

01058

# LIBERALISMO Y POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

Tesis que para obtener el Grado de Maestro en Filosofía

Presenta

**Felipe Curcó Cobos**

1925.66



Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México, 2001.



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

### *A manera de prólogo*

Muchas gracias a la Dra. Paulette Dieterlen. Es tanto lo que tendría que agradecerle a Paulette que no puedo enumerarlo aquí. Cualquiera que la haya tratado alguna vez para el asunto que sea, sabe lo mucho que se puede llegar a aprender de ella, así como de su gran calidad humana. Trabajar a su lado y bajo su dirección ha sido muy grato y comprometedor; comprometedor, digo, por el alto grado de confianza que le brinda a la gente. Y es que la confianza dada así, en forma amistosa y generosa, establece entre las personas un vínculo de reciprocidad inevitable.

Mi agradecimiento a Paulette es extensivo a todos los miembros que participaron en el Seminario de *Filosofía Política y Racionalidad* (proyecto PAPIIT IN400598) a cargo de las Dras. Dieterlen y Di Castro. Las exposiciones y discusiones a lo largo de éste fueron tan enriquecedoras, que puedo asegurar que sin él mi tesis nunca habría adquirido la forma y sentido que ahora tiene.

Le quiero dar un cariñoso agradecimiento a la Dra. Elisabetta Di Castro por lo mucho que aprendí de ella en el Seminario pero, sobre todo, por el afecto, agrado y prontitud con que Elisabetta leyó mi texto y me brindó su apoyo. También porque su exhortación amistosa a concluir fue un impulso para terminar un poco antes un largo trabajo.

Al Dr. Ambrosio Velasco le debo un especial agradecimiento y una especial disculpa. Esta última por haberlo embaucado en la lectura de mi tesis en un momento poco oportuno. La primera por la enorme amabilidad con que respondió a esta ocurrencia mía y, muy especialmente, por su sugerencia de no excluir de mi tesis la importante contribución que al tema del multiculturalismo han hecho diversos pensadores mexicanos. He atendido la sugerencia del Dr. Ambrosio de la siguiente manera: 1) en el último apartado del capítulo cuatro, dedico varias líneas a exponer la respuesta que León Olivé propone para enfrentar el problema de una posible "inconmensurabilidad" entre las culturas. Encuentro una vía muy firme en su propuesta, si bien no alcanzo a entender —tal y como lo afirmo en dicho apartado—, por qué decide Olivé sustentar su posición en una tradición como la kantiana, en lugar de en un planteamiento semejante al de Davidson, que sería, en mi opinión, algo mucho más cercano a lo que él está interesado en defender. 2) En el quinto apartado del primer capítulo, utilizo distinciones conceptuales llevadas a cabo por Ernesto Garzón Valdés y Luis Villoro que me parecen de vital importancia para ayudar a despejar una importante confusión relativa a los denominados "derechos colectivos". 3) El capítulo tres está dedicado completamente a discutir el modo en que ha de entenderse el vínculo entre la reivindicación de autonomía y el derecho a conservar la propia identidad, en base a algunos

textos de Luis Villoro que considero indispensables para abordar el tema. También introduzco algunas categorías utilizadas por Ernesto Garzón Valdés, a fin de definir algunos conceptos relevantes. 4) Me siento obligado a decir que la importancia del Dr. Fernando Salmerón en la elaboración de esta tesis va mucho más allá de la enunciación de unas cuantas citas. La elección tanto del tema como de los autores que he decidido trabajar, responde en una gran medida al interés y la influencia que en mí despertaron varios de los trabajos sobre la tolerancia y los problemas morales que derivan del pluralismo cultural escritos por Salmerón en los últimos años de su vida, coincidentes, por cierto, con el levantamiento indígena armado en nuestro país. La obra de Salmerón me proporcionó perspectiva y un enfoque global gracias al cual pude perfilar la dirección de mi tesis. Durante muchos años fui becario, alumno y colaborador del Dr. Salmerón en la publicación de la obra de su maestro don José Gaos. Tengo gran aprecio y admiración por su persona y su trabajo. No dedico una sección en particular a exponer su pensamiento, porque éste lo tuve presente a lo largo de todo el desarrollo que aquí presento. Sé, por otra parte, que dejo fuera a muchos pensadores mexicanos relevantes. Imposible ser exhaustivo en una bibliografía tan amplia. Espero compensar estas omisiones en mis siguientes trabajos.

Debo una mención muy especial al Dr. Juan Antonio Cruz. En este tipo de trabajo de tesis, a veces uno siente que después del esfuerzo realizado no habrá ninguna persona que revise con cuidado y detenimiento el texto elaborado —a lo más uno espera una leída u hojeada superficial—. Sin embargo el minucioso cuidado con que Juan leyó mi tesis, sus detalladas anotaciones al pie o en el reverso de cada página, así como sus comentarios inteligentes, puntuales y precisos, me levantaron un poco el ánimo. El tema sobre el que escribo es un tema que sinceramente me interesa, lo considero actual, y siento importante pensarlo y preocuparse por él. Me dio gusto compartir esto con Juan en una agradable reunión con él en el Instituto.

Finalmente, pero de ninguna manera en último lugar, le agradezco afectuosamente al Dr. Oscar Martiarena el haber aceptado ser uno de los lectores de mi tesis. También no puedo dejar de agradecerle su apoyo como coordinador del posgrado al que pertenezco.

A Maribel, mi mamá, le agradezco ser tan linda persona, paciente, jovial y cariñosa. A mi hermana Carmina, mi cuñado Pancho (las visitas para imprimir este trabajo y su amabilidad de siempre al recibirme) y mis hermosos sobrinos Pedro y Damián les digo que son muy importantes para mí y que siempre percibo su apoyo —y, desde luego, cuentan siempre con el mío—. Sé que a mi papá este tema le habría interesado. Me habría gustado que viviera todavía para poder discutirlo con él. ¿Y a Adriana? ¿Qué le puedo decir a Adriana? Ella sabe perfectamente que es indispensable en mi vida, y que es gracias a ella, a lo que compartimos y disfrutamos juntos, que pude llevar a feliz término esta cosa tan larga.

# Índice

<b>Introducción</b> .....	1
<b>1. Las Diversas Formas del Multiculturalismo</b> .....	15
Introducción.....	15
1.- Estado, Migración, Nación y Etnia.....	17
2. El argumento de la Igualdad.....	21
3. Los derechos diferenciados en función del grupo.....	25
4. Kymlicka: restricciones internas y protecciones externas.....	33
5. Derechos colectivos y ciudadanía diferenciada.....	43
<b>2. Ciudadanía diferenciada y pertenencia cultural</b> .....	47
Introducción.....	47
1.- Los derechos de las minorías.....	48
2. Liberalismo y Libertad Individual: El factor de la Cultura.....	55
3. La cultura como marco referencial y contexto de elección básico.....	59
4. La necesidad y el derecho de pertenecer a una cultura propia.....	65
5. Pluralidad Cultural y Ámbito Compartido.....	76
6. Ciudadanía doble y formación antagónica de la identidad.....	82
<b>3. Identidad Cultural y Política del Reconocimiento</b> .....	87
1.- Introducción: Identidad y autonomía.....	87
2.- Identidad y Búsqueda de reconocimiento.....	91
3.- Identidad Colectiva.....	100
4.- La identidad como “singularización”.....	104
5.- La identidad como “autenticidad”.....	106
<b>4. Justicia Compleja, Justicia Esférica y relativismo Cultural</b> .....	113
Introducción.....	113
1. La falsa ‘neutralidad’ del Liberalismo.....	115
2. Justicia Esférica e Igualdad Compleja.....	119
3. El Problema del criterio y la necesidad de un punto de vista “universal”.....	128

- 4. La incommensurabilidad entre culturas.....
- 5. Liberalismo, justicia Compleja y diferencia cultural.....

**5.La tolerancia y los límites del Liberalismo.....**

Introducción: Liberalismo:¿Tolerancia o autonomía?.....

- 1.- La tolerancia liberal frente a otros esquemas de tolerancia.....
- 2. La paradoja de los modelos no liberales de tolerancia.....
- 3. La autonomía como respuesta liberal a al paradoja de la tolerancia .....
- 4. La Carta sobre la Tolerancia de John Locke.....

5. El liberalismo frente a los grupos antiliberales.....

Conclusiones.....

**Bibliografía.....**

## Introducción

Actualmente, uno de los desafíos fundamentales a los que se enfrentan los pensadores liberales es identificar los elementos que cohesionan la unidad en un Estado democrático multinacional<sup>1</sup>. Hoy en día la mayoría de los países son culturalmente diversos. Según estimaciones más o menos recientes mencionadas por Will Kymlicka, puede asegurarse que en la actualidad resulta ya sumamente difícil hablar de países que sean lingüística o étnicamente homogéneos.<sup>2</sup>En todo el

---

<sup>1</sup>El Estado liberal es el supuesto jurídico del Estado democrático. (Bobbio 1985). El Estado liberal y el democrático son interdependientes en dos formas: 1) en la línea que va del liberalismo a la democracia, en el sentido de que son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático, y 2) en la línea contraria, la que va de la democracia al liberalismo, en el sentido de que es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y persistencia de las libertades esenciales. Esta co-implicación constituye un primer punto de partida importante en este ensayo, de modo que siempre que hable de democracia o liberalismo la daré por sentada. Se trata de una aseveración con la que algunos autores podrán no estar de acuerdo, pero difícilmente puedo ver cómo sería posible que sin las libertades civiles, como la libertad de prensa y de opinión, o la libertad de asociación y de reunión, la participación del pueblo en el poder político no fuese más que un farsa. Ha habido autores, como Tocqueville, que creyeron poder separar las libertades liberales de las democráticas, atribuyendo un valor altamente positivo a la libertad negativa (que él entendía como la "alegría de poder hablar, actuar y respirar sin coacciones" y que yo defino en una nota posterior), a la par que expresaba diversos temores por el advenimiento de la democracia. Sin embargo, me parece que al menos hasta el giro provocado por la caída de los sistemas totalitarios –comunistas o fascistas–, la evolución del Estado democrático moderno ha estado caracterizada por una lucha ininterrumpida en favor de la ampliación de todas las libertades.

<sup>2</sup>Acerca de estas estimaciones, véase Laczko, Leslie; "Canada's Pluralism in Comparative Perspective". En: *Ethnic and Racial Studies*, 17/1: pp.20,41 y Gurr, Ted; *Minorities at Risk*, Institute of Peace Press, Washington, D.C; ambos textos citados por Will Kymlicka en: Kymlicka, W. *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*; Clarendon Press, Oxford; 1996. Cap. 1. Ahí Kymlicka menciona a Islandia y las dos Coreas como ejemplos de países que son considerados más o menos homogéneos en términos culturales. Otro dato significativo señalado también en el mismo texto, indica que los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5,000 grupos étnicos.

mundo, los actuales acontecimientos y fenómenos políticos —las graves tensiones creadas en Europa por la creciente población multirracial, el aumento de la apatía de los votantes en diversas ciudades del primer mundo, el paulatino desmoronamiento del Estado de bienestar, las rebeliones de grupos nacionales o indígenas, etc—, han dejado claro que la salud y la estabilidad de las democracias modernas no sólo dependen de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de la forma y la manera en que los ciudadanos desarrollan un sentimiento de identidad; de cómo consideran a otras formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa que potencialmente pueden llegar a competir con la suya; de cómo surge en ellos el deseo de participar en el bien público y, en fin, del grado de compromiso que los ciudadanos sienten al verse obligados a colaborar con las autoridades responsables.

Las sociedades democráticas contemporáneas están obligadas, por tanto, a enfrentar un doble reto. El primero de ellos se centra en un fuerte deber con la igual representación para todos. En lo que toca a las instituciones públicas, esto se traduce en un reconocimiento a nuestros intereses más universalmente compartidos, tales como el respeto a las libertades políticas, civiles, el ingreso y la salud. Paralelo a ello, y aparte de conceder a cada uno de nosotros los mismos derechos que a todos los demás ciudadanos, una democracia debe aclarar la cuestión de qué significa respetar a todos como iguales, esto es; ¿en qué sentido importa *públicamente* nuestra particularidad y singularidad, nuestra identidad como hombres y mujeres, como indígenas, cristianos, musulmanes, como individuos pertenecientes a tal o cual raza, religión, etnia o sexo en particular?.

Dentro de la tradición liberal han surgido básicamente dos respuestas a estas cuestiones<sup>3</sup>. Una orientación importante sugiere que la

---

<sup>3</sup> El liberalismo, en tanto que fenómeno histórico múltiple, resulta casi imposible de definir. Por eso considero más prudente ensayar una descripción breve. Creo que tal descripción podría centrarse en tres puntos, que son, básicamente, los que daré por supuestos cada vez que me refiera a la tradición liberal en este ensayo: 1) Puede decirse que, según el liberalismo, el fin principal de la asociación política es la protección y mantenimiento de las libertades individuales. Éstas abarcan, tanto el ámbito de las llamadas libertades 'negativas' —que buscan limitar el poder del Estado y los demás ciudadanos frente al individuo—, como las llamadas libertades 'positivas' —que refieren a la "capacidad de 'querer'" o de "dirigir la voluntad" que el sujeto tiene en el ámbito privado de su propia conciencia. Las primeras

impersonalidad de las instituciones públicas es el precio que los ciudadanos deben voluntariamente pagar por vivir en una sociedad que nos trata a todos como iguales, cualquiera que sea nuestra identidad religiosa, racial o sexual en particular. De acuerdo a esta visión, el compromiso fundamental de una democracia es el de tratar a todos sus ciudadanos por igual, otorgándole los mismos derechos y garantías a cada individuo, independientemente de sus lealtades, preferencias o pertenencia a grupos particulares. Semejante forma de entender la democracia liberal, surge en parte, como reacción contra la manera en que el feudalismo definía los derechos políticos y las oportunidades económicas de las personas en función del grupo al que pertenecían.

Como lo explica Amy Gutmann<sup>4</sup>, es la supuesta neutralidad de la esfera pública la que protegería nuestra libertad y nuestra igualdad como ciudadanos. Según este parecer, dichas garantías remiten tanto a nuestras características comunes, como a nuestras necesidades universales, independientemente de nuestra identidad cultural particular. Destacarían una serie de 'artículos' o 'bienes primarios', como por ejemplo, ingreso, salubridad, educación, libertad de conciencia, de expresión, de prensa, asociación, voto y derecho a desempeñar cargos públicos, que compartiríamos casi todos. En este sentido, las instituciones públicas no necesitarían —en realidad, no deberían— esforzarse por reconocer nuestra

---

garantizan la capacidad de *actuar* en ausencia de impedimentos externos que nos imposibiliten llevar a cabo una acción que deseamos, o de constricciones que nos obliguen a hacer algo que no queremos. Las segundas garantizan la posibilidad de un *querer* autónomo que no esté determinado por fuerzas extrañas a uno mismo (Bobbio, 1977), 2) Cada individuo posee idéntico derecho a que se le reconozca su capacidad de autodeterminación, es decir el ámbito de sus libertades positivas, habida cuenta de que estas últimas son conceptualmente independientes de las primeras, en el sentido de que ambas no se implican ni se autoexcluyen y 3) El Estado debe permanecer neutral frente a cualquier proyecto y cualquier concepción del bien. No existe un 'bien comunitario' superior al que cada ciudadano decida perseguir. De este modo el ideal del modelo liberal es tratar a todos con igual consideración. Como se irá viendo enseguida y más adelante, matizar el significado de esta última condición es uno de los fines principales que persigo en este trabajo. Para ampliar la caracterización que aquí he hecho, véase Guilherme Merquior, J; *Liberalismo viejo y nuevo*, F.C.E; 1993.

