

# Más allá del multiculturalismo: crítica de la universalidad (concreta) abstracta

## Beyond multiculturalism: A critique of the (concrete) abstract universality

Luciana Alvarez<sup>1</sup>  
CONICET/Universidad de Cuyo

**Resumen:** Nuestro trabajo pretende contribuir al esclarecimiento de aquello que constituye el cuestionamiento de distintas perspectivas críticas respecto de la universalidad jurídica de origen moderno y, a partir de allí, aportar perspectivas de análisis que permitan reflexionar en torno de la universalidad/particularidad más allá del multiculturalismo liberal. Para ello partimos de la noción hegeliana de la universalidad concreta y luego referimos algunas perspectivas, que si bien no adscriben a ella, han elaborado una crítica respecto de la universalidad de carácter abstracto construida en la modernidad. Fundamentalmente trabajamos los aportes de Seyla Benhabib, Will Kymlicka y, en menor medida, de Iris Marion Young y Boaventura de Souza Santos, entre otros.

**Palabras claves:** multiculturalismo, teoría crítica, universalidad, ideología.

**Abstract:** The article intends to contribute to a clearer understanding of what various critical perspectives question regarding modern legal universality and to discuss analytical views that help to reflect on the tension between universality and particularity beyond liberal multiculturalism. It starts from Hegel's notion of concrete universality and then refers to some perspectives that have developed a critique of abstract modern universality, basically to the theories of Seyla Benhabib, Will Kymlicka, Iris Marion Young and Boaventura de Souza Santos, among others.

**Key words:** multiculturalism, critical theory, universality, ideology.

Desde finales de los años '70 no sorprende una propuesta que invite a realizar una crítica al universalismo en materia de derechos. La nuestra, sin embargo, consiste en una invitación con cierto sesgo: nuestro objeto es contribuir al esclarecimiento de aquello que constituye el cuestionamiento de distintas perspectivas críticas respecto de la universalidad jurídica de origen moderno, y a partir de allí, aportar perspectivas de análisis que permitan reflexionar en torno de la universalidad/particularidad más allá del multiculturalismo liberal.

---

<sup>1</sup> Doctora en Derecho con mención en Filosofía del Derecho, CONICET/ Universidad de Cuyo, Parque General San Martín s/n, Mendoza, Argentina, CP (5500). E-mail: lula276@yahoo.com

Para este propósito partimos de una diferenciación conceptual, de origen hegeliano, entre universalidad concreta y universalidad abstracta, especialmente en el sentido en que esta distinción ha sido desarrollada por Žižek y otros autores (Badiou, 2000; 2008, Rancière, 2007a, 2007b, 2007c o Balibar<sup>2</sup>, Butler o Laclau). Respecto del término “universalidad” es posible referirse a distintas concepciones lógicas de la universalidad, una, la universalidad abstracta del racionalismo y otra, la universalidad concreta especialmente analizada por Hegel. Es posible, entonces, referirse a distintas universalidades concretas, dado que la categoría universalidad concreta implica que diversos particulares estructuran en función de contingencias históricas determinadas a su concepto universal, así el concepto universal concreto de “Estado”, “igualdad” o “nación”, puede ir variando, y apareciendo distintas universalidades concretas contingentes, pero reconociendo en todas ellas la forma lógica hegeliana de la universalidad concreta. La universalidad abstracta consistiría en otra concepción lógica de universalidad distinta de la universalidad concreta aunque, de todos modos, a partir de esta última puede elucidarse el proceso por el cual el concepto de “universalidad”, en sí mismo, se estructuró en función de lo abstracto. Es decir, podría decirse que la universalidad abstracta no es más que uno de los conceptos universales concretos de la universalidad estructurado sobre la abstracción en tanto elemento particular<sup>3</sup>.

De acuerdo con esta perspectiva, la universalidad abstracta elaborada en la modernidad, con una notable función normalizadora<sup>4</sup>, no es más que una de las formas en que lo particular ha encarnado a lo universal, y por lo tanto se encuentra estructurada en función de él. Su contenido concreto ha sido trabajado abundantemente en torno de las críticas a la lógica racional de la identidad tendientes a denunciar las exclusiones<sup>5</sup> -cuerpo, sentimientos, necesidades, deseos- sobre las que se fundó la razón práctica, pretendidamente, universal, abstracta y racional.

Si hemos de considerar que la noción de universalidad es siempre, en términos lógicos, estructurada en función de un contenido particular, debemos sostener que su plenitud es constitutivamente imposible y sus condiciones de existencia remiten a una falta, una escisión, una exclusión. El concepto universal siempre se constituye por medio de una excepción, del elemento que ocupa el lugar dentro del todo de estar afuera del todo, y de este modo se inserta en una relación de inclusión/exclusión, de acuerdo con la noción de universal concreto.

Es por ello que entendemos que al elucidar los contenidos concretos en torno de los cuales se constituyó la razón práctica moderna no debería cuestionarse,

<sup>2</sup> En su obra *La crainte a crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx* (Balibar, 1997, p. 421-454), Etienne Balibar dedica el capítulo titulado “Les universels” al análisis del tema de la equivocidad y ambigüedad de lo universal y en tal sentido establece tres formas de considerar la universalidad: real, ficcional y simbólica. La consideración de la universalidad concreta hegeliana es utilizada por Balibar a fin de explicitar su noción de “universalité fictive” (universalidad ficcional) implicada en lo que él denomina ideologías totales (Balibar, 1997, p. 452).

<sup>3</sup> Esta noción de universalidad estructurada en función de lo abstracto se desarrolla más adelante.

<sup>4</sup> En general, varios autores destacan en relación a la función normalizadora de lo universal la importancia de los desarrollos de Foucault que habrían tenido la gran virtud teórica de elucidar cómo la normalidad: la salud, la verdad, el bien, lejos de constituir enunciados descriptivos constituyeron enunciados prescriptivos, encarnando el ejercicio de un poder. Balibar, al evaluar las potencialidades de la universalidad moderna, la *égalité*, expresa: “A sociological and anthropological point of view will insist on the fact that setting up civic universality against discriminations and modes of subjection in legal, educational, moral forms involves the definition of models of the human, or norms of the social. Foucault and others have drawn our attention to the fact that the Human excludes the ‘non-Human’, the Social excludes the ‘a-social’” (Balibar, 2007).

<sup>5</sup> Para un análisis detallado de dichas exclusiones y sus consecuencias, véase Young (2000). Allí, la autora realiza un recorrido bastante completo por las distintas exclusiones y los grupos que se fueron identificando con ellas con la finalidad de realizar una crítica al paradigma de justicia distributiva y el ideal de la imparcialidad, aunque no llega a proponer un modelo explicativo capaz de integrar lo particular y lo universal.

directamente, por su falta de adecuación a una pura abstracción sino explicitar la complejidad de lo político-social, reconstruir sus procesos constitutivos a fin de poder pensar alternativas a las relaciones sociales existentes, teniendo en cuenta la ontología de lo social.

Las perspectivas críticas, que no adscriben a la lógica del universal concreto hegeliano, respecto de la universalidad de carácter abstracto construida en la modernidad que aquí reseñamos han sido elaboradas, fundamentalmente, a partir de los aportes de Seyla Benhabib, Will Kymlicka, Iris Marion Young y en menor medida de Boaventura de Souza Santos, entre otros. En un replanteo de la universalidad moderna dentro de la teoría liberal, se referirán los aportes de Will Kymlicka y Seyla Benhabib en tanto ambos desde distintas perspectivas filosóficas proponen diversas formas de inclusión de los "Otros" que la cultura hegemónica o dominante en una sociedad o Estado nación concretos. Kymlicka sugiere una justificación del universalismo liberal en tanto concepción político-jurídica no neutral en términos culturales, es decir, justifica el liberalismo no a pesar de constituir un particular, sino "por" constituir un particular. Desde una posición diversa, y relativamente opuesta, Benhabib defiende las posibilidades no etnocéntricas del universalismo liberal para la viabilidad de un diálogo deliberativo intercultural.

De acuerdo con nuestro propósito, el análisis de los desarrollos de estos autores, Kymlicka y Benhabib, se justifica en el hecho que ambos intentan una revisión de la noción de universalidad abstracta moderna desde una perspectiva que no reniega del liberalismo político, ni necesariamente del capitalismo, como proyecto económico y social. Esto, creemos, permitirá valorar las ventajas y desventajas teóricas y las consecuencias prácticas que estas perspectivas poseen respecto de los reclamos político-jurídicos identitarios.

Asimismo, el trabajo de Young que aquí referimos se encuentra dentro del pensamiento crítico en tanto parte de la consideración de la desigualdad y opresión estructurales, es decir que considera el horizonte económico-político y no meramente cultural de la diferencia, pero el marco argumentativo y teórico de crítica de la universalidad moderna se encuentra, relativamente, anclado en los límites de ésta, en el sentido que propone su re-constitución no excluyente.

## La denuncia del universal

Young realiza una fuerte crítica al paradigma universalista e imparcial de la política moderna, sobre todo en cuanto a sus implicancias en el ámbito de la normatividad y la justicia. Explícitamente, en su obra: *La justicia y la política de la diferencia* (Young, 2000) propone una deconstrucción del paradigma distributivo de la justicia, en tanto que paradigma del razonamiento moral imparcial que supone la adopción de un punto de vista abstracto, universal, imparcial y neutral desde el cual evaluar todo tipo de opción y práctica social.

