

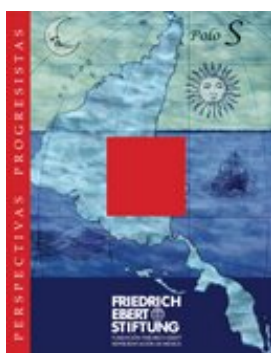


**José Antonio
Aguilar Rivera**

***La izquierda:
entre el particularismo
y el universalismo***

**FRIEDRICH
EBERT 
STIFTUNG**
FUNDACIÓN FRIEDRICH EBERT
REPRESENTACIÓN EN MÉXICO

Publicación editada por la Fundación Friedrich Ebert en México. Las opiniones vertidas en los documentos que se presentan, así como los análisis y las interpretaciones que en ellos se contienen, son de la responsabilidad exclusiva de sus autores y no refleja, necesariamente, los puntos de vista de la Fundación. Perspectivas Progresistas



Perspectivas Progresistas

Con el nacimiento de *Perspectivas Progresistas*, publicación de la Fundación Friedrich Ebert en México, pretendemos animar el debate público para pensar México desde miradas progresistas así como ofrecer una plataforma para el diálogo entre actores socio-políticos, académicos e intelectuales identificados con una concepción moderna y democrática de la centro-izquierda.

www.fesmex.org

Las opiniones expresadas en este documento, que no ha sido sometido a revisión editorial, son de la exclusiva responsabilidad del autor y pueden no coincidir con las de la Fundación.

Publicación de la Fundación Friedrich Ebert en México

Copyright, FESMEX 2007. Todos los derechos reservados.

La autorización para reproducir total o parcialmente esta obra debe solicitarse a la Fundación Friedrich Ebert en México. En caso que contrapartes deseen reproducir esta obra, sólo se les solicita que mencionen la fuente e informen a la Fundación de tal reproducción.

Fundación Friedrich Ebert (FESMEX)

Yautepec 55, Col. Condesa

Tel: 55535302

Fax 52541554

CP. 40123



La izquierda: entre el particularismo y el universalismo

*José Antonio Aguilar*¹

En un texto de hace algunos años sobre los desafíos y perspectivas de la izquierda, el antropólogo Héctor Díaz-Polanco citaba con aprobación al profesor norteamericano Fredric Jameson, quien afirmaba que la izquierda requería “una nueva forma de expresar las cosas, un nuevo lenguaje”.² Creo que Jameson está equivocado de cabo a rabo: el problema de la izquierda no es de lenguaje, sino filosófico y práctico. Cambiar el lenguaje es una falsa salida a los dilemas contemporáneos de la izquierda, equivale a tapar el sol con un dedo. El problema no es de *marketing*, sino de fondo.

Mucho antes de que la izquierda fuera primero sacudida por el fin del socialismo real y seducida después por la política de la identidad, algunos antropólogos ya proponían la causa de los derechos indígenas como una bandera de la izquierda. Pocos los escucharon entonces. Sin embargo, después del levantamiento zapatista muchos marxistas se convirtieron de pronto a la fé indigenista. La velocidad de la conversión sorprendió hasta al propio Díaz Polanco. Aún hoy cree que los conversos no han reflexionado de manera suficiente en su recién adquirido credo. Sospecha, con razón, de

¹ Ponencia presentada el 26 de marzo de 2007 en el marco del Seminario de Estudios Avanzados organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM con el apoyo de la Fundación Friedrich Ebert: “Izquierda, democracia y crisis política en México: posibilidades de una socialdemocracia en México”, coordinado por el Dr. Roger Bartra y el Dr. Francisco Valdés Ugalde.

² Héctor Díaz-Polanco, “La izquierda hoy: desafíos y perspectivas”, en *Memoria*, núm. 166. diciembre de 2002.

la profundidad de su fé. Díaz-Polanco cree que el reto teórico de la izquierda consiste en incorporar a su pensamiento cuestiones ignoradas por el pensamiento “clásico”, tales como “las identidades, la equidad de género, el medio ambiente, etc”. Propone tres temas concretos: la crítica del liberalismo, la teoría de la justicia y la perspectiva moral. Así, cree que “se requiere que la *izquierda* emprenda la crítica sistemática e implacable de los nuevos enfoques liberales y que, a un tiempo, incorpore a su cuerpo teórico una teoría de la justicia propia”. La propuesta emboza un equívoco. Díaz-Polanco propone implícitamente que existe una antinomia entre la izquierda y el liberalismo. Sin embargo, la dicotomía es espuria. La antítesis de la izquierda es la derecha, no el liberalismo. Puede haber, como de hecho hay, liberales de izquierda y de derecha. Norberto Bobbio sostiene en *Derecha e izquierda*: “el criterio más recurrentemente adoptado para distinguir la derecha de la izquierda es el de la diferente actitud que asumen los hombres que viven en sociedad frente al ideal de la igualdad”.³ El componente igualitario de la izquierda es crítico: “se puede, pues, llamar correctamente igualitarios a aquellos que, aunque no ignorando que los hombres son tan iguales como desiguales, aprecian mayormente y consideran más importante para una buena convivencia *lo que los asemeja*; no igualitarios, en cambio, a aquellos que partiendo del mismo juicio de hecho, aprecian y consideran más importante, para conseguir una buena convivencia, su diversidad. [...] Es precisamente el contraste entre estas últimas elecciones lo que logra, en mi opinión, mejor que cualquier otro criterio, señalar las dos opuestas alineaciones a las que ya nos hemos acostumbrado a llamar izquierda y derecha. Por un lado están los que consideran que los hombres son más iguales que desiguales, por otra los que consideran que son más desiguales que iguales”. (mis cursivas).⁴ “La derecha”, continúa Bobbio, “está más dispuesta a aceptar lo que es natural, y aquella segunda naturaleza que es la *costumbre, la tradición, la fuerza del pasado*”. La izquierda, en cambio, parte de la convicción de que “la mayor parte de la desigualdades que lo indignan, y querría hacer desaparecer, son sociales y, como tales, eliminables”. En sociedades culturalmente diversas, donde existen diferentes costumbres, lenguas, religiones, “el contraste entre igualitarios y no igualitarios se revela en el mayor o menor relieve otorgado a estas diferencias para justificar una mayor o menor igualdad de tratamiento”. Aquí no cabe duda: “igualitario es quien tiende a atenuar las diferencias; no igualitario, quien tiende a reforzarlas”. La izquierda, históricamente, ha tendido a exaltar más lo que convierte a los hombres en iguales respecto a lo que los convierte en desiguales.

