

EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN EL ESPACIO DE LA CIUDAD¹: Una presentación crítica del ideal normativo de la vida urbana de Iris Marion Young²

No desdén a ninguno.
Que nadie se quede a la puerta.
La manceba,
el parásito
y el ladrón
están invitados;
y el negro cimarrón
y el sifilítico también.
No habrá diferencias
ni privilegios para nadie.
Que se sienten todos.

Walt Withman

Vilma Liliana Franco³

Las ciudades se enfrentan hoy con dos procesos interrelacionados, que Castells ha denominado de informatización y dualización. El primero, consiste en la reconfiguración de estructuras espaciales determinadas por el funcionamiento de redes de diverso tipo a través del uso de tecnologías informáticas y comunicacionales; el segundo, se refiere a la polarización social y espacial de las ciudades. La informatización en particular, junto con los cambios en el patrón de

1 La elaboración de este ensayo, contó con los sugerentes y oportunos comentarios del profesor Hernando Roldán Salas, y por los cuales le estoy agradecida.

2 Iris Marion Young, es profesora de la Universidad de Chicago, dedicada a los debates sobre feminismo, justicia y democracia, políticas públicas y teoría política.

3 Master en Estudios de Paz de la Universidad de Lancaster, Inglaterra. Investigadora del Instituto Popular de Capacitación -IPC

acumulación económica que favorece, no sólo redimensiona los espacios sociales y culturales generando nuevas posibilidades, sino que también afianza las estructuras de poder prevalecientes y profundiza los problemas de segregación socioeconómica y exclusión política, que han estado desde antes en la raíz de las formaciones capitalistas. Así, las ciudades contemporáneas, como dice este sociólogo español, albergan al mismo tiempo grupos y funciones generadores de riqueza y grupos y espacios devaluados y empobrecidos.

Estos, que pudiéramos llamar viejos problemas de injusticia, porque para la vida y la libertad constituyen una mala distribución de bienes, falta de reconocimiento o atribución de derechos, han encontrado como una de las principales respuestas la proposición de salidas comunitarias y las demandas de reconocimiento. Lo llamativo de quienes se ocupan o desean ocuparse de los conflictos de justicia no es solo la evocación de la "comunidad" como resistencia, sino también su preocupación por delinear el tratamiento de lo que Agnes Heller⁴ denomina la *justicia estática*, es decir, por la aplicación consistente y continuada de la normas y reglas a través de operadores diferentes al Estado. Por su parte, las injusticias en torno a la distribución -que tienden a la agudización y adquieren realce en la caracterización de las ciudades- y derivadas del Derecho han sido menos susceptibles de respuesta en la última década del siglo XX.

Sin duda alguna, todo ello hace pertinente pensar en un modelo normativo de la vida urbana y hacer de las ciudades nuevamente, no un tema de naturaleza técnica, sino política. Sólo en esa medida es posible preguntarse por el cómo conducir las en la perspectiva de la *aproximación* constante e interminable⁵ a una sociedad justa. Iris Marion Young, en "*La justicia y la política de la diferencia*", hace un intento en ese sentido y propone un modelo normativo tomando como punto de partida su crítica al ideal comunitario, al paradigma distributivo y considerando un diagnóstico de los problemas de las ciudades. Allí, ella construye un ideal normativo de la vida en ciudad, partiendo de una definición de la justicia social como un problema de reconocimiento y de la injusticia como opresión y dominación. Tomando ese como un punto de partida, propone como eje frente a las situaciones de injusticia de opresión y dominación, una política de la diferencia, con un acento en la intervención de los procesos institucionales de toma de decisiones y reforzada por unos criterios para la organización del espacio urbano.

Por consiguiente, lo que este ensayo se propone es introducir la reflexión sobre la relación justicia y ciudad, a través de la presentación y análisis crítico de la propuesta normativa de Young. Para ello, el procedimiento a seguir comprende

4 Véase HELLER, Agnes. Más allá de la justicia. Barcelona: Editorial crítica, 1990. 418p.

5 Esta acotación es importante en tanto: no se concibe punto de llegada fijo sino un permanente acercamiento en medio del movimiento; y que se considera la necesidad de desechar, como lo establece Chantal Mouffe, el mito de una sociedad transparente y reconciliada consigo misma.

tres momentos: la exposición de la crítica al ideal comunitario, la propuesta normativa de vida urbana como oposición a dicho ideal y, por último, algunos de los límites de dicho modelo.

1. LOS LÍMITES DE LO COMUNITARIO

La adopción de lo comunitario para hacer frente a los problemas de injusticia en las ciudades y a los impactos de la globalización, ha estado acompañado de las promesas de construcción de una sociedad económicamente justa, socialmente igualitaria, políticamente democrática y culturalmente plural. Pero ¿hasta qué punto el ideal comunitario puede contribuir al logro de una sociedad más justa en la que se hayan superado las relaciones de dominación y opresión cultural, política y socioeconómica? Esta pregunta encuentra una respuesta negativa en el trabajo de Young. A su modo de ver, el ideal comunitario niega la posibilidad del reconocimiento y, por lo tanto, de la superación de las injusticias de la opresión y dominación. Es decir, dicho ideal, a lo que no contribuye es a una justicia del reconocimiento tal como la concibe Young. Veamos su argumento:

El ideal de comunidad suele ser evocado con frecuencia como la salida más adecuada para refutar el individualismo posesivo liberal y las injusticias sociales que se derivan del predominio del capital o de la burocracia estatal. Según Iris Marion Young⁶, la privatización de los procesos de toma de decisiones y la consecuente reproducción y exacerbación de las desigualdades y opresiones, la segregación, la exclusión, la explotación, el imperialismo cultural y la marginación, han tenido como respuesta la proposición de comunidades descentralizadas y autónomas que evocan la ausencia de la competencia autointeresada de la sociedad moderna. No obstante, tal propuesta es considerada por esta autora como inadecuada. Para Young, tanto el liberalismo como el comunitarismo, tienen una lógica común que subyace a su polaridad y que permite que se definan entre sí de manera negativa: "Cada uno de estos términos implica una negación de la diferencia y un deseo por hacer confluír la multiplicidad y la heterogeneidad en la unidad, aunque lo hacen de maneras opuestas"⁷. El primero, lo hace postulando el "yo" como unidad sólida y autosuficiente definida en sí misma; el segundo por su parte, propone la fusión antes que la separación en un todo compartido. Dicha fusión convertida en el ideal de comunidad, expresa, según Young, un anhelo de armonía, de consenso y de entendimiento mutuo, de integridad social, de unidad, simetría e identidad. Pero éste, como *subjetividad compartida* o como *conciencia común* niega -y ello constituye el núcleo de la crítica de Young- la diferencia ontológica de los sujetos e intenta disolver la inagotabilidad social en la comodidad de un todo cerrado en

6 YOUNG, Iris Marion. La justicia y la política de la diferencia. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000. 457p.

7 Ibíd. p. 383

sí mismo, que en lugar de contribuir a la edificación de una sociedad justa tiende a favorecer el crecimiento de los problemas de dominación y opresión.

La contraposición comunidad-sociedad que se expresó en los inicios de la sociología, resurge en el debate contemporáneo sobre los criterios de justicia en la filosofía política como oposición comunidad-individualismo. La idea de comunidad es propuesta por el comunitarismo como una crítica a la concepción liberal del "yo". Para el liberalismo los individuos son libres de cuestionar su participación en prácticas sociales existentes y actuar independientemente de éstas, por eso no se definen como participantes de ninguna relación social. Para los comunitaristas, por su parte, el "yo" no es previo a los fines ni es un ser desvinculado, sino que se encuentra inserto en prácticas sociales y normativas existentes a partir de las cuales construye su identidad. Por esa razón no es posible adoptar distancia respecto a intereses y relaciones y aspirar a tal independencia en la elección de las acciones. Según esta perspectiva, la autodeterminación se realiza, por consiguiente, en el marco de las condiciones sociales y no de manera independiente. La alternativa comunitarista a la concepción moral deontológica del liberalismo es la reconstrucción de las relaciones sociales, sobre la base de comunidades de identidad y sentido⁸ y la adopción de una política de reconocimiento de las diferencias culturales para afirmar la igual dignidad de las personas.

Esta alternativa comunitarista ha sido criticada porque, contrario a lo que espera, termina por favorecer la discriminación. Young, parece acoger el espíritu de esta crítica, aunque debe anotarse que llega a tal conclusión de una manera diferente, puesto que centra su reflexión en la caracterización del ideal de comunidad y no tanto en la concepción del "yo". Un ejemplo de esta segunda aproximación es la desarrollada por Kenneth Strike⁹ en su crítica a Charles Taylor. Para Strike, el punto crítico de dicha solución es que no es posible defender al mismo tiempo el ideal de igual dignidad y la idea de una identidad dialógica y socialmente construida, si ésta última supone el abandono de la idea de la importancia moral de las personas. Desde su punto de vista, y acercándose a la concepción liberal, es el valor moral de la persona la que permite el respeto –en un sentido kantiano– de la diversidad de tradiciones culturales y no el reconocimiento de su valor lo que conduce a afirmar la igual dignidad de los individuos¹⁰. Según ésta

8 Véase CORTÉS RODAS, Francisco. De la política de la libertad a la política de la igualdad: un ensayo sobre los límites del liberalismo. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre editores, Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia, 1999. 178p.; KYMLICKA, Will. Contemporary political philosophy. an introduction. Oxford: Clarendon Press, 1995. 321p.; VAN PARIJS, Philippe. ¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política. Barcelona: Ariel. 251p.