La crítica de Young consiste, sobre todo, en la denuncia del ocultamiento de su contenido concreto, ya que en su formulación abstracta sólo resulta aplicable a algunos contextos tales como la economía, la burocracia y el derecho, pero no extensible a otras realidades como los espacios de la vida doméstica familiar y las relaciones sociales interpersonales (Young, 2000, p. 165/7), es decir el espacio designado como "privado".

El paradigma distributivo de justicia contribuye a confirmar la distinción entre lo público y lo privado, en tanto que la racionalidad imparcial, neutral sólo se identifica con el espacio público y los sentimientos, las pasiones, el cuidado corporal y físico con el espacio privado, generando al mismo tiempo que las

personas o grupos de personas que son identificadas con el cuerpo y los sentimientos queden excluidas del espacio público<sup>6</sup>.

Existen ámbitos de la vida de las personas que quedan relegados al espacio privado tales como el cuidado de personas físicamente débiles (niños, ancianos, discapacitados), las expresiones de afecto, sentimentalidad y pasión. Pero lo relevante en relación a ello es que existen grupos humanos que han sido identificados con estos ámbitos personales y que, por lo tanto, quedan excluidos del espacio público *per se*, así las mujeres, ancianos, niños, discapacitados, homosexuales, ciudadanos de raza "afro" e indígenas<sup>7</sup>. Estos individuos o grupos han sido identificados con determinaciones que pertenecerían al ámbito privado y, en consecuencia, han quedado necesariamente excluidos de participación y atención política y jurídica.

Esta exclusión a partir del ideal de la imparcialidad y neutralidad resulta de la lógica exclusionista de la identidad moderna. Sostiene Young, en concordancia con lo que se ha desarrollado respecto de la universalidad abstracta y el paradigma racionalista empirista, que la lógica de la "identidad" moderna intenta construir la unidad a partir de la extracción de rasgos comunes de los particulares, de los concretos. En este proceso resultaron descartados una serie de rasgos<sup>8</sup> -cuerpo, sentimientos, pasiones- de modo que la pretensión totalizadora de la identidad moderna necesariamente fracasa, y en consecuencia genera, en lugar de unidad, una dicotomía, una diferencia jerarquizada entre lo que está dentro de lo universal, de la identidad, del ser del sujeto, que posee mayor jerarquía y lo que queda fuera, subordinado, negado como rasgo constitutivo del sujeto.<sup>9</sup>

Kant (2007 [1961], p. 112-115) explícitamente excluye estos rasgos contingentes -"patológicos"- del ámbito de la acción moral a fin de establecer una motivación no contingente del obrar en que pueda sustentarse la acción ética o moral correcta, valiosa.

Este ideal del espacio público imparcial y universal habría estado especialmente sustentado por la teoría rousseauiana de la voluntad general y la indivisibilidad de la soberanía. En cuanto reacción contra la teoría política de Hobbes -individualista, autonomista- la teoría política de Rousseau valorizó la unidad y homogeneidad social, la cual no requería la persona, del cuerpo, del Rey que diera unicidad al cuerpo político, dado que la voluntad general implicaba una suerte de fusión de voluntades en una voluntad única<sup>10</sup>, la voluntad del cuerpo social. Incluso esta noción de voluntad general no admitía la toma de decisión por mayoría dado que este procedimiento pone en evidencia la discrepancia de intereses y voluntades

<sup>6</sup> Young alude a un ideal "cívico público", como el correlato del ideal de una moralidad imparcial y del paradigma distributivo de justicia, que sostiene la necesidad de un espacio público para la política donde se podría alcanzar la universalidad, dejando atrás -o fuera-, en los espacios privados, las diferencias, los sentimientos, el cuerpo (Young, 2000, p. 165-167).

<sup>7</sup> Los ciudadanos de raza "afro" e indígenas han sido identificados con características corporales y es la presencia de tales características físicas la que determina su exclusión.

<sup>8</sup> Nótese que Young, a partir de la referencia a algunos conceptos de Derrida, llega al análisis de Žižek en cuanto a la necesaria construcción de lo universal a partir del elemento que constituye su excepción, estos rasgos comunes que quedan fuera, pero Young no alcanza a elucidar la lógica hegeliana del universal concreto, si no simplemente ve en ello la insuficiencia, la falsedad de la identidad moderna universal, su incompletitud (Young, 2000, p. 168 y ss.; Žižek, 2006, p. 63-64).

<sup>9</sup> En consecuencia, no sólo quedan excluidos del espacio público la normatividad y la moralidad, los aspectos excluidos del ideal universal, sino también las personas o grupos de personas que han sido identificadas con dichos aspectos -el cuerpo y/o los sentimientos- quedan como tales excluidas del espacio público en que participan los sujetos -racionales, universales, neutrales-.

<sup>10</sup> La voluntad general surge del contrato social "[...] este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea y por este mismo acto ese cuerpo adquiere su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. [...] En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo tienen tan sólo una única voluntad que se refiere a la común conservación y bienestar general" (Rousseau, 1998, p. 55-56 y 163).

particulares. La igualdad habría quedado reducida al ámbito estricto del espacio público de la legalidad, una única ley igual para todos los súbditos, neutral, imparcial, subsistiendo la diversidad social dentro del ámbito de lo privado. Es por ello, en cierta medida, que el reconocimiento de la diferencia implica a su vez un replanteo de la distinción y separación de lo público y privado.

El discurso político jurídico de la modernidad se fundó en el pacto social estructurado en función de una lógica de unidad-identidad, inclusiones y exclusiones. Santos (2005, p. 8-9) señala al respecto tres exclusiones claves: naturaleza, persona humana no ciudadano<sup>11</sup> e intereses privados. La naturaleza queda excluida en cuanto se privilegia al hombre y sus asociaciones; las personas que no ostentan la calidad de ciudadanos y quedan relegados al ámbito de la sociedad civil, ámbito privado, estas personas quedan asimiladas al estado de naturaleza superado por el contrato social y por ende no pueden ser incluidos en él<sup>12</sup>; los intereses privados propios de la intimidad y del espacio doméstico quedan excluidos del contrato social en tanto que no contribuyen a la conformación de la voluntad general. En este análisis, si bien toma en cuenta las mismas exclusiones que ha considerado Young respecto del ideal de la imparcialidad, explica su lógica en relación al mito, la metáfora, fundante de la política moderna: el pacto social, y es a partir de este mito que el ideal de la imparcialidad se configura como ideal político. Es decir, sin centrarse en la lógica moderna de la identidad, explicita las contradicciones intrínsecas del discurso político moderno en cuanto que esta dinámica de inclusión/exclusión se legitima por medio de la elusión de sus exclusiones. Sería la aparente inexistencia de exclusiones lo que legitima este tipo de asociación política<sup>13</sup>. La legitimidad política aparece encarnada en la inclusión a través del contrato social. La inclusión total -de todos-, imposible, es el elemento opuesto, que lo estructura y legitima.

Santos señala que la lógica inclusiva moderna, fundada por el contrato social, necesariamente implica una exclusión, una tensión que se mantiene merced a la constante polarización entre voluntad individual y voluntad general, entre interés particular y bien común. De modo que: "La lógica operativa del contrato social se encuentra, por lo tanto, en permanente tensión con su lógica de legitimación [...] la contractualización es al mismo tiempo abarcadora y rígida [...] Los excluidos de un momento surgen en el siguiente como candidatos a la inclusión y, acaso, son incluidos en un momento ulterior. Pero debido a la lógica operativa del contrato, los nuevos incluidos sólo lo serán en detrimento de nuevos o viejos excluidos" (Santos, 2005, p. 9)<sup>14</sup>. Aquí aparece claramente la lógica hegeliana por la cual en tanto el objeto se acerca demasiado al concepto, lo transforma, lo desplaza.

Esta lógica de inclusión/exclusión tuvo su correlato a nivel de los discursos de las ciencias sociales contribuyendo a la consolidación de un concepto descriptivo/performativo de sujeto. Como señala Young (2000, p. 168 y ss.), la lógica de la identidad moderna basada en la dicotomía Mismo/Otro (Rodríguez Magda, 1994, p. 97-99) permitió una ordenación de lo social identificando lo racional, lo sano, lo normal y separando -excluyendo- y/o controlando lo "Otro", anormal, enfermo,

<sup>11</sup> La cuestión de la relación derechos y ciudadanía se encuentra en el centro del debate de los derechos humanos en la actualidad. Para algunas consideraciones al respecto puede verse Silveira Gorski (2000).

<sup>12</sup> Estas personas son, como se refirió anteriormente, aquellas identificadas con el cuerpo, con la naturaleza.

<sup>13</sup> Este tipo de legitimación sigue funcionando en las propuestas de las éticas discursivas que apuntan su legitimidad al principio que enuncia que todas las personas que podrían verse afectadas por las decisiones que se tomen pueden participar en el diálogo en igualdad de condiciones, así Habermas, Apel, Benhabib. Dussel señala que uno de los problemas ante estas propuestas es que no establecen condiciones materiales para la ética, en cuanto no determinan los modos en que todas las personas puedan llegar a dialogar en condiciones de igualdad (cf. Dussel, 2005).