Sin embargo, son precisamente los pensadores más lúcidos de la tradición marxista los que se han percatado de que el legado igualitario y universal de la izquierda es difícilmente reconciliable con la política de la identidad. Los últimos treinta años contemplaron una transmutación ideológica en la cual argumentos tradicionalmente de

³ Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 1998, p. 135.

⁴ *Ibid.* 146.

derecha fueron apropiados por intelectuales y partidos de izquierda. Es lo que llamo el fenómeno del “cangrejo ermitaño”. Los cangrejos ermitaños nacen sin una coraza que los proteja. Por ello buscan conchas de caracoles muertos. Se introducen en el espacio vacío. Para el observador externo, el ser que se desplaza protegido por el caparazón es un caracol; mas basta echar un vistazo al bicho con tenazas que habita en su interior para darse cuenta que el nuevo inquilino no se parece en nada a un molusco. Es un crustáceo; animal de otra especie. Algo similar ocurre con el multiculturalismo en la actualidad, que se dice de izquierda. El caparacho del marxismo fenecido ha sido colonizado por cangrejos ermitaños conservadores, que ocultan su identidad en la espiral del caracol.⁵

La colonización de la izquierda por parte del multiculturalismo ha sido muy exitosa. Pocas voces se han levantado para protestar la metamorfosis romántica que tiene lugar. Pero no es extraño que entre ellas se escuchen las de los historiadores. Por ejemplo, Eric Hobsbawm afirma: “el proyecto político de la izquierda es universalista: es para *todos* los seres humanos. [...] Y la política de la identidad no es esencialmente para todos, sino para los miembros de sólo un grupo específico. Esto es totalmente evidente en el caso de los movimientos étnicos o nacionalistas”. El historiador sabe que “los movimientos políticos y sociales de masas de la izquierda, es decir, los inspirados en las revoluciones estadounidense y francesa y en el socialismo, eran en realidad coaliciones o alianzas de grupos, pero no se mantenían unidas por metas que fueran específicas al grupo, sino por causas grandes y universales a través de las cuales cada grupo creía que sus metas particulares se podían realizar: la democracia, la república, el socialismo, el comunismo o lo que fuera”. Y la conclusión es clara: “por esta razón la izquierda no puede *basarse* en la política de la identidad. Tiene un programa más amplio”.⁶ Hobsbawm no está solo: otros pensadores de izquierda en sentido amplio tienen serias reservas sobre el carácter de la política de la identidad. Todd Gittlin, ex activista de los sesenta y sociólogo, nadando igualmente contra la corriente, se pregunta: “¿Qué es una izquierda si no es, plausiblemente al menos, la voz de todo el pueblo?... Si no hay pueblo, sino sólo pueblos, no hay izquierda”.⁷

El liberalismo y la izquierda

No es extraño que las críticas de Hobsbawm y otros pensadores siembren desconcierto en el campo multicultural. Un coco cayó de pronto en la playa donde se solazaban los cangrejos ermitaños. Héctor Díaz-Polanco observa que en países como México el texto de Hobsbawm, “ha sido aclamado con entusiasmo por un sector de la

⁵ José Antonio Aguilar Rivera, “Las tribulaciones del cangrejo ermitaño”, *Istor*, año 2, núm. 7 (invierno 2001).

⁶ Eric Hobsbawm, “La política de la identidad y la izquierda”, *Nexos*, vol. 19, núm. 224 (agosto 1996): 41-47.

⁷ Todd Gitlin, *The twilight of common dreams*, New York, Henry Holt and Company, 1995. p. 165.

intelectualidad liberal. Precisamente por aquél que ve en la defensa de la etnicidad y particularmente en las demandas autonómicas de los pueblos indígenas, una de las mayores amenazas para el proyecto liberal”. Tiene razón, pero podría añadir que el riesgo no sólo es para “el proyecto liberal” sino para la izquierda en su conjunto. Fastidiado, Díaz-Polanco afirma: “voceros liberales no sólo saludaron los referidos planteamientos de Hobsbawm como un paso positivo de la izquierda, sino que, basándose en ellos, se permitieron sermonear a la izquierda local por su proclividad a favorecer demandas particularistas, en lugar de sostenerse en la tradición universalista de la izquierda que aquél había ponderado. Contemplamos entonces un hecho poco frecuente: los liberales dando lecciones o aconsejando a la izquierda sobre la línea teórico-política que a ésta le conviene”. Cada quien es libre de imaginarse el club al que pertenece y de conferir membresías a sus simpatizantes y negárselas a quienes le resulten antipáticos. Por mi parte, creo que la izquierda es un conglomerado más amplio del que se imagina Díaz-Polanco, donde cabemos muchos.