9 STRIKE, Kenneth A.: Taylor, equality, and the metaphysics of persons. [En línea] <http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/96_docs/strike.html> [Consulta 12 11 2002]

10 Amitai Etzioni, por ejemplo, afirma que la comunidad es la base para determinar y afirmar los valores fundamentales de la persona y de las virtudes sociales.

crítica, la espera de encontrar algo de valioso en cada cultura puede ser, por el contrario, consistente con las consideraciones de inferioridad cultural y por lo tanto con las prácticas de discriminación negativa. En un momento de comparación de dos culturas, a la espera de encontrar algo valioso se puede concluir, luego de un juicio, que una lo es más que la otra; o el valorar una formación cultural distinta a la propia y encontrarla superior, podría significar un aminoramiento de la dignidad propia -en tanto ésta depende del valor de la cultura a la cual se pertenece-. Un socavamiento como este último, llevaría entonces a un punto defensivo de afirmación de la identidad.

Más cercana a la forma de aproximación crítica de Young a la alternativa comunitarista, es la reflexión propuesta por Ayse Ceyhan¹¹. Compartiendo con Amitai Etzioni, que el comunitarismo propone un retorno a los valores familiares, religiosos y culturales y la reconstrucción de la sociedad sobre la base de vínculos comunitarios, Ceyhan, señala que la vertiente más radical del comunitarismo (Sandel o MacIntyre) no realiza una separación clara entre la persona y su identidad social, además de que hace depender la validez del juicio moral de la validez de las fuentes culturales en un contexto dado. Así pues, la dificultad de una comunidad -definida como restringida, étnicamente homogénea e integrada a una tradición- para trascender su identidad puede conducir a que las críticas sociales estén ausentes y a que el pluralismo sea considerado más una amenaza que una oportunidad. Desde este punto de vista, ese comunitarismo que se presenta como liberador, favorecedor de particularismos y comunidades de sentido puede ser por consiguiente exclusionista y vivificador de conflictos, violencias y afrentas intercomunitarias. Dada la probabilidad de confrontación entre comunidades, parece entonces poco factible el establecimiento de una comunidad de comunidades compatible con los proyectos de identidad.

En consideración de Young, el ideal de comunidad es problemático porque tiende a reforzar y a valorar la homogeneidad, negando la diferencia ontológica entre sujetos y la diferenciación social producto del distanciamiento temporal y espacial. Por consiguiente, dicho prototipo tiende a constituirse en una forma de opresión y de exclusión de todo aquello que se experimente como diferente. Adquiere tales características porque la idea de comunidad misma, válida y refuerza el temor y la aversión frente a algunos grupos sociales y por consiguiente la exclusión. "Si la comunidad es una pauta positiva, es decir, si el fin es vivir junto a otras personas en relaciones de entendimiento mutuo y reciprocidad, entonces es entendible que excluyamos y eliminemos a aquellas personas con las que no nos identificamos o no podemos identificarnos"¹². La auto-identificación como

11 CEYHAN, Ayse. Le communautarisme et la question de la reconnaissance. *En* : Cultures & conflits Sociologie politique de l'international N°.12. [En línea] <http://conflits.org/rubrique.php?id_rubrique=18> [consulta 18 12 2002]

12 YOUNG, Op. cit. p. 393

miembro de una comunidad se expresa como una diferenciación en oposición a otros grupos temidos, despreciados y desvalorizados. Se experimenta la identificación sólo con respecto a algunas personas y se teme la diferencia con la que enfrentan otros grupos que tienen un punto de vista diferente respecto al mundo. En este mismo sentido, y con respecto a las demandas por reconocimiento, Nancy Fraser,¹³ llama la atención sobre la tendencia a la simplificación de identidades y hacia la prácticas separatistas, chovinistas, patriarcales y autoritarias, en lugar de promover la interacción respetuosa dentro de contextos multiculturales e interculturales¹⁴.

Young, llama la atención sobre el riesgo del carácter excluyente de las formaciones comunitarias. Se tiene la idea que en este tipo de formaciones sus miembros tienen valores y formas de vida compartidos y se relacionan con reciprocidad y solidaridad. Sin embargo, como anota Young, aunque puede haber un grupo dominante con valores y estilos de vida distintivos se encuentran individuos o grupos que se consideran desviados de la norma, a partir de lo cual se legitiman conductas defensivas de exclusión y opresión. Esta tendencia a la exclusión del ideal de comunidad se opone, por lo tanto, a las demandas por la afirmación positiva de la diferencia¹⁵.

Esta caracterización de Young tiene bastante correspondencia con el debate clásico en la sociología sobre la polaridad comunidad-sociedad y sobre la cual vale la pena detenerse por un momento para entender su objeción y luego la oferta del ideal de vida urbano como contraposición. La tipología polar comunidad (*Gemeinschaft*) - sociedad (*Gesellschaft*), se configuran inicialmente como entidades ontológicas que se plantean incompatibles entre sí. Ferdinand Tönnies¹⁶, por ejemplo, al considerar que todas las relaciones sociales son producto de la voluntad humana, distingue entre voluntad esencial o natural y voluntad arbitraria o racional. La primera, instintiva y orgánica, expresa una tendencia arcaica

13 Véase FRASER, Nancy. Rethinking recognition. *Ed*: New Left Review. N° 3 (Mayo-Junio, 2000). p. 107-120.

14 El concepto de multiculturalismo en Kymlicka –uno de sus principales exponentes- guarda relación con su concepción de cultura. Para él, esta es básicamente una nación, de ahí que entienda como un Estado multicultural, aquel que está compuesto por distintas naciones y por minorías étnicas.

Con el término multiculturalidad también se suele denotar la coexistencia de varias culturas en un mismo territorio, partiendo del respeto hacia las minorías pero provocando la aparición de grupos de identificación y diferenciación que no supone una interacción. Y por interculturalidad, se ha entendido un modelo que se asienta en el respeto a las minorías culturales y étnicas a la vez que promueve espacios de interacción.

15 Esto pareciera dejar sin piso la posibilidad de reivindicar las construcciones identitarias, sin embargo lo que ello implica es que la idea de afirmación de la identidad, aunque supone exclusión, quienes pretenden afirmar dicha identidad deben reconocer y afirmar las diferencias.

16 TÖNNIES, Ferdinand. Comunidad y sociedad. Buenos Aires: Avellaneda Anseghino, 1947.

pues proviene del pasado, domina la vida de los campesinos, artesanos y gente del común. La segunda, finalista y deliberada, orienta por lo tanto la acción relación al futuro; domina la vida de los negociantes, científicos y personas de autoridad. Cada uno de estas formas de volición determinan dos tipos de formación social: la comunidad y la sociedad. La primera, correspondiente a la familia, la vecindad o los grupos de amistad, se mantiene a partir de la simpatía entre los individuos y tiene como características las relaciones de parentesco, la afectividad (irracional) y la tradición. La comunidad concierne a una vida en común duradera y auténtica cuya finalidad es el trabajo y goce en común, que apunta al sostenimiento y a la conservación. La sociedad, referida a la ciudad y al Estado, es finalista e instrumental, por lo cual adquiere su racionalidad y su posibilidad de estructurarse a través del pensamiento y el conocimiento. Las relaciones sociales de este tipo de sociedad, se expresan a través de los contratos mercantiles -que expresan valores económicos- y se componen de una atomización de individuos con intereses particulares en función de la ganancia.

En esta tipología dicotómica que constituye una simplificación excesiva de los tipos de sociedad, la inclinación por el primer tipo se ha planteado como una crítica a la sociedad mercantil, a la racionalidad instrumental y al individualismo. El concepto de comunidad se propone así como el lugar de la homogeneidad, la armonía y de los sentimientos, creencias y conciencia común. Como una crítica a esta perspectiva dicotómica surgen con Max Weber, los conceptos de comunitarización (*Vergemeinschaftung*) y socialización (*Vergesellschaftung*), que adoptan como base la noción de relación social, la cual admite la coexistencia de procesos comunitarios y sociales. Desde ese punto de vista no hay extrapolación en los tipos de sociedad, sino más bien tendencias comunitarias o sociales como parte de un *continuum*. En esa perspectiva, es posible identificar distintas formas de vinculación a un cuerpo social: una que enfatiza en los sentidos de co-pertenencia y caracterizada por la subjetividad afectiva o tradicional, y otra, que acentúa la dimensión reflexiva racional¹⁷.

En su crítica al ideal de comunidad, Young también refuta a éste la posibilidad de auto-entendimiento y transparencia, atributos propuestos por Sandel, y el ideal de las relaciones sociales como co-presencia de sujetos. En primer lugar, el ideal de transparencia no sólo niega la diferencia entre los sujetos, sino que además no es posible en la medida en que cada cual ve el mundo de manera distinta y la percepción y objetivación de las personas es diferente de la experiencia

17 Según Weber, "llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro- se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo.