<sup>4</sup>Gutmann, Amy. "Introduction" a: Taylor, Charles, *Multiculturalism and 'the politics of Recognition'*, Princeton Univ. Press; 1992.

identidad cultural particular, sino que tendrían que tratarnos como ciudadanos libres e iguales.

Del lado opuesto, existe otro sesgo significativo dentro del modelo liberal que, sin romper con los principios fundamentales de igualdad, autonomía y libertad que definen al liberalismo, sostiene la tesis fundamental de que un trato realmente igualitario requiere a menudo hacer diferencias. Bajo esta óptica, se entiende la necesidad de que un Estado nacional conceda derechos especiales a aquellos grupos en desventaja que los requieran, a fin de que éstos puedan promover su subsistencia y, con ello, garantizar un marco cultural adecuado a los miembros que formen parte de cada cultura para que todos sean capaces de dar una orientación y un significado práctico a su vida conforme a los valores y lealtades fundamentales que hayan elegido. En concordancia con esto, se concibe al Estado bajo la obligación de ayudar a los grupos que se encuentran en desventaja con el fin de permitirles conservar su cultura contra las intromisiones de las culturas mayoritarias o más poderosas. Desde esta perspectiva, la exigencia de instituciones públicas que reconozcan y no que pasen por alto las particularidades culturales deviene algo fundamental.

Estas dos interpretaciones de la teoría liberal han sido abordadas por Charles Taylor en su libro sobre *Multiculturalismo y política del reconocimiento*<sup>5</sup>, y abreviadas por Michael Walzer en su comentario al mismo texto como 'Liberalismo 1' y 'Liberalismo 2'. De acuerdo a esta distinción, el Liberalismo 1 estaría comprometido ante todo con los derechos individuales. No tendría obligación alguna con ningún proyecto cultural colectivo más allá de la defensa de la libertad y seguridad personales. El Liberalismo 2, en cambio, aceptaría comprometerse con la protección de las formas culturales y los proyectos colectivos que las integran, con la única limitante de no afectar las libertades civiles de sus miembros y respetar el marco constitucional general. Un aspecto importante desde la constitución histórica del primer tipo de Liberalismo, es el de establecer una concepción universalista de ciudadanía que en

---

<sup>5</sup> Taylor, Charles. *Multiculturalism and 'the politics of Recognition'*. *Op. Cit.* Los términos de 'Liberalismo 1' y 'Liberalismo 2' son en realidad empleados por Walzer para esquematizar y resumir la distinción hecha por Taylor.

principio prevalezca sobre las diferencias de orden étnico, religioso, racial y otras formas de particularismo cultural. En contraparte, el segundo modelo tendría un origen histórico moderno y podría entenderse a partir de la necesidad de que los estados configurados por una o más 'naciones de ciudadanos', conformaran cada uno, a partir de sus identidades culturales tradicionales, el denominador común de la ciudadanía. Es en este último caso, desde luego, donde la importancia por encontrar fórmulas que permitan resolver los conflictos y regular la interacción pacífica entre grupos con creencias y costumbres diferentes, adquiere un papel relevante.

Desde un primer acercamiento se trata de dos tesis que se oponen; podrían hacerse remontar a Kant y a Hegel respectivamente: Para la primera tesis, hay una preeminencia del individuo que guarda siempre una posición autónoma frente a la sociedad o cultura a la que pertenece. El Estado es obra humana y obtiene la dignidad de sus caracteres porque le han sido conferidos por los sujetos que lo han creado. La organización política supone una actitud crítica y un lugar autárquico del sujeto frente a la moralidad pública existente. Para la segunda, en cambio, el Estado surge como una condición de posibilidad para que el individuo pueda definir su identidad y su autonomía: el agente es capaz de elegir libremente sólo si previamente se halla condicionado por una situación social que defina sus vínculos, preferencias y compromisos morales. Puede recordarse aquí la célebre metáfora de Kant utilizada en la introducción a la *Crítica de la Razón Pura* —si bien, ésta es empleada por él en otra temática y para ilustrar los límites del conocimiento categorial puro cuando éste prescinde del contenido de la experiencia: la paloma que mueve sus alas en el aire percibiendo su resistencia, podría hacerse a la idea de que volaría mucho mejor en el vacío, sin darse cuenta de que justo es esa resistencia la que le permite volar. De igual manera, para la imagen que interesa aquí, pueden las personas creer fomentar su autonomía rompiendo las restricciones que impone la comunidad, sin darse cuenta que justo es la sociedad, bajo las diversas configuraciones históricas y geográficas que ésta asume, la que, tal y como lo argumentó Hegel en su *Filosofía del Derecho*, brinda el marco referencial indispensable mediante el cual la identidad se define haciendo posible los diferentes tipos de elección.

El valor fundamental en la tradición liberal, la libertad, da lugar, así, a dos perspectivas que, a primera vista, parecen confrontarse. Por un lado, la exigencia de *igual* libertad individual para todos; por el otro, la necesidad de que, como fruto del ejercicio de cada voluntad individual, la libertad se exprese y plasme en diferentes formas culturales que obliguen a un tratamiento estatal que no sea ciego a las diferencias. En consecuencia, la primera opción busca defender principalmente la autonomía y dignidad del individuo, mientras que la segunda busca defender a los diferentes tipos de comunidades plurales en que éste ejerce su libertad y forja su personalidad.

Como se verá a lo largo de este trabajo, yo considero, sin embargo, que ambas posiciones pueden verse como algo más que tesis recíprocamente excluyentes y que éstas pueden integrarse en exigencias que requieren una síntesis. La reivindicación de igualdad se funda en una noción ética: la igual dignidad entendida como el reconocimiento indistinto al inalienable derecho de elección individual de toda persona; la demanda de reconocimiento de las diferencias se basa en otro principio: la construcción de una identidad propia. En uno de sus últimos ensayos, Fernando Salmerón señaló este punto. "De la misma manera que la idea de dignidad hizo surgir una política de la igualdad, la de la identidad dio origen a una política de la diferencia, que obliga al reconocimiento de identidades únicas, no solamente de individuos sino de entidades colectivas"<sup>6</sup>. Salmerón, Korsgaard y otros, han sugerido una vía para solucionar el dilema. Se trata de una interpretación de la segunda fórmula de la moralidad kantiana que permitiría conciliar ambas nociones.<sup>7</sup> Según esta idea, la autonomía del individuo consiste fundamentalmente en la capacidad para elegir sus propios fines y determinar su plan de vida, lo que constituye justamente la identidad personal. Dado que, para Kant, todo ser racional tiene la obligación de

<sup>6</sup>Salmerón, F. *Diversidad Cultural y Tolerancia*. Paidós Mexicana; 1998. p.52-53.

<sup>7</sup> Véase. Korsgaard, C. "Creating the Kingdom of ends: reciprocity and responsibility in personal relations". En: *Creating the Kingdom of ends*. Cambridge University Press; 1996. Principalmente, este es el texto de donde Korsgaard extrae una interesante interpretación de la segunda fórmula de la moralidad kantiana: '*obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en su persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio*' (Ak: 427-430).

hacer lo posible por promover los fines de los demás en la misma forma en que intentaría promover los propios, el principio de la autonomía individual para elegir los proyectos y planes podría conciliar el imperativo de autonomía universal con el de respeto a las diferencias —puesto que estamos obligados a respetar, e incluso promover, propósitos distintos a los nuestros. Entonces la igualdad no consistiría en la homogeneidad de los fines elegidos, sino en la capacidad racional de cada sujeto de promover intereses diversos a los suyos; se lograría así una especie de igualdad, pero en el reconocimiento a la diversidad.

Lo anterior suscita una serie de complicados problemas: en la tradición liberal existe un consenso muy general en lo que respecta a la función que debe tener el Estado. Según este consenso, el Estado ha de limitarse a vigilar que ningún ciudadano sea víctima de abuso por parte de cualquier fuerza o poder ajeno —incluidos otros individuos y el Estado mismo. Y para cumplir con este cometido debe de mantener siempre una posición neutral. De este modo permite la manifestación de los múltiples valores que forman parte de una sociedad compleja, pero sin tomar parte por ninguno. No obstante, esta noción de ‘neutralidad’ no puede ser estricta. Al proclamar la ‘igualdad de oportunidades’ el modelo liberal entiende por ella la imparcialidad en el juego competitivo del mercado. Pero en este esfuerzo no tienen las mismas posibilidades quienes parten con enormes diferencias en las condiciones sociales y en los recursos económicos. Al no comprometerse con ninguna diferencia, El Estado liberal estrictamente ‘neutral’ no hace otra cosa que consagrar, e incluso acrecentar, las desigualdades existentes. De ahí la necesidad de que una política verdaderamente igualitaria se percate de que sólo mediante un trato preferente —o proteccionista— a los sectores que sufren un rezago real o condiciones de vulnerabilidad extremas, es como puede alcanzarse un trato realmente equitativo. Ello equivale a afirmar —sin que todavía lo argumente— que los miembros de grupos específicos habrían de adquirir ciertos derechos preferenciales por el sólo hecho de pertenecer a tales grupos.

Lo mismo puede decirse en lo que respecta a la necesidad universal de afecto, estima y reconocimiento a la propia dignidad. La exigencia que hacen muchos miembros pertenecientes a comunidades y grupos marginados u oprimidos —indígenas, mujeres, homosexuales, etc—, para

que su identidad particular obtenga el reconocimiento de las instituciones públicas, obedece al hecho de que los individuos no generan su identidad, dignidad y autoestima de modo aislado, sino, como dice Taylor, mediante el diálogo y las relaciones con los demás. Negar estos bienes, obligar a alguien —o a una comunidad entera— a interiorizar una imagen disminuida o pobre de sí mismo, constituye, según espero hacer ver en capítulos subsecuentes, también una forma cruel de desventaja y opresión.

Contar con un marco cultural definido de pertenencia es una condición, si bien no suficiente, al menos si necesaria para dar significado y orientación a una elección de vida. Hablamos de nueva cuenta, pues, de exigencias que deben ser atendidas de acuerdo a las circunstancias singulares que intervienen en cada ocasión.

Los problemas surgen cuando intentamos hacer caso de estas consideraciones. Parece obvio que no todo aspecto de la diversidad cultural es digno de ser respetado. ¿Debe una sociedad democrática liberal respetar, por ejemplo, aquellas culturas cuyas actitudes de superioridad étnica o racial son antagónicas a las otras culturas?. Si es así, ¿cómo el respeto a una comunidad intolerante puede reconciliarse con el compromiso de tratar a todos como iguales?. ¿Qué sucede con aquellas culturas que llevan a cabo prácticas completamente incompatibles con nuestras más elementales intuiciones éticas?. En pocas palabras: ¿cuáles son los límites morales a la demanda legítima de reconocimiento político de las personas y grupos particulares?. ¿Qué consideraciones relativas a la identidad y al marco de política liberal en que ésta se construye en las sociedades occidentales, deben tomarse en cuenta para fundamentar la necesidad de una política pública de reconocimiento a la diferencia?.

De éstas y otras interrogantes similares pretendo ocuparme a lo largo de este ensayo. Algunos autores, como ya he señalado, consideran que, al menos en principio, es posible articular una formulación congruente del liberalismo que resuelva la tensión que surge de las diversas interpretaciones que pueden hacerse al interior de dicho modelo. Y una vez lograda esta formulación, resolver esos problemas. En la discusión sobre este punto, sin embargo, hay otros autores que resultan menos optimistas. En particular ponen en duda la perspectiva desde la

cual deberían de ser abordadas estas dificultades. Para estos filósofos –entre los que se encuentran los llamados ‘comunitaristas’, ‘particularistas’ o ‘relativistas’–, resulta definitivo que no puede haber criterios universales que permitan despejar el camino hacia respuestas para las cuestiones que he dejado planteadas. Consideran, junto con Wittgenstein, que es mediante el uso del lenguaje como hombres y mujeres pasan a relacionarse con otros hombres y mujeres para llegar a integrarse a la vida social de una comunidad. ‘Hablar un lenguaje es formar parte de una forma de vida’, dice Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*. Pero un lenguaje determinado, al interior del cual se construye la identidad, afirman estos pensadores, puede no guardar nada en común con otros lenguajes y otras formas de vida. Cada comunidad define, así, a partir de sus muy particulares formas de expresión, la red de valoraciones, preceptos y principios alrededor de los cuales construye sus significados morales. De modo que el carácter público de sus acuerdos se halla enraizado en la serie de concepciones metafísicas, religiosas, valorativas y morales que entre ellos comparten. ‘Estos acuerdos llegan a ser con frecuencia incompatibles –e incluso, intraducibles– con respecto a otros consensos adoptados en diferentes formas de cultura. ‘Algunos escritores en filosofía moral –escribe MacIntyre, uno de los más prominentes defensores de esta posición– han supuesto erróneamente que los problemas pueden ser colocados en un vocabulario universal que sea de algún modo independiente a cualquier estructura social. Esta suposición es una de las raíces en que se sustenta la creencia de que hay dos esferas distintas de existencia, una moral y otra política.’”<sup>8</sup>

Yo encuentro esta última posición poco atractiva por cuando menos dos razones. En primer lugar, en caso de que resultara cierto que estamos condenados a quedar atrapados en la red lingüística que es propia a nuestra cultura y nuestro modo singular de interpretar el mundo, ello implicaría que jamás podremos alcanzar un punto de vista que nos permita elevarnos por encima de nuestra propia particularidad con el fin de juzgar imparcial y objetivamente. Igualmente seríamos incapaces de hacer comparaciones o juicios interculturalmente válidos. No

---

MacIntyre, A. *A short history of Ethics*. London, Routledge & Kegan Paul; 1971. p.97

tendríamos, tampoco, acceso a criterios confiables para rechazar o aceptar prácticas que difieran a las nuestras, dejaríamos, por tanto, de contar con argumentos confiables para defender el valor intrínseco de toda cultura y para demandar la responsabilidad inevitable de fomentar y respetar otras formas de ver y comprender la realidad. Quedaríamos, en una palabra, hundidos en el más hondo relativismo moral no obstante el hecho innegable de la proliferación del multiculturalismo entre comunidades que se ven forzadas, por razones políticas y geográficas, a convivir unas junto con otras, lo cual exige una solución mucho más amplia que el simple resignarse al aislamiento cultural, aun suponiendo que esto fuera posible en el mundo actual.