Pero la espina sigue clavada. Díaz-Polanco afirma: “desde luego, no se puede culpar a Hobsbawm por los usos que la derecha de América latina, o de cualquier parte, haga de sus escritos. No obstante, es evidente que si las ideas del historiador deben interpretarse como un radical rechazo de las identidades en tanto tema legítimo de la izquierda, a cambio de secundar un universalismo inmune a cualquier consideración de las particularidades, las posiciones liberales se verían favorecidas, dado el histórico universalismo que ha caracterizado a esta última doctrina desde sus orígenes [...] Si lo que se propone Hobsbawm es refrendar el universalismo insensible a la diversidad, me parece que la izquierda debe rechazar esa propuesta sin vacilación. Tal camino no fortalecería a la izquierda sino que favorecería el programa de la derecha, en especial el del liberalismo no pluralista, individualista y excluyente. Pero hay motivos para sospechar que el universalismo que los liberales ven en el texto del intelectual marxista es una interpretación sesgada y oportunista que busca llevar agua al molino de la derecha”. Sin embargo Díaz Polanco ignora que la política de la identidad es perfectamente compatible, si no es que complementaria, con las medidas económicas de derecha. Como ha hecho notar el antropólogo Charles R. Hale, la década de movilización indígena en América latina también fue la década de la ascendencia del neoliberalismo.⁸ La razón es clara: es más sencillo y barato cambiar las constituciones para otorgar reconocimiento simbólico que llevar a cabo costosas políticas redistributivas que conduzcan hacia una sociedad verdaderamente más justa. La supuestamente progresista política de la identidad es bienvenida por las élites económicas.

⁸ Charles R. Hale, “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, 34, (2002) pp. 485-524.

Pero volvamos al texto de Hobsbawm, que no es esotérico. No hay ambigüedad en sus planteamientos. Y no es extraño que así sea. El historiador es, después de todo, un estudioso y crítico del nacionalismo.⁹ Hobsbawm no se engaña al ver en la política de la identidad la teoría que no se atreve a decir su nombre: el nacionalismo. Su crítica es consecuente con todo lo que él ha escrito sobre el fenómeno nacionalista. Y es congruente también con la tradición socialista: como todo el mundo sabe, históricamente el marxismo vio con abierta hostilidad el fenómeno nacionalista, pues consideraba este tipo de lealtades como un obstáculo al nuevo universalismo proletario que debería reemplazarlas. Lo que hay es una renuencia de los neoindigenistas a aceptar sus implicaciones lógicas. Hobsbawm, pésele a quien le pese, encarna la tradición de izquierda universalista. No es necesario que los malévolos “liberales” distorsionen su pensamiento. La estrategia de tapar el sol con un dedo campea invicta: si Copernico tiene razón y la tierra gira alrededor del sol, pues peor para el sol. Todo menos abandonar una teoría equivocada.

Pero repudiar a Hobsbawm no resulta muy sensato. Por eso, Díaz-Polanco cree que “el rechazar el universalismo liberal y sus variantes... no debe implicar que, como única opción, la izquierda esté condenada a abrazar una política de la identidad fundada en el particularismo relativista, ciega a la existencia de las clases y a los intereses comunes que tradicionalmente se vinculan con nociones de libertad, igualdad y justicia”. Al tratar de salvar una causa conservadora, Díaz-Polanco se adentra en un pantano conceptual. “No definir su propia política frente a las identidades le supondría a la izquierda”, afirma, “atarse las manos y dejar un vasto campo libre a la derecha. En segundo lugar, no interesarse en las identidades equivaldría a mantener un grave déficit teórico-político de la izquierda que, hasta ahora, no ha aquilatado el alto valor social y moral de la diversidad para la construcción de una sociedad cabalmente justa”. Ambos argumentos son callejones sin salida. ¿Por qué competir con la derecha para apropiarse sus temas canónicos, la costumbre, la raza, la tradición? Antes de lanzarse a la rebatinga ideológica, deberíamos saber si esas banderas son valiosas para la izquierda. No lo son. Tampoco sabemos en qué consiste ese “alto valor social y moral de la diversidad” para las causas progresistas. Si algo, las políticas multiculturales generalmente no están bien diseñadas para fomentar los valores de igualdad y libertad. A menudo el efecto de poner en práctica esas medidas es generar un retroceso de ambos valores. Roger Bartra, lo ha dicho con todas sus letras: “los sistemas normativos indígenas -o lo que queda de ellos- son formas coloniales político-religiosas de ejercicio de la autoridad, profundamente modificadas por las guerras y la represión, en las que apenas puede apreciarse la sobrevivencia de elementos prehispánicos. Estas formas de gobierno han sido hondamente infiltradas y hábilmente manipuladas por los intereses mestizos o ladinos, y

⁹ Véase: Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1992; Eric Hobsbawm y Terence Ranger, (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

por la burocracia política de los gobiernos posrevolucionarios, con el fin de estabilizar la hegemonía del Estado nacional en las comunidades indígenas.”¹⁰