Llamamos sociedad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o valores) o también en una unión de intereses con igual motivación" (WEBER, Max. Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1964. p. 33).

que cada una de ellas tiene de sí. En segundo lugar, el individuo no puede conocerse ni hacerse transparente a sí mismo en la medida en que no es unidad y no tiene control o comprensión respecto a lo que dice, necesita o quiere. "Cualquier sujeto individual es un despliegue de diferencia que no puede ser completamente comprendido."¹⁸ Es decir, no es posible entender a los demás como se entienden a sí mismos, porque además ellos tampoco se entienden a sí mismos de modo suficiente.

El ideal de comunidad como co-presencia de sujetos suele traducirse en una postura política que privilegia la democracia directa. Ésta se defiende como una alternativa a las tendencias de burocratización, al carácter impersonal de las relaciones, a lo mediato de la sociedad de masas, etc. Pero la co-presencia inmediata, refuta Young, es una ilusión que responde al mito de las relaciones sociales no mediadas y que identifica erróneamente mediación con alienación. Para esta autora es imposible prescindir de la mediación del discurso y de las otras personas en cada acción que realizamos y debido a la complejidad misma de las sociedades contemporáneas. De otro lado, si bien es importante reconocer la importancia de las relaciones cara a cara, es políticamente poco conveniente ofrecerlas como el modelo de relaciones de la sociedad en su conjunto, en la medida en que se deja de lado la cuestión fundamental del cómo deben organizarse las relaciones para superar la dominación y la opresión. "Un modelo de la sociedad buena, compuesta de comunidades cara a cara descentralizadas y económicamente autosuficientes que funcionan como entidades políticas autónomas, no depura la política, como piensan quienes proponen tal modelo, sino que más bien elimina la política"¹⁹.

Sin embargo, el problema -en discusión con Young- no lo constituye la simpatía por la democracia participativa o directa en que se traduce el privilegio otorgado a las relaciones cara a cara, porque constituye una demanda válida de democratización, sino el que ello lleve a la omisión de la construcción de relaciones de representación política como una experiencia de mediación que se erige a partir del debate sobre los intereses. La representación es la que permite la asociación de voluntades, la agregación de intereses y visiones particulares y la simbolización de lo colectivo (pueblo, nación, etc.).²⁰ No obstante, Young está en lo cierto cuando denuncia como una ilusión la pretensión de prescindir de las mediaciones. Recuérdese que ya Dahrendorf, ha advertido sobre el peligro del ciudadano total y la subsiguiente saturación de la política por el exceso de participación. Ciertamente, Young también estaría en lo correcto si de su

18 YOUNG, Op.cit. p. 388.

19 Ibid. p. 391.

20 Véase GARCÍA DUARTE, Ricardo: El sentido extraviado de la representación política. En: Revista Foro N°. 39 (septiembre 2000) Bogotá. p. 11-20.

planteamiento fuese posible deducir que una democracia directa pura no es funcionalmente operable en una sociedad de masas.

Otro de los elementos críticos que Young le atribuye al ideal comunitario es su carácter antiurbano, en el sentido en que privilegia la familiaridad sobre lo nuevo, lo extraño, lo extraordinario, lo diverso. Por vida en la ciudad, Young entiende "la forma de relaciones sociales [definidas] como el convivir juntas de personas extrañas". Allí, las personas interactúan en espacios de los que se sienten pertenecientes pero no se disuelven en una unidad. Estar juntas implica problemas e intereses comunes pero no comunidad de objetivos últimos compartidos de mutua identificación y reciprocidad. El espacio urbano aunque usualmente puede estar caracterizado por procesos de comunitarización territorial o subjetiva (género, étnica, religiosa, etc.), estos contribuyen en cierta medida a la persistencia de relaciones de dominación y opresión en la medida en que se hacen más vulnerables a los fenómenos de segregación. Dicha condición tiende a desestimar la organización de la relación con otros sectores en la perspectiva de superación de las condiciones de injusticia.

El enfoque comunitarista de la justicia, defiende igualmente, la idea de que cada comunidad valora de manera diferente sus bienes sociales, y de acuerdo con ello, construye sus propios criterios de justicia. La concepción de justicia debe alimentarse entonces de las prácticas sociales compartidas y definidas por la comunidad y no en principios universales, abstractos y ahistóricos. Así, por ejemplo, el presupuesto teórico de Walzer, como bien lo sintetiza Michael Rustin, es que "los bienes son generados por un proceso de definición cultural y social y están enraizados en una comunidad moral"²¹.

Dicha consideración está en la base de la polémica²² con la consideración liberal, según la cual, la justificación del derecho no requiere partir de una concepción de bien²³. Según Kymlicka, en la perspectiva del comunitarismo la idea del bien común se entiende independientemente de la concepción de buena vida que delimita el modo de vida de la comunidad y constituye el criterio para juzgar las preferencias individuales. Es la vida en comunidad la que proporciona los parámetros para evaluar las concepciones del bien, por consiguiente, el valor de las preferencias individuales depende de su correspondencia con el bien común. De esa manera, las libertades y los recursos para la realización de las preferencias o concepciones

21 RUSTIN, Michael. La igualdad en los tiempos postmodernos. Ed: MILLER, David; WALZER, Michael (comp.): Pluralismo, justicia e igualdad. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 29-63. Véase también: WALZER, Michael. Las esferas de la justicia. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

22 Éste es el debate que tiene lugar entre Sandel y Rawls y sobre el cual véase: CORTÉS RODAS, Op. cit.; KYMLICKA, Op. cit.

23 Aunque según Kymlicka, el liberalismo también posee una concepción del bien común. Éste, en la perspectiva liberal debe "encajar en el conjunto de preferencias y concepciones de lo bueno sostenidas por los individuos".

de vida buena de las personas queda subordinada a esta idea de bien común. Según la perspectiva comunitarista, se debe estimular la adopción de una concepción del bien que se corresponda con el modo de vida en comunidad y desestimular o sancionar las que no se adecuan.

Sobre esta discusión y consecuente con su política de la diferencia, Young afirma que la justicia social, como ella la entiende, no se refiere tanto a las preferencias y formas de vida de los grupos, sino a las condiciones institucionales. En otras palabras, la justicia no consiste en la realización específica de valores y, por lo tanto, no es idéntica a la vida buena. Esta postura la lleva, por consiguiente, a rechazar tanto la apelación a una concepción de la vida buena para la justificación de normas, como a la definición de la naturaleza humana, pues desde su punto de vista ambas son excluyentes y conducen a una concepción estática de las relaciones sociales. No obstante, ofrece una forma alternativa de concebir las personas, esto es, como seres actuantes que defienden múltiples valores. Esta última consideración es la que le permite reafirmar las condiciones institucionales necesarias para la realización de dos valores fundamentales: “(1) desarrollar y ejercer nuestra experiencia [...] y (2) participar en la determinación de nuestra acción y de las condiciones de nuestra acción.”²⁴

2. EL IDEAL NORMATIVO DE LA VIDA URBANA

Vistas estas críticas al ideal de comunidad ¿qué alternativa propone Young? Un ideal normativo de la vida en ciudad “concebida como vitalidad pública erotizada donde las diferencias se afirman en un espacio abierto.”²⁵ Dicho ideal contiene los siguientes cuatro elementos:

- **Diferenciación social sin exclusión:** implica que, si bien la vida urbana no es incompatible con redes sociales de apoyo y comunidades subculturales -pues las diferencias pueden reforzarse o ser promovidas-, la diferenciación de grupo y la formación de grupos de identidad debe realizarse sin exclusión y expresarse como una particularidad no reducible a la identidad ni completamente distinta a ella. De esta manera, espera Young, que los grupos no estén presentes a través de grupos de inclusión y exclusión, sino que se superpongan y entremezclen sin llegar a ser homogéneos.
- **Variedad:** consiste en oponerse a la división funcional de los espacios urbanos o zonificación, pues el carácter multiuso de un espacio favorece la participación y motiva los sentidos de vecindad.

24 YOUNG, Op.cit. p. 67.

25 Ibid. p. 403.

- **El erotismo:** corresponde a la estimación de lo diferente como lo nuevo, lo extraño y lo sorprendente, favoreciendo el encuentro de subjetividades y significados.
- **La publicidad:** atañe a la provisión y accesibilidad de un espacio público no universal ni ilustrado, que es a su vez, condición para el ejercicio de la política como deliberación, el encuentro y la expresión de la diferencia sin disolverse en la unidad.