Pero, en segundo lugar, la posición 'comunitarista' contrae otra dificultad mayor. La idea de una comunidad política entendida como una sociedad que se une al profesar todos sus integrantes una serie de acuerdos sustantivos básicos, implica una tendencia homogeneizante que, tal y como lo ha señalado Habermas en un brillante artículo<sup>9</sup>, puede conducir a la tentación del autoritarismo. En efecto, Habermas considera que el modelo comunitarista adolece de una 'sobrecarga ética' [ethical overload] ya que, según sus propias palabras, "es demasiado idealista en sus suposiciones con respecto a las virtudes de los miembros de la comunidad y las posibilidades de un acuerdo ético sustantivo"<sup>10</sup>. El pluralismo es un dato empírico observable en toda sociedad occidental contemporánea. Por sí solo, constituye un reto que rebasa los planteamientos de las doctrinas comunitarias que renuncian a tomar ciertos elementos de la tradición liberal.

A lo largo de mi texto se verá cómo es que yo acepto cuando menos una de las premisas del modelo 'comunitario', si bien rechazo las conclusiones que los partidarios de tal modelo pretenden extraer de ella. Así, intentaré argumentar que los 'comunitaristas' parecen tener razón a la hora de afirmar la imposibilidad de contar con criterios 'neutros' de evaluación y comparación intercultural. Sin embargo, y creo que este es el punto fundamental, de ello no se sigue que debamos renunciar a

---

<sup>9</sup>Habermas, J. "Three Normative Models of Democracy", escrito presentado a la *Annual Conference for the Study of Political Thought*, New Haven, Connecticut, abril de 1993.

<sup>10</sup>*Ibid.* p.4

nuestras intuiciones morales y de justicia más básicas. El modelo liberal ofrece una perspectiva universal. Y si queremos emitir juicios morales, esclarecer cuáles son los límites de la tolerancia o de las demandas legítimas de reconocimiento político, no nos queda otra alternativa que el tratar de colocarnos en esa perspectiva. Por eso mi punto de partida es el liberalismo político. Creo que, efectivamente, éste se desenvuelve en un modelo occidental de desarrollo que deriva de una historia y una tradición particular propia, evidentemente distinta a la de otras civilizaciones y culturas. Pero sostendré que si bien la dificultad de encontrar un modelo normativo 'puro' es insalvable, podemos conformarnos con encontrar una alternativa que aparezca como un 'buen candidato' a ocupar el lugar que hace falta. Localizaré esa alternativa, insisto, en la interpretación liberal que, según considero, logra armonizar el valor de la igualdad con el valor del reconocimiento a la diferencia.

Este ensayo consta de cinco capítulos. Su objetivo principal abarca, básicamente, dos cuestiones: 1) mostrar que el liberalismo político constituye, al menos en principio, una respuesta adecuada a los problemas morales que derivan de la diversidad cultural. Esto siempre y cuando el liberalismo sea capaz de *a)* describirse a sí mismo en términos históricos, y *b)* emprender una articulación de sus supuestos que derive en una noción de individualidad capaz de recuperar su naturaleza social sin que ello implique reducirla a un mero componente de un todo orgánico. 2) Acotar los límites alrededor de los cuales las democracias liberales pueden acomodar y adoptar las formas de diversidad cultural, explorando, para ello, los límites de la tolerancia liberal.

En el primer capítulo, me interesa establecer el marco conceptual que más adelante me permitirá argumentar en favor de una visión liberal que sea capaz de reconocer los derechos que derivan del pluralismo y la diversidad cultural. En este sentido empiezo por delimitar las formas de pluralidad que son relevantes en términos de una discusión moral. De igual forma ilustro, y ejemplifico, el esquema de derechos y libertades liberales que me ocupo en defender en el capítulo subsecuente. En el segundo capítulo intento mostrar el estrecho vínculo que hay entre libertad y cultura. Asimismo desarrollo los argumentos principales que fundamentan un esquema liberal que, sin renunciar a los postulados básicos del liberalismo, abre la posibilidad de sostener una política de

“ciudadanía diferenciada” expresada en derechos diferenciados, a través de la cual se logra rescatar la dimensión social del individuo. En el tercer capítulo retomo algunas páginas de Salmerón, Garzón Valdés y, muy principalmente, Luis Villoro, a fin de analizar detalladamente la manera en que debemos entender un término tan complejo como el de “identidad” dentro de un contexto de reconocimiento a derechos diferenciados básicos, como el de autonomía. En el cuarto capítulo me ocupo de señalar que el liberalismo no es –ni puedo intentar serlo– un credo neutral fundamentado en principios imparciales. No obstante ello, insisto en que, frente a otras opciones, como las comunitarias o las relativistas, el liberalismo sigue siendo la mejor respuesta al problema de cómo acomodar y asimilar las diferencias. A este respecto, espero hacer notar que la tradición liberal en la que occidente se encuentra inmerso nos ofrece un marco de referencia a partir del cuál somos capaces de emitir juicios morales que aspiran a cierta universalidad, misma que constituye el principal parámetro para juzgar ciertas prácticas culturales que pueden parecer aberrantes desde nuestro propio punto de vista y que, pese a la contingencia e historicidad del liberalismo, no podemos dejar de enjuiciar. En el quinto capítulo abordo la cuestión de la tolerancia y sus límites. De igual forma sugiero el curso de acción que cabe esperar tengan las comunidades liberales frente aquellas que no lo son.

Vivimos hoy en día una situación inédita en la historia: los estados, entendidos como un conjunto de instituciones organizadas con objeto de velar por los intereses de uno o más grupos de naciones, están tendiendo a desaparecer. Las antiguas burguesías nacionales se globalizan y colocan todo su capital en el mercado internacional. Este mercado carece de patria, sentimiento o identidad cultural. Para elevar el monto de sus recursos recurre al remate de los bienes de los antiguos estados nacionales. Si esta tendencia se generaliza e impone al resto de los niveles y subniveles sociales, los individuos comenzaran a experimentar lo que se puede entender como una vida sin fronteras claras y sin identidades propias y seguras. Las asociaciones que formen estos individuos serán, probablemente, poco más que alianzas temporales que se podrán romper fácilmente cuando se presente alguna más prometedora. Este proyecto mina cualquier tipo de identidad común y de

conducta estándar: produce una sociedad en la cual los pronombres del plural 'nosotros' y 'ellos' no tienen una referencia fija; apunta a la plena exaltación de la libertad individual. Pero esta libertad sólo puede ser en verdad plena y significativa cuando se vincula con los otros a través del respeto y el reconocimiento a lo singular, a lo propio de cada sujeto y construcción social. Defender esta idea es el interés más importante de mi trabajo, ésta es la conclusión que buscaré extraer de todo cuanto sigue.

## Capítulo 1

### Las Diversas Formas del Multiculturalismo

Es necesario transformar profundamente el sistema actual para que se garantice la vigencia de los derechos y garantías, no sólo individuales, sino también colectivos, de los pueblos indígenas [...] la lucha contra la desigualdad ha de ser el eje de la nueva política cultural para que puedan florecer y perdurar todas las culturas nacionales, en el reconocimiento de que sus derechos emergen de una matriz propia.

*Comunicado del comité de asesores del EZLN  
día 15 de febrero de 1996.*

#### INTRODUCCIÓN

Existen diversos procesos que dan lugar a la formación de grupos minoritarios dentro de las comunidades políticas. Estas diferencias en las formas y los procedimientos que derivan en la incorporación de minorías al interior de sociedades más o menos homogéneas, afectan la naturaleza de los grupos minoritarios y el tipo de relaciones que éstos posean con la sociedad de la que forman parte.

Ahora bien, las democracias liberales contemporáneas se guían conforme al principio básico que reconoce la misma libertad e igualdad a todos sus ciudadanos individuales, con independencia del grupo o los grupos a los que éstos pertenezcan y la clase de intereses que persigan. Cómo y por qué debe, entonces, el liberalismo, aceptar reconocer derechos especiales a miembros de ciertos grupos, ya sean etnias, comunidades indígenas, religiosas o de cualquier otro tipo, si los

derechos civiles y políticos conceden las mismas prerrogativas y obligaciones a todo el mundo?.

Para mucha gente, la idea de tener que reconocer derechos especiales a ciertos grupos parece asentarse en una filosofía o visión del mundo opuesta al liberalismo que, a diferencia de éste último, estaría principalmente preocupada por el estatus de los grupos en vez de el de las personas. Al tratar a los individuos como meros portadores de identidades y objetivos grupales en lugar de como personalidades autónomas capaces de definir su propia identidad y objetivos en la vida, la concesión de derechos especiales, o *colectivos*, a grupos determinados, parecería reflejar una visión comunitaria más que una concepción liberal basada en la libertad y la igualdad de los ciudadanos.

Sin embargo, y tal como lo menciona Kymlicka, la terminología de “derechos colectivos” resulta ser bastante engañosa. Una de las razones de ello, sostiene el propio profesor canadiense, es que “la categoría de derechos colectivos es extensa y heterogénea. Comprende los derechos de sindicatos y corporaciones; el derecho a entablar litigios como acciones de clase, el derecho de pesca de una comunidad, el derecho de todos los ciudadanos a un aire no contaminado, etcétera”<sup>1</sup>. De ahí la propuesta del profesor de Ottawa para distinguir entre la idea de los “derechos colectivos”, y el concepto de derechos que son adquiridos y ejercidos *por los individuos* a partir de la pertenencia a un sector o grupo característico. A partir de esta distinción, podrá apreciarse la necesidad de que un modelo liberal que la asimile, sin perder, por ello, el compromiso fundamental con los principios básicos de igualdad y libertad individual.

Así pues, este capítulo se divide en cinco partes. 1) En la primera busco acotar el tipo de pluralismo que resulta relevante para el liberalismo y, en especial, para la discusión que me interesa seguir. 2) En la segunda expongo los supuestos principales que influyen en la opinión de que el liberalismo no tendría porqué hacer concesión alguna a grupos especiales puesto que reconoce a todos los individuos los mismos derechos y prerrogativas. 3) En el tercer apartado menciono algunos de

---

<sup>1</sup>Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights* Clarendon Press, Oxford; 1996, p.58

los motivos que impulsan a ciertos grupos a entablar demandas especiales de reconocimiento, las categorías fundamentales en que pueden analizarse tal tipo de demandas, así como algunas de las primeras consideraciones que menciono a favor de ellas. 4) En el cuarto análisis los dos tipos fundamentales de reivindicación que un grupo puede hacer. Esta distinción conceptual permitirá apreciar lo que sucede cuando las prácticas de un grupo contradicen abiertamente las prácticas liberales. Mi interés aquí consiste en mostrar que el reconocimiento a los “derechos diferenciados en función de grupo”, pese a las tensiones que implica, es sin embargo viable, posible y pertinente. Como ejemplo menciono dos casos concretos. 5) Finalmente, en el último apartado, me propongo exponer la diferencia entre el concepto de “derechos colectivos” y el concepto de “derechos o ciudadanía diferenciada en función del grupo”. Esto permitirá apreciar, en el siguiente capítulo, que los principios liberales, lejos de excluir la noción de ciudadanía diferenciada, de hecho, la implica.

## 1.- ESTADO, MIGRACIÓN, NACIÓN Y ETNIA

El término ‘multiculturalismo’ abarca formas muy diferentes de pluralismo cultural. Empezaré por acotar algunas de ellas, precisando la extensión de un término que en ocasiones resulta sumamente multívoco y que por ello puede llegar a ser un tanto confuso. Para evitar enredos, a lo largo de este ensayo me referiré tan solo a dos modelos amplios de diversidad<sup>2</sup>. El primer caso será el de las denominadas ‘minorías nacionales’. Estas minorías son comunidades, más grandes o más pequeñas, que en algún momento de su pasado histórico han gozado del derecho de autogobierno y libre determinación. Han contado, igualmente, con el uso de una lengua, costumbres y tradiciones propias en torno a las cuales han organizado y construido diversas instituciones. En la actualidad se encuentran concentradas en un Estado mayor que las

---

<sup>2</sup>A lo largo de este capítulo me baso en las definiciones y distinciones hechas por Will Kymlicka en dos de sus textos: *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, University Press; 1990) y *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights* (Clarendon Press, Oxford; 1996).

incorpora por una razón histórica. El origen de esta razón puede deberse a un acuerdo pactado para formar parte de una confederación, o al uso de la fuerza mediante una guerra de anexamiento o conquista.

La principal característica de estas culturas incorporadas a un Estado, consiste en su deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto a la cultura mayoritaria de la cual forman parte. El objetivo compartido por tales culturas se centra en asegurar la supervivencia de sus grupos, para de este modo tratar de compensar o eliminar la vulnerabilidad que su agrupación experimenta frente a un poder estatal determinado que amenaza con subsumirlos.

En el otro modelo de diversidad, por contraste, la diversidad cultural es producto de la inmigración individual y/o familiar. La inmigración puede haber sido forzada o voluntaria. Cuando una inmigración es voluntaria, los emigrantes acostumbran unirse en grupos —generalmente denominados étnicos— que desean integrarse en la sociedad de la que forman parte para que se les acepte como miembros de pleno derecho en la misma. Si bien, no renuncian a obtener un reconocimiento a su identidad étnica, su objetivo no es convertirse en una nación separada y autogobernada paralela a la sociedad, sino lograr leyes y condiciones que sean sensibles a las diferencias culturales.

Estas son las dos fuentes de diversidad cultural con las que trabajaré en lo sucesivo. La primera de ellas consiste en la coexistencia dentro de un determinado Estado de más de una nación, donde 'nación' significa "una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y cultura diferenciadas"<sup>3</sup>. Paralelamente, un país que contiene una sola nación se denomina Estado-nación, mientras que un país donde las culturas más pequeñas conforman las 'minorías nacionales', es un Estado multinacional. Hoy en día prácticamente todas las democracias occidentales son poliétnicas, multiculturales o ambas cosas a la vez. Podemos ver varios ejemplos: los Estados Unidos abarcan

---

<sup>3</sup>Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. Op. Cit.* p.26. Que una comunidad sea "institucionalmente completa" refiere al hecho de que esa comunidad cuente con instituciones en todos aquellos ámbitos o esferas sociales que lo requieren; es decir, que cuente con instituciones de justicia, para distribución de bienes, obligaciones y recursos, instituciones educativas, recreativas, de gobierno, etc.

a los indios americanos, los puertorriqueños, los chicanos; etc. Los países latinoamericanos agrupan a las culturas precolombinas. Canadá es una federación que comprende tres grupos nacionales distintos: ingleses, franceses y aborígenes. Finlandia y Nueva Zelanda mantienen aún vivas a sus poblaciones nativas. Bélgica y Suiza se constituyeron mediante la federación voluntaria de distintas culturas europeas. España es el resultante histórico de un proceso que unió varios pueblos mediante la guerra; y así podrían enumerarse muchos casos más. El hecho de que el panorama político actual se haya configurado de tal modo, haciendo que gente con historia, lengua y pensamiento diferentes tengan que verse obligados a convivir en un mismo espacio geográfico, hace más vigente hoy que nunca, tal y como lo afirma Amy Gutmann, uno de los retos fundamentales del multiculturalismo: el lograr acomodar estas diferencias nacionales y étnicas de una manera estable y moralmente defendible<sup>4</sup>.