El recurso de Díaz-Polanco para rescatar a la política de la identidad para la izquierda no es novedoso. El propio Hobsbawm, afirma el antropólogo, “apunta en la dirección apropiada cuando caracteriza las identidades colectivas. Éstas, dice, se definen negativamente, por contraste, con ‘otros’; pero en algún sentido son optativas, en tanto son múltiples y en verdad nadie tiene una única identidad. La gente combina estas diversas pertenencias (*y también las jerarquiza, agreguemos*), por lo que dichas identidades no son estáticas o fijas. Todo lo cual no es ajeno a que el fenómeno identitario ‘depende del contexto’ y, por lo tanto, es tan dinámico y cambiante como la trama social en la que cobra vida y significado. Esta perspectiva de las identidades múltiples es ciertamente uno de los cuadros básicos en el que la izquierda debe desarrollar su propia política de la identidad”.¹¹ Muy bien. Sin embargo, el problema es que esta concepción de las membresías e identidades traslapadas no corresponde a la visión esencializada de los neoindigenistas. La mayoría de los partidarios del multiculturalismo creen, junto con los románticos alemanes, que un grupo étnico únicamente puede florecer si mantiene la integridad de su propia cultura. Después de todo, si los partidarios de los derechos indígenas creyeran de verdad que la étnica es sólo una de muchas identidades –campesina, local, religiosa, partidista, de género, etc.), su movimiento no tendría fundamento alguno, (¿por qué hacer énfasis en ésa y no en otra identidad contingente?). En cambio, creen que la identidad étnica es estable y subordina a las demás. La noción de las identidades traslapadas es parte del bagaje histórico y filosófico de la democracia liberal. Y la teoría del pluralismo democrático es antitética a la concepción esencializada del neoindigenismo.

Quienes están a favor de la “diversidad” en abstracto deberían recordar, como lo hace Sartori, que “una sociedad fragmentada no por ello es una sociedad pluralista. Y si es verdad, como lo es, que el pluralismo postula una sociedad de ‘asociaciones múltiples’, ésta no es una determinación suficiente. En efecto, estas asociaciones deben ser, en primer lugar, *voluntarias* (no obligatorias o dentro de las cuales se nace) y, en segundo lugar, no exclusivas, abiertas a *afiliaciones múltiples*. Y este último es el rasgo distintivo. Por tanto, una sociedad multigrupos es pluralista si, y sólo si, los grupos en cuestión no son grupos tradicionales y, segundo, sólo si se desarrollan ‘naturalmente’ sin ser impuestos de alguna manera”. Las demandas de los empresarios étnicos, (como los líderes del

¹⁰ Roger Bartra, “Violencias indígenas”, *La Jornada*, 31 de agosto 1997. Obviamente tampoco fueron bien recibidas las críticas de Bartra en el campo multicultural, como él mismo relata en una versión reciente de ese polémico texto. Véase Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, México, Océano, 1999.

¹¹ Mis cursivas.

Congreso Nacional Indígena y el EZLN, por ejemplo), son antipluralistas porque buscan que una identidad –la étnica—domine a todas las demás. Por el contrario, “el pluralismo funciona cuando las líneas de división se neutralizan y frenan por múltiples afiliaciones (y también lealtades), mientras que ‘disfunciona’, por así decirlo, cuando las líneas de fractura económico-sociales coinciden, sumándose y reforzándose unas a otras (por ejemplo, en grupos cuya identidad es a la vez étnica, religiosa y lingüística)”. El proyecto multicultural, afirma Sartori, “sólo puede desembocar en un ‘sistema de tribu’, en separaciones culturales desintegrantes, no integrantes. No es cuestión de concebirlo bien o mal: el mal es innato a la concepción del proyecto” .

La diferencia diferente

“Lo que se requiere”, afirma Díaz-Polanco, “es definir una política de la identidad de izquierda, anticapitalista, que garantice la articulación de los cambios estructurales para alcanzar la igualdad y la justicia, por un lado, con los cambios socioculturales para establecer el reconocimiento de las diferencias y desterrar las desigualdades que minoran y faltan el respeto a los grupos identitarios por el otro. Después de una larga etapa en que la izquierda privilegió la redistribución, esto es, la lucha por la igualdad social y contra la explotación que contrae la existencia de las clases, estamos asistiendo a una fase en que distintos movimientos dan prioridad a la lucha política contra la dominación cultural y a favor del reconocimiento de las diferencias fundadas en la nacionalidad, la etnicidad, el género y la sexualidad”. El corolario es predecible: “diferencia no es sinónimo de desigualdad ni la igualdad es un fin contrapuesto a la diversidad. La sociedad por la que debe propugnar la izquierda es aquella en que la igualdad y la diferencia van de la mano. Esto es justamente lo que significan las formulaciones de igualdad en la diferencia o unidad en la diversidad. Este elemental enfoque es difícil de entender para el pensamiento liberal, pero a menudo también para analistas de izquierda