<sup>14</sup> De todos modos este tipo de interpretaciones no constituyen el nudo del planteo de Santos, el autor en general refiere a una versión del universalismo incompleta más cercano al análisis de Young.

irracional mediante un disciplinamiento del cuerpo y de todo el cuerpo social (Rodríguez Magda, 1994, p. 98)<sup>15</sup>. “[...] lo Mismo y lo Otro no representan grupos ontológicos diferentes, con sistemas de valores irreductibles y estancos, sino que se vertebran en torno a un mismo eje axiomático, lo diferente se define como defectivo por parte de los que, teniendo el poder de la palabra, se reconocen como iguales y sujetos del pacto” (Rodríguez Magda, 1994, p. 98)<sup>16</sup>.

Pero no debería perderse de vista que la identidad mismo/Otro implica una lógica relacional, en tanto que lo mismo, lo Uno, la identidad se constituye, aparece, se evidencia en la ausencia de los aspectos que caracterizan a lo Otro, lo mismo se constituye en relación a lo otro. Rodríguez Magda ha denominado esta constitución de la identidad como una hegemonía hueca, en tanto se define por aquello que no es (Rodríguez Magda, 1994, p. 99). Otros autores (Žižek, Laclau, Butler, Rancière) sugieren análisis más complejos de esta relación, pues la relación y/o tensión entre lo mismo y lo otro, lo interno y lo externo resulta, a su vez, constitutiva de todo ser para la lógica dialéctica hegeliana. Esta relación constitutiva resulta, en principio, un tanto problemática para Levinas o Dussel en tanto que sostienen la inasible exterioridad de la otredad/Exterioridad frente al sistema/Totalidad.

Igualmente, en el ámbito de la antropología, al menos de acuerdo con los desarrollos de Segato y Briones, se ha puesto el acento en la constitución relacional de los grupos étnicos y/o culturales hacia el interior de los Estados nación, ya sea por medio de la categoría de formación nacional de diversidad en la que la constitución del ser-para-otro se encuentra determinado por las dinámicas del espacio político en que distintos grupos interactúan; o por medio de la etnicidad en tanto categoría que debe apuntar a los procesos de marcación y demarcación de jerarquías entre distintos grupos.

Desde estas perspectivas antropológicas se atiende a una noción de cultura no esencialista, en las cuales las marcas identitarias se encuentran menos determinadas por caracteres fenotípicos o de pertenencia histórica, lingüística y más vinculadas a contingencias relativas a la constitución de un espacio político común, en general y para Occidente, el Estado nación. En este sentido, el tipo físico utilizado como norma/modelo en Latinoamérica de manera generalizada fue el europeo (Segato, 1999, p. 170 y ss.), blanco, varón, propietario a quien se le atribuían por derivación, y de modo excluyente, la razón, la dignidad, la libertad, la igualdad, la fraternidad. Pero esta aparición del modelo fenotípico europeo, lejos de obedecer a postulados racionales y/o científicos, estuvo directamente relacionada a la historia de la esclavitud<sup>17</sup>, la colonización y la explotación económica.

Eric Hobsbawm destaca igualmente el carácter contingente y relacional de la identidad, poniendo el acento en que la identificación nacional, es decir, aquella que relaciona a cada individuo con el Estado nación al que pertenece, por efecto del nacimiento principalmente<sup>18</sup>, fue producto de una historia particular de Occidente, que pudo haber sido de otra manera, pero de ningún modo constituye un rasgo natural (Hobsbawm, 2000, p. 47-49) de la sociedad. De todos modos esta identificación es utilizada en la práctica política actual, incluso de aquellos grupos que pretenden disputar la capacidad identificatoria al Estado nación, pues éste continua siendo el modelo utilizado; una comunidad de base que invoca el derecho a darse sus propias leyes.

<sup>15</sup> Especialmente en este sentido cabe destacar la obra de Foucault.

<sup>16</sup> En este mismo sentido Rancière destaca cómo la política tiene la virtualidad de reconfigurar este espacio de lo normal, de lo posible para los sujetos hablantes, sujetos del pacto, mediante la subversión de lo normal, lo sano, la palabra, la policía como ley de los cuerpos y las funciones.

<sup>17</sup> Para un riguroso trabajo histórico e interpretativo respecto de la esclavitud y del barco esclavo puede verse Rediker (2007) y Rediker y Linebaugh (2000).

<sup>18</sup> En el mismo sentido Agamben (2000, p. 82-83), destaca la importancia del hecho aleatorio del nacimiento.



Agamben refiere, además, cómo el reconocimiento y goce de los derechos humanos se encuentra, de forma bastante compleja, ligada a la ciudadanía; lo que define su existencia no es el reconocimiento de una dignidad humana universal sino el singular modo en que la soberanía nacional desplazó a la soberanía de fundamento divino (Agamben, 2000, p. 83). Así pues, al igual que lo han destacado otros autores, los derechos humanos se encuentran condicionados a la pertenencia del ser humano a un Estado nación, lo que ha quedado manifiesto, espectacularmente, en relación a los apátridas, refugiados, inmigrantes ilegales, desplazados. Siendo, entonces, el reverso de la universalidad de los derechos humanos su funcionalidad histórica al Estado nación.

La cuestión de la universalidad abstracta como parámetro imparcial desde el cual asumir la existencia o inexistencia de derechos y su contenido se encuentra hoy altamente cuestionada. En el marco de este cuestionamiento, por un lado se encuentran las posiciones filosóficas críticas que ponen el acento en la contradicción constitutiva de todo universal, y por otro lado aquellas posiciones que privilegian una noción de incompletitud. Dentro de éstas últimas, de todos modos, no pueden ubicarse en la misma línea aquellas que denuncian la falsa universalidad liberal, como es el caso de Young<sup>19</sup>, Rodríguez Magda, Santos (2003a, 2003b, 2005), de aquéllas que pretenden re-significar aquel postulado a la luz de importantes cambios en la etapa de globalización actual, es decir, aquellas perspectivas que encuadran en el llamado multiculturalismo liberal.

## Universalidad y fronteras estatales

Dentro de una perspectiva multiculturalista puede ubicarse, sin problemas, a Will Kymlicka<sup>20</sup>, quien pone el acento en el rol que han jugado y juegan las fronteras territoriales en relación al goce de los derechos y la pretensión de justicia. Aún situándose en la línea del pensamiento liberal apunta contra los propios liberales quienes habrían tendido a dar por supuesto el hecho de la existencia de fronteras al elaborar sus todo-abarcadoras teorías de la justicia. Desde su punto de vista, dos cuestiones deberían replantearse en la teoría liberal a fin de dar respuesta a la diversidad etno-cultural<sup>21</sup> de las sociedades actuales: la pretendida neutralidad cultural del Estado y la concepción estrictamente individual de la libertad.

Un enfoque liberal ortodoxo frente a las reivindicaciones de derechos culturales plantea que el Estado sólo debe garantizar la no discriminación, adoptando el mismo criterio que se ha adoptado respecto de la libertad religiosa o de cultos, y en consecuencia la conservación y reproducción de las minorías no nacionales debería dejarse a la libre elección de los individuos en la esfera privada (Kymlicka, 2003, p. 74)<sup>22</sup>.

Frente una posición liberal ortodoxa, nuestro autor considera que la ficción de neutralidad del Estado, así como la confusa noción de nacionalismo cívico, constituye uno de los mitos de la modernidad. No existe ningún Estado liberal, al menos de Occidente, que no haya privilegiado la conservación y expansión de una cultura

<sup>19</sup> Cabe considerar aquí, además, al feminismo, al deconstruccionismo y la crítica poscolonial.

<sup>20</sup> Kymlicka es canadiense, licenciado en filosofía y política por la Universidad de Queen, Ontario, Canadá y Doctor por la Universidad de Oxford, Inglaterra. Los desarrollos que siguen respecto del trabajo de Kymlicka han sido elaborados, fundamentalmente, a partir de Kymlicka, *La política vernácula: Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía; Estados, naciones y culturas; Fronteras territoriales*.

<sup>21</sup> Este término es utilizado por el autor para referirse de modo abarcador a las diferencias culturales y étnicas.

<sup>22</sup> Estas premisas, además y como es bien conocido, han estado en el centro del llamado debate entre liberales y comunitaristas.

particular<sup>23</sup>. El liberalismo en cuanto teoría política legitimadora del Estado nación moderno, lejos de pretender una imparcialidad cultural, promueve una lengua oficial y una cultura societal vinculada a una identidad cultural específica (Kymlicka, 2003, p. 78). Así, y desde las filas del propio liberalismo, se da por tierra con el ideal de imparcialidad al que Young dirige su crítica.

La noción de "cultura societal" es utilizada por Kymlicka con la finalidad de enfatizar que se encuentra formada alrededor de instituciones sociales comunes, fundadas en una decisión política voluntaria del gobierno del Estado de que se trate, y no en creencias religiosas, tradiciones familiares y/o estilos de vida personales los cuales es dable que permanezcan al margen de la injerencia del Estado. Nuestro autor pretende con ello reforzar el argumento que constituye su crítica: el hecho que el Estado moderno privilegia una cultura, la del varón blanco propietario (WASP en la terminología norteamericana que refiere al *white anglo-saxon protestant*), en detrimento de otras. Lo que diferenciaría a un liberalismo pluralista de un fundamentalismo étnico, de acuerdo con Kymlicka, sería la tendencia a facilitar la incorporación de extranjeros a su cultura mediante el cumplimiento de algunos requisitos como manejo de la lengua y/o determinados conocimientos históricos, es decir que, si se define la pertenencia en función de una cultura societal común -aunque cabe agregar fijada por un grupo e impuesta a otro/s grupo/s- estamos frente a un liberalismo pluralista.