La segunda fuente de pluralismo cultural es la migración. Es importante distinguir este tipo de diversidad del propio de las minorías nacionales. Los grupos inmigrantes no son 'naciones' ni ocupan tierras natales. Mantienen o intentan mantener su cultura al interior de su vida familiar u organizaciones voluntarias, pero al mismo tiempo buscan expresarse y participar en la lengua y en las instituciones públicas de la cultura dominante. Estos grupos pueden llegar, al menos en principio, a constituir minorías nacionales a condición de que se establezcan conjuntamente y consigan competencias de autogobierno. No obstante, el intento de reproducir la sociedad original en una nueva tierra es una de las características típicas de la colonización, más bien que de la inmigración.

Un único país puede ser a la vez multinacional y poliétnico. Canadá es un claro ejemplo: los indios fueron invadidos por los colonos franceses y los franceses fueron conquistados por los ingleses. Ambos se han unido actualmente en una federación voluntaria y han aceptado, además, un considerable número de inmigrantes a los que se ha permitido mantener una identidad étnica. Por mencionar el caso de

---

<sup>4</sup>Gutmann, Amy. "The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics". En: *Philosophy and Public Affairs*; 1993.

nuestro país, México ha recibido inmigraciones significativas como la española o la guatemalteca, al mismo tiempo que en su espacio coexisten naciones indígenas que intentan mantener, al interior de territorios originarios, su cultura, lengua e instituciones<sup>5</sup>.

En algunas ocasiones encontramos, sin embargo, que la palabra 'multicultural' se emplea para referirse a grupos minoritarios —y tradicionalmente excluidos— que no parecen caer bajo la categoría de 'nación' ni bajo la de 'etnia' que he mencionado. Tal es el caso de los discapacitados, los homosexuales y las lesbianas, las mujeres, la clase obrera y los disidentes políticos o religiosos. Resulta importante entender, pues, en qué sentido entendemos 'cultura' cuando hablamos de estos grupos.

La palabra 'cultura' suele usarse de varias maneras<sup>6</sup>. De algún modo acostumbramos a utilizar esta palabra para referirnos a las distintas tradiciones o costumbres que un grupo de gente sigue o practica. Así se habla de una 'cultura del pueblo' o incluso una 'cultura burocrática'. Bajo este sentido específico parecería que correctamente podríamos calificar a una cultura de 'obrero' o 'feminista'. Pero si este fuera todo el significado que quisiéramos abarcar cuando hablamos de una cultura, tendríamos que aceptar que incluso el Estado más homogéneo étnica y nacionalmente sería pese a todo 'multicultural', pues sus miembros con seguridad formarían parte de grupos con tradiciones, orientaciones sexuales, gustos, preferencias y costumbres colectivas distintas a las de los otros, aun cuando encontráramos que su historia, origen étnico,

---

<sup>5</sup>Cuando las Naciones Unidas adoptaron medidas para proteger a las minorías nacionales (artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos), diversos países de Latinoamérica —Argentina y Brasil entre ellos—, insistieron en que se añadiera una cláusula afirmando que el artículo sólo aplicaba en aquellos Estados donde hubiera minorías nacionales, a la par que proclamaron que en sus territorios no existían tales minorías. Esto ha contribuido a que países como Brasil logren el exterminio casi total de sus tribus indias. Por ello resulta moralmente crucial incluir a México entre los Estados multinacionales. Ello implica entender que los grupos indígenas cumplen con todas las características para ser considerados como naciones: poseen un espacio territorial originario, lengua, tradiciones y cultura propias y sus sociedades se hallan organizadas en torno a instituciones más o menos completas, es decir, instituciones sociales, educativas, económicas y políticas.

<sup>6</sup>Véase. Linton, R. *The study of man*, New York: 1958. P.95-101. Véase también Huntington, S.P. *El Choque de las Civilizaciones*. Paidós, México; 1996. 45-63 pp.

concepciones básicas y creencias más firmes con respecto a la realidad, moldean una firme identidad compartida.

'Cultura' también puede querer significar 'urbanización', industrialización, o apuntar al grado de desarrollo científico y tecnológico que una asociación humana ha sido capaz de alcanzar. Pero parecería, sin embargo, que esta manera de entender la cultura se confunde, más bien, con la manera en que muchas veces es empleado el término 'civilización', por el que generalmente se entiende todo aquello que forma parte de 'el conjunto de instrumentos de que dispone una cultura para conservarse, superar las crisis, renovarse y progresar'<sup>7</sup>. Si 'civilización' y 'cultura' significaran lo mismo, entonces tendríamos que decir que todas las culturas occidentales compartirían una cultura común, en el sentido de que, como lo sostiene Kymlicka, "todas ellas tendrían una civilización moderna, industrializada, en contraste con el mundo feudal agrícola y teocrático de nuestros ancestros"<sup>8</sup>.

Creo que hay un último sentido del término, que es el que me parece se da por supuesto cada vez que es empleado en el contexto de la discusión sobre el multiculturalismo. De acuerdo a este último sentido, «cultura» es una especie de sinónimo del *ethos* o modo de interpretar la realidad compartido intergeneracionalmente por un 'pueblo' que ocupa un territorio o una patria determinada, al interior de un lenguaje y una historia específicas. Este lenguaje estaría definido por una serie de enunciados básicos que sirven como coraza o armazón para entender el mundo, estableciendo qué tipo de oraciones tienen significado dentro de esa interpretación y cuáles no. Bajo esta perspectiva, los movimientos sociales y reivindicativos de gays, mujeres, obreros y discapacitados, remitirían, más que a formaciones culturales específicas, a grupos que han sido marginados dentro de su propia sociedad nacional o grupo étnico. Esta idea tiene la ventaja de permitir trazar distinciones culturales importantes, a la vez que no trivializa la noción de 'cultura' a casi cualquier forma de expresión de preferencias y concepciones compartidas por un número de personas más o menos reducido. Por esta

<sup>7</sup>Linton, R. *The study of man. Op.Cit.* p.98.

<sup>8</sup>Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. Op. Cit.* p.35.

razón, en lo sucesivo limitaré principalmente el tema del multiculturalismo al problema de las comunidades y las etnias.

## 2.- EL ARGUMENTO DE LA IGUALDAD.

El tipo de cultura en el que deseo centrarme es, pues, aquella que proporciona a sus miembros formas de vida significativas a través de todo tipo de actividades e instituciones mediante las cuales las personas conviven e interactúan en diversas esferas morales, religiosas, recreativas y económicas. Me refiero a una cultura en el sentido amplio, para resaltar el hecho de que no apunto tan sólo a memorias o valores de ciertos grupos, sino también a prácticas más ampliamente compartidas, tal y como el uso de una lengua común y una concentración territorial propia<sup>9</sup>.

Según dije en la introducción, un grupo de pensadores liberales considera que uno de los más importantes mecanismos para lograr integrar las diferencias culturales es la protección de los derechos civiles y políticos de los individuos. En opinión de ellos, el compromiso básico de un Estado democrático es la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos. Tales principios quedan consagrados en las leyes constitucionales cuya misión fundamental es garantizar los derechos de cada persona por *igual* y con absoluta imparcialidad, *independientemente* del grupo al que cada quien pertenezca. Según esta corriente, por tanto, los individuos deben ser totalmente iguales ante la ley. La idea de que ésta pudiera hacer alguna diferencia hacia algunas personas sólo por el hecho de formar parte de alguna comunidad o sector específico, atenta, les parece, contra la noción liberal misma de democracia. Esto se explica, en parte, porque, como dice Kymlicka, "la democracia liberal surgió hasta cierto grado como reacción contra la forma en que el feudalismo definía los derechos políticos y las oportunidades económicas de los individuos en función del grupo al que pertenecían"<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup>Aquí me baso en la idea de Ronald Dworkin en el sentido de que aquello que mejor define a los miembros de una cultura es "un léxico compartido de tradición y convención". Dworkin, Ronald. *A matter of Principle*, Harvard University Press; 1985.

<sup>10</sup>Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. Op. Cit.* p. 57.

Esta concepción que adjudica un papel neutral al Estado frente a cada sujeto, es la que Taylor expone en su texto sobre *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* y que, como también ya señalé antes, Walzer resume bajo el título de 'Liberalismo I'.

Me interesa detenerme un poco en los presupuestos filosóficos que subyacen a este tipo de concepción. Así, dentro del modo uno de liberalismo, el estatus de persona es siempre superior al del grupo. Como el grupo, en cuanto tal, no puede imponer ningún tipo de acuerdo sustantivo al individuo, el tipo de solidaridad esencial para un Estado de bienestar exige que los ciudadanos tengan un fuerte sentimiento de identidad y pertenencia común<sup>11</sup>, sentimiento que sólo es posible lograr mediante un trato político y jurídico que sea igual para todos. Asimismo, dan por supuesto que esta identidad común requiere una lengua y una historia compartidas. Además argumentan que la difusión de una cultura común resulta imprescindible para el compromiso moderno con la igualdad de oportunidades, puesto que sólo una educación pública estandarizada prepara similarmente a personas de distintas clases, razas y segmentos sociales: sólo un abanico uniforme de derechos básicos provee a todos con las mismas posibilidades; etc.

Quienes adoptan la opinión de que los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar y, junto con las provisiones no discriminatorias, deben tener precedencia sobre las metas colectivas, a menudo hablan desde la perspectiva liberal que se ha difundido por todo el mundo angloamericano. Su fuente, desde luego, es Estados Unidos, y ha sido defendida por algunas de las mentes más brillantes de esa sociedad, incluyendo a John Rawls y Ronald Dworkin.

Al adscribir las libertades fundamentales al individuo, este tipo de liberalismo intenta brindar un amplio margen de decisión en torno al modo en que cada quien quiere orientar su vida. El Estado permite, así,

---

<sup>11</sup>Para David Miller, por ejemplo, la justicia requiere que los ciudadanos estén vinculados entre sí por un fuerte sentimiento de pertenencia común a nivel nacional. Dado que las diversas comunidades y etnias que conforman un Estado 'amenazan con socavar' el aglutinador sentimiento de identidad, el Estado debe promover una identidad común para los ciudadanos que trascienda las identidades separadas de las personas como miembros de etnias u otros grupos nacionales". Miller, David. *Market, State and Community*. Oxford University Press; 1989. p. 288.

que la gente elija una concepción de la vida buena sin imponer supuestamente ninguna y le permite, incluso, reconsiderar esta decisión para adoptar un nuevo y esperanzador proyecto que pudiera ser mejor. Únicamente manteniendo tal tipo de neutralidad, aseguran las instituciones no ejercer un poder inmoral o impositivo sobre sus actores. Rawls, Dworkin y, en Europa, Habermas, han establecido una distinción entre dos tipos de compromiso moral. Todos tenemos –nos dicen– opiniones acerca de los fines que hay que perseguir en la vida, acerca de lo que hace que la vida sea considerada ‘buena’ o ‘valiosa’, aquello por lo que nosotros y los demás deberíamos esforzarnos por alcanzar. Pero al mismo tiempo que esto, también reconocemos el compromiso de tratarnos recíprocamente en forma equitativa e igualitaria, independientemente del modo en que concibamos nuestros fines. A este último tipo de compromiso podemos llamarlo ‘procesal’, mientras que el compromiso con la vida buena es ‘sustantivo’. Habermas, Rawls y Dworkin afirman que la sociedad liberal es aquella que como sociedad no adopta ninguna opinión sustantiva acerca de los fines de la vida. Si la entidad política pudiera abrazar alguna opinión sustantiva, argumentan, esto implicaría inmediatamente una violación de su norma procesal, pues dada la diversidad cultural en los Estados modernos, no todas las personas se comprometerían con la concepción favorecida. De modo que este último grupo de personas no sería tratado por el Estado con idéntico respeto.

Por estas razones, el Liberalismo ‘1’ niega la posibilidad de que miembros de algunos grupos reivindiquen para sí ciertos derechos que otros miembros de otros grupos, dentro del mismo Estado, no tienen. ¿Por qué algunos individuos que son parte de ciertas asociaciones deberían contar con derechos relativos a la tierra, la lengua, la representación, etc, que individuos que son parte de otras agrupaciones no poseen? De la misma manera ¿por qué deberían atenderse las exigencias de minorías étnicas o nacionales por el solo hecho de ser minorías?. Hacerlo, sostienen los defensores de este principio, equivaldría a tratar a los individuos como meros portadores de identidades y objetivos grupales, más que como personalidades autónomas capaces de definir su propia identidad y objetivos.

### 3.- LOS DERECHOS DIFERENCIADOS EN FUNCIÓN DEL GRUPO.

Intento ahora analizar bajo que condiciones es posible sostener la pertinencia de reconocer derechos diferenciados a miembros de ciertos grupos, sin que ello deba implicar la renuncia a las premisas liberales fundamentales.

Muchas sociedades con metas colectivas reivindican frente al Estado el derecho a hablar su lengua propia, mantener sus costumbres, sus propias celebraciones; etcétera. Para tales culturas nacionales, resulta evidente que la supervivencia y florecimiento de su cultura constituye un bien público. Por ello les es indispensable que la sociedad política no permanezca indiferente entre quienes aprecian y requieren mantenerse fieles a la cultura de sus ancestros, y quienes desearían separarse de ella en nombre de algún objeto individual de autodesarrollo. En este sentido, las diversas prácticas culturales podrían considerarse una riqueza colectiva de la que las personas querrían valerse y actuar para su conservación, tal como lo hacemos por los espacios verdes o el aire limpio. Las políticas públicas deberían asegurar, así, que, en el futuro, una comunidad de personas desearan contar con la posibilidad de hablar sus lenguas natales. Si el Estado se niega a reconocerles ese derecho en nombre de la 'neutralidad', en realidad lo que está haciendo es actuar parcialmente en favor de la lengua y la cultura dominante que impera en dicho Estado. Y lo mismo es aplicable a toda la serie de bienes culturales colectivos. Ello implica que, entre todos aquellos que atribuyen una similar importancia a estos tipos de metas colectivas, surja la intención de optar por un modelo bastante distinto de sociedad liberal. En su opinión, una comunidad podría en principio organizarse en torno a una definición de la vida buena, sin que esto derivara en una actitud peyorativa por parte del Estado hacia quienes no comparten en lo personal esta definición. De alguna manera, argumentan, la verdadera neutralidad exige a veces hacer diferencias. Esta idea la engloba Taylor, cuando dice:

Donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública. Y de acuerdo con esta

concepción, una sociedad liberal se distingue como tal por el modo en que trata a las minorías, incluyendo a aquellas que no comparten la definición pública de lo bueno y, ante todo, por los derechos que asigna a todos sus miembros.<sup>12</sup>

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

Por todas estas razones, en muchas democracias se acepta cada vez más que algunas formas de diferencia cultural únicamente pueden incorporarse mediante medidas legales o constitucionales especiales, paralelas, o incluso superiores, a los derechos comunes de ciudadanía. Según los defensores de tales prerrogativas especiales, éstas resultan indispensables para asegurar a todos los ciudadanos el ser tratados con genuina equidad, ya que consideran —correctamente, pienso— el reconocimiento hacia las diferencias como la esencia de la verdadera imparcialidad. Si bien es cierto que las facultades especiales concedidas a los grupos en desventaja han sido en muchos casos desvirtuadas o empleadas por ciertas sociedades dominantes para someter a otras, también es cierto que, bien interpretados, los derechos de las minorías no crean desigualdades, sino que más bien suelen ser la condición para eliminarlas. Por ejemplo, algunos sectores se ven injustamente perjudicados en el mercado cultural. Viven bajo circunstancias en las que solamente el reconocimiento y apoyo político permiten subsanar los perjuicios que han sido cometidos en su contra. En tales ocasiones, se da la situación, aparentemente paradójica, de que únicamente mediante la aceptación de la necesidad de privilegiarlos se hace posible tratarlos con imparcialidad. Lo mismo ocurre en el caso de las minorías. Si las decisiones económicas y sociales tomadas por la mayoría subestiman o infravaloran los recursos y las políticas que resultan cruciales para la supervivencia de las minorías, éstas corren el riesgo de desaparecer, problema al que no se enfrentan los miembros de las culturas mayoritarias. Un trato verdaderamente neutral exige tomar en cuenta

---

<sup>12</sup> Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. F.C.E.; 1993.p.88

estas condiciones. Dada por supuesto la importancia de la pertenencia cultural de la que hablaré en el capítulo siguiente, se trata de una desigualdad importante que, de no corregirse, deviene en gran injusticia. De este modo las prerrogativas especiales concedidas a quienes se hallan en una situación de desventaja, aseguran a los miembros de tales grupos el tener las mismas oportunidades de vivir y trabajar en su propia cultura que la que tienen los miembros del sector más favorecido<sup>13</sup>.