El *jingle* “igualdad en la diferencia” no sólo es un contrasentido lógico; su lenguaje resuena ominosamente en las máximas de los animales de la granja de Orwell: “algunos animales son más iguales que otros”. *New Speak*. Podríamos preguntarnos: ¿por qué debe la izquierda aceptar a la Diferencia *per se*? ¿Cuál es la justificación? No hay ninguna en su repertorio ideológico. La izquierda, históricamente, ha tendido a exaltar más lo que convierte a las personas en iguales respecto a lo que las convierte en desiguales. La ideología zapatista tiende precisamente a exaltar las diferencias y a minimizar las semejanzas esenciales. Suplantar a la igualdad por la Diferencia como valor sólo empobrece nuestro vocabulario ético. Afirmar que la izquierda es igualitaria

no quiere decir que sea “igualitarista” a ultranza. No se trata de que exista igualdad de todos en todo. Como afirma Bobbio, los individuos son iguales “si se consideran como género y se les compara con un género distinto como el de los otros animales... son desiguales entre ellos si se les considera *uti singuli*, o sea, tomándolos uno por uno”. Así, “la categoría de lo ‘distinto’ no tiene ninguna autonomía analítica respecto al tema de la justicia por la simple razón de que no sólo las mujeres son distintas a los hombres, sino que cada mujer y cada hombre son distintos entre sí. La diversidad se hace relevante cuando está en la base de una discriminación injusta. Pero que la discriminación sea injusta, no depende del hecho de la diversidad sino del reconocimiento de la inexistencia de buenas razones para un tratamiento desigual”. De la misma forma, sostiene Brian Barry: “las personas que se encuentren colocadas en una posición idéntica con respecto a las pautas pertinentes –el mismo ingreso, las misma propiedad, el mismo número de dependientes, etc.—deben ser tratadas de la misma manera en el seno de un sistema de gobierno dado”.¹² Cuando hablamos de un sistema tributario uniforme, “el contraste no es con la uniformidad en el sentido de que todo el mundo paga la misma cantidad de impuestos, sino con la uniformidad en el sentido de que todo el mundo tiene que hacer frente al mismo sistema fiscal”.¹³ Una buena parte de la retórica que postula que el “tratar de manera igual a los desiguales es injusto” depende de confundir sistemáticamente esos dos sentidos de la uniformidad. Hasta hace poco pensábamos que las distinciones étnicas, de religión, de lengua no eran criterios válidos para discriminar a las personas. El discurso neoindigenista busca hacerlas otra vez relevantes. Su lucha es, paradójicamente, por la discriminación. Y esta ideología es, por ello, reaccionaria.

También lo es en sus consecuencias. La retórica antiliberal de los multiculturalistas no es incompatible con la derecha reaccionaria. Como afirma Barry, “la proliferación de intereses especiales fomentada por el multiculturalismo lleva a una política de ‘divide y gobierna’ que sólo puede beneficiar a quienes más se aprovechan del *status quo*. No existe mejor manera de cortar el paso a la pesadilla de la acción política unificada de los desfavorecidos económicamente, la cual podría derivar en demandas comunes, que el enfrentar a los diferentes grupos de desfavorecidos unos contra otros. El distraer la atención de las desventajas compartidas, como el desempleo, la pobreza, la baja calidad de la vivienda y los servicios públicos inadecuados, es un obvio objetivo antiigualitario a largo plazo. Consecuentemente, todo lo que ponga el énfasis en la particularidad de los problemas de cada grupo a expensas de centrar la atención en los problemas que comparten con otros es bienvenido. Si se logra que el esfuerzo político se disipe en hacer presión por los privilegios especiales de los grupos y

¹² Brian Barry, “Cultura e igualdad”, *Istor*, año 2, núm. 7 (invierno 2001). Este es el primer capítulo del importante libro *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

¹³ *Ibid.*

en defender esos privilegios, dicho esfuerzo no estará disponible para la movilización sobre la base de intereses compartidos más amplios”.¹⁴

El predicamento –extravío– de la izquierda no es exclusivo de México. El discurso zapatista se encadena con corrientes que en otras latitudes han adoptado posiciones similares. Se pregunta Todd Gitlin: “¿qué es la Izquierda sin comunalidad?” Lo novedoso, afirma, es que el conjunto de reconocimientos grupales consume mucha de la energía de aquello que pasa por izquierda. La estrategia de exaltar la Diferencia es tan miope para la izquierda en México como lo es en otros países. En lugar de pensar cómo formar mayorías, recluta grupos minoritarios creyendo que estos se amalgamarán por arte de magia. La idealización de la “cultura de la resistencia” sólo agudiza este problema. El regodeo con lo marginal impide las alianzas y la conformación de una alternativa política moderna. Esboza una crítica al poder, pero no tiene su propia visión de él. Las banderas de la izquierda deberían ser la búsqueda de la igualdad y la lucha contra el poder arbitrario. Como afirma Gitlin, la obsesión con la diferencia impide que nos formulemos las preguntas adecuadas.¹⁵

¿Redistribución o reconocimiento?

Tal vez algunos piensen que esta discusión no tiene la profundidad filosófica deseable. La “política de la diferencia”, como ha sido bautizada por Charles Taylor, es una propuesta compleja.¹⁶ Desde un principio fue concebida como una teoría de izquierda. Intenta situar sus reclamos de reconocimiento como exigencias de justicia. Sin embargo, para ciertos liberales de izquierda, la política de la diferencia no sólo no es compatible con una política redistributiva igualitaria sino que la obstruye de manera significativa. Por su parte, como afirma Nancy Fraser, los partidarios de la política de la diferencia desdeñan las medidas redistributivas pues aducen que las políticas igualitaristas económicas, ciegas a la diferencia, han fallado en hacerle justicia a las minorías y a las mujeres. Creen que son una forma obsoleta de materialismo, incapaz de articular o de desafiar “experiencias críticas de injusticia”.¹⁷

Encuentro iluminador el debate, publicado por la editorial Verso en forma de libro hace pocos años, entre Fraser –una partidaria de las medidas redistributivas– y Axel Honneth, uno de los principales teóricos de la diferencia. Es un debate casi amistoso. A diferencia de otros pensadores de izquierda, como Todd Gitlin, Richard Rorty y Brian Barry, que se han declarado abiertamente en contra de la política de la diferencia, Fraser desea contemporizar con ella. Su propuesta consiste en conciliar una

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Todd Gitlin, *The twilight of common dreams*, New York, Henry Holt and Company, 1995.