Con extrema claridad Kymlicka expresa que la imposición de una cultura particular por parte de un Estado a todos sus miembros, lejos de constituir una práctica político-cultural etnocéntrica, resulta legítimo y deseable, pues: "Por ejemplo, la economía actual precisa de una fuerza de trabajo bien preparada, cualificada y con disponibilidad. Por tanto, se considera esencial que todos los sujetos cursen los estudios de educación obligatoria en una sola lengua común si se pretende que todos los ciudadanos accedan a los puestos de trabajo con verdadera igualdad de oportunidades" (Kymlicka, 2004, p. 58).

A este nacionalismo liberal que promueve Kymlicka le interesa, básicamente, reconocer que tanto los grupos mayoritarios como los minoritarios tienden a aferrarse a una identidad o cultura societal, y por ello los liberales en lugar de escandalizarse -hipócritamente- deberían comenzar a indagar las formas menos injustas y violentas, y más beneficiosas -para el mantenimiento de una política liberal- de respetar a los miembros de las minorías su apego a su cultura societal. En este camino, conforme la doctrina liberal más tradicional, la libertad individual da la clave de las cuestiones a dirimir y con ella el multiculturalismo hace su entrada triunfal.

De acuerdo con Kymlicka, la identidad nacional, tanto mayoritaria como minoritaria, no tendría nada de irracional ni antiliberal, muy por el contrario la identidad, o la cultura societal, resulta de extrema importancia para la consolidación y expansión del ideal de libertad y autonomía individual. Una cultura societal, en tanto que da un marco relativamente débil o inestable de identidad, permite el desenvolvimiento de la libertad y autonomía individual, entendida ésta como la posibilidad de elegir entre varias posibilidades. Para ello es preciso que, previo a la elección, podamos concebir tales opciones como significativamente válidas siendo necesario un vocabulario compartido, que no puede reducirse al manejo de un idioma sino a una narrativa cultural compartida, por medio de la que se torne posible identificar determinadas experiencias como valiosas.

Kymlicka, entonces, termina dando un rodeo contradictorio del liberalismo y la identidad nacional. En aras de conciliar estas nociones sin estropear el buen

<sup>23</sup> Enfáticamente Kymlicka (2004, p. 50-52) critica las posturas liberales que pretenden equiparar la identidad cultural con la religión, suponiendo que, de modo análogo al proceso de secularización y cuasi eliminación de la confesionalidad en los Estados de Occidente, la cultura no haya tenido relevancia en el ámbito público.



nombre de la democracia liberal y su altar de neutralidad respecto de la cultura, debe terminar asumiendo que la libertad individual pregonada por esta doctrina carece de sustento como abstracción al margen de una cultura determinada y resulta imposible de llevar a la práctica, salvo al precio de la desigualdad. Si el liberalismo debe considerar valiosa la cultura en función de la libertad individual, no existe ninguna razón, ni Kymlicka la ofrece, a fin de privilegiar una cultura nacional -societal- respecto de la cultura de otros grupos: inmigrantes, minorías culturales colonizadas<sup>24</sup>. Pues si debe compartirse una narrativa cultural a fin de poder visualizar como valiosas las experiencias y oportunidades, la diversidad cultural pone en desventaja a quienes no comparten la narrativa cultural -que no es la cultura societal limitada a la lengua y las instituciones- del grupo dominante.

La explicación, largamente ocultada, de tal inconsistencia lo constituye el hecho que una cultura, simplemente, ha podido imponerse sobre otra. El marco teórico liberal muestra aquí su gran vulnerabilidad: se trata de una teoría desarrollada para la legitimación de un poder surgido de las revoluciones burguesas y capitalistas del siglo XVIII, y como tal agota su potencial explicativo en el límite de dichas formaciones socio-políticas, de ningún modo podría explicar críticamente la violenta desigualdad sobre la que éstas se sostienen. En tal sentido, él mismo sostiene que existen casos “difíciles”<sup>25</sup> respecto de los cuales ni la teoría liberal posee respuestas, ni él sabe cómo modificar esas relaciones -entre cultural societal y minoría etno-cultural- con el fin de que tengan más éxito, sin embargo ello no parece ser un problema para la teoría en sí misma y por lo tanto lo que hay intentar es focalizar los casos “exitosos” que permiten demostrar que el liberalismo es culturalmente tolerante y evitar una sensación de derrotismo (*sic*) generalizado<sup>26</sup>.

Resulta claro, además, que Kymlicka no estaría pensando en culturas societales o identidades culturales que pongan en cuestión la distribución de los bienes, la utilización de los recursos naturales, como es el caso de las comunidades indígenas<sup>27</sup>, u otros grupos, cuyas prácticas no adscriben los principios del liberalismo económico, telón de fondo que no asoma en las consideraciones del autor, pues Kymlicka estaría centrado en la llamada política del reconocimiento, sin consideraciones respecto de la redistribución<sup>28</sup>, y en la defensa de la propia teoría liberal<sup>29</sup>. Asimismo Kymlicka (2003, p. 90) expresamente nos dice: “Para bien o para mal, el meollo del multiculturalismo en Occidente estriba en cómo interpretar los principios liberal democráticos, no en decidir si esos principios son legítimos o no.”

<sup>24</sup> En este sentido véase la crítica de Benhabib (2002, 2006, p. 121).

<sup>25</sup> Hemos destacado la caracterización de difíciles entre comillas puesto que entendemos que una caracterización tal sólo obedece a las inconsistencias de la teoría liberal respecto de sus contradicciones intrínsecas.

<sup>26</sup> Kymlicka (2003, p. 85) mismo sostiene que su esperanza, que motiva a su vez el desarrollo de sus trabajos, estriba en que el hecho de concentrarse en los casos de mayor éxito pueda proporcionar la confianza necesaria para bregar con los más difíciles.

<sup>27</sup> Sin embargo resulta interesante que él mismo reconoce como algo común en estos casos “difíciles” el hecho que los grupos etnoculturales no dominantes “[...] quedan atrapados en un auténtico lío en lo que se refiere a su acceso a una cultura societal. Se les niega un acceso igual a la sociedad principal [...], pero carecen de los derechos y los recursos o derechos necesarios para desarrollar o mantener su propia cultura societal [...]” (Kymlicka, 2003, p. 85).

<sup>28</sup> Kymlicka ha abordado la cuestión de los derechos de los pueblos indígenas en su artículo titulado “Teoría de los derechos indígenas” (2003, p. 167-184) en el que se limita a un comentario crítico del libro de James Anaya (1996), *Indigenous peoples in international law*.

<sup>29</sup> En este punto puede observarse qué es lo que se encuentra en el centro de la preocupaciones del autor: las minorías etnoculturales y su situación de exclusión, pobreza, marginalidad y opresión o la vigencia de la teoría liberal o del modo en que dicha teoría concibe la libertad, y/o la igualdad. Ello permite observar, además, cómo en determinadas circunstancias no pueden conciliarse ambas opciones puesto que las teorías se muestran limitadas respecto de la aprehensión -y construcción- de su objeto, y en tal sentido en materia de rigor científico uno debe considerar que alguna dimensión de nuestro objeto de estudio determina nuestra opción metodológica y epistemológica.

Además, aparece ciertamente problemática la concepción de cultura que sustenta el razonamiento de Kymlicka en el marco del cual la adscripción a una cultura se encuentra relacionada en gran medida con el ejercicio de la libertad y la autonomía individual y al mismo tiempo, y por esa razón, los grupos etno-culturales constituyen tipos identificables con necesidades relativamente finitas y estables e incapaces de promover cambios radicales en el corto plazo (Kymlicka, 2003, p. 86-87). A juicio de Benhabib, como de una gran cantidad de antropólogos, entre ellos Segato y Briones, a quienes hemos referido anteriormente, la cultura no constituye una totalidad cerrada sino la historia de las luchas por el poder, la simbolización, la significación y hegemonía política y cultural entre grupos, clases y géneros (Benhabib, 2006, p. 112). No se trata, simplemente, de una opción al estilo de lo que uno podría, imaginariamente, optar en el mercado de las culturas disponibles cuya elección pueda regirse por el estatuto de la libertad y autonomía individuales.

Por otro lado, Kymlicka establece algunas diferencias entre los inmigrantes y las culturas minoritarias fruto de la conquista, la colonización o la inmigración. En relación a los primeros no discute la necesidad de su incorporación, siempre que acuerden someterse a la cultura societal del Estado receptor<sup>30</sup>, teniendo en cuenta que en Canadá, por ejemplo, resultan de vital importancia para la estabilidad económica del país y de sus políticas públicas (Kymlicka, 2004, p. 40). Las segundas tienden a no integrarse del mismo modo que los inmigrantes, y es respetable que así sea en la medida que su propia cultura societal posee mayor capacidad para promover el desarrollo futuro de sus miembros (Kymlicka, 2004, p. 67)<sup>31</sup>. Entre éstas últimas entiende que corresponde ubicar a los pueblos indígenas ya que, a pesar éstos poseen características únicas, comparten con la minorías nacionales la tendencia a ofrecer resistencia a las políticas de construcción nacional estatal, en relación a lo que el avance de la legislación internacional en materia indígena, con un tratamiento separado de otras minorías nacionales, no resultaría del todo justificada<sup>32</sup>.