Para su formulación de este ideal normativo de la vida en ciudad, Young toma como puntos de partida, además de su crítica al ideal comunitario, varias objeciones al paradigma distributivo de la justicia. Ambas críticas la conducen al mismo punto: reafirmar la necesidad de una política de la diferencia. La primera, le sirve para defender la diferencia ontológica; la segunda, para construir una noción de injusticia, no como mala distribución sino como opresión y dominación que niega la autorrealización y la autodeterminación de las acciones y sus condiciones. La política de la diferencia se constituye en el único centro de su propuesta normativa de vida en la ciudad y se traduce en una propuesta de aseguramiento de la autonomía ciudadana a través de la afirmación de una democracia deliberativa. Dicha política es respaldada o pretende ser reforzada por una propuesta sobre el tipo de intervención adecuado en el espacio urbano, la cual se deriva a su vez de un diagnóstico sobre los problemas que enfrentan las ciudades. Vamos por partes:

2.1. CRÍTICA AL PARADIGMA DISTRIBUTIVO DE LA JUSTICIA

Young, se une a las críticas del paradigma distributivo de la justicia, según las cuales dicho paradigma excluye la pregunta sobre por qué los bienes han sido mal distribuidos, desde un punto de vista moral. Tales cuestionamientos reclaman igualmente, que la justicia distributiva ignora el carácter cultural de la injusticia, por lo cual llega centrarse más en la inequidad que en la diferencia. Por eso, no es gratuito que Young sea enfática al señalar que la cuestión de la justicia social en la ciudad no debe reducirse a un problema distributivo, sino que debe ocuparse de los procesos y relaciones que reproducen modelos de distribución; requiere ante todo de una política de la diferencia. Es por ello que, desde su perspectiva, adquieren importancia las cuestiones relativas a la afirmación de la identidad de los diversos grupos y la intervención de los procesos de toma de decisiones, la división del trabajo y la cultura.

La justicia social, según Young, se ha convertido -en el paradigma distributivo de la justicia-, en un término coextensivo de la distribución. Desde su punto de vista, la discusión sobre la justicia se ha visto restringida a la distribución moralmente correcta de beneficios (riqueza, ingreso, derechos, oportunidades, poder y autoestima) y cargas entre los miembros de la sociedad:

...todas las situaciones en las que la justicia está en cuestión son análogas a la situación de las personas que dividen una cantidad de bienes y comparan la medida de las proporciones que los individuos tienen [...] Los individuos están relacionados externamente con los bienes que poseen y la única relación entre ellos que interesa desde el punto de vista del paradigma es una comparación de la cantidad de bienes que poseen²⁶.

Según Young, este modelo asume implícitamente el atomismo social porque no hay relaciones entre las personas que sean consideradas valiosas para la discusión sobre la justicia. Además, respondiendo a una concepción estática de la sociedad, evalúa la justicia según los fines del modelo de persona y de bienes imperantes.

El segundo gran problema que identifica Young, es que dicho paradigma ha aplicado la lógica de la distribución a cosas que no son materiales ni mensurables y en términos finalistas, tergiversando la discusión sobre la justicia en tales campos. Y en tercer lugar, ha dejado de lado la estructura social y el contexto institucional que determinan los modelos de distribución, esto es de la acción, las decisiones sobre la acción y la provisión de los medios para desarrollar y ejercer las capacidades humanas.

2.2. POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Algunos autores como Charles Taylor o Axel Honneth, han llamado la atención sobre la generalización de la postura según la cual "...la cualidad moral de las relaciones sociales no puede medirse solamente por la distribución equitativa o justa de los bienes materiales, sino más bien que nuestra representación de la justicia debe estar relacionada esencialmente con aquellas concepciones acerca de cómo y cómo qué se reconocen recíprocamente los sujetos"²⁷. Pues bien, Young adhiere a dicha opinión y es así como erige su crítica al paradigma distributivo de la justicia. Afirma además, que una concepción de la justicia debe empezar por los conceptos de opresión y dominación y no por la distribución. A partir de ello, enuncia su esperanza de socavar la opresión a partir del reconocimiento de las diferencias.

Young, ofrece como propuesta normativa una política de la diferencia. Para tal efecto, empieza por distinguir entre identidad y diferencia. Las identidades grupales conllevan, desde su punto de vista, a varios problemas: en primer lugar, establece una frontera entre lo interno y lo externo, entre lo cercano y lo foráneo a partir de características esencialistas muy cercanas al conflicto y a la exclusión;

26 *Ibíd.* p. 36

27 HONNETH, Axel. Reconocimiento y obligaciones morales. *En*: Estudios Políticos N° 14. Medellín: Instituto de Estudios Políticos - Universidad de Antioquia. Enero – Junio de 1999. p. 174.

en segunda instancia, no todos los miembros consideran que la identidad de grupo es esencial para su identidad individual, pues éstas se construyen a partir de las condiciones dadas por la posición (raza, género, edad, etc.) que ocupan en la estructura social; en tercer lugar, un grupo con identidad común no necesariamente comparte intereses comunes; por último, una identidad esencialista tiende a ignorar las diferencias intra e inter grupales. De manera consecuente, Young se inclina a pensar en términos de relaciones, lo que significa que un grupo no debe ser reconocido por su identidad sino por su diferencia, la cual se hace visible en el marco de la interacción social. Los grupos -dice- se identifican al relacionarlos. Es por ello que opta entonces, por considerar que un grupo social "es un colectivo de personas que *se diferencia* de al menos otro grupo a través de formas culturales prácticas o modos de vida,"²⁸ que se configura a partir de afinidades específicas y es heterogéneo en su composición.

Uno de los aportes importantes de Young sobre el problema del reconocimiento es la interpretación de este, tanto como un problema de autodesarrollo y autodeterminación, como de justicia. Sin embargo, aunque establece una distinción entre una política de la identidad esencialista y una política de la diferencia y entiende que el grupo social "diferenciado" es una entidad cambiante anterior al individuo y que le aporta a la construcción de su identidad, Young propone una concepción de la diferencia como simplemente particularidad, heterogeneidad de cuerpo y afectividad y pluralidad de relaciones sin un origen unitario indiferenciado, que resulta limitada en varios sentidos. La adopción del término "diferencia" y su contraposición con el de "identidad" pareciera acercarlo a la concepción de la alteridad. Pero ¿hasta qué punto son asimilables? Young atribuye un carácter relacional a la diferencia, pero su crítica radical a la identidad la lleva a no establecer una relación entre la diferencia y la identidad, entre *el otro* y el *uno-mismo*; tiende por el contrario, a creer que la diferencia sustituye la identidad. Veamos este planteamiento brevemente a través de la discusión sobre la alteridad.

La alteridad es diversidad o multiplicidad en tanto opuesto a identidad y a unidad. Contiene el *uno-mismo*, *la identidad* y *el otro*, entre los cuales hay correlación, correlatividad. El uno-mismo no es sin *el otro* y *el otro* no es sin el uno-mismo. *El otro* se precisa no sólo como diferente sino como lo distinto que nunca es mera apariencia, que se encuentra en la exterioridad de la identidad y que propone diálogo a partir de la diferencia. En su condición de exterioridad *el otro* es indicativo tanto de la identidad como de la diferencia, la cual es a su vez potencial de conflicto. Como lo afirma Chantal Mouffe, "la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia."²⁹ No obstante, la alteridad

28 YOUNG, Op.cit. p. 77.

29 MOUFFE, Chantal. El retorno de lo político. Barcelona: Paidós, 1993. p. 15.

no es sólo la cualidad de ser distinto. Hannah Arendt, sostiene en este sentido que *el otro* existe a través de la acción y el discurso, pero se constituye como tal a través del relacionamiento, es también proximidad. Compartiendo este planteamiento, entonces puede afirmarse que la alteridad se constituye en la relación con *el otro*, en la cual se expresa la distinción y se comunica el yo propio, la identidad. En la alteridad hay igualdad y distinción contenida. Pero ¿cómo podrían coexistir de manera no contradictoria homogeneidad y heterogeneidad, equivalencia y desproporción? Hannah Arendt, argumenta que igualdad y distinción son fundamento para el entendimiento humano: si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse y si no fueran distintos no necesitarían el discurso y la acción para el entendimiento. Es decir, la diferencia es tan importante como lo que nos es común.

En este planteamiento se encuentran dos elementos importantes que Young no considera en su política de la diferencia: en primer lugar, el reconocimiento de *el otro* no supone la disolución de la identidad ni la necesidad de su afirmación; en segundo lugar, el diálogo con *el otro*, su respeto, sólo es posible en tanto se reconoce la existencia de algo en común. Por supuesto, no se trata tampoco de la defensa de un universalismo a ultranza y *a priori*, sino, al modo de Isaiah Berlin, de un pluralismo de los valores que supone que la diferencia es tan importante como lo que nos es común, que reconoce la determinación contextual de los valores al mismo tiempo que acepta la existencia de unos mínimos universales que hacen posible la comunicación y el entendimiento.³⁰ Pero veamos el contenido de la política de la diferencia de Young, para entender mejor esta objeción.

Para Young, una política de la diferencia "... sostiene que los grupos oprimidos [como producto de la explotación, la violencia, el imperialismo cultural o la carencia de poder] tienen distintas culturas, experiencias y perspectivas sobre la vida social con un significado humanamente positivo..."³¹ Así mismo, le atribuye a dicha política un carácter emancipador frente a la opresión y la dominación, en la medida en que interviene sobre los procesos institucionales en favor de la promoción de las capacidades de interacción de los grupos y de la participación para la decisión sobre las propias acciones y sus condiciones. Además de dicho atributo, la política de la diferencia apunta, según Young, a la promoción de la solidaridad de grupo en contraposición al individualismo liberal y a la provisión de un punto de vista para criticar las instituciones y las normas.