A esta visión que yo ubico, junto con Taylor y Walzer dentro del segundo tipo de liberalismo, algunos autores como David Held la han denominado un 'nuevo tipo de izquierda':

"Los pensadores de la Nueva Izquierda han defendido la conveniencia de ciertos medios y fines sociales colectivos. Para ellos, el tomarse en serio la igualdad y la libertad implica cuestionar la visión de que los individuos dejados en la práctica a sus propios medios en la economía –y un estado mínimo-neutral–, puedan disfrutar de estos valores. La igualdad, la libertad y la justicia [...] únicamente pueden realizarse mediante luchas que garanticen que la sociedad, al igual que el Estado, se democratice".<sup>14</sup>

Ahora bien, ¿en qué consisten esos 'medios y fines sociales colectivos?', ¿cuáles son estas medidas legales o constitucionales que permiten compensar situaciones de desventaja en grupos no mayoritarios?. En su texto *Ciudadanía multicultural*, Will Kymlicka considera que tales prerrogativas consisten, más que en 'derechos comunitarios', en derechos específicos que son adquiridos en función del

---

<sup>13</sup> Esta política puede dar lugar, sin embargo, a cierto tipo de 'desviaciones' que es importante prevenir. Tal es el caso, por ejemplo, de las medidas de discriminación 'a la inversa', que permiten a las personas de los grupos antes desfavorecidos obtener una ventaja competitiva por los empleos o lugares en las universidades. Esta práctica se ha justificado aduciendo que la discriminación histórica creó una pauta conforme a la cual los menos favorecidos luchan en posición de desventaja. La discriminación a la inversa es defendida como una medida que gradualmente nivelará el campo de juegos, para que una vez que todas las desventajas hayan sido compensadas y todos se encuentren en la misma posición de salida, las reglas del liberalismo 'ciego' o 'neutral' puedan aplicarse. Véase Dworkin, Ronald. "La discriminación a la inversa". En: *Los derechos en serio*. Ed. Ariel; 1984.

<sup>14</sup> Held, David. *Modelos de Democracia*. Alianza Editorial; 1990. p.323.

grupo de pertenencia. Kymlicka piensa que no conviene denominar a estos derechos 'colectivos', porque si bien es correcto que son ejercidos en algunas ocasiones por las colectividades, también es cierto que tales derechos suelen ser ejercidos por los individuos —en el último apartado de este capítulo creo que queda claro cómo es esto. Así tenemos que, de acuerdo a la división establecida por él, al menos existen tres formas de derechos específicos en función de la pertenencia cultural: (1) derechos de autogobierno; (2) derechos poliétnicos; y (3) derechos especiales de representación. Aludiré brevemente a cada uno de ellos antes de abordar la cuestión del tipo de reivindicaciones que de aquí pueden desprenderse.

El derecho de los grupos nacionales a la autodeterminación está reconocido en el derecho internacional. Según la Carta de las Naciones Unidas, 'todos los pueblos tienen el derecho a la autodeterminación'<sup>15</sup>. Ésta incluye la autonomía política y la jurisdicción territorial para asegurar el pleno y libre desarrollo de cada cultura y los mejores intereses de su gente. El libre desarrollo de la cultura, implica, a su vez, la potestad para decidir y fomentar el uso de una lengua propia en el desempeño de las instituciones privadas y públicas. No obstante, las Naciones Unidas no han definido qué son los pueblos —si bien el convenio 169 de la OIT sí brinda una aclaración al respecto— y generalmente han aplicado el principio de autodeterminación sólo a las formaciones estatales que conglomeran a varias naciones, no a las minorías nacionales internas. Pese a ello, muchas minorías insisten en su carácter de 'pueblos' y exigen, en cuanto tales, su derecho a autogobernarse.

Cuando las minorías nacionales están concentradas territorialmente, el mecanismo más viable para atender a los reclamos de autogobierno es el federalismo que reparte poderes entre el gobierno central y las subunidades regionales, de forma que la minoría nacional forme mayoría en esas subunidades. Naturalmente, como Kymlicka lo señala, "muchos sistemas federales surgen por razones que bien poco tienen que ver con la diversidad cultural. En muchos casos el federalismo es simplemente una forma de descentralización administrativa (como en

---

<sup>15</sup>Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. Op. Cit.* p.47.

Alemania), o el resultado de accidentes históricos de colonización, como en Australia"<sup>16</sup>.

En lo que concierne a los derechos poliétnicos, inicialmente éstos consistieron simplemente en la exigencia de grupos inmigrantes a expresar libremente sus particularidades sin temor a prejuicios o a discriminaciones por parte de la sociedad global de la cual formaban parte. Poco a poco estas exigencias se fueron extendiendo a peticiones sobre diversas formas de subvención pública para prácticas culturales, asociaciones, revistas y festivales étnicos. Estas subvenciones son necesarias para asegurar que la financiación estatal de las artes y de la cultura no discrimine a los grupos étnicos, inclinándose únicamente en favor de las formas de expresión cultural y programas vinculadas al grupo dominante. Los derechos poliétnicos también se han relacionado con la exención de las leyes y las disposiciones que perjudican a los inmigrantes dadas sus prácticas ancestrales o religiosas. Kymlicka menciona algunos casos interesantes: las jóvenes árabes han solicitado en Francia que se les exima de las normas de indumentaria escolar para poder usar el velo. Los judíos y musulmanes que se les libere de la legislación que obliga a cerrar los domingos, y los *sijis*, del Canadá, han pedido que se les exima de las leyes relativas al uso de cascos para circular en moto con objeto de poder usar sus turbantes. Estas medidas de exención tienen, pues, como objetivo, ayudar a los grupos étnicos o a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones de la sociedad predominante. Por supuesto que la integración es un proceso bidireccional: exige que la sociedad mayoritaria se adapte a los inmigrantes, de la misma manera que los inmigrantes deben adaptarse a ella.

---

<sup>16</sup>*Ibid.* P.49. Señala Kymlicka que en Estados Unidos, por ejemplo, se tomó deliberadamente la decisión de no recurrir al federalismo para acomodar los derechos de autogobierno. Al parecer en el siglo XIX había amplias posibilidades para crear territorios dominados por navajos, chicanos, portorriqueños o nativos hawaianos. Ignoro si algo similar podría afirmarse con respecto a nuestro país, pero no dudo que nuestra historia llegara a reflejar algo muy semejante.

El último de los derechos diferenciados en función del grupo señalado por Kymlicka es el de representación. Este derecho ha sido uno de los más invocados por los rebeldes zapatistas en muchos de sus comunicados<sup>17</sup>. Consiste, básicamente, en la demanda de que el proceso democrático sea representativo, en el sentido de que éste consiga reflejar la diversidad de la población. En la mayoría de los países occidentales democráticos, señala Kymlicka, "los legislativos están dominados por hombres blancos, de clase media, que no padecen ninguna discapacidad. Se considera que un proceso más representativo debería incluir a miembros de minorías étnicas y raciales, mujeres, pobres, discapacitados, etcétera [...] una manera de reformar el proceso es hacer que los partidos políticos sean más inclusivos, socavando las barreras que inhiben a las mujeres, a las minorías étnicas, o a los pobres, a convertirse en candidatos o dirigentes del partido"<sup>18</sup>.

El derecho de representación se halla íntimamente ligado al de autogobierno. A menudo la petición de que los grupos oprimidos estén debidamente representados deriva no sólo de la cuestión de la opresión, sino como una consecuencia implícita al derecho de autogobierno. Si una minoría ya cuenta con esta última facultad, no se entendería entonces que un organismo pudiese revisar o revocar sus competencias unilateralmente sin consulta o diálogo con una representación autorizada para defender sus intereses. Desde la perspectiva de uno de los textos clásicos en materia de filosofía política, estos tres mecanismos empleados para acomodar las diferencias culturales podrían englobarse en otras tantas de las promesas que, según Bobbio, la democracia ha sido incapaz de cumplir: la reivindicación de los intereses de todos los grupos, la eliminación de la persistencia de las oligarquías y lo que él denomina, la ampliación del 'el espacio limitado' en que se ejerce la democracia<sup>19</sup>. Lo

---

<sup>17</sup>Véase. EZLN. *Documentos y comunicados*. Colección Problemas de México. Ediciones Era; México 1994-1997.

<sup>18</sup>Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship*. Op. Cit. pp. 53-54.

<sup>19</sup> Me refiero, desde luego, al texto clásico de: Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. F.C.E; México; 1984. pp.18-22. El 'espacio limitado', como se sabe, señala que el grado de desarrollo de democracia en un determinado país se debería medir no "por el número de quienes tienen derecho a participar en las decisiones que les atañen, sino por la cantidad de espacios y grupos en que pueden ejercer ese derecho"

primero refiere a la conveniencia de que los grupos parlamentarios velen no por los grupos particulares que representan, sino por los de toda la nación; o mejor dicho –para traducirlo en nuestros términos–, por los de todas las naciones que conforman el Estado. Como ello en la práctica es una utopía, se desprende la necesidad de que las minorías cuenten con representación, de lo contrario, nadie se ocupará de ellas. Más relevante aún, es la idea de que el grado de democracia no se mide por la cantidad de gente que tiene derecho a voto en un determinado país, sino por la cantidad de espacios en que pueden ejercer ese derecho y formar parte activa de la toma de decisiones que les conciernen: en las empresas, el vecindario, la familia y, sobre todo, por ser el tema que nos ocupa, el grupo cultural específico al que uno pertenece.

Los tres mecanismos que hemos brevemente analizado, son fundamentalmente los empleados para acomodar y reconocer las diferencias de las minorías culturales.

En un ámbito de discusión muy diferente –el de las reglas procesales de la democracia–, puede apreciarse una forma análoga en la manera en que los procedimientos propios de la democracia reconocen derechos diferentes a grupos a grupos cuantitativamente diferentes. El ejemplo en sí, no brinda un argumento a favor de los derechos diferenciados de los que habla Kymlicka (pues se trata de dos casos diferentes, el primero refiere a una minoría cualitativa, el segundo a una minoría cuantitativa), pero ilustra un caso que puede ayudarnos a familiarizarnos con la idea: de esta manera, apreciamos que todo proceso democrático otorga el derecho de decisión colectiva a todos aquellos miembros que forman parte del grupo mayoritario. Es en función de la pertenencia a tal grupo que uno adquiere la facultad de elegir por los demás. E incluso, al mismo tiempo, aquellas personas que pertenecen a la minoría, ejercen facultades especiales concedidas a los miembros del grupo más reducido. Tales prerrogativas están consagradas en la máxima fundamental parlamentaria de toda democracia: el principio de mayoría relativa. El argumento para preponderar los derechos que los miembros constitutivos de la minoría adquieren por formar parte de semejante grupo, puede resumirse en una muy antigua fórmula de Lord Acton: “la libertad para el individuo no significa nada, si no implica el derecho a seguir una línea de conducta para mantener y defender opiniones que no

cuenten con la aprobación de la mayoría”<sup>20</sup>. En efecto, si el *criterio* de la mayoría se transforma erróneamente en la *norma* de la mayoría absoluta, la implicación real de este cambio será que una parte del pueblo se convertirá en un no-pueblo, en una parte excluida. Para captar la implicación de estas aseveraciones, supongamos que una mayoría está legitimada por sus propios principios para ejercer su poder sin limitaciones. Inevitablemente, y casi por definición, ésta tratará injusta y desigualmente a la no-mayoría. Esto supone que la mayoría en cuestión puede mantenerse, y fácilmente se mantendrá, como mayoría permanente. Pero si contamos con una mayoría que no puede convertirse en minoría, no estamos hablando ya de una mayoría democrática. Resulta evidente, por tanto, que si no se otorga un poder restringido a la mayoría, concediendo a la vez derechos especiales que protejan a las minorías, la posibilidad de encontrarse una mayoría que favorezca la opinión de los que son menos, es improbable, puesto que en un régimen en el que solamente prevalecen los derechos de los que son más y dominan, aquel cuya opinión cambia de ser la de la mayoría a ser de la minoría, inmediatamente se encontraría en la fila de los que no tienen derecho a expresarse, disentir o participar en la toma de acuerdos sustantivos<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup>Acton, L. *Essays on Freedom and Power*. New York; Meridian Books, 1985. Citado por Sartori Giovanni. *Teoría de la Democracia. El debate contemporáneo*. Tomo I. p. 56

<sup>21</sup>*Ibid.* Tomo esta idea de Giovanni Sartori quien claramente hace notar que una democracia que no estuviera regida por el principio de mayoría relativa, perdería, por ese solo hecho, su carácter de democracia, transformándose realmente en una dictadura; en la dictadura de la mayoría.

