia social. Así, tal y como lo afirma Fisk (2005), las demandas de reconocimiento son necesarias, pero enmarcadas en demandas de redistribución. Las unas sin las otras son letales. Cuando las demandas de reconocimiento se sitúan sólo en la distinción cultural promueven la división y proclaman la exclusión. Situar el derecho al reconocimiento como una cuestión de justicia social no significa que “todo vale”, que toda diferencia o todo valor es digno de respetarse o cultivarse, sino que todos tienen el mismo derecho a perseguir el reconocimiento en condiciones justas de igualdad de oportunidades. La búsqueda del reconocimiento de las diferencias debe implicar que todos tengan una oportunidad de hacer valer su voz. Incluso antes de reconocer cuáles son las diferencias que vale la pena ser defendidas hay que garantizar las mismas oportunidades a todos para que defiendan y prueben su valor.

El derecho a exigir reconocimiento no equivale aceptar toda forma de diferencia. Es más bien, una invitación a discutir las ventajas y desventajas de las diferencias en cuestión. Ello implica combatir la homogeneización opresiva del fundamentalismo universalista, pero también el multiculturalismo

excluyente. Pero ¿cómo luchar por un derecho al reconocimiento en el marco de un derecho a la redistribución en un mundo en donde están colapsando las reivindicaciones redistributivas colectivas? Precisamente lo que demuestra Bauman y, por extensión, otros autores como Richard Rorty y Milton Fisk, es que la desvinculación de las reivindicaciones de reconocimiento de su contenido redistributivo está orientada a que el miedo y la incertidumbre de la vida líquida se desvíe del ámbito político. Hay una despolitización de la lucha por la redistribución. La versión culturalista del derecho al reconocimiento está cada vez más cediendo terreno en la lucha por una vida vivida con dignidad para todos independientemente de sus diferencias.

Finalmente, para Bauman, la versión culturalista del derecho al reconocimiento está cada vez más plagada de un afán por pulverizar la lucha por la justicia social para todos. En tanto existen tantas unidades disipadas y divididas por buscar que se les reconozcan sus derechos, menor es la probabilidad de que actúen conjuntamente alguna vez (Bauman, 2003). Si hay un programa fuerte de la izquierda culturalista es precisamente el desaparecer de la agenda pública la cuestión de la privación material, la fuente profunda de la desigualdad. El multiculturalismo, como lo mostramos arriba, en apariencia, estaría centrado en el postulado de la tolerancia liberal y el reconocimiento del derecho de las comunidades a la autoafirmación y el reconocimiento público de su identidad. Pero, según Bauman, en el fondo estaría actuando como una fuerza esencialmente conservadora, transformando la lucha por las desigualdades sociales “única y exclusivamente” en luchas por reconocimiento de diferencias culturales. Esto desde luego, no está mal en sí, hasta cuando hacen prevalecer como “más fundamentales” las luchas por las diferencias. Precisamente, cualquier demanda de reconocimiento es “estéril” en su efectividad a largo plazo, a no ser que sostenga la promesa de la redistribución para todos, en una especie de “justicia global”<sup>12</sup> frente a recursos o bienes necesarios para lograr alcanzar una razonable óptimo de vida buena.

---

<sup>12</sup> Este es un tema de gran alcance hoy en las discusiones sobre justicia. Quizá la obra más sólida al respecto sea la de Pogge (2009).

### Consideraciones finales

Sin rechazar los debates sobre multiculturalismo y comunitarismo, habría que ser cuidadosos con estos enfoques ya que podrían hacer perder de vista debates más amplios sobre justicia social radical, incluso más que el propio liberalismo igualitarista. Mientras se lucha por defender el derecho al reconocimiento de la diferencia cultural de forma separada de la lucha por la redistribución, las desigualdades crecen. Así, estas visiones priorizarían el derecho de las comunidades a protegerse frente a las fuerzas asimilativas o atomizadoras administradas por el Estado, pero dejarían por fuera el derecho de los individuos a protegerse contra presiones comunales que niegan la elección o que la impiden. Si se lucha por lo uno hay que luchar por lo otro. En tal sentido, Bauman acoge la réplica de Habermas a Charles Taylor sobre el derecho al reconocimiento. Para el filósofo alemán es deseable asumir el reconocimiento de la variedad cultural en tanto punto de partida correcto para toda discusión razonable de los valores humanos compartidos; sin embargo, ella es posible sólo si aceptamos que el marco en el que se puede y debe desarrollar dicho debate es el Estado Constitucional o la República.<sup>13</sup> En dicho marco al individuo-ciudadano- hay que protegerlo tanto de las presiones anticomunales como de las comunales. La universalidad de la ciudadanía y no la particularidad cultural sería la condición preliminar de toda “política del reconocimiento” (Bauman, 2003: 164).