La política de la diferencia de Young comprende cuatro elementos constitutivos. En primer lugar, parte de la *afirmación positiva* de la diferencia de los grupos oprimidos y dominados, con lo cual evidencia la desigualdad, resiste a su

30 Véase BERLIN, Isaiah. El fuste torcido de la humanidad: capítulos de historia de las ideas. Barcelona: Península, 1995; _____. Contra la Corriente: ensayo sobre la historia de las ideas. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. 455p.

31 YOUNG, Op.cit. p. 280

estereotipación, relativiza la cultura dominante y replantea las relaciones sociales como relaciones entre diferentes. El paso que sigue a la afirmación es la *auto-organización* independiente en función de la superación de las injusticias. El tercer eslabón es la *participación plena* en las instituciones sociales con oportunidades reales para el ejercicio de las capacidades y elecciones. Para Young, es fundamental que los derechos diferenciados y las políticas que favorecen su observancia estén articulados a los derechos políticos de participación; es justamente a través de éstos, como se trabaja en la superación de la dominación en la medida en que permiten la determinación de las acciones y de las condiciones de éstas. Por último, para que esa ciudadanía diferenciada haga factible la superación de la opresión, se requieren mecanismos institucionales de *representación* de los grupos oprimidos y desaventajados en un espacio público heterogéneo. Este elemento supone: el apoyo de la auto-organización para favorecer el entendimiento reflexivo de la experiencia y el reconocimiento de sus propios intereses; el análisis de grupo y las iniciativas grupales para la propuesta de políticas en espacios institucionales; y el poder de veto con relación con las políticas que afecten directamente al grupo.

La importancia de esta formulación de la política de la diferencia es que el *reconocimiento* de la diversidad significa el renunciamiento a la asimilación de *el otro* y su puesta al servicio de *el uno*. Tomar en cuenta la diferencia significa la imposibilidad ética de la dominación, porque el pensar la realización de las diferencias en el intercambio y no en la exclusión abre claramente la posibilidad de la recíproca influencia. Sin embargo, hay varios puntos problemáticos: en primer lugar, en una política de la diferencia debe haber un supuesto de igualdad- que no está claramente expresado en la propuesta de Young- del que no es posible prescindir si se quiere que dicho respeto y reconocimiento sea posible³². En segundo lugar, dicha política, aunque opuesta a la de identidad, no anula la inclinación al conflicto. Young, ha rechazado la identidad no sólo por su carácter excluyente sino también por su inclinación al conflicto, sin embargo la diferencia es posibilidad de conflicto y este de transformación. En tercer lugar, si tenemos en cuenta que el reconocimiento de *el otro* no supone la disolución o la pérdida de importancia de la identidad y su constante recreación, se puede deducir que los contenidos de la política de la diferencia de Young, aunque comprende la afirmación positiva de la diferencia, no contempla cómo se despliega el reconocimiento del *otro*, más allá de los dispositivos procedimentales e institucionales de la democracia.

Según Todorov³³, el proceso de entendimiento del *otro* consta de cuatro fases. La primera, se trata de una asimilación del otro en uno mismo: el otro visto es comprendido con relación con a mismo. "Hay un acto de percepción de los otros

32 Sobre este aspecto ya se ha pronunciado Kenneth en su crítica a Taylor.

33 TODOROV, Tzvetan. Las morales de la historia. Barcelona: Piados. 1993. 278p.

pero no da más que una reproducción de lo mismo en varios ejemplares.”³⁴ Sólo hay una identidad, la mía. La segunda fase, implica una desaparición del yo en conveniencia del otro. Hay una renuncia a sí mismo, un intento por des-hacerse de prejuicios para entender al otro.

Me hago más persa que los persas: aprendo su historia y su presente, me acostumbro a percibir el mundo a través de sus ojos, reprimo toda manifestación de mi identidad original, apartando mi subjetividad, pienso que estoy en la objetividad [...] enamorado ferviente, renuncio a mi yo para fusionarme mejor con el otro, no soy más que una emanación de ella o de él. Aquí de nuevo, hay una única identidad, pero es la suya.³⁵

En un tercer momento, ocurre una re-asunción de la identidad “pero después de haber hecho todo lo posible para conocer al otro.”³⁶ La situación de exterioridad deja de ser una inconveniencia, por el contrario, propicia el conocimiento “ya no pretendo hacer hablar a los otros, sino establecer un diálogo entre ellos y yo.”³⁷ Tiene lugar una relativización del otro y de sí mismo. Hay prejuizamiento por el condicionamiento histórico pero el interés por conocer al otro no desaparece. “La dualidad quita el sitio a la unidad; el yo permanece distinto al otro”. En la cuarta fase, ocurre nuevamente una separación aunque distinta del mi mismo.

Ya no deseo, ni puedo identificarme con el otro, pero tampoco consigo identificarme conmigo mismo. El conocimiento del *otro* depende de mi propia identidad y la determina el conocimiento de mí mismo que afecta igualmente su identidad. No puedo mantener mis prejuicios [...] mi identidad se mantiene pero está como neutralizada, me leo entre comillas [...] a través de la interacción con el otro, mis categorías se han transformado de tal forma que se han vuelto hablantes para los dos [...] la universalidad que creía haber perdido la vuelvo a encontrar en otra parte.³⁸

En el proceso de conocimiento del *otro* se adquiere conciencia de la propia identidad y se la transforma. La distinción entre el adentro y el afuera pierde sentido. La interacción es el escenario del recíproco conocimiento y el entendimiento.

Finalmente, tan importante para el reconocimiento y respeto de la diversidad en función de la superación de la injusticia de la dominación y la opresión, debe serlo la construcción dialógica de nuevas identidades, en particular en el ámbito político. En Young, como en otros autores, se habla del reconocimiento de las

34 *Ibid.*, p. 38.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, p. 39.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

diferencias que se suponen ya existentes o que puedan emerger, pero no hay una declaración sobre la importancia de la construcción de nuevas agrupaciones identitarias que viabilicen el ejercicio mismo de la política. Si se anula la diferencia política o se renuncia a la construcción de un nosotros político, si se rebate la enemistad y se invoca el mito de la sociedad reconciliada, se niega lo político -entendido claro está como antagonismo³⁹ y no como diálogo racional libre de coerción- y con él toda posibilidad emancipatoria. La identidad política debe posibilitar la relación de: memoria, representación, intención y proyectos de acción. Seguramente, se podría objetar que en este terreno una afirmación de la identidad conduce al sectarismo y la exclusión, y tal vez sea posible, sin embargo, la negación de la enemistad no conduce a otro punto que la despolitización y la negación del conflicto.

2.3. PLANIFICACIÓN URBANA

Young también incluye dentro de su modelo normativo unos criterios para la organización de los usos del suelo urbano. Con ello pretende enfrentar los problemas que caracterizan las ciudades contemporáneas. Su proposición comprende los ámbitos de la promoción de la libertad, la planeación y el espacio público. En el primero de ellos, se trata que las principales inversiones y todo tipo de decisiones sobre la ciudad deben ser públicas, democráticas, participativas y de alcance regional. Por su parte, las decisiones sobre la planeación urbana deben estar orientadas a la minimización de la funcionalización y segregación espacial y a la creación de espacios multiusos que permita, entre otros, el despliegue de la diferencia. En el último campo, las políticas públicas, los procesos de planeación y provisión de servicios deben estar comprometidos con el fomento de espacios públicos accesibles para el desarrollo de múltiples actividades. Antes de reflexionar sobre el alcance de estos criterios para la aproximación a una sociedad justa, es necesario considerar los elementos que constituyen la problemática urbana desde la perspectiva de Young.

En la construcción del modelo normativo de vida urbana, Young señala algunos problemas del orden del contexto institucional y los procesos de toma de decisiones que contribuyen a la dominación y opresión en las ciudades. Estos son: la dominación centralizada burocrática y empresarial; las estructuras de toma de decisiones y los mecanismos ocultos de redistribución; y los procesos de exclusión y segregación. Con estos elementos, Young pretende subrayar que la injusticia tiene origen en la forma como está organizada la toma de decisiones, a lo cual se debe replicar en principio que dicha organización depende de la distribución de los recursos y la refuerza, más que de la inadecuación institucional.

39 Lo político que se encuentra vinculado a la "dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe entre las relaciones sociales, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales" (MOUFFE, Op. Cit. p. 14).

Uno de los problemas para la justicia social en las ciudades de nuevo tipo en la era informacional, de que hablan Stephen Graham y Simon Marvin⁴⁰, está dado por el cambio en el patrón de localización del poder político y económico. De un lado, el poder y la actividad política trascienden los límites no sólo de las ciudades sino también de los Estados-naciones, lo cual implica que la capacidad de decisión de lo local puede verse socavada y/o que las decisiones tomadas en un lugar tienen implicaciones sobre otro. Percibiendo estos patrones, Young reconoce acertadamente que la tendencia es a que el poder político y económico no esté en ningún lugar fijo⁴¹ y que las empresas sean más grandes y poderosas que algunas ciudades y países. Esto hace que las ciudades⁴² sean más dependientes del capital inconstante para mantener su infraestructura económica y tengan que competir y/o suplicar para proporcionar un atractivo clima de inversión. Las ciudades tienen genéricamente poca capacidad de negociación ante el Estado y su autoridad frente a éste y a las empresas transnacionales. Para la toma de decisiones, se reduce a temas considerados enteramente locales, los cuales son cada vez menos. En todo caso, "la dominación de las burocracias centralizadas, sean públicas o privadas, sobre las economías municipales tiende a separar el espacio vivido o experimentados del espacio mercantilizado de la planificación abstracta y el cálculo"⁴³, definen las inversiones para grandes extensiones territoriales según la cartera de negocios, las operaciones centralizadas de su cargo, pero no necesariamente desde el punto de vista de los lugares donde invierten.