¹⁶ Charles Taylor, “The politics of recognition”, en Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

¹⁷ Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or recognition?* New York, Verso, 2003, p. 8.

teoría de la justicia que incorpore *tanto* la redistribución material como el reconocimiento simbólico. Fraser admite que existen agravios que no son meramente materiales sino que involucran también una falta de “reconocimiento”. Pero, ¿qué es este tan traído reconocimiento que se presume como el centro de una teoría de la justicia? Mientras que el origen de la redistribución está en la tradición progresista y reformista anglosajona, la filiación del reconocimiento es la filosofía hegeliana, particularmente la fenomenología de la conciencia. En esa tradición, el reconocimiento es un ideal de relación recíproca entre sujetos en la cual cada uno ve al otro tanto como igual así como distinto. Esta relación se propone constitutiva de la subjetividad; uno se convierte en un sujeto individual sólo en virtud de reconocer y ser reconocido por otro sujeto. De esta forma, el reconocimiento implica que las relaciones sociales son anteriores a los individuos así como que la intersubjetividad es previa a la subjetividad. De acuerdo con este paradigma, el remedio a la injusticia es el cambio cultural o simbólico. Ello puede consistir en la revaloración de identidades menospreciadas, así como en la valoración positiva de la diversidad cultural. Para sus teóricos, como Iris Marion Young, el redistribuir sin fijarse en la diferencia puede reforzar la injusticia al universalizar de manera falaz las normas de los grupos dominantes y al exigir que los grupos subordinados se asimilen a ellas y al desconocer lo distintivo de esos grupos.

Para Fraser, algunas violaciones a la justicia social exigen una reparación simbólica en las líneas del reconocimiento. Por ejemplo, los agravios que sufren los homosexuales no emanan sólo de la estructura económica sino también de un orden cultural que los estigmatiza. El remedio a esta injusticia es el reconocimiento y no la redistribución: el cambio de las “relaciones de reconocimiento” prevalecientes soluciona el problema. Sin embargo, Fraser concede demasiado: no es necesario recurrir a la teoría neohegeliana para exigir que normas universales de trato sean respetadas. La solución no es el “reconocimiento” sino hacer efectiva la promesa de igualdad de trato.

Creo que la confusión política y filosófica provocada por el derrumbe teórico y material del socialismo abrió una ventana de oportunidad intelectual para que esta teoría pasara como de izquierda. Me parece muy significativo que Honneth conciba su empresa teórica como una continuación de la escuela de Frankfurt, como una forma de revitalizar a la teoría crítica. Adorno, Horkheimer y sus colegas siempre abogaron por la relativa autonomía de la cultura como parte de la superestructura. Ello ha permitido que esos enfoques se mantuvieran relativamente a salvo de la debacle económica y política del marxismo. Como en algunas obras de teoría crítica, en los alegatos filosóficos de Taylor y Honneth observamos una fuga de la teoría política hacia la psicología. No sólo han heredado la jerga oscurantista de sus predecesores. Con la política de la diferencia ha regresado uno de los peores vicios de la escuela de Frankfurt: la sustitución de la sociología por la retórica terapéutica. En efecto, como señala Christopher Lasch, en *La personalidad autoritaria*, (1950) Adorno y sus colegas ya proponían que el autoritarismo tenía profundas raíces en la mentalidad de las masas. Definieron al

prejuicio como una “enfermedad social”. Así, sustituyeron el lenguaje político por el médico. El efecto de este procedimiento fue hacer innecesaria la discusión de asuntos morales y éticos en sus propios términos.¹⁸ De la misma manera, los teóricos de la diferencia han retomado la idea de “salud mental”, ahora como “integridad identitaria”. Lo importante son los *sentimientos* de injusticia. Al igual que sus maestros, Honneth reemplaza la discusión moral y política por una temeraria “psicologización”. En sus propias palabras: “los movimientos emancipatorios más recientes –representados por el feminismo, las minorías étnicas, las subculturas lésbicas y gay— ya no luchan principalmente por lograr la igualdad económica o por la redistribución material, sino por el respeto a las características que ellos *conciben* como vínculos de unión entre ellos”.¹⁹ Más aún, esta teoría asume abiertamente que “los problemas tradicionales de las sociedades capitalistas no son ya la clave del descontento moral actual”.²⁰ Fraser, intenta demostrar que numerosos asuntos tienen, por llamarlo así, dos caras: una material y otra simbólica. Ese es su punto de partida para integrar al reconocimiento como un elemento constitutivo de la justicia social. Sin embargo, al argumentar que el reconocimiento no basta para construir una teoría de la justicia por sí solo señala muchos de sus problemas. La idea de que la injusticia consiste en la ausencia de reconocimiento ubica el problema en la psicología individual o interpersonal, no en las relaciones sociales, como harían el marxismo clásico o el liberalismo. De esta forma, los teóricos de la diferencia han coadyuvado a desplazar el discurso de la izquierda del ámbito político al psicosocial y a sustituir las categorías éticas y filosóficas por un discurso terapéutico de la identidad dañada. Sin embargo, este psicologismo tiene escasas o nulas bases empíricas. No sabemos si, como los teóricos de la diferencia proponen, a los pobres les importa más el prejuicio social que la miseria material que padecen. Si se demuestra que el supuesto “daño” producido por la falta de reconocimiento no existe o es menor, la teoría entera cae, como un castillo de naipes. . En el fondo, probar si el supuesto daño psicológico se produce en la realidad es lo de menos; la sensibilidad romántica que impregna los alegatos de Taylor y Honneth es resistente a la evidencia empírica. El psicologismo del enfoque también tiene consecuencias lógicas siniestras. Cuando la falta de reconocimiento se vuelve sinónimo de prejuicio en las mentes de los opresores, la solución pasa por establecer una policía

¹⁸ Christopher Lasch, *The true and only heaven. Progress and its critics*, New York, Norton, 1991, p. 452.