En la actualidad los discursos multiculturales se han transformado en posiciones multicomunitaristas. Las diferencias culturales, las profundas y triviales, han mutado en “muros defensivos”. La cultura ya no es expresión de lo singular, sino de fortaleza asediada y sitiada. Las comunidades así construidas se convierten en instrumentos orientados a la perpetuación de la división, la separación y el extrañamiento. Según Bauman, la comunidad del proyecto comunitario contemporáneo no puede sino exacerbar la condición que prometía rectificar, el asunto fue que prometió curar la inseguridad pero inyectó más atomización. En un escenario así, los dos principales cometidos y retos que tendría que asumir lo comunitario hoy serían “la igualdad y

---

<sup>13</sup> Habermas es un crítico de Taylor en tanto no permite considerar que cualquier demanda respecto de un trato igualitario como miembro de una comunidad cultural debe hacerse en términos del derecho y ante los tribunales, reivindicándose el papel de los derechos humanos como garantes de dichas pretensiones de reconocimiento. Además considera que la pugna por el reconocimiento no puede entenderse como una confrontación entre la autonomía pública versus la autonomía privada, sino como una pretensión de igualdad susceptible de ser tratada en los tribunales bajo el lenguaje neutro y universal del derecho (Habermas, 1999: 91 a 198).



los recursos necesarios para ofrecer garantías colectivas frente a las incapacidades y desgracias individuales” (Bauman, 2003: 174). Así, la comunidad por la que debería propenderse en la sociedad de los individuos contemporáneos, sería aquella “entretejida a partir del compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atienda y se responsabilice de la igualdad del derecho a ser humanos y de la igualdad de posibilidades para ejercer ese derecho” (Bauman, 2003: 174).

### Referencias bibliográficas

- Arendt, H. [1997], *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. [1997], *Legisladores e Intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Bauman, Z. y Tester, K. [2002]. *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Bauman, Z. y Tester, K. [2002], *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Bauman, Z. [2003], *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Z. [2006], *Vida Líquida*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. [1998], *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. [2000], *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. [2005], *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós.
- Berman, M. [1989], *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Catoggio, M. S. [2005], “Joseph Maistre entre la revolución y la guerra”, en: *Nómadas*. 12, Universidad Complutense, Madrid.
- Colom, F. [1998], *Razones de Identidad*. Pluralismo cultural e integración política. Barcelona: Anthropos.
- Durkheim, E. [1997], *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Echeverry, Y. y Jaramillo, J. [2006], “El Concepto de Justicia en John Rawls”. *Revista Científica*.
- Echeverry, Y. [2004], “Sociedad civil y moralidad en Hegel”, en: *Moralidad y eticidad. Estudios de Kant y Hegel*. Cali: Universidad del Valle.

- Fisk, Milton. 2005. *Bienes Radicales y Justicia Radical. Una moralidad política para la Resistencia Solidaria*. Cali: Universidad del Valle.
- Fraser, N. [1997], “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época postsocialista”, en: Fraser, N. [1997], *Iustitia Interrupta*, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, Bogotá.
- Grueso, D. [2004]. “La determinación histórica y contextual de la filosofía de John Rawls”, en: García Jaramillo, L. (editor), *John Rawls. El hombre y su legado intelectual*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Jaramillo, J. y Echeverry, Y. [2009], “La justicia como problema político. Del constructivismo moral kantiano al constructivismo político rawlsiano”, en: *Revista Eidos* No. 11. Universidad del Norte, Barranquilla.
- Elias, N. [1987], *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. [1999]. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, N. [1989]. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. [1996]. *Los Viajeros de la Ciudad. Travesías e imaginarios urbanos. México, 1940 – 2000*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. [2000]. *La globalización imaginada*, México: Paidós.
- Gargarella, R. [1999]. *Las teorías de la justicia después de Rawls: Barcelona*: Paidós.
- González, J. I. y Pérez, M. [2008]. *Pluralismo, Legitimidad y Economía Política. Ensayos críticos sobre la obra de John Rawls*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional de Colombia.
- Hegel, G. F. [1986]. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa, Barcelona.
- Kymlicka, W. [1996], *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. [2003], *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- Marx, K. [1985]. *El manifiesto comunista*. México: Cultura popular.
- Mulhall, S. y Swift A. [1996], *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, España: Colección Ensayo.
- Nisbet, R. [2003]. *La formación del pensamiento sociológico. Buenos Aires: Amorrortu*. Buenos Aires. Tomo I.
- Pogge, T. [2009], *Hacer justicia a la humanidad*. México: F. C. E.

- Rawls, J. [2002]. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. [1997], *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Riedel, M. [1989], “El concepto de la sociedad civil en Hegel”, en: *Estudios sobre la filosofía del derecho en Hegel*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- Rodríguez Armenta, M. [2011], “Los derechos de las minorías: liberalismo, comunitarismo y multiculturalismo. Documento de Trabajo, México: FLACSO.
- Rodríguez Zepeda, J. [2006], *Un marco teórico para la discriminación*, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, en: Rodríguez Armenta, M. [2011], “Los derechos de las minorías: liberalismo, comunitarismo y multiculturalismo. Documento de Trabajo, México: FLACSO.
- Smith, D. [1999], *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Politye.
- Suárez Llanos, M. L. [2001], *La teoría comunitarista y la filosofía política*. Madrid: Dyckinson.
- Taylor, Ch. [1997], *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. [1993], *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. [1994], *La ética de la Autenticidad*. Barcelona. Paidós.
- Villacañas J. L. [1998], “El estado y la cultura. Sobre una cuestión básica de multiculturalismo”, en: Hoyos, G. y Uribe, A. (editores) [1998], *Convergencia entre ética y política*, Editorial Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 29, 69.
- Waldman, G. [2011], “Identidades y extranjerías. Divagaciones a partir de Zygmunt Bauman”, en: *Revista Andamios*. Vol. 8, No. 16. Universidad Autónoma de la Ciudad de México; pp. 49, 70.
- Weber, M. [2001], *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ediciones Mestas, Madrid.