El segundo problema del contexto institucional que contribuye a la injusticia social en las ciudades, según Young, son las estructuras de toma de decisiones y los mecanismos ocultos de redistribución. La toma de decisiones sobre el uso del suelo y la parcelación tienden a exacerbar la injusticia, dada su despolitización y la intervención de intereses corporativos. Sin duda, las decisiones -caracterizadas por Young como rutinarias, poco discutidas y poco cuestionadas- sobre tales cuestiones urbanas son procesos semiprivados, de los que participan fundamentalmente promotoras inmobiliarias, burócratas y gobernantes.

Con los recursos básicos y la estructura institucional ya existente, los grupos de interés de la ciudad negocian y compiten por los efectos distributivos de los proyectos de la ciudad. Dado que algunos intereses tienen más posibilidades de organizarse que otros, cuentan con un acceso más fácil a las personas más importantes encargadas de tomar

40 GRAHAM, Stephen; MARVIN, Simon. The transformation of cities: towards planetary urban networks and telecommunications and urban futures. En: LeGATES, Richard T.; STOUT, Frederic. The city reader. Londres: Routledge, 1996. p. 568-578.

41 Ello se evidencia en las fusiones, la dispersión de la propiedad a través de títulos valores, el capital viaja de un lado a otro y su dirección depende del atractivo del beneficio, etc.

42 No obstante, este tipo de relaciones no son homogéneas, algunas ciudades y algunos Estados pueden estar mejor preparados para enfrentar estos cambios.

43 YOUNG, Op. cit. p. 407.

decisiones, tienen mayor acceso a la información, etc., este proceso político generalmente, o bien reproduce las distribuciones iniciales, o bien aumenta las desigualdades⁴⁴.

El último factor que, según Young, agudiza la injusticia social en las ciudades, son los procesos de exclusión y segregación. Tales procesos están dados por la división funcional del espacio urbano o zonificación que aumenta la opresión y la dominación. Dicha división, desde su punto de vista, imposibilita la agregación de los intereses de los pobladores (como residentes, como trabajadores, como consumidores, etc.), la construcción de representaciones panorámicas sobre el espacio urbano, el desarrollo de acciones colectivas de gran escala, la acumulación de capacidad de negociación de las municipalidades. Por el contrario, esta contribuye a situaciones de recluimiento socioespacial de los más pobres y discapacitados, al aburrimiento y a la explotación, en la medida en que limita la movilidad independiente y refuerza la aversión hacia ciertos grupos.

3. POLÉMICAS SOBRE EL MODELO NORMATIVO DE VIDA URBANA

Si consideramos estos problemas, es necesario preguntarse en primer lugar ¿hasta qué punto los criterios propuestos por Young para la conducción de las ciudades contribuyen a enfrentar los problemas de injusticia social que de allí se derivan y a reforzar la política de la diferencia? En segundo lugar, siendo que la política de la diferencia es centro de su ideal de vida urbano ¿es suficiente ésta para enfrentar las injusticias de la ciudad informatizada y dual? Veamos:

3.1. CONDUCCIÓN DE LAS CIUDADES

Las ciudades, así como muchos Estados nacionales, enfrentan una pérdida significativa de autonomía política -entendida como la capacidad de definir y perseguir sus fines, de determinar sus acciones, sus alcances y ámbitos- en el marco de lo que se ha denominado como la edad informacional. Este nuevo o adicional menoscabo, se deriva en gran parte de un proceso de relocalización del poder -más allá del Estado- y del aumento en la concentración de los recursos de poder, lo cual tiene consecuencias tanto sobre la democracia como sobre la justicia social, en términos de la posibilidad de transacción de todos los intereses antagónicos y de las asimetrías en las oportunidades de vida que a su vez erosiona las posibilidades de participación política⁴⁵. Esto plantea como necesidad una

44 Ibid. p. 409.

45 Véase sobre la caracterización de este proceso CASTELLS, Manuel. *The rise of the network society. The information age; economy, society and culture* Vol. 1. Oxford: Blackwell Publishers, 1996; HELD, David: *Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan governance*. Cambridge: Polity Press, 1995.

política redistributiva de tipo transformativo,⁴⁶ que afectando las estructuras de poder, posibilite la fundación de un nuevo Derecho⁴⁷ en función de la preservación y el respeto de la persona jurídica, política, moral e individual en los hombres⁴⁸, esto es, de los derechos fundamentales, su ciudadanía, voluntad, identidad, solidaridad e individualidad.

Desde la perspectiva de Young, se podría objetar una política distributiva para el tipo de ciudad informatizada y dual, para afectar la estructura de poder, ya que considera que el poder concebido como posesión es una tergiversación más del paradigma distributivo. Sin embargo, coincidiendo con ella en que el poder es más una relación que una cosa, de lo que se trata no es de distribuir el poder sino los recursos de poder que permiten el establecimiento de relaciones de sujeción. Al hacer énfasis allí, se estaría considerando en parte lo que ella misma sugiere: no perder de vista las formas como se instaura y reproduce el poder. La renuncia a la redistribución de tales recursos sería incurrir en políticas de tipo "afirmativo" que, mientras distribuye bienes y servicios, afirma a ciertos grupos como menesterosos y desamparados, etc. Ahora bien, una dificultad que habría que tener en cuenta, dadas las tendencias de relocalización del poder o aparición de nuevos "sitios de poder", es que la redistribución de algunos recursos de poder -con excepción por ejemplo de la renta del suelo- trasciende las fronteras mismas de la ciudad y su región circundante. Restringirla a dicho marco, no sólo la torna afirmativa, sino que además se incurriría en algunos de los límites que la misma Young le señala a lo comunitario.

Si dejáramos de lado la necesidad de la redistribución de los recursos de poder, de los cuales se desprenden relaciones de sujeción y una estructura jerárquica de la sociedad, y nos preguntásemos ¿de qué manera se rompe la segregación de que habla Young y que contribuye a la comunitarización y por consiguiente al socavamiento de la diferencia? Para Young, la segregación -entendida como separación- es producto de la división funcional del espacio urbano, o en otras palabras, del urbanismo de la zonificación, y ésta a su vez, es derivada de la racionalidad burocrática. Es lógico entonces, que de esta concepción simplificadora del problema se concluya que de lo que se trata es de prescindir de la zonificación de la ciudad como parte de una política de la diferencia, sin embargo, no se puede confundir la causa con el síntoma. Las regulaciones de la zonificación que dentro de una concepción funcionalista han sido consideradas como una forma de

46 Nancy Fraser, adopta este término para denotar aquel tipo de resultados de una política que además de integrar distribución y reconocimiento no afianza los estereotipos ya existentes sino que los desestructura y se orienta a la eliminación definitiva de las estructuras que posibilitan las injusticias distributivas.

47 Decimos que creación de Derecho, en la medida en que se entiende que éste se funda a partir de relaciones de poder y que se pone en cuestión la validez de aquel que ha sido fundado bajo el influjo de las relaciones asimétricas y conflictivas prevaecientes.

48 Véase CORTÉS RODAS, Op.cit.

racionalización de la ordenación del suelo urbano, si bien son una respuesta -hasta cierto punto problemática- a lo que Jane Jacobs ha denominado el "mito de la diversidad", no es más que una manifestación de la segregación urbana. Veamos:

La segregación urbana, como la define Castells⁴⁹, consiste en la tendencia a organizar el espacio en zonas de fuerte homogeneidad social interna y de fuerte disparidad social entre ellas, en términos de diferencia y de jerarquía. La fusión entre diferencia social y situación espacial depende "en parte de" y "produce" estratificación social, la cual corresponde al sistema de distribución de bienes (renta del suelo, suelo, etc.) entre individuos y colectivos, el cual determina la forma como todos ellos se insertan en los lugares económicos, políticos e ideológicos de la estructura social urbana. Así por ejemplo, la desigualdad en la distribución del ingreso -algunas veces a pesar, o más allá de la voluntad de la burocracia de la planificación- reduce para unos sectores la capacidad de consumo y de acceso al suelo urbano y a la vivienda en ciertas zonas de la ciudad, de la estructura urbana; y propicia un confinamiento habitacional. Éste, por su puesto, es el caso de los menos favorecidos en la distribución, quienes viven no donde desearían elegir sino donde pueden y como pueden. Hasta acá, la segregación tiene una determinante económica que se refuerza, debe decirse, mutuamente con la opresión cultural. Pero existe también una determinación institucional, influida por la lógica corporativa de la representación política y de la toma de decisiones y sobre la cual ha llamado adecuadamente la atención Young. En suma, la segregación como diferenciación social expresada espacialmente, se traduce, por consiguiente, en la obstrucción de su derecho a la ciudad, en un distanciamiento o disyunción de estos asentamientos con respecto a la ciudad que impide, tanto su articulación e interacción, como el tipo y el nivel de acceso a los equipamientos colectivos.