#### 4.- KYMLICKA: RESTRICCIONES INTERNAS Y PROTECCIONES EXTERNAS

Kymlicka distingue entre dos tipos de reivindicaciones que un grupo étnico o nacional puede hacer en función de los derechos que he resumido. El primero implica la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros. El segundo implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado. El primer tipo “tiene el objetivo de proteger al grupo del impacto desestabilizador del *disenso interno* (por ejemplo, la decisión de los miembros individuales de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales), mientras que el objetivo del segundo es proteger al grupo del impacto de las *decisiones externas* (por ejemplo, las decisiones políticas y económicas de la sociedad mayor)”<sup>22</sup>. Para distinguir entre ambas formas de reivindicaciones, Kymlicka llama a las primeras ‘restricciones internas’ y, a las segundas, ‘protecciones externas’. Las restricciones internas implican una relación que se da únicamente al interior de una comunidad consigo misma, de tal manera que los miembros de un conglomerado utilizan los métodos coercitivos de los que dispone para restringir la libertad de sus propios miembros en nombre de la cohesión colectiva. Las protecciones externas, en cambio, implican relaciones entre una cultura y un Estado mayor que la comprende. El primer caso, plantea el problema de la opresión individual. El ejemplo clásico lo constituyen las sociedades teocráticas (o fundamentalistas) en las que las mujeres y otros sectores oprimidos –los ‘intocables’ en la India o los niños amish en las escuelas–, son severamente oprimidos. El segundo caso, en cambio, plantea el peligro de la injusticia entre sociedades, como cuando una de ellas, supongamos, logra segregar o marginar a otra a fin de conservar ventajas dentro de su propia posición dominante –pensemos, aquí, en los grupos indígenas explotados en nombre de la ‘modernidad’ o la ‘civilización’.

Los pensadores liberales proclives a la defensa indiferenciada de las libertades individuales y la ‘igual ciudadanía’ –que he agrupado bajo el rubro de ‘Liberalismo 1’–, suelen resaltar, en defensa de su posición,

<sup>22</sup> Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. Op. Cit.* p.58

los riesgos inherentes a las restricciones internas permitidas por los 'derechos colectivos', en especial por el derecho de autogobierno que concede a las comunidades la posibilidad de organizarse bajo esquemas autoritarios que permitan la supeditación y sumisión incondicionada de los individuos a la autoridad local. En un Estado con un verdadero trasfondo liberal e igualitario en lo que respecta a la defensa de los derechos fundamentales del individuo, dicen, ningún grupo puede oprimir a sus miembros. Pero en esto coinciden, igualmente, los pensadores liberales de 'izquierda', inclinados a defender la necesidad de los derechos especiales otorgados a los grupos —y que, igualmente, he agrupado bajo el nombre de 'Liberalismo 2'. Un rasgo decisivo que permite diferenciar una postura liberal —sea del tipo 'uno' o del tipo 'dos'— de una postura 'comunitaria', es que los liberales, cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, aceptan la necesidad de postular determinadas protecciones externas, al mismo tiempo que rechazan la posibilidad de aceptar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de una asociación a cuestionar las prácticas y costumbres tradicionales. Más adelante volveré sobre este punto. Pero por lo pronto me gustaría subrayar algo que ya he dicho en mi introducción: el liberalismo reconoce la importancia de contar con principios universales de justicia que correspondan a nuestras intuiciones morales. El hecho empírico del multiculturalismo nos indica la necesidad de que culturas diferentes, con referentes básicos distintos, y obligadas a agruparse y convivir en torno a un mismo Estado, cuenten con un trasfondo común de criterios que les permitan juzgar sobre asuntos fundamentales que conciernen a todos.

El verdadero tipo de desacuerdo entre ambas corrientes liberales se debe, pienso, al lugar que cada uno le asigna a los 'derechos colectivos', o, como Kymlicka prefiere llamarlos, 'diferenciados en función del grupo'. Así, el Liberalismo '1' considera que una consecuencia lógica de la ciudadanía multicultural es el reforzamiento de la represión y la coerción al interior de las comunidades. El Liberalismo '2', en cambio, considera que si bien, esto puede darse así, no tiene porque serlo necesariamente, al mismo tiempo que sostiene que exclusivamente bajo la práctica de esta política puede apuntalarse la protección y autonomía de las comunidades.

Junto con Kymlicka, yo defiendo este último punto de vista. De acuerdo a él, la apelación a los derechos de grupo puede plantear dos alternativas: tanto una intención por imponer restricciones internas, como un deseo por lograr protecciones externas. Bajo esta última opción, tenemos que los tres tipos de ciudadanía diferenciada ofrecen protección externa cuando: (1) el derecho de representación en un congreso Estatal reduce la posibilidad de que una minoría nacional o étnica sea ignorada en decisiones que involucran a todo el país; (2) el derecho de autogobierno permite que una minoría nacional tome decisiones en torno a educación, lengua, explotación de recursos, etc, que son esenciales para su subsistencia frente a la cultura dominante; y (3) el derecho poliétnico protege prácticas religiosas y culturales que no están lo suficientemente apoyadas por el mercado, la distribución pública de recursos o la legislación vigente. En todos estos casos, sostiene Kymlicka, la ciudadanía diferenciada fomenta las protecciones externas que todo liberal busca defender.

Sin embargo, bajo la primera alternativa, debe reconocerse que grupos interesados en controlar el disenso interno pueden llegar a reclamar los derechos diferenciados en función del grupo para imponer restricciones internas sobre sus miembros. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando un consejo tribal de un pueblo indígena —esto ha ocurrido, sobre todo, en lugares como Canadá— solicita, en nombre de la facultad de autogobierno, la exención para respetar derechos reconocidos en las leyes o constituciones fundamentales del país en cuestión. Esto abre la posibilidad de que miembros o subgrupos de la comunidad puedan ser oprimidos en nombre de la solidaridad, o bien ser juzgados conforme a tribunales que no respeten los principios generales del Derecho<sup>23</sup>. Lo

---

<sup>23</sup> La petición hecha por ciertas comunidades indias para no estar sujetas a los tribunales federales o internacionales, obedece al rechazo de que las decisiones de su gobierno tengan que someterse a los tribunales de la sociedad dominante que, históricamente, han aceptado y legitimado la colonización y el despojo de sus pueblos. Este razonamiento absolutamente válido, puede dar lugar, sin embargo, a casos de opresión interna. William Weston, por ejemplo, menciona a *los pueblo*, una tribu india estadounidense. Esta tribu no está sometida a la separación Iglesia-Estado que la Carta de Declaración de Derechos de los Estados Unidos prescribe. Gracias a ello, *los pueblo* han podido establecer un régimen teocrático que niega subsidios de vivienda y alimento a los miembros que no comparten la religión oficial.

mismo llega a ocurrir con los derechos poliétnicos. Los amish, por ejemplo, obligan a sus hijos a dejar la escuela antes de los quince años, con el fin de limitar al máximo lo que los niños puedan aprender del mundo exterior y reducir, así, la probabilidad de que abandonen la comunidad al llegar a la edad adulta. Defienden esta postura alegando que la libertad que les ha sido concedida para practicar su religión protege la libertad del grupo de vivir de acuerdo con su doctrina, aun cuando ello limite la libertad individual de los niños.

El límite de autoridad que es dado conceder a cada grupo nacional o étnico para imponer sus propias tradiciones a sus miembros, aun cuando dichas tradiciones se contradigan con los derechos humanos básicos y con los principios constitucionales liberales elementales —p.ej. un Estado neutral que no imponga ni favorezca concepción moral o metafísica alguna, el respeto a la autonomía del individuo, la libertad de conciencia, etcétera—, es una cuestión jurídica fundamental que en la práctica es sumamente difícil de dirimir. La cuestión puede plantearse en términos de ¿hasta donde deben tolerarse las prácticas coercitivas y las restricciones internas que las comunidades no liberales imponen a veces a sus miembros?. ¿Cuáles son los límites de tolerancia en el liberalismo?. Una respuesta que se encuentra en la enorme mayoría de los pensadores que derivan de esta tradición, es: los principios liberales exigen tolerar y, aun a veces, fomentar, todas las costumbres, acciones y tradiciones cuyo efecto o desarrollo no elimine ni socave los fundamentos de dichos principios. En otras palabras, se trata de mantener —sólo en caso de conflicto— la incondicionalidad y supremacía moral de los postulados que definen la tradición liberal, y el marco normativo por encima de cualesquiera otros que entren en tensión con éstos. Esta propuesta, seguida por autores como Joseph Carens<sup>24</sup>, consiste en delimitar claramente una esfera de derechos liberales básicos que, en conjunto, prevalezcan y sirvan de base a toda interpretación moral o legal. Al estar consagrados en las leyes fundamentales o constitución de un país, estos principios son, justo, los que imprimen a una democracia su carácter

<sup>24</sup>Carens, Joseph H. "Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community" En: *Pluralism, Justice and Equality*. Editado por David Miller y Michael Walzer Oxford University Press, 1995-1996. En el cuarto capítulo me detendré en analizar con cuidado la propuesta de Carens, aquí me interesa tan solo mencionar su tesis principal.

'liberal', por lo que, en todo momento, están por encima de los derechos concedidos a los grupos para su protección externa, sirviendo como parámetro para dirimir conflictos en los que las restricciones internas de una comunidad atentan directamente contra ellos. En México, el caso sobre las expulsiones en los Altos de Chiapas brinda un buen ejemplo sobre lo que estoy diciendo. El problema consiste en la incompatibilidad que existe entre las prácticas y costumbres tradicionales de ciertos grupos indígenas que rechazan violentamente la incursión e influencia de diversas sectas religiosas o partidos políticos, con el régimen jurídico nacional. Aduciendo ciertas prerrogativas concedidas por la Constitución en su artículo 4, estos grupos han realizado, mediante el uso de la fuerza y la amenaza, expulsiones de individuos y familias enteras de las comunidades. En su artículo *Sobre el principio de la rectificación de injusticias*<sup>25</sup>, Paulette Dieterlen menciona el caso de un grupo de ejidatarios protestantes de Pugchen Mumuntic, quienes el 11 de febrero de 1994 denunciaron ante la CNDH violaciones a los derechos humanos por parte de las autoridades de San Juan Chamula por haberlos amenazado "con expulsarlos si en tres meses no abandonaban el ejido y, de no obedecer en el plazo fijado, convocarían a los comuneros para desalojarlos por la fuerza"<sup>26</sup>. Así, en una asamblea convocada por las autoridades, el presidente municipal señaló que "todos los que no eran católicos tenían una opción, dejar su religión y apoyar las fiestas religiosas o, de lo contrario, se convocaría a las 92 comunidades que componen los bienes comunales de Chamula para acordar el día y la hora de la expulsión"<sup>27</sup>. El 29 de marzo de 1994 la amenaza de expulsión se consumó y varias familias se vieron obligadas a refugiarse en la población 'La Traya', municipio de Ixtapa. Mediante una Asamblea en la que participaron tanto autoridades ejidales y municipales como representantes de la Procuraduría Agraria, quedó levantada un acta en la

<sup>25</sup>Dieterlen, Paulette. "Sobre el principio de la rectificación de injusticias". En: Platts, Mark (compilador), *Dilemas Éticos*. UNAM y F.C.E.; 1997. pp.164-166.

<sup>26</sup>Estrada Martínez, Rosa Isabel. *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los altos de Chiapas y los derechos humanos*. Comisión Nacional de Derechos Humanos, México; 1995, p.63. Citado por Paulette Dieterlen en "Sobre el principio de la rectificación de injusticias". p.164. *Op. Cit.*

<sup>27</sup>*Ibid.* p.165.

que se estableció que ‘quienes no quisieron cooperar con las tradiciones’, manifestaban ‘su voluntad’ de salir del ejido. La asamblea les daba la oportunidad de vender o donar su solar o parcela, pudiendo llevar consigo ‘el material de construcción de sus casas’, mas en caso de que nadie quisiera comprar sus parcelas, éstas pasarían a favor de la propia Asamblea.

Tal y como Paulette Dieterlen lo explica, el dilema para resolver la demanda en la CNDH se deriva de que la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos es de origen liberal, a la par que reconoce y establece el carácter ‘multicultural’ del Estado mexicano y algunos tipos de derechos diferenciados en función del grupo derivados del mismo. De esta forma, las leyes de máxima jerarquía jurídica en nuestro país tienden a consagrar claramente los derechos liberales más básicos como, por ejemplo, el derecho a la libertad de conciencia y culto. Así el artículo 24 afirma: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley”. Pero al mismo tiempo, según comentaba, la Constitución contiene elementos que dotan a las comunidades con cierto tipo de prerrogativas especiales, entre las cuales destaca un relativo grado de autonomía jurídica especificado en el artículo 4, que a la letra dice:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que ellos sean parte, *se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.*<sup>28</sup>

Junto con esto, la fracción VII del artículo 27 ‘reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de población ejidales y comunales’. Sin embargo, esta tensión entre los derechos constitucionales que pueden invocar, tanto los expulsados, como quienes los expulsan, presentan

---

<sup>28</sup>El subrayado es mío.

dificultad únicamente si no es posible establecer una jerarquía jurídica. Tal y como lo establece Carens, en un Estado liberal, cuando los derechos diferenciados en función de grupo contravienen los principios liberales más básicos, lo que debe predominar es la observancia de éstos últimos. De acuerdo a lo que argumenté desde el inicio de mi introducción, precisamente porque en la actualidad deben convivir en un mismo espacio geográfico grupos con diversos lenguajes interpretativos con respecto a lo real, a las formas de organización y conducta, etc; es que resulta indispensable contar con un modelo normativo a partir del cual pueda desarrollarse un lenguaje que permita la convivencia entre comunidades con mundos lingüísticos incompatibles entre sí. La alternativa contraria deviene únicamente en la resignación a una forma de solipsismo cultural que, mas que una alternativa, constituye una renuncia a resolver el problema fundamental del multiculturalismo.

Por lo pronto, me interesa cerrar esta sección analizando un caso mencionado por Alfonso Monsalve<sup>29</sup> sucedido en Colombia, en el que también existe la misma tensión que hemos visto más arriba. Al igual que en México, creo que el problema tratado por Monsalve ilustra perfectamente las consecuencias de lo que puede suceder cuando, en un fallo problemático muy similar al ya mencionado, la esfera de las garantías liberales básicas se reduce a un nivel inaceptable.

Análogamente a la mexicana, la constitución colombiana vigente –de 1991– reconoce a los guambianos y afrocolombianos una serie de derechos colectivos diferenciados, lingüísticos y de autogobierno, aplicables a las comunidades indígenas; tipificando así tales derechos:

“Artículo 1: Colombia es ‘una República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista’ [dentro de la cual] se reconoce y protege la diversidad étnica y cultural (artículo 7), [por lo que] las lenguas y los dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta a las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe (artículo 10) y

<sup>29</sup>Monsalve, Alfonso. *Colombia: Constitución y multiculturalismo*, Universidad de Bogotá; 1998.

asigna al Estado la tarea de proteger las riquezas culturales de la nación' (artículo 8)".<sup>30</sup>

Junto con estos artículos, el 246 potesta a las autoridades indígenas para tener sus propios sistemas judiciales dentro de los límites de la Constitución y las leyes. Como puede verse, se da de este modo en Colombia una ciudadanía asimétrica, en la que no todos los ciudadanos tienen las mismas obligaciones ni los mismos derechos, a la par que se otorga a los miembros de las minorías una doble adscripción: por un lado, hacia el marco liberal básico, expresado en la Constitución como garantía de los derechos individuales, y por el otro, hacia el marco jurídico de cada comunidad expresado en las leyes y costumbres propias. En la práctica se trata, pues, de un orden legal inspirado en el Liberalismo '2'. Las leyes que este orden sustenta corresponden exactamente al modelo que a mí me interesa defender. Sin embargo, la aplicación de estas leyes a un caso jurídico concreto, dio como resultado un fallo equivocado, en la medida en que éste no privilegió, limitando en extremo, la esfera de derechos que deben regir al Estado liberal

La jurisprudencia actual de la Corte Colombiana se expresa en la sentencia T-349 del 8 de agosto de 1996 sobre el alcance del fuero de las comunidades indígenas para juzgar a sus miembros<sup>31</sup>. Dicha sentencia negó la petición de tutela presentada por un indígena emberá-chamí, quien acusaba a la Asamblea General de Cabildos y al Cabildo Único Mayor de Risaralda 'de violar el debido proceso, el derecho a la libertad y a la integridad física', al ser juzgado y condenado dos veces por el mismo delito, siendo sentenciado la primera vez a 8 años y la segunda a 20. El argumento que el Juez sostuvo fue que las restricciones internas de la comunidad emberá-chamí no podían circunscribirse externamente por 'las normas constitucionales y legales vigentes', dado que el principio de

---

<sup>30</sup>*Ibid.* p.19. Además, el art.286 declara entidades territoriales y, por tanto, beneficiarias de los recursos mencionados en los artículos 357 y 361 a los territorios indígenas. El 329 declara los resguardos indígenas propiedad colectiva no enajenable, el 330 estipula el derecho de las comunidades indígenas a gobernar sus territorios por consejos conformados y reglamentados según sus usos y costumbres: todo en el marco de la Constitución y las leyes generales.