Con todo, respecto a la movilidad internacional de personas debido a las desiguales condiciones de existencia de unos países en relación a otros, Kymlicka ha dado el gran paso de sostener que ningún liberal igualitarista podría, al precio de contradecirse teóricamente, justificar una distribución internacional que condene a las personas a la miseria sobre la única base accidental de su nacimiento (Kymlicka, 2006, p. 80), es decir el azar de pertenecer a un país rico o pobre en virtud de haber nacido en su territorio.

Lo que define una doctrina o pensamiento liberal igualitarista sería no sólo el resguardo, libre de la injerencia del Estado de un ámbito de la vida de las personas, sino, además, que el Estado mediante acciones positivas garantice dicho ámbito mediante la igualdad de oportunidades. El marco estrecho de la teoría liberal para abordar este tipo de problemáticas, dado que no puede cuestionar el sistema mundial de distribución de la riqueza -capitalismo mundial-, remite a una relación de derechos y deberes. De este modo, Kymlicka termina proponiendo que los países ricos sólo deberían tener el derecho de establecer limitaciones al ingreso de personas si cumplieran con el pago de una suerte de impuesto redistributivo global sobre los recursos que posibilitara, a todas las personas y en su lugar de nacimiento, gozar de

<sup>30</sup> Nuevamente aquí tendríamos el mismo problema respecto del ejercicio de la libertad individual que mencionamos precedentemente.

<sup>31</sup> Puede observarse cómo el núcleo que organiza todo el desarrollo de Kymlicka en torno del reconocimiento de la diferencia cultural se encuentra en el ejercicio de la autonomía de la voluntad. Es este principio el que determinaría la necesidad de la asimilación de los inmigrantes que "eligen" (?) trasladarse al país receptor, y no así en el caso de los habitantes nativos de los territorios conquistados por la fuerza.

<sup>32</sup> En este tema puntual, discute con Anaya, quien pese a reconocer las cercanías entre pueblos indígenas y minorías nacionales, mantiene la necesidad de un tratamiento legal separado (Kymlicka, 2003, p. 167).

un nivel de vida digno (Kymlicka, 2004, p. 77), y en el caso de no dar cumplimiento a estas obligaciones deberían disponerse a liberar la circulación de personas, y no sólo de bienes, a través de sus fronteras<sup>33</sup>. Es decir, de ninguna manera pretende revisar la existencia de países pobres y países ricos, y el modo en que ellos se encuentran relacionados, simplemente éste es el sistema mundial de distribución existente.

## Universalidad y diálogo deliberativo

En el marco de la defensa de las reivindicaciones de la cultura, Seyla Benhabib se propone rescatar, por un lado, la tradición de la ética discursiva habermasiana, a los fines del reconocimiento de las diferencias culturales, mediante una posición ético-filosófica que la autora define como constructivismo social<sup>34</sup>. Por otro lado, reelaborar a partir de Kant las nociones de cosmopolitismo moral y político y federalismo cosmopolita.

En clara oposición a Kymlicka, y a otros autores como Walzer y Taylor, parte de una noción de cultura no reificada, sino de una idea que remite a un horizonte que va configurándose a través de distintas intervenciones discursivas controvertidas (Benhabib, 2006, p. 30-31). Asimismo, a diferencia de Kymlicka, no está dispuesta a defender el falso universalismo del Estado nación, ni siquiera en su forma de "cultura societal".

Mediante una aproximación a los teóricos poscoloniales<sup>35</sup>, Benhabib destaca que toda identidad cultural, incluida la nación, es el resultado de procesos narrativos por los cuales, por ejemplo, los nacionalistas consolidan una unidad cultural imaginaria y evitan reconocer la existencia de "Otros" culturales en su espacio político. De todos modos, y a pesar de la consideración de la identidad nacional como contingente, no natural, reconoce que la ciudadanía se encuentra anclada a la pertenencia a un Estado nación, y los derechos humanos dependen de la calidad de ciudadano, de donde el conflicto entre derechos humanos universales y la reivindicación de la soberanía constituye la paradoja básica en el centro del orden mundial estadocéntrico (Benhabib, 2005, p. 59), aunque Benhabib no termina de relacionar esta paradoja con el proceso de desterritorialización del capital y la consecuente re-territorialización de la soberanía.

Si bien Benhabib parece compartir la perspectiva que considera a la cultura como un espacio social en el cual se articula la lucha hegemónica por el poder y su distribución entre grupos, clases y géneros (Benhabib, 2006, p. 112), su propuesta de una democracia deliberativa termina reduciendo la lucha hegemónica a un diálogo racional, en un claro paso hacia lo que Rancière ha denominado la domesticación de lo político, lo controvertido. Asimismo, esta propuesta deliberativa termina por desdibujar su consideración ontológica de lo cultural e identitario en tanto espacio de controversia.

La finalidad del despliegue teórico de Benhabib consiste en fundamentar la necesidad de crear instituciones universales en la esfera pública y en la sociedad civil en las que la lucha por el reconocimiento de las diferencias culturales y la disputa

<sup>33</sup> Si bien esta consideración puede resultar un tanto débil, a la luz de acontecimientos recientes como la sanción de la directiva de la Comunidad Europea, llamada Directiva de retorno de inmigrantes ilegales, cobra gran importancia.

<sup>34</sup> Habermas denomina del mismo modo a su particular concepción de comunidad moral opuesta a todo lo sustancial y que se propone, mediante el procedimiento discursivo, la ampliación de sus propios límites (Habermas, 1999, p. 23).

<sup>35</sup> Si bien Seyla Benhabib no hace parte de los estudios poscoloniales ni estudios culturales, su itinerario personal como nacida en Estambul, Turquía, con formación universitaria en Estados Unidos, propiamente Yale, donde actualmente se desempeña como profesora universitaria, nos permite considerarla en el marco de la diáspora intelectual.

por los relatos culturales puedan llevarse a cabo sin dominación (Benhabib, 2006, p. 34), es decir, sin que las minorías culturales sean silenciadas, condenadas ni perseguidas. Nuevamente, en este sentido y a diferencia de Young, lo que Benhabib desconoce es la vinculación estructural entre dominación cultural y explotación económica que atraviesa toda su argumentación y propuesta teórica.

En esta búsqueda, respecto de la posibilidad de lo que Rancière llama la domesticación de la política consistente en la pretensión de adjudicar una parte a cada parte, coincide con Habermas en la existencia de normas de reciprocidad igualitaria y respeto universal como principio rector de la interacción humana, que son re-significadas por la autora en relación a las reivindicaciones por la diferencia. Así, denomina "universalismo interactivo" a una ética del discurso pensada para el reconocimiento, en el seno del que sería posible reconocer la "otredad" a partir del propio discurso de los "Otros" (Benhabib, 2006, p. 45)<sup>36</sup>, siendo requisito para ello que los Otros tengan garantizada la palabra en el espacio de deliberación.

A pesar de defender un universalismo, siempre que garantice la participación de todos los afectados, entiende que el mismo podría compatibilizarse con un pluralismo jurídico, es decir, con el reconocimiento de derechos diferenciados de acuerdo a la pertenencia identitaria, cuidando que no se violen tres principios normativos: la reciprocidad igualitaria, en tanto que los miembros de los grupos identitarios no deben recibir menos derechos que el resto de los ciudadanos; la posibilidad de la autoadscripción voluntaria y la libertad de salida y asociación, dado que la cultura y la identidad no constituyen esencias totalizantes sino que devienen de una narrativa social, no puede asignarse la pertenencia identitaria automáticamente, ni tampoco la misma puede quedar fijada e inalterable,

Claramente Benhabib sostiene la relevancia, para el respeto de las identidades culturales, de un universalismo abstracto, de normas con contenidos universales que puedan ser discutidas en el ámbito de un diálogo racional en el que participen todos los sujetos potencialmente involucrados en dicha norma. Para la defensa del carácter no etnocéntrico de este universalismo termina, lamentablemente, recurriendo a la crítica al relativismo extremo, posición esta que en la actualidad pocos autores se animan a defender enteramente<sup>37</sup> y que poco tiene para decir respecto de las críticas al universalismo moderno. Este recurso argumentativo que consiste en plantear los riesgos de una posición extrema conduce de manera directa y falaz a la aceptación de su polo opuesto, no constituyendo más que la escena de un conflicto inexistente, pero sin embargo paralizante. Ante el riesgo del relativismo extremo se supone que la única alternativa es el universalismo abstracto; se trata de una suerte de "mal menor".

Esta defensa no supera la mera retórica en cuanto no arriesga la consideración problemática de la violencia intrínseca del universal y de los sistemas totalizantes, ni discute los argumentos de quienes así lo sostienen (Benhabib, 2006, p. 62-64), salvo en el sentido de considerar que como individuos en la modernidad tardía nuestro destino es vivir atrapados en un permanente tira y afloja entre la visión de lo universal y las ataduras de lo particular, pero en el que finalmente de lo se trata es de encontrar mecanismo de conciliación entre ellos (Benhabib, 2005, p. 23).

La propuesta de universalismo interactivo de Benhabib se basa, además, en la posibilidad de diálogo entre culturas, en contra de la posición de la incommensurabilidad

<sup>36</sup> Asimismo, Dussel coincide con la necesidad del reconocimiento del Otro a partir del Otro pero de manera que dicho reconocimiento permite en sí mismo una disrupción transformadora (cf. Dussel, 1998, 2006).