Esta forma de considerar la segregación urbana, conduce a una conclusión distinta a la de Young en cuanto al tipo de medidas necesarias para enfrentar la injusticia social derivada. Se requiere no de una política dilemática, sino de una integrada de distribución y reconocimiento, de tipo transformativo. Esto, en la medida en que la segregación involucra una doble injusticia y que no depende exclusivamente de los procedimientos de planificación que intervienen sobre la ordenación del espacio, sino también, y en gran medida, de los procesos económicos y culturales. En otras palabras, las injusticias derivadas de la segregación no se resuelven como parece creerlo Young, sólo a través de una adecuación de una estructura institucional que suele ser represiva o reguladora, ni de un perfeccionamiento procedimental que suele estar viciado por las relaciones de poder prevalecientes.

49 Véase: CASTELLS, Manuel: La cuestión urbana. Madrid: Siglo XXI, 1979. 517p.

La redistribución sobre la cual se ha venido argumentando en esta sección, debe ser conducente a la fundación de un nuevo Derecho. Una argumentación como la de Young parece partir del supuesto de la justeza del Derecho, y tal vez lo fuera, si derivara del entendimiento intersubjetivo logrado a través de la acción comunicativa. Pero si consideramos que el Derecho y los sistemas institucionales están moldeados por las relaciones de poder, entonces, no sólo la invocación de un procedimiento ideal de deliberación resulta inadecuado o insuficiente para enfrentar las situaciones de injusticia que a través de ellos se ven reforzadas, sino que además, dicho Derecho, es injusto en tanto favorece la sujeción, así regule la convivencia.

La sanción y la administración del Derecho y la estructura de decisiones no son neutrales, por eso de nada sirve tener la titularidad del derecho de participación si no se posee la capacidad de decisión, la cual está dada por la disponibilidad y el acceso a cierto nivel de recursos (materiales, coercitivos y organizativos). De lo que se trata entonces, es de una redistribución de los recursos de poder que permita una construcción "sustancial" y democrática del Derecho. Para que la deliberación sea libre y el Derecho vinculante hay que: eliminar la fuentes de coacción, y alterar, lo que Held denomina sitios de poder⁵⁰, tales como: el cuerpo, la organización económica, la organización de la violencia, etc. en donde están en juego la vida y la libertad.

3.2. DISTRIBUCIÓN O RECONOCIMIENTO

Young, es categórica cuando señala como un límite del paradigma distributivo de la justicia social el que se reduzca al problema de la distribución de bienes y omita los contextos institucionales. Dicho planteamiento tiene implicaciones importantes. En primer lugar, frente al paradigma del Derecho ligado al Estado social, lo cual significa que: a) la justicia no se puede reducir a la igual distribución de los derechos en tanto estos no son posesiones sino relaciones; b) la igualdad de derecho consiste no sólo en la distribución de bienes sino en la provisión de un marco institucional que permita la autodeterminación privada y ciudadana⁵¹. En segundo lugar, en la medida en que la justicia excede el ámbito de la distribución de bienes, una justicia redistributiva es insuficiente para enfrentar los problemas de injusticia actuales.

Si bien esta crítica es razonable, también es cierto que la postura de Young termina por ser parte del giro de las demandas por la redistribución a las demandas por el reconocimiento, tal como lo plantea Fraser, y aún más, termina

50 Por sitio de poder Held entiende "el contexto de interacción o ambiente institucional en y a través del cual el poder funciona para determinar las capacidades de las personas; esto es, para moldear y circunscribir sus oportunidades de vida y participación efectiva en los procesos de toma de decisiones públicas" (op.cit. pág. 173).

51 Véase HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta. 1998. p. 492-512.

despolitizando las primeras. No en vano dice que: "El paradigma distributivo de la justicia tiende a reflejar y reforzar esta vida pública despolitizada..."⁵² Es claro, que no todos los conflictos versan sobre recursos, pero estos continúan teniendo gran importancia en los antagonismos que conciernen a la vida y a la libertad. Su crítica al ideal comunitario y al paradigma distributivo de la justicia la dejan muy cerca de aquella concepción antitética entre el problema del reconocimiento y la distribución. Ello se hace evidente, por ejemplo, en que: uno, la discusión sobre la diferencia es construida fundamentalmente desde un enfoque cultural, lo cual la lleva a sostener que la opresión de grupos diferenciados perdura a través de los hábitos interactivos, presuposiciones inconscientes y estereotipos, entre otros; dos, enfatiza en que la justicia distributiva se dedique a lo suyo, esto, es a los bienes materiales. Con esto último, renuncia a que la distinción entre distribución y reconocimiento sea una de tipo solamente analítico.

El que Young no se preocupe por integrar su política del reconocimiento con una política distributiva para construir el proyecto normativo de vida urbano, se encuentra reforzado en su definición de la injusticia como opresión y dominación, es decir, en el conjunto de trabas institucionales al autodesarrollo y a la autodeterminación, respectivamente. La opresión se encuentra definida como

...esos institucionales sistemáticos que impiden a alguna gente aprender y usar habilidades satisfactorias y expansivas en medios socialmente reconocidos, o procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de las personas para interactuar y comunicarse con otras o para expresar sus sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos donde otras personas puedan escucharlas.⁵³

Por su parte, la dominación es entendida como la

...presencia de condiciones institucionales que impiden a la gente participar en la determinación de sus acciones o de las condiciones de sus acciones. Las personas viven dentro de estructuras de dominación si otras personas o grupos pueden determinar sin relación de reciprocidad las condiciones de sus acciones, sea directamente o en virtud de las consecuencias estructurales de sus acciones.⁵⁴

En la concepción de injusticia de Young, los problemas de la distribución de bienes son tan sólo una parte de los procesos institucionales que establecen trabas para el autodesarrollo de las personas. Los obstáculos que no le permiten a las personas el ejercicio de sus capacidades son fundamentalmente: la violencia,

52 YOUNG, Op.cit. p. 23.

53 *Ibid.* p. 68.

54 *Ibid.* p. 68.

la segregación, la exclusión, el imperialismo cultural, la marginación y la explotación; de éstas, sólo la última corresponde al ámbito de las relaciones de producción. De otro lado, son fallas democráticas en la estructura institucional las que conducen a que no tenga lugar la autodeterminación de los oprimidos socio-culturalmente. Ambas consideraciones la llevan a concluir, que de lo que se trata es de reforzar la participación de las identidades diferenciadas en el espacio público-político para que puedan resolver en primer lugar los problemas de reconocimiento (*misrecognition, disrespect*), y a partir de allí, la mala distribución o la falta de acceso a recursos.⁵⁵

Esta conclusión es precaria dada la complejidad de las injusticias que sufren ciertos grupos sociales. Supongamos que a un grupo oprimido, en condición de explotación, se le garantiza el derecho de participación ciudadana y representación parlamentaria, ¿podría decirse que éste goza de una participación equivalente a los que no sufren de injusticia distributiva? Definitivamente no. Por ejemplo, la representación en órganos colegiados de la comunidad gay si bien es importante en términos de visualización de la diferencia, no siempre es suficiente para garantizar a éstos derechos como la paternidad, ni una participación a un ingreso equitativo. Ésta, en tanto grupo bivalente, requerirá sin duda, de algo más que una garantía de participación en el espacio público-político, es decir, no una medida "afirmativa" sino transformativa que se ocupe, entre otras cosas, de la deconstrucción de su estereotipación.

El ideal normativo de la vida en ciudad de Young, recae en una dificultad que ha sido propia de la discusión sobre el problema de la justicia social: contraponen el enfoque cultural-institucional al enfoque distributivo de la justicia. Sin duda, da un paso importante en la crítica al ideal comunitario como medio para abordar el problema de la justicia y a las insuficiencias del paradigma distributivo de la justicia, pero su alternativa presenta varias limitaciones en la medida en que se preocupa sólo de discutir sobre los cambios institucionales y culturales y evade el tratamiento de la relación de la injusticia cultural con la injusticia socioeconómica. Young, no abstrae el problema del reconocimiento del contexto institucional lo cual constituye una virtud en su trabajo, pero sí lo hace con respecto al contexto socioeconómico, lo que constituye una forma de mala interpretación del vínculo entre reconocimiento y distribución. Esto hace, de un lado, que su propuesta de modelo normativo de vida urbana carezca de un tratamiento suficiente del problema de la distribución o lo asuma como implícito en su propuesta de democracia deliberativa o que este se resuelva a través de su política de la diferencia.