¹⁹ Axel Honneth, “Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser”, en Fraser y Honneth, *Redistribution or recognition?*, p 111.

²⁰ *Ibid.* p. 115. Honneth concede que “la distribución justa de recursos materiales merece prioridad debido a su urgencia moral”. Sin embargo, aclara que el debate entre redistribución y reconocimiento no se lleva a cabo en el mismo nivel, sino en un “nivel más bajo”, en el cual lo que está en juego es una cuestión filosófica: ¿qué lenguaje teórico es más conveniente para “reconstruir consistentemente y justificar normativamente las demandas políticas actuales en el marco de una teoría crítica de la sociedad?” Si estos esfuerzos no atienden a los asuntos de primer orden, entonces ¿no se trata de un tipo de diletantismo intelectual que atañe sólo a los países “occidentales altamente desarrollados?”.

mental que patrulle las conciencias para asegurarse que las personas tengan las creencias correctas.

La marcha del cangrejo

“Si la izquierda desea recuperar su fuerza social y política”, afirma Díaz-Polanco, “requiere combatir la hegemónica perspectiva liberal y plantear una alternativa clara y convincente”. Es decir, edificar “la sólida idea de un mercado diferente”, crear una “organización social de la economía que, a diferencia del capitalismo, no provoque desigualdades”. ¿Y qué hay de los odiosos derechos “burgueses”? Hay que trabajar, afirma, “en una elaboración propia de los derechos individuales que supere la visión liberal de los mismos, planteados apriorísticamente por ésta como universales”. La propuesta de Díaz-Polanco tiene la ventaja de la franqueza. ¡Basta de contemporizar con el enemigo! pareciera gritar entre líneas. Se trata de un regreso abierto al marxismo quebrado. No a sus propuestas, pero sí a sus fobias ideológicas. Su programa es antiliberal y anticapitalista. Cree que las economías de mercado no son sino un prodigio de persuasión ideológica de los intelectuales neoliberales. Un artificio de *marketing* político. Por eso muestra una peculiar admiración por los economistas libertarios, como Friedrich Hayek. Díaz-Polanco piensa que lo que se necesita es un Hayek de izquierda. Es una añoranza bolchevique: se requieren ideólogos combativos que desvanezcan la ilusión de la inevitabilidad del capitalismo. Sin embargo, las posiciones de Hayek, Von Mises y otros no son en lo absoluto representativas del liberalismo, sino de su ala derecha. Más aun, la versión de la economía de mercado que estos economistas propugnaron –un papel mínimo o nulo para el Estado— no es la dominante en la mayoría de los países capitalistas desarrollados. Hay de economías de mercado a economías de mercado. Pero para Díaz-Polanco todas ellas son parte del capitalismo. Y tiene razón. Pero al rechazar las fórmulas socialdemócratas como una especie inaceptable de capitalismo, Díaz-Polanco se encuentra de regreso en el punto de partida de los socialistas en el siglo XX, pero sin poder aducir la ignorancia de quienes abrazaron esa fe antes de 1989. No aceptar a los mercados y al capitalismo condena a la izquierda a la esterilidad política en aras de una pureza ideológica decrepita. Le da la espalda a las opciones de intervención reales. Los regímenes socialdemócratas son, sin duda, capitalistas, pero difieren en muchos sentidos de otras economías de mercado. Y las políticas emprendidas por los gobiernos capitalistas socialdemócratas tienen efectos muy distintos a las de los gobiernos capitalistas de derecha.²¹ Como afirma Adam Pzermowski, “la principal innovación normativa de los socialdemócratas fue la idea misma de que es posible regular las economías capitalistas y corregir los efectos de los

²¹ Carles Boix, *Partidos políticos, crecimiento e igualdad: estrategias económicas conservadoras y socialdemócratas en la economía mundial*, Madrid, Alianza, 1996.

mercados”.²² Esa sigue siendo una idea válida hoy. Y es el camino de la izquierda. En lugar de combatir enemigos reales, como la fantasía ideológica de que siempre el estado es “demasiado grande” en la economía --hay evidencia de que *cierto* papel productivo del Estado es óptimo para el crecimiento económico dentro del capitalismo-- Díaz-Polanco prefiere librar una lucha estéril contra el capitalismo.