<sup>31</sup>*Ibid.* p.20

la autonomía adquiriría 'gran relevancia en este punto por tratarse de relaciones puramente internas, de cuya regulación depende en gran parte la subsistencia de la identidad cultural y la cohesión del grupo'.<sup>32</sup> En opinión de la Corte, las únicas normas legales y constitucionales que limitarían aquí a la comunidad, incluirían solamente 'el derecho a la vida, la prohibición de la tortura y la prohibición de la esclavitud'.

En mi opinión este fallo resulta muy problemático. La doctrina de jurisprudencia que establece estaría fijando un límite muy borroso respecto a uno de los principios liberales más importantes: la igualdad de los ciudadanos respecto a las libertades y derechos civiles. Al disminuir las garantías procesales y el listado de derechos universales de los miembros de comunidades indígenas implicados en juicios, abre la puerta a los abusos de la comunidad contra sus miembros, quienes podrían, incluso, ser castigados por sus opiniones y discrepancias con penas que pueden incluir el despojo de los bienes necesarios para la subsistencia, o el destierro y expulsión definitiva de la comunidad, ya que la libertad de expresión no aparece en la lista de derechos universales citados en el fallo. Podrían validarse también prácticas tradicionales hacia las que podríamos sentir aun más rechazo, como las de la imputación colectiva extendida a la familia del implicado por las faltas que éste haya cometido, en la forma en que hasta ahora lo ha practicado, de manera ilegal, como lo menciona Monsalve, la comunidad wayú en el departamento de la Guajira<sup>33</sup>. Todo esto resulta difícil de aceptar, más aún si se tiene en cuenta que muchas comunidades indígenas han abandonado o perdido sus prácticas ancestrales de justicia, viéndose forzadas a reconstruirlas o inventarlas, en ocasiones instaurando como propios castigos y procedimientos que introdujeron los españoles, como el cepo o los latigazos. Esto da pie a una cuestión de la que me ocuparé detalladamente en el capítulo quinto: hasta ahora, por lo menos, habría buenas razones intuitivas para sostener la necesidad de contar con una serie de principios normativos mínimos, capaces de fijar los criterios de convivencia entre las culturas y sus miembros, y las culturas entre sí. La Corte, en su sentencia, intenta asimilar a las comunidades o pueblos

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Monsalve, Alfonso. Colombia: *Constitución y multiculturalismo*. Op.Cit.

indígenas iliberales, al interior de una sociedad ordenada conforme a principios liberales. La supremacía de estos principios debe ser lo suficientemente amplia como para garantizar que las restricciones internas de las comunidades no atenten contra la dignidad e integridad individuales, pero no debe ser tan extensa como para ir en contra de las protecciones externas que una comunidad puede adquirir a través de los derechos diferenciados en función del grupo. El mínimo de derechos que fijó la Corte colombiana en este caso, por ejemplo, es sumamente reducido. Incluso es menor que el que piensa Rawls en su *The Law of Peoples*<sup>34</sup> consensarían las sociedades no liberales, porque en ellos se incluye el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud, la tortura, una relativa libertad de conciencia, expresión, y derecho a emigrar. Ahora bien: ¿con qué derecho una sociedad liberal impone sus principios –independientemente de la extensión y el rigor conque esto se haga–, a una sociedad que no es liberal y que, por tanto, no comparte sus valores?. ¿Es que hay acaso una medida objetiva para medir al valor que no presuponga, a su vez, juicio de valor alguno?. ¿Por qué la sociedad liberal tendría que representar el modelo cultural más *deseable* por encima de otros proyectos culturales?. La respuesta a estas preguntas, es una cuestión fundamental. Sin embargo, como ya dije, dejaré todavía pendiente su respuesta para más adelante<sup>35</sup>.

El hecho es que la amenaza que las restricciones internas representan para los derechos individuales es bastante real. Pero de ahí no se sigue que la práctica del multiculturalismo debiera conducir necesariamente a tales abusos. El objetivo de una política de

---

<sup>34</sup>Rawls, John. "The Law of Peoples". En: S. Shute y S. Hurley (editores). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. Basic Books, New York; 1993.

<sup>35</sup>Este es un reclamo que ha sido insistentemente ventilado por los países orientales en diversos foros de la Organización de las Naciones Unidas. En los últimos encuentros sobre Derechos de la Mujer, por ejemplo, estos países han insistido en que el rol que las mujeres desempeñan en sus sociedades puede ser considerado opresivo, pero sólo bajo la óptica de la conciencia occidental liberal; no para una mentalidad educada conforme a otros principios y valores. De esta manera –argumentan– cada sociedad debería estar obligada a respetar cualquier sistema de enunciados de valor diferente al suyo. A lo largo de los siguientes capítulos, y en especial en el cuarto, intentaré dar razones para rechazar esta posición –que no es otra cosa que una posición de solipsismo cultural–, en aras de tratar de brindar otra perspectiva.

reconocimiento es permitir que cada individuo exprese su identidad étnica o nacional, si así lo desea, reduciendo al mismo tiempo algunas de las presiones que ejerce el poder para asimilarlo. “Es perfectamente lógico –señala Kymlicka– aceptar ese objetivo y negar al mismo tiempo que los grupos tengan derecho a imponer determinadas prácticas a unos miembros que no desean mantenerlas”<sup>36</sup>. En los últimos tres capítulos haré algunas alusiones a estas tensiones, e intentaré argumentar en qué medida, y bajo qué criterios, los Estados liberales deben ser o no flexibles hacia los reclamos de protección y autonomía a la comunidad.

## 5.- DERECHOS COLECTIVOS Y CIUDADANÍA DIFERENCIADA

¿Existe alguna diferencia significativa entre hablar de derechos diferenciados en función del grupo y derechos colectivos, o la distinción no obedece más que a una cuestión trivial de nomenclatura?. Contestar a esta pregunta es importante, pues ello nos permitirá entender cómo una posición liberal puede reconocer derechos diferenciados sin por ello renunciar a sus postulados filosóficos fundamentales. La respuesta depende de cómo definamos el término ‘derechos colectivos’. Según la interpretación natural que puede encontrarse en la mayor parte de la literatura sobre el tema, dicho término alude a los derechos acordados y ejercidos por las colectividades, donde estos derechos son distintos de –y quizá conflictivos con– los derechos otorgados a los individuos que forman la colectividad. En contraste, el concepto de ‘derecho diferenciado en función del grupo’ abarca un conjunto de derechos que pueden ser otorgados a los miembros individuales, o al grupo como un todo. Pensemos, por ejemplo, en los derechos lingüísticos de las minorías. El derecho de los miembros de las comunidades universitarias en Cataluña a hablar catalán, o el de los francófonos en Canadá a emplear el francés en los tribunales, es un derecho otorgado a y ejercido por los individuos. Por otra parte, los derechos de caza y pesca de los pueblos indígenas son *tutelados* generalmente por la tribu o la banda, si bien son

<sup>36</sup>Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. Op. Cit.* p.65

*ejercidos* por los individuos<sup>37</sup>. Es el consejo de la tribu el que determinará qué caza se producirá. Una india cuyas capturas estén restringidas por su Consejo no puede alegar que esto constituye una negación de sus derechos, dado que los derechos de caza indios no se otorgan a los individuos. Sin embargo, ambos tipos de derechos, tanto los de caza como los lingüísticos, serán del tipo 'diferenciados en función del grupo', ya que se otorgan en virtud de la pertenencia cultural, independientemente de que su tutela recaiga en el conglomerado o en el sujeto.

Lo importante con esta clase de derechos no es si son ejercidos por el individuo o por la comunidad, sino en qué sentido puede decirse que son derechos específicos en función del grupo, y en qué sentido puede afirmarse con corrección que éstos derivan, en realidad, de los propios postulados liberales. La aclaración es relevante, porque evita el debate sobre la primacía del individuo (y los derechos individuales que le conceden primacía) o de la comunidad (y los derechos colectivos que, igualmente, la privilegian). Este debate entre liberales y comunitaristas es una de las más arraigadas discusiones en materia de filosofía política. En general los liberales individualistas sostienen que el individuo es moralmente anterior a la comunidad, de modo que ésta importa sólo en tanto que contribuye al bienestar de los individuos que la constituyen. Una práctica colectiva se justifica únicamente a partir del grado de respaldo que obtenga por parte de cada uno de los agentes; en la medida en que éstos deseen modificarla o rehacerla, aquella no tiene necesidad de existir. Por el contrario, los comunitaristas niegan lo anterior, equiparan los derechos individuales a los colectivos y los defienden conjuntamente. "Las teorías sobre los derechos individuales empiezan por explicar qué es un individuo, qué intereses tiene éste *qua* individuo, y entonces deriva un conjunto de derechos individuales que protegen esos intereses. De forma similar, los colectivistas empiezan por explicar qué es una comunidad, qué intereses tiene *qua* comunidad, y entonces derivan un conjunto de derechos comunitarios que protegen esos intereses. Así como determinados derechos individuales se derivan del interés de cada individuo en su libertad personal, determinados derechos

---

<sup>37</sup> Agradezco a Juan Antonio Cruz el haberme hecho notar esta diferencia.

comunitarios se derivan del interés de cada comunidad en su propia conservación<sup>38</sup>.

Esta discusión, empero, es irrelevante para explicar cuestiones de suma importancia para las democracias liberales, y recae más, según me parece, en el ámbito de una disputa metafísica que en el de una discusión basada en términos políticos.

En el pensamiento liberal los llamados “derechos colectivos” son vistos generalmente como una ilusión, pues crean un sujeto de derecho inexistente, en contraste con el único real, que es el individuo. Como claramente lo hace notar Villoro en su texto *Estado Plural, pluralidad de culturas*<sup>39</sup>, semejante idea se basa, sin embargo, en un malentendido. Dicho malentendido es consecuencia de no distinguir entre el tipo de derechos que son *otorgados* y el tipo de derechos que son *reconocidos*. Entre los derechos otorgados, hay algunos cuya *tutela* es concedida a un grupo, consejo o comunidad, si bien éstos son siempre ejercidos por los individuos; según hemos visto. Los derechos humanos básicos, en cambio, no fundan su legitimidad en su promulgación por el Estado, sino que se justifican en el reconocimiento de necesidades y valores básicos previos a la constitución de cualquier asociación política. Si el derecho colectivo a la autonomía de los pueblos ha de entenderse como un derecho humano básico, tiene que fundarse en necesidades y valores supuestos en cualquier asociación política.

Desde la revolución Francesa se planteó el problema de dos géneros de derechos: los que eran previos a la constitución de la asociación política —e, incluso, condición de posibilidad de ésta—, y los que eran su producto. La ley sólo puede *reconocer* los primeros, *otorga*, en cambio, los segundos. Los derechos *reconocidos* son aquellos que se encuentran presupuestos en la negociación de cualquier asociación libre. Según Ernesto Garzón Valdés, estos valores o bienes básicos serían “aquellos que son condición necesaria para la realización de todo plan de vida, es decir, para la actuación del individuo como agente moral”<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> *Ibid.* p.75

<sup>39</sup> Villoro Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*. UNAM- Paidós, México; 1998. pp-88-94

<sup>40</sup> Garzón Valdés, Ernesto. “Algo más acerca del coto vedado”. En: *Doxa*. No. 6, Madrid; 1989. P.46

Según hemos visto, y veremos con mayor precisión más adelante, en la complejidad de las sociedades actuales los derechos individuales no pueden abstraerse de una dimensión colectiva. Por ello afirma Villoro: "el "derecho de los pueblos" es la figura del derecho internacional que reconoce esa dimensión colectiva de los derechos humanos. No puede oponerse a los derechos humanos; por el contrario, permite su ejercicio"<sup>41</sup> Las propias Naciones Unidas consideran el derecho de los pueblos a la autodeterminación como "una condición previa para disfrutar de todos los derechos fundamentales del hombre"<sup>42</sup> El derecho colectivo es condición del individual porque se refiere al contexto que hace posible el ejercicio de ese derecho. El contexto es la comunidad cultural a la que pertenece el individuo. Así, por ejemplo, el derecho individual a hablar la lengua natal sólo adquiere sentido en el contexto de una comunidad en el que existan otros hablantes nativos con quienes poder comunicarse en la propia lengua. Además, los derechos humanos individuales comprenden el derecho a la autonomía de la persona. Pero las personas no son individuos que puedan ejercer su autonomía en aislamiento. El marco de referencia al interior del cual se llevan acabo todas las decisiones surge al interior de una colectividad, en un marco cultural, tal y como trataré de argumentar en el siguiente capítulo.

---

<sup>41</sup> Villoro, Luis. *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Op.Cit p.92

<sup>42</sup> *Ibid.*

## Capítulo 2

### Ciudadanía diferenciada y pertenencia cultural

La perspectiva liberal descubre que las diferencias no son simples distinciones, sino que incluyen derechos: la sola idea global del multiculturalismo es ya una invitación a optar por la preservación de la diversidad o, al menos, por la no destrucción de las culturas más débiles.

Fernando Salmerón [*Los problemas morales de la Diversidad Cultural*]

#### INTRODUCCIÓN

Es evidente que los principios básicos del liberalismo son principios de libertad individual. Por ende, los liberales únicamente pueden aprobar los derechos de las minorías en la medida en que éstos sean consistentes con el respeto a la libertad y autonomía de los individuos. En este capítulo, expondré que la pertenencia a una cultura propia es condición de posibilidad para la generación de la identidad del individuo, misma que, a su vez, es condición indispensable para abrir un horizonte de preferencias y posibilidades significativas sin el cual el ejercicio de la libertad no sería posible. El objetivo fundamental de este capítulo es, pues, trazar la conexión existente entre libertad y cultura, así como esbozar algunos de los argumentos principales que pueden aludirse en defensa de los “derechos diferenciados en función del grupo” a los que me he referido en la parte anterior.