La falta de peso -deliberada- del problema de la distribución en la definición de injusticia de Young, la lleva a incurrir, en segundo lugar, en los problemas del campo de las demandas políticas que Fraser ha denominado como:

55 Véase HABERMAS, Op. cit.

desplazamiento de la redistribución y reificación de la identidad, correspondientes al declive en las reivindicaciones sobre la redistribución equitativa y a un auge de las demandas por reconocimiento de la diferencia⁵⁶, a pesar o a causa, de la globalización económica y del incremento de las desigualdades. Por el primero -en este giro de la redistribución al reconocimiento-, entiende que los problemas de reconocimiento están sirviendo para marginalizar y eclipsar los problemas de redistribución en lugar de complementarlos. El modelo de identidad aborda de dos maneras el problema del reconocimiento: como un problema únicamente de depreciación cultural que lo lleva a ignorar la injusticia distributiva, la matriz institucional y el hecho de las representaciones tienen un sustrato social; o las injusticias económicas como un producto de las culturales, como expresión de jerarquías culturales. Con la expresión "reificación de la identidad", Fraser denota la tendencia a la simplificación de identidades y hacia las prácticas separatistas, chovinistas, patriarcales y autoritarias, en lugar de promover la interacción dentro de contextos multiculturales. El enfoque de la identidad, enfatiza la necesidad de elaborar una identidad colectiva auténtica, autoafirmante y autogenerada, y presiona a los miembros individuales para que conformen un grupo cultural. Así, termina por: negar la complejidad de los grupos y la multiplicidad de identificaciones; enmascarar el poder de las facciones dominantes; y conducir a formas represivas de comunitarismo.

A diferencia de Young, Nancy Fraser⁵⁷ logra articular las perspectivas cultural y económica de la justicia social en la medida en que relaciona las demandas por reconocimiento con las de distribución. Para esta última, es claro que la cultura es un terreno de lucha y un lugar de injusticia, pero al mismo tiempo entiende que ella está profundamente imbricada en la inequidad social. Por supuesto, hay injusticias de reconocimiento, tal es como la estigmatización a homosexuales y lesbianas que conlleva a la pérdida de derechos maritales, de maternidad o de paternidad, al acoso, etc., y que amerita medidas de reconocimiento. Igualmente, existen injusticias de distribución que demandan soluciones de este tipo. Pero existen situaciones que se pueden considerar de doble injusticia y que Fraser denomina "colectividades bivalentes", tales como el género y la etnicidad. En ellas no existe una relación de causalidad entre ambas injusticias, es decir, donde la mala distribución no genera el problema de reconocimiento, ni viceversa, sino que se refuerzan mutuamente. Ahora bien, el tipo de respuestas que demandan este tipo de colectividades es doble. Así por ejemplo, una mujer de una comunidad negra, que vive en un barrio de invasión

56 Según Fraser, ello se debe a la manipulación retórica sobre la igualdad por el neoliberalismo, la ausencia de un socialismo probable, y las dudas sobre un estado keynesiano democrático en el marco de la globalización

57 Véase FRASER, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santafé de Bogotá: Siglo del hombre editores, Universidad de los Andes, 1997.

y desempeña oficios domésticos mal remunerados, precisa de los beneficios del reconocimiento de género y étnico y de la redistribución.

Fraser, logra establecer una relación entre los problemas de reconocimiento y de distribución en la medida en que trata lo primero como una cuestión de estatus social⁵⁸ y lo entiende, no como un problema de depreciación cultural, sino de subordinación social, que se encuentra determinado tanto por patrones institucionalizados de valores culturales, como por problemas de mala distribución de los bienes sociales. Esta distinción analítica entre una dimensión cultural relativa al estatus y el prestigio, y otra distributiva, relacionada con los regímenes de propiedad, la estructura de clases, etc., se imbrican de manera concreta y terminan por afectar los intereses e identidades de todos:

Temas económicos como distribución del ingreso tienen subcomponentes de reconocimiento: los patrones de valor institucionalizados en los mercados de trabajo pueden privilegiar actividades consideradas "masculinas", "de blancos" y así sucesivamente por encima de los considerados "femeninas" y "de negros". Igualmente, los asuntos de reconocimiento -juicios de valor estético, por ejemplo- poseen subcomponentes distributivos: la disminución de acceso a recursos económicos puede impedir la participación equitativa en el arte. El resultado puede ser un círculo vicioso de subordinación, en tanto el orden del estatus y la estructura económica se interpenetran y refuerzan entre sí.⁵⁹

La interdependencia que Fraser reconoce entre la injusticia de reconocimiento y la de distribución, le permite, a diferencia de Young, atenuar el desplazamiento de las demandas por la redistribución de ingresos y demás bienes sociales e inclinarse no por el tipo de propuestas "afirmativas" como la de Young, sino por las "transformativas" de las injusticias, que permitan la combinación de la política de la diferencia con una justicia distributiva. Las estrategias transformativas para abordar la injusticia que sufren los grupos bivalentes, requiere -desde la perspectiva de Fraser- la corrección de las inequidades a través de la corrección de las estructuras subyacentes que las generan. Ello significa, que de lo que se trata no es de afectar superficialmente tales situaciones, sino de generar transformaciones estructurales en el sistema económico; subvertir las formas de nombrar la identidad, reevaluarlas o alterar sus contenidos.

58 Desde esa perspectiva, lo que demanda reconocimiento no es la identidad sino el estatus en el ámbito de la interacción social.

59 FRASER, 2000: Op.cit. p. 118.

Conclusiones transitorias:

Para concluir transitoriamente, es importante subrayar que un modelo normativo de vida urbana basado sólo en una política de la diferencia es insuficiente para enfrentar las nuevas y viejas injusticias características de las ciudades duales. Y es aún más limitado, sí sólo pretende intervenir en los procesos institucionales de toma de decisiones, que son moldeados según la forma en que están distribuidos los viejos y nuevos recursos de poder. Sin embargo, con ello no se pretende decir que no sea importante y necesaria para abordar una de las dimensiones de la injusticia. Por el contrario, reconociendo el aporte de Young, es indudablemente trascendente concebir una política de la diferencia para abordar las injusticias de reconocimiento, y más aún, si consideramos que la composición de las ciudades tienden a concentrar diversidades étnicas y culturales que implican formas diversas de construcción del territorio, de vida, de imaginarios, etc. Esa diversidad que se ha visto estimulada, en algunos casos, en el marco de la emergencia de la "ciudad informacional" enfrenta dinámicas de discriminación negativa que conducen a la opresión y la dominación.

Sin embargo, una política de la diferencia basada en el concepto de alteridad como igualdad y distinción, deberá cuidarse de incurrir en las reivindicaciones genéricas de pluralismo o confundirse con una tolerancia sin límites y esperar de allí el advenimiento de la sociedad transparente, solidaria y unida. En principio, no ha de olvidarse aquello en lo que insiste Mouffe: "la existencia del pluralismo implica la permanencia del conflicto y del antagonismo, que no es posible abordar como obstáculos empíricos que impidieran la realización perfecta del ideal de una armonía inalcanzable, pues nunca seremos capaces de coincidir perfectamente con nuestro ser racional".⁶⁰ En segundo lugar, una tolerancia indiscriminada e insensata corre el riesgo de aplazar el cuestionamiento de las injusticias, tanto de reconocimiento, como distributivas. Como lo anota Herbert Marcuse,⁶¹ la desigualdad institucionalizada conlleva a la práctica de un tipo de tolerancia que es genérica, lo que significa que: "generalmente la función y el valor de la tolerancia dependen de la igualdad que prevalece en la sociedad en la cual se practica".⁶² Además, una tolerancia genérica puede funcionar como garante del *status quo*, lo que puede implicar que "en una tal sociedad la tolerancia de facto se limita al doble fundamento de la violencia o represión legalizada [...] y de la posición privilegiada que tienen los intereses predominantes y sus elementos conexos".⁶³

60 MOUFFE, Op.cit. p. 20.

61 MARCUSE, Herbert. Crítica a la tolerancia pura. España: Nacional, 1977.

62 Ibid. p. 79.

63 Ibid. p. 80.

Una política de la diferencia sería igualmente problemática si se le concibe como una antítesis de la justicia distributiva. Lo que se ha tratado de sugerir en la última parte de este ensayo, sin que ello constituya novedad alguna, es que la promoción de la autonomía requiere, tanto de una política de la diferencia, como de una política distributiva que se le articule, pues no se trata de dotar sólo de reconocimiento y procedimientos sino también de capacidades de acción. Dicha política distributiva, si compartimos lecturas como la de Castells sobre las razones por las cuales hoy se profundiza la segregación y la inequidad, no podría evadir, por ejemplo, el afectar todo aquello que permite que unos pocos controlen los sistemas de información y comunicación y a través de los cuales viabilizan el nuevo patrón de acumulación de capital, moldean la división y condiciones del trabajo, determinan la localización de los espacios de producción o la concentración y descentralización de las diversas actividades económicas, etc.

No obstante, una política de justicia que integre reconocimiento y distribución a la manera en que lo propone Nancy Fraser, debe apuntar además a una refundación del Derecho. Para regular la convivencia no se trata tanto de garantizar una aplicación consistente y continuada de las normas y reglas, dadas las características socioeconómicas y político-institucionales de las sociedades urbanas contemporáneas y de los Estados que las rigen, sino de desarrollar, y por supuesto, desde una cierta concepción de justicia, un cuestionamiento de la justeza de las normas del Derecho, pues lo que está en juego en la discusión sobre los problemas de la injusticia distributiva y de reconocimiento es la forma de organización política de la sociedad. La reclamación de justicia en términos de justicia estática, esto es, de aplicación continuada de las normas y sin un cuestionamiento primordial de su validez, entonces no contiene una pretensión de equidad en términos de reconocimiento y distribución y debilita, por consiguiente, la esperanza de *aproximarse* a un mundo de muchos mundos en el que todos se sienten a la mesa, en el "*que nadie se quede a la puerta*".