<sup>37</sup> Al abordarse el problema del universalismo, en general suele caerse en esta falsa disyuntiva entre universalismo abstracto y relativismo extremo, así ambos funcionan como la justificación del otro, sin posibilidades analíticas más allá del sinsentido ético, jurídico y político que cada uno de ellos representa.

cultural. Es decir, sostiene que no sólo es posible encontrar en una democracia liberal el espacio para cada una de las culturas, sino que además esta ordenación de los cuerpos y sus funciones puede ser dispuesta mediante un proceso deliberativo que garantice la justicia de tal disposición.

Si bien comienza planteando que, a diferencia del velo de ignorancia de Rawls, el diálogo deliberativo habermasiano proporciona las reglas para garantizar la justicia de decisiones tomadas en el marco de un diálogo real, no imaginado, termina concluyendo que tales reglas constituyen un ideal a seguir el cual se aleja a medida que nos acercamos a él. De esta manera, la relevancia práctica de las reglas del diálogo se desarma y su importancia deviene, finalmente, de su valor como pauta regulativa<sup>38</sup>.

La autora reconoce la complejidad socio-política en la cual se toman las decisiones que involucran cuestiones de interculturalidad, respecto de las que muy poco puede decirse, salvo que en todos los casos se debe tender a considerar la opinión de las personas involucradas. En definitiva el modelo normativo de Benhabib constituye un aporte limitado a las cuestiones interculturales dilemáticas, y al igual que Kymlicka nada puede decir en los casos de identidades culturales o reivindicaciones particularistas que pongan en juego los presupuestos del liberalismo económico y el capitalismo mundializado (Benhabib, 2006, p. 294 y ss.).

De todos modos, su análisis de casos de jurisprudenciales paradigmáticos en los cuales primó el respeto de la identidad cultural, aún sobre la legislación penal, contribuye a la elucidación de la relación entre la reivindicación de las identidades culturales y su funcionalidad a prácticas no liberadoras. Benhabib describe cómo, en relación a los derechos de las mujeres, el respeto de la identidad cultural de origen ha sido reconocido en la medida en que ha contribuido a la marginación y dominación de las mujeres involucradas (Benhabib, 2006, p. 172). En estos casos, Benhabib muestra de qué manera opera el contexto político en que se han dado determinadas sentencias de manera que es posible preguntarse si... "¿Sería una exageración ver en todos estos casos una instancia del "tráfico de mujeres" a través del cual los varones de las culturas dominantes y minoritarias se muestran su reconocimiento y respeto por las costumbres del otro?" (Benhabib, 2006, p. 156).

En relación a los desarrollos de Benhabib, parece claro que la reivindicación de una comunidad indígena respecto de la gestión de recursos naturales, o de derechos de los inmigrantes ilegales provenientes del tercer mundo, en la medida en que apunten a los núcleos del funcionamiento del sistema mundial, no podrán encontrar enteramente su lugar, sino al precio de la reestructuración del sistema, pero este análisis no encuentra cabida en dicho entramado conceptual. Benhabib, si bien vislumbra las contradicciones de los sistemas de derechos estatales y el capitalismo globalizado, encuentra sumamente alentadoras las declaraciones internacionales de derechos humanos como instancia en la que, efectivamente, se estaría dando solución a estos conflictos (Benhabib, 2005, p. 59).

Puntualmente, nuestra autora ubica con lucidez la contradicción fundamental en materia de ciudadanía y derechos humanos al considerar problemática la relación entre membresía política y soberanía política en el sentido que, sobre todo actualmente, ha habido un desdibujamiento de la última sin una correspondiente reestructuración de los principios y prácticas de la primera. Pero, si bien por un lado sostiene que "[...] no sólo hay tensión, sino a menudo una contradicción directa

<sup>38</sup> Si bien no desdeñamos la importancia que pueden tener las reglas procedimentales para un diálogo deliberativo, lo que aparece menos claro es la distancia de la propuesta rawlsiana en relación a la función regulativa. Creemos que la distancia respecto de la teoría de la justicia de Rawls se centra en que este asume como universales ciertos contenidos de las reglas surgidas del velo de ignorancia, y no sólo el procedimiento de establecimiento de la regla.

entre las declaraciones de derechos humanos y la defensa de los Estados de su derecho soberano a controlar sus fronteras así como la calidad y cantidad de quienes son admitidos"; inmediatamente desplaza esta tensión hacia el plano simbólico desconociendo sus anclajes materiales al explicitar que "[...] mi posición difiere de recientes teorías [...] que dan precedencia a cuestiones de distribución de recursos y derechos antes que a cuestiones de membresía" (Benhabib, 2005, p. 14-15)<sup>39</sup>.

En este punto es necesario retomar la noción de cultura o identidad cultural de Benhabib, quien sostiene que la identidad nacional constituye una demarcación imaginaria entre un ellos y un nosotros producto de contingencias históricas, luchas territoriales, choques culturales y actos burocráticos (Benhabib, 2006, p. 24). Esta delimitación conceptual, a pesar de entrañar una perspectiva crítica, compleja y no esencialista de la identidad, desatiende los aspectos materiales de tales procesos, y uno podría preguntarse qué se articula en la lucha por el territorio por parte de grupos humanos y cómo ello se encuentra relacionado con formaciones históricas, políticas y económicas concretas como el sistema capitalista mundial y la soberanía política del Estado de Derecho. Es decir, llama la atención la articulación de esta noción de cultura con un descuido casi absoluto de los contextos materiales del surgimiento de las identidades.

Sin embargo, la referencia a la injusticia distributiva no se encuentra completamente ausente en los desarrollos de Benhabib, quien, consciente de alto grado de integración e interdependencia global de la economía mundial, sostiene que, a pesar de la relación intrínseca entre capitalismo, colonialismo e imperialismo, existen organizaciones tales como la Organización Mundial del Comercio (OMC), Fondo Monetario Internacional (FMI), Agencia Internacional del Desarrollo (AID) y asociaciones de tratados como Acuerdo General de Aranceles y Comercio (GATT) y el Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA) que estarían avanzando hacia un modelo de distribución global que controlaría y reduciría el daño que puede causar la lógica de las consecuencias no intencionales de actores individuales (Estados nación, multinacionales) a escala global. Entonces, si bien no está ausente de modo absoluto, el problema se encuentra en la manera en que ella es concebida.

## Potencia creativa de la negación e ideología

Al considerar al comienzo de nuestro trabajo la perspectiva de la universalidad, partiendo de la categoría hegeliana de universalidad concreta, se ha intentado poner el acento en los aspectos negativos -en sentido dialéctico- de la constitución de los fenómenos y los conceptos, en cuanto a la relación directa y necesaria de los opuestos, de los elementos contradictorios, la implicancia de lo interno/externo, lo cual implica una posición teórica que se aleja tanto del universalismo incluyente como del multiculturalismo.

La crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano, en muchas de sus versiones, ha concluido en la denuncia del carácter parcial de la identidad, del sujeto y la universalidad modernos. Estos abordajes resultan de interés en tanto que ponen de manifiesto el verdadero alcance de estas construcciones -identidad, sujeto, universalidad-, pero no permiten por sí mismas repensar el sujeto, la identidad y/o la universalidad, pues unas concluyen en el aspecto negativo del movimiento sin

<sup>39</sup> Esto es así, aun cuando ella misma reconoce que el modelo westfaliano de soberanía estatal se encuentra en crisis, entre otras razones, por el ascenso de una economía global a través de la formación mercados libres de capital, finanzas y trabajo. En cierta manera se produce una ruptura lógica, no salvada, entre la consideración del contexto económico político y la propuesta teórica que pretende dar claves para la comprensión y transformación de los problemas que en su seno se generan.



desplegar su inherente potencia creadora, quedando obligadas a resolver el conflicto mediante el proceso de completar la identidad, el sujeto, la universalidad, a través de la noción de espacio público heterogéneo. Otras, como las propuestas de Kymlicka y Benhabib, si bien logran identificar algunos problemas de la teoría política liberal para las problemáticas interculturales y las reivindicaciones de la diferencia, agotan su planteo en una crítica que busca llegar al lugar desde el cual parte: liberalismo y libre mercado como única política posible.

Todas ellas, aun cuando identifican desigualdades e injusticias relativas al sistema capitalista y el pensamiento racionalista moderno, no logran introducir este horizonte en sus reflexiones, quedando sus propuestas y sus intrincadas elaboraciones de principios normativos inocuos frente a la realidad socio-política, sobre todo de los países de América Latina, África y Asia, sin desatender las realidades de los llamados Tercer Mundo internos<sup>40</sup>. Por lo tanto, al igual que el liberalismo tradicional y sus prerrogativas de libertad, igualdad y fraternidad, deben terminar por considerarse principios ideales a alcanzar, quedando la ineficacia de los principios emancipadores y de los derechos humanos como dato ajeno a la institución de dichos principios y derechos.