Y la desafortunada aversión marxista a los derechos individuales tampoco se ha ido. Aunque ya no es posible retóricamente negarlos, ahora la estrategia consiste en “adicionarlos” con derechos colectivos. Por eso en la formulación de Díaz-Polanco los derechos individuales y colectivos aparecen jerárquicamente iguales. Debido a las mismas razones busca una teoría de la justicia que no sea liberal. Marx tenía una. Como afirma Barry, “en lo que que Marx fue característico fue en su posición sobre los derechos civiles y políticos: no se contentó con señalar sus limitaciones en lo referente a las grandes desigualdades económicas, antes bien, los denunció como adecuados únicamente para el ‘hombre egoísta’. La solución no consistía en complementar los derechos universales con otros, sino en abolir completamente los derechos. En la sociedad del futuro la solidaridad social y la cooperación espontánea obviarían la necesidad de los ‘derechos burgueses’”.²³ Obviamente, los derechos indígenas son derechos supuestamente “no egoístas”. El menosprecio del potencial de éstos para violar los derechos individuales es perfectamente consistente con el historial del marxismo. “No es necesario responsabilizar a Marx de todos los crímenes en contra de la humanidad cometidos por Lenin, Stalin y Mao”, afirma Barry, “para reconocer que su despectiva actitud hacia los derechos liberales normales proporcionó un apuntalamiento a los monstruosos abusos del sistema legal perpetrados por los regímenes que gobernaron y por otros regímenes moldeados a su semejanza”.²⁴ Lo sigue proporcionado todavía hoy.

La izquierda está en una disyuntiva: puede ser fiel a sus fobias y a sus vicios de origen, o puede reinventarse y así contribuir a crear un mundo más justo. Ese mundo no sería radicalmente nuevo. El anhelo utópico --el deseo de reinventar los principios fundamentales de organización social-- es admirable en muchos sentidos. Habla de una ambición por imaginar un mundo alternativo. Pero para la izquierda ese es un embrujo del pasado. Comparado con la retórica de la patria proletaria y el hombre nuevo nada heroico hay en volverse liberal en lo político y socialdemócrata en lo económico. Los cangrejos caminan para atrás, aunque miran al frente. Sin embargo, su mirada está desprovista de memoria. Esa es una metáfora perfecta de la izquierda anti liberal. No bota el lastre de la tradición socialista --la aversión a capa y espada al capitalismo y a los derechos individuales-- pero en cambio ha echado por la borda lo que es todavía vigente de esa tradición, el énfasis en la igualdad y el universalismo, para abrazar una

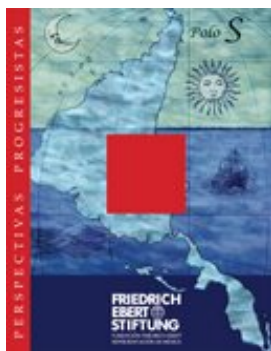
²² Adam Pzeworski, “¿Cuántas terceras vías puede haber?”, *Istor*, año 2, núm. 7 (invierno 2001).

²³ Barry, “Cultura e igualdad”, 54.

²⁴ *Ibid.*

política conservadora. La brújula que proporciona es muy valiosa, pues su norte está invertido: señala exactamente hacia donde la izquierda *no* debe ir.

México, D.F., 26 de marzo de 2007

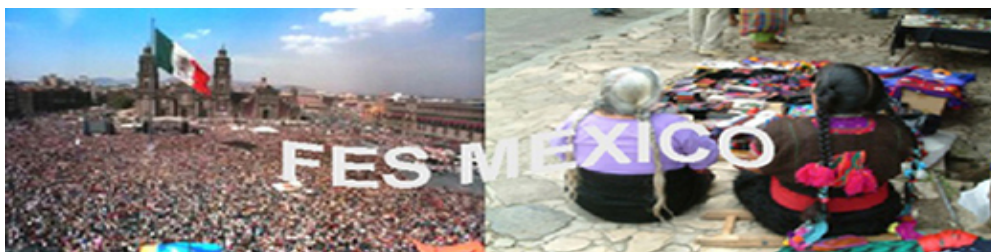


Perspectivas Progresistas quiere ofrecer un espacio para la innovación de ideas e interpretaciones sobre México; puente de pensamiento entre puntos de vista de la centro-izquierda y ámbito de discusión sobre el tipo de sociedad con que sueña y a la que aspira la “ciudadanía” mexicana.

www.fesmex.org

Sobre el autor.

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Chicago. Profesor-investigador de la División de estudios políticos del CIDE.



La Fundación Friedrich Ebert en México

La Fundación Friedrich Ebert (FES) es una institución privada sin fines de lucro, comprometida con las ideas y los valores de la democracia social. Su nacimiento data del año 1925, debe su nombre a Friedrich Ebert, primer presidente alemán democráticamente elegido. Hoy en día los ejes centrales del trabajo de la FES son justicia social, democracia activa, fomento de la investigación, reforma social y estrategias políticas para la configuración de una globalización incluyente.

Nuestra oficina en México es una de las más antiguas de América Latina; en 1969 comenzó sus primeras actividades. En la actualidad, el trabajo de la FESMEX se organiza a través de tres programas: a) diálogo político e internacional, b) diálogo sindical y de género y, c) fortalecimiento de capacidades de actores socio-políticos identificados con la centro-izquierda. Ofrecemos plataformas de reflexión sobre la política exterior mexicana, su papel como actor regional y global; diálogos para la modernización de los sindicatos, la democracia sindical, el fortalecimiento de capacidades para su acción internacional y herramientas para una inserción equitativa y competitiva en la globalización. La formación política de nuevos liderazgos democráticos y progresistas ocupa un lugar central de nuestros esfuerzos, así como la asesoría a nuestras contrapartes en conceptos políticos innovadores, tales como: participación política femenina, política social, seguridad ciudadana y espacios públicos, migración y desarrollo fronterizo, calidad de la política, ciudadanía y democracia comunicacional.