En virtud de ello se ha utilizado la categoría de universalidad concreta en tanto que permite deconstruir, desmontar, las particularidades que determinan la construcción de las distintas nociones y conceptos, pero sin abandonar la posibilidad y la necesidad de nombrar, de conceptualizar, de aprehender y reconstruir la realidad de manera coherente con los procesos de deconstrucción. En este sentido, algunos ejes desarrollados por Žižek, Rancière, Balibar, Badiou nos permiten pensar la cuestión de la universalidad de un modo no autocomplaciente, sino crítico y a su vez rescatar los procesos de ruptura deconstructiva como momentos de re-configuración, en los que no hay posibilidad de acierto definitivo, en virtud que lo universal dada su constitución concreta siempre resulta inacabado, incompleto, imposible<sup>41</sup>.

Balibar explícitamente sostiene que, a pesar de que se pueda discutir las descripciones y previsiones del pensamiento crítico, refiriéndose expresamente a la Escuela de Frankfurt no puede sostenerse, como lo hace Habermas, la posibilidad de obviar las facetas oscuras de la modernidad y recuperar su proyecto inacabado, sino que es necesario permanecer en la contradicción, de manera de elucidar sus términos y producir desplazamientos, lo cual no es posible sino mediante un trabajo continuo de deconstrucción de las formulaciones teóricas clásicas y los dispositivos de poder en los cuales estas teorías han sido investidas<sup>42</sup>.

De esta manera, esta perspectiva no puede proponer principios de acción a seguir en el sentido de una ética procedimental, pero tampoco arriesga una política de la contingencia e indecidibilidad absoluta, siendo uno de sus límites

<sup>40</sup> La noción de Tercer Mundo interno refiere a la circunstancias de los países centrales que se han visto, después de la finalización del Estado de bienestar, desbordados por la marginalidad y exclusión que padece su población de origen latinoamericano, africano, asiático.

<sup>41</sup> El reconocimiento de la imposibilidad como estatuto del universal no circunscribe la cuestión a la noción de "idea regulativa", en el sentido que se aborda en los planteos kantianos y neokantianos. Se trata del reconocimiento de una imposibilidad constitutiva que sin embargo no propone un ideal de completitud como guía de la acción, sino por el contrario permite situar el dilema mucho más acá, atendiendo a las contradicciones que afectan las relaciones históricas contingentes.

<sup>42</sup> "On peut discuter la philosophie qui soutient ces descriptions et ces prévisions, mais, contrairement à ce qu'a soutenu Habermas dans une critique passionnée de ses anciens maîtres, on ne peut prétendre que le problème posé soit un faux problème, inspiré par un pessimisme et un scepticisme eux-mêmes irrationnels, et qu'il conviendrait tout simplement de revenir à l'authenticité du 'projet inachevé de la modernité'. Pour ma part je soutiendrai donc que les contradictions de l'universalisme des Lumières lui sont inhérentes, et en ce sens irréversibles, mais qu'elles ne peuvent être résolues par un renversement, c'est-à-dire par la promotion de 'principes' qui représenteraient leur simple négation. Il faut donc 'séjourner' dans la contradiction de façon à en élucider les termes et en produire le déplacement, ce qui ne peut se faire que par un travail continu de déconstruction des formulations théoriques classiques et des dispositifs de pouvoir dans lesquels elles ont été investies" (Balibar, 2007, s.n.).

de enunciación el contexto económico que condena a la exclusión, la marginación y la muerte a millones de personas. A partir de aquí, y en relación al planteo de Kymlicka y Benhabib como representantes de cierto liberalismo, es necesario repensar la universalidad ética y jurídica y el reconocimiento de nuevos derechos, los cuales no garantizan por sí mismos ni la transformación del sistema de exclusión, ni la efectivización de los derechos humanos, pero resultan capaces de habilitar el espacio de la disputa política hacia la emancipación. Es decir, si bien los derechos humanos no constituyen en sí la salida de un sistema de exclusión y explotación, al menos en el espacio de disputa que ellos permiten resulta conveniente tener en cuenta el marco económico-político en el cual se articulan, intentando rastrear los momentos de enunciación y práctica emancipatoria.

Sin la conciencia del capitalismo como telón de fondo de las prácticas éticas, políticas y jurídicas, los derechos humanos llegan a su fin, en el sentido en que lo ha planteado Costas Douzinas, puesto que dejan de ser un discurso y una práctica de resistencia a la opresión y la dominación pública y privada convirtiéndose en la herramienta de la política exterior de los superpoderes del mundo actual. Así, "[...] para muchos el hecho de cuestionar los derechos humanos significa alinearse con lo inhumano, lo antihumano y el mal. Pero si los derechos humanos se han convertido en el mito cristalizado de las sociedades posmodernas, su historia exige que [...] intentemos descubrir estrategias políticas y principios morales que no dependen exclusivamente de la universalidad del derecho, de la arqueología del mito o el imperialismo de la razón" (Douzinas, 2008, p. 10).

En relación a ello es que sostenemos la necesidad de pensar la cuestión de los nuevos derechos en relación al contexto político-económico en el cual estas declaraciones de derechos humanos y reconocimiento de nuevos derechos se han ido dando a fin de desentrañar su doble funcionalidad: emancipación y dominación. Esta consideración se encuentra directamente relacionada con una concepción de la ideología que apunta a la relación entre los enunciados-discursos y las estructuras y relaciones sociales a los cuales éstos refieren. La historia de la construcción del sentido de la ideología, o lo ideológico, habría constituido el paso del carácter peyorativo de lo ideológico, como falseamiento intencionado de lo real con Marx, hacia lo ideológico como interno, estructural al pensamiento, a una visión del mundo y al conocimiento.

En tanto que existe siempre una permeabilidad del contexto económico, social, político y cultural en el que se construye una idea, pensamiento, visión del mundo o conocimiento, hacia el contenido de éstos, la denuncia de lo ideológico permite abrir posibilidades para alternativas al sistema vigente.

Por efecto de la ideología los pensamientos, conocimientos y visiones del mundo pueden ser funcionales a las relaciones de poder existentes, y, en ese sentido, denunciar los efectos ideológicos de determinados discursos posibilitaría el planteo, la aparición de alternativas a dichas relaciones de poder. En nuestro caso, se trataría de la relación entre el bienintencionado reconocimiento de nuevos derechos y las condiciones de actuación del sistema mundial capitalista actual valiéndose de sus prolíficas agencias de cooperación internacional y organismos multilaterales.

Es justamente esta potencialidad liberadora de la crítica de la ideología lo que interesa a la ciencia como praxis social<sup>43</sup> y a nuestro enfoque, de la problemática del reconocimiento de nuevos derechos y su potencialidad emancipatoria, en particular.

En este sentido Eagleton, aunque referido al marxismo como teoría, nos recuerda: la cuestión es, más bien, descifrar en el presente las rupturas por las cuales se vislumbra una alternativa al sistema dado, existiendo entonces un vínculo entre

<sup>43</sup> Praxis en el sentido de actividad humana tendiente a la transformación de la realidad social y mejoramiento de las condiciones de vida, en la línea de lo desarrollado al respecto por la Escuela de Frankfurt.

presente y futuro, se trata de instalarse dentro del presente para descifrar las líneas problemáticas en las que la lógica social dominante presiona contra sus propios límites estructurales (Eagleton, 2003, p. 230).

Desde la perspectiva de la teoría de la discursividad, Verón sostiene que lo ideológico no sólo es intrínseco al conocimiento sino, incluso, necesario para la existencia de conocimiento científico. La ideología, lo ideológico constituye un nivel del discurso. Sin el reconocimiento de la existencia de lo ideológico del discurso no se puede hacer ciencia, en tanto que considera que el conocimiento produce mayor efecto de sentido: científicidad, en la medida que es capaz de dar cuenta, explicitar, exhibir lo ideológico que lo estructura, es decir, las condiciones materiales en que se construye (Verón, 1987, p. 15-17).

Igualmente, Žižek destaca en relación a la ideología que su matriz se evidencia claramente en la relación dinámica entre lo nuevo y lo viejo. Es decir, cuando un hecho que es nuevo aparece como perteneciente al sistema de cosas anterior, o por el contrario cuando un evento que anuncia una nueva era se percibe como una continuación del pasado (Žižek, 2003, p. 7-8). De acuerdo con el andamiaje categorial de Žižek estas percepciones distorsionadas de eventos como nuevos, o viejos, son posibles dada la estructura intrínseca de la realidad. Pues como hemos visto, la constitución de conceptos universales remite necesariamente a una imposibilidad, a una falta constitutiva, la apariencia es la realidad de la esencia, por tanto no es posible una correspondencia entre concepto y objeto, entre representación y realidad.

En este marco lo único que queda es reconocer que las limitaciones de nuestro conocimiento son las limitaciones de nuestro objeto de conocimiento, la ideología es intrínseca a toda representación de la realidad pero, por eso mismo, permite una denuncia y una disputa.

Rancière sostiene que el espacio de litigación política se da mediante la disputa de las apariencias. Tanto al sostener la transparencia, la correspondencia entre los discursos y la realidad obturamos las posibilidades de transformación política, de surgimiento de alternativas, como al meramente denunciar la apariencia igualitaria de las declaraciones de derechos humanos, pues ellas habilitan la disputa política al habilitar la aparición de la parte de los incontados (Rancière, 2007b, p. 114)<sup>44</sup>. El problema no es señalar la diferencia entre este discurso existente frente a todo lo que lo desmiente, sino aumentar la esfera de ese aparecer, si bien esto último no puede llevarse a cabo sino mediante el previo reconocimiento de la apariencia como espacio para la disputa política.

De otro modo, se corre el riesgo ya destacado de acompañar, meramente, la apariencia en su ausencia de realidad, haciendo de los derechos humanos una mera legitimación vacía de los poderes instituidos. ¡Tenemos derechos ampliamente reconocidos, no hay mejor orden social que el existente!

En este sentido, tanto las críticas de la universalidad moderna en tanto gran relato falso, como las propuestas de conciliación armoniosa de intereses en el espacio público, eclipsan por exceso o por defecto las potencialidades emancipatorias de la reivindicación de derechos.

## Conclusiones

En relación a los desarrollos precedentes consideramos que, a partir de una crítica a la universalidad abstracta moderna y en relación a las reivindicaciones

<sup>44</sup> Esta aparición de la parte sin parte remite a aquello que Eagleton señala respecto del marxismo en cuanto a la necesidad de descifrar las líneas problemáticas en que la lógica social dominante presiona contra sus propios límites.

identitarias actuales, las reflexiones que atienden a la necesidad de promover una universalidad inclusiva tienen, en general, el mérito de haber reinstalado, aun de modo no explícito, la posibilidad de la reflexión sobre la tensión identidad nacional/universalidad abstracta.

La crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano, en muchas de sus versiones, ha concluido en la denuncia del carácter parcial de la identidad, del sujeto y la universalidad modernos, poniendo de manifiesto su verdadero alcance, pero no permiten por sí mismas repensar el sujeto, la identidad y/o la universalidad.

Las deficiencias, tanto del pensamiento liberal de Kymlicka como del neocontractualismo de Benhabib, consisten en la falta de consideración del capitalismo en tanto sistema histórico-político, lo que anula una reflexión crítica de sus presupuestos. En cuanto resulta imposible pensar una organización político-económica más allá del capitalismo, las condiciones de la situación de exclusión y dominación de los colectivos identitarios continúan vigentes y por lo tanto obturan cualquier tipo de reflexión respecto de ellos y de la tensión universalidad abstracta/identidad nacional.

Kymlicka reconoce el carácter identitario de la política liberal de los Estados de Derecho, pero en lugar de destacar la contradicción universalidad/identidad la pone en valor como uno de sus méritos, ya que ello garantizaría el pleno desarrollo de la autonomía y libertad individual. Ello torna manifiesto el carácter ideológico de la teoría liberal que, elaborada a fin de legitimar un poder surgido de las revoluciones burguesas y capitalistas del siglo XVIII, agota su potencial explicativo en el límite de dichas formaciones socio-políticas y de ningún modo podría dar cuenta, de manera crítica, de la violenta desigualdad sobre la que éstas se sostienen. Pues al argumentar que debe compartirse una narrativa cultural a fin de poder visualizar como valiosas las experiencias y oportunidades, oculta el hecho de que la diversidad cultural pone en desventaja a quienes no comparten la narrativa cultural del grupo dominante.

El desarrollo teórico de Benhabib consiste en fundamentar la necesidad de crear instituciones universales en la esfera pública y en la sociedad civil en las que la lucha por el reconocimiento de las diferencias culturales y la disputa por los relatos culturales puedan llevarse a cabo sin dominación, pero lo que su propuesta desconoce es la vinculación estructural entre dominación cultural y explotación económica que atraviesa toda su argumentación. Aun cuando reconoce cierta relevancia a la desigualdad económica a nivel global, rescata igualmente el rol que desarrollan los organismos y agencias multilaterales de cooperación a fin de mitigar sus efectos.

A diferencia de ellas, los trabajos de Young y Santos recuperan el horizonte económico y político en que se juega la diferencia y su reivindicación, pero concluyen en la necesidad del retorno a un universal-otro, ahora inclusivo. De esta manera las exclusiones sufridas por diversos colectivos sociales no resultan constitutivas a dicho contexto y pueden ser modificadas independientemente de aquel.

Sin perjuicio de ello, estos trabajos resultan de suma importancia en la medida en que permiten una distinción hacia el interior del debate universalidad/particularidad, en que resulte posible diferenciar: multiculturalismo liberal -Kymlicka y Benhabib- de universalismo incluyente -Young y Santos-.

Asimismo, teniendo en cuenta las perspectivas que introducen el análisis de los contextos económico-políticos, resulta posible distinguir entre este universalismo incluyente y aquellos que apuntan a la consideración de los diferentes y oprimidos como síntoma que organiza el funcionamiento del sistema político-económico.

Las perspectivas trabajadas por Žižek, Rancière, Balibar y Dussel entre otros entrañan una distinción y una distancia respecto de aquéllas que pretenden la recuperación de la universalidad abstracta mediante su completitud a través de la inclusión de particularidades, en tanto no se proponen principios de acción a seguir en el sentido de una ética procedimental, pero tampoco una política de la contingencia e indecidibilidad absoluta, siendo uno de sus límites de enunciación

el contexto económico que condena a la exclusión, la marginación y la muerte a millones de personas.

Sin el horizonte político-económico no resulta posible pensar la emancipación o liberación social. Ello de ninguna manera equivale a sostener que la operatividad de los derechos humanos y la emancipación de diversos colectivos sociales son posibles sólo en un futuro no capitalista, como lo hemos destacado al trabajar la nociones de ideología y disputa política. Pero, debe considerarse siempre que la exclusión, la particularidad, la opresión explican y son explicadas en función de su contexto político-económico, y la transformación de aquéllas implica en alguna medida la transformación de éste.

## Referencias

- AGAMBEN, G. 2000. Política del exilio. In: H.C. SILVEIRA GORSKY, *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid, Trotta, p. 81-93.
- ANAYA, J. 1996. *Indigenous peoples in international law*. New York, University Press, 267 p.
- BADIOU, A. 2000 [1988]. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial, 582 p.
- BADIOU, A. 2008. Huit thèses sur l'universel. Disponible en: <http://www.ciepf.fr/spip.php?article69>. Acceso en: 28/03/2008.
- BALIBAR, E. 1997. *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*. París, Galilée, 455 p.
- BALIBAR, E. 2007. Quelle universalité des Lumières? Disponible en: <http://www.ciepf.fr/spip.php?article24>. Acceso en: 28/03/2008.
- BENHABIB, S. 2006 [2002]. *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz Editores, 337 p.
- BENHABIB, S. 2005 [2004]. *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa, 192 p.
- DOUZINAS, C. 2008. *El fin de los derechos humanos*, Bogotá, Legis, 462 p.
- DUSSEL, E. 1998. *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México, Universidad Autónoma del Estado México, 239 p.
- DUSSEL, E. 2005. El principio democrático. Igualdad. Disponible en: [www.afyl.org/cursodussel/](http://www.afyl.org/cursodussel/). Acceso en: 14/08/2005.
- DUSSEL, E. 2006 [1998]. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 661 p.
- EAGLETON, T. 2003 [1994]. La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental. In: S. ŽIŽEK, *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 199-251.
- HABERMAS, J. 1999 [1996]. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 258 p.
- HOBBSAWM, E. 2000. Identidad. In: H.C. SILVEIRA GORSKY, *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid, Trotta, p. 47-62.
- KANT, I. 2007. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, 246 p.
- KYMLICKA, W. 2003 [2001]. *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona, Paidós, 452 p.
- KYMLICKA, W. 2004. *Estados, naciones y culturas*. Córdoba, Almuzara, 114 p.
- KYMLICKA, W. 2006. *Fronteras territoriales*. Madrid, Trotta, 80 p.
- RANCIÈRE, J. 2007a. El método de la igualdad. Disponible en: <http://mesetas.net/?q=node/156>. Acceso en: 05/08/2008.
- RANCIÈRE, J. 2007b [1995]. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 175 p.
- RANCIÈRE, J. 2007c [1998]. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires, La Cebra, 123 p.
- REDIKER, M. 2007. *The Slave Ship: A Human History*. New York, Penguin, 434 p.
- REDIKER, M.; LINEBAUGH, P. 2000. *The many-headed hydra: Sailors, slaves, commoners and the hidden history of revolutionary Atlantic*. Boston, Beacon Press, 448 p.
- RODRÍGUEZ MAGDA, M.R. 1994. Las filosofías de la diferencia. In: A. VALCÁRCEL, *El concepto de igualdad*. Madrid, Ed. Pablo Iglesias, p. 95-112.
- ROUSSEAU, J.J. 1998. *El contrato social: discursos*. Buenos Aires, Losada, 370 p.
- SANTOS, B. de S. 2003a [2000]. *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 480 p.

- SANTOS, B. de S. 2003b. *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y práctica política*. Bogotá, Ed. ILSA, 305 p.
- SANTOS, B. de S. 2005. *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Buenos Aires, CLACSO, 101 p.
- SEGATO, R. 1999. Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Anuario Antropológico/97*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 161-196.
- SILVEIRA GORSKY, H.C. 2000. *Identidades comunitarias y democracia*, Madrid, Trotta, 299 p.
- VERÓN, E. 1987. *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona, Ed. Gedisa, 235 p.
- YOUNG, I. M. 2000. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Ediciones Cátedra, 466 p.
- ŽIŽEK, S. 2003 [1994]. *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 382 p.
- ŽIŽEK, S. 2006 [1996]. *Porque no saben lo que hacen: el goce como factor político*. Buenos Aires, Paidós, 370 p.

Submetido em: 01/03/2010

Aceito em: 18/05/2010