1) Empezaré por exponer tres tipos de argumentos en favor de tales derechos: uno moral, otro histórico y uno finalmente teórico. 2) En la siguiente sección, intento despejar uno de los temores más generalizados entre las personas que se niegan a reconocer el derecho de autonomía a

ciertas comunidades bajo el argumento de que éstas llevan a cabo prácticas que no son reconciliables con los postulados del liberalismo. Ello permitirá marcar una distancia considerable entre las doctrinas comunitarias y la posición que me interesa rescatar, mostrando cómo es que para el liberalismo la libertad individual no puede reducirse a la libertad de perseguir la propia concepción del bien —como lo afirman los planteamientos comunitarios—, sino a la capacidad de cuestionar, revisar y, en su caso, revocar, la idea de bienestar que nos ha sido heredada. 3) En el tercer apartado expongo los estrechos vínculos entre libertad y cultura, haciendo ver como la segunda se constituye en condición de posibilidad de la primera, a partir de un conocido análisis elaborado por Charles Taylor. 4) En el cuarto apartado expongo algunas consideraciones que permiten rechazar el argumento de gente como Waldron, de acuerdo al cual, los grupos minoritarios deberían equipararse a empresas en quiebra a las que hay que ayudar a integrarse al mercado mediante su incorporación a empresas, o sociedades, más sólidas, bajo un esquema de pensamiento muy similar al de la “omisión bien intencionada” aludido por Glazer. Ello permitirá mostrar la necesidad de que el liberalismo haga suyo un supuesto comunitarista básico: la exigencia moral de respetar la expectativa de la gente a permanecer en su propia cultura, exigencia que, tal y como se verá, el propio Rawls asimila. 5) En el quinto apartado intento caracterizar el tipo de trasfondo común que dotaría de unidad a un estado multinacional. 6) Finalmente, en la última parte de este capítulo, extraigo una conclusión que se desprende de todo lo analizado anteriormente: la articulación entre liberalismo político e individualidad solamente se hace posible mediante un enfoque de la individualidad que restaure la naturaleza social de ésta, sin por ello reducirla a un mero componente de un todo orgánico.

## 1.- LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS

Una vez que en el capítulo anterior ha sido introducida la idea de “derecho diferenciado en favor de grupo”, resta repasar algunos de los argumentos que pueden enunciarse en favor de la tesis que sostiene, no tan solo la compatibilidad entre el liberalismo y el reconocimiento diferenciado, sino algo mucho más fuerte; a saber, la *implicación* entre

ambos términos, de modo que sea posible afirmar que el liberalismo, *de hecho*, presupone el reconocimiento a los derechos diferenciados. En relación a todo lo anterior, creo que pueden brindarse, en general, tres tipos de argumentos básicos a los que denominaré sucesivamente, y en ese orden, 1) el argumento moral o de justicia, 2) el argumento histórico y 3) el argumento teórico o conceptual.

*1.- El argumento moral o de justicia.* Toda teoría de la justicia liberal e igualitaria –como la de Rawls o la de Dworkin, por mencionar dos de las más significativas– interesada en defender la necesidad de corregir desigualdades fortuitas, plausiblemente coincidirá en que en aquellos casos en donde las minorías nacionales padecen desventajas relacionadas con la pertenencia cultural resulta imprescindible implementar ciertas protecciones externas y derechos especiales que sirvan realmente para corregir esas desventajas. Como lo he venido señalando, uno de los principales factores que determinan la supervivencia de una cultura es si su lengua es o no la lengua del gobierno, es decir, la lengua de la escolaridad pública, de los tribunales, los poderes legislativos, los organismos encargados del bienestar público; etc. Una política verdaderamente igualitaria, debe ocuparse, entonces, de asegurar que todos los grupos étnicos y nacionales tengan la posibilidad de mantenerse como una cultura distinta si así lo desean. En mi opinión, éste habría de ser el criterio fundamental a la hora de distribuir poderes y elegir el trazado de las fronteras que determinarán las subunidades políticas en que ciertos grupos formarán la mayoría al interior de una demarcación específica. En una sociedad democrática, la nación mayoritaria siempre recibirá ayuda para su lengua y su cultura y tendrá de seguro una participación suficiente en el poder legislativo como para proteger sus intereses en las decisiones que afecten a su cultura. Por ello, parece claro que la imparcialidad exige que a las minorías nacionales y étnicas se les concedan las mismas prestaciones y oportunidades que a la mayoría, dado que, tal y como Kymlicka lo afirma, “éste es uno de los muchos ámbitos en los que la verdadera igualdad exige, no sólo un tratamiento idéntico, sino más bien un tratamiento diferencial que permita acomodar necesidades

diferenciadas"<sup>1</sup>. Una vez que el Estado ha intervenido para proteger a los grupos nacionales mediante los derechos lingüísticos y la autonomía territorial, las decisiones relativas a qué aspectos de la propia cultura vale la pena mantener y desarrollar tendrían que dejarse a los miembros individuales. De alguna manera no puede negarse del todo la influencia del mercado cultural. Si en este punto interviniese el Estado para apoyar determinadas opciones o costumbres culturales, y penalizar o desaprobar otras, correría el riesgo de subvencionar las preferencias u opciones de ciertas personas.

La intervención del Estado resulta indispensable, asimismo, en la aplicación de ciertos derechos diferenciados en función de grupo tendientes a garantizar otras formas de igualdad. Un caso importante es el de las festividades públicas. En algunos países como los Estados Unidos y Canadá, la legislación exime a los judíos y musulmanes de las normas de cierre dominical para tratar de compensar los inconvenientes que esa norma trae para miembros de confesiones religiosas distintas en países en los que, por razones históricas determinadas, las festividades públicas reflejan exclusivamente las necesidades cristianas y protestantes. Lo mismo ocurre en circunstancias más curiosas como las de la indumentaria o los uniformes. Los *sijis* y los judíos ortodoxos, por ejemplo, se hallan exentos de las normas referentes al uso de sombreros y cascos en la policía y el ejército<sup>2</sup>. Me parece que estos casos ilustran la siguiente conclusión: dado que las decisiones del gobierno con respecto a las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos estatales implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades e identidades de determinados grupos nacionales y étnicos, la cuestión central de una política democrática consiste en cómo asegurar que estas inevitables formas de apoyo se produzcan de manera equitativa de modo que se asegure no privilegiar a ciertos grupos en detrimento de otros.

Si bien es cierto que el reconocimiento es la regla de oro de las sociedades democráticas frente a los planteamientos del pluralismo

---

<sup>1</sup> Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship*, p.161....*Op.Cit*

<sup>2</sup> *Ibid.* p.68

cultural, es innegable que la misma regla —si se obedece con inteligencia— lleva a reconocer espacios para las diferencias de las comunidades culturales que coexisten dentro del Estado. En tal caso, no se trata solamente de que este reconocimiento permanezca dentro de ciertos límites —aquellos señalados por los derechos y las garantías fundamentales establecidos en la constitución—, sino de que constituyan un cerco de protección extra para la salvaguarda de la dignidad del ser humano como sujeto moral; al dotar a cada individuo del reconocimiento moral que como ser autónomo merece.

2.- *El argumento histórico.* Además de la idea de que la verdadera igualdad exige un trato diferenciado, una segunda razón para defender los derechos diferenciados en función del grupo es que éstos suelen ser el resultado de pactos o acuerdos históricos, como los tratados con respecto a los derechos de los pueblos indígenas o el acuerdo mediante el cual dos o más pueblos deciden federarse. En las democracias occidentales existen diversos acuerdos de este tipo, aunque a menudo sus disposiciones han sido ignoradas o desconocidas. Por ejemplo, el acuerdo confederado de 1867 por el que los franceses quebequenses decidieron unirse al Canadá, les concedía a éstos ciertos derechos diferenciados y facultades especiales. Tales acuerdos reflejan, por tanto, las condiciones en que esa comunidad decidió unirse al Canadá, por lo que definen los términos por los que el Estado canadiense obtuvo su autoridad sobre ella. Ésta hubiera podido ejercer su autodeterminación de otras maneras, pero sus miembros eligieron unirse a una federación porque les fueron hechas determinadas promesas. De ahí que, dado que la autoridad del Estado emana de semejante compromiso, su autoridad también se halle limitada por él.

La forma en que se incorpora una minoría nacional origina a menudo determinados derechos diferenciados en función de grupo. Si la incorporación se produjo porque el grupo se federó voluntariamente, como Quebec a Canadá, del acuerdo se desprenden determinados derechos reflejados en los términos de la federación, y para cuyo cumplimiento existen diferentes argumentos legales y morales. Si, por el contrario, como en el caso de la anexión de Puerto Rico a los Estados Unidos, la incorporación fue involuntaria, la minoría nacional tendría

derecho a pedir la autodeterminación conforme al derecho internacional o, al menos, una renegociación para lograr términos de inclusión más justos.

Muchas comunidades indígenas pueden apelar a este tipo de argumentación en favor de su autonomía, en la medida en que sus comunidades nunca concedieron voluntariamente al gobierno federal jurisdicción sobre determinados asuntos. Si la autonomía local resultase necesaria para asegurar que los miembros de una minoría no sufriesen perjuicios, entonces fácilmente podría decirse que ésta hubiese incluido la autonomía en los términos de la negociación si las negociaciones hubieran sido justas. Robert Nozick es quizá uno de los pensadores que más han discutido acerca de la relevancia del pasado en materia de justicia distributiva<sup>3</sup>. Al ocuparse del tema de la *titularidad* de los bienes, Nozick contempla fundamentalmente tres casos: a) el de la adquisición original de las pertenencias, es decir, el de la apropiación de los bienes que no tienen poseedores previos, b) el de la transferencia de pertenencias de una persona a otra, es decir, el intercambio voluntario, los regalos, la compra-venta, las herencias y todos aquellos procedimientos mediante los cuales un agente voluntariamente transfiere un objeto, y c) el de la adquisición o transferencia indebida de bienes, es decir, aquellos casos en que a alguien se le roba, defrauda, esclaviza u obliga a transferir algo que de suyo le pertenece. En este último caso es necesario recurrir al principio de la rectificación. La rectificación de una injusticia es necesaria cuando tenemos información histórica sobre las circunstancias que dieron origen a ella y somos capaces de, situándonos en la última distribución justa antes de que se llevara a cabo el despojo del paquete original de bienes, proyectar los sucesos hacia adelante con el fin de obtener una visión de la probable situación actual que se daría en caso de que nunca hubiese sido cometida la injusticia.

A pesar de que diversos autores se han encargado de probar lo difícil que sería aplicar el principio de rectificación de Nozick en circunstancias tales como que los bienes perdidos no sean recompensables, las personas afectadas por la injusticia ya no existan, sea imposible prever las condiciones que se hubieran generado de no

---

<sup>3</sup>Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford, 1980. pp 153-160.

haberse cometido la injusticia; etc, en el caso de la autonomía, por el contrario, me parece que el principio de la rectificación sí adquiere mucho sentido. Si los miembros de una minoría nacional nunca cedieron al gobierno federal la autoridad para gobernarles en determinadas áreas, el gobierno federal tendría que aceptar la responsabilidad de subvencionar el gobierno de la minoría. En aquellos casos en que no existan acuerdos históricos o exista alguna controversia sobre ellos, los grupos tendrían entonces que apelar al argumento de la imparcialidad. En semejante contexto, según hemos visto, la equidad exige el apoyo activo del Estado en todas aquellas medidas encaminadas a mantener la viabilidad del grupo nacional. Si la imparcialidad exige el reconocimiento del autogobierno en determinadas áreas jurisdiccionales, presumiblemente también exigirá que se proporcionen los recursos necesarios para que la autonomía sea efectiva.

3.- *El argumento teórico o conceptual.* Finalmente, está la que puede considerarse una de las razones teóricas más importantes en defensa de los derechos diferenciados en función del grupo. El argumento ha sido enunciado principalmente por Kymlich, y consiste en mostrar cómo es que los derechos diferenciados en función del grupo constituyen uno de los supuestos lógicos fundamentales de la práctica liberal existente. Por ejemplo, la mayoría de los teóricos liberales aceptan sin reservas que el mundo está, y estará, compuesto de Estados separados, cada uno de los cuales tiene, al menos en principio, el derecho de determinar quién puede cruzar sus fronteras y obtener la ciudadanía. Al mismo tiempo, la mayor parte de estos teóricos —en especial los que junto con Walzer he agrupado bajo el rubro de liberales del ‘tipo uno’— defienden la doctrina liberal en términos de “igual respeto y derechos para los individuos”, lo que sugiere que todas las personas tendrían igual derecho a entrar a un Estado para participar de su vida política y compartir sus bienes y recursos naturales. Sin embargo, en realidad estos derechos se reservan exclusivamente a los ciudadanos. Y no todo el mundo puede convertirse en ciudadano, aun cuando esté dispuesto a comprometerse con los principios fundamentales del Estado al que desea pertenecer. Por el contrario, existen millones de personas que quieren obtener la ciudadanía en diversas democracias liberales y pese a ello se les niega tal garantía. De hecho, es habitual que en las fronteras existan

guardias armados destinados a impedir el paso a los inmigrantes, a quienes se les niega el derecho de entrar y participar en el país porque no han nacido en el grupo adecuado. Por tanto, puede decirse que la ciudadanía implica intrínsecamente el concepto de derecho diferenciado en función del grupo, dado que el derecho de los gobiernos a determinar quién adquiere la ciudadanía, descansa, exactamente, en los mismos principios que justifican la ciudadanía diferenciada dentro de los propios Estados. Tal y como lo afirma Kymlicka: "a menos que uno esté dispuesto a aceptar un único gobierno mundial o que los Estados abran totalmente sus fronteras –y muy pocos teóricos del liberalismo están dispuestos a aceptar ninguna de las dos cosas–, la distribución de derechos y prestaciones en función de la ciudadanía supone establecer distinciones entre las personas en virtud de su pertenencia de grupo"<sup>4</sup>. No reconocer esta implicación, ha provocado que la mayoría de los teóricos del liberalismo suelen empezar hablando de la igualdad moral de las *personas* para acabar hablando de la igualdad de los *ciudadanos*, sin explicar ni aludir en modo alguno a dicho cambio. Me parece que esto, junto con los dos argumentos anteriores, fortalece enormemente la idea de que el liberalismo no puede ser indiferente a la pertenencia cultural y a la identidad nacional de cada hombre y mujer. De donde se desprende el hecho de que los Estados liberales no existen nada más para proteger los derechos normales y las oportunidades de todo individuo, sino también para garantizar la pertenencia cultural. Inclusive, según he intentado hacer ver, los liberales asumen implícitamente que los sujetos pertenecen a sociedades determinadas que abren y proporcionan contextos adecuados de elección, a la vez que reconocen que una de las funciones de la separación de los países es la de aceptar que la gente pertenece a entornos distintos. De ahí que, una vez explicitados estos supuestos, resulte claro la necesidad de que en los Estados multinacionales la pertenencia cultural sólo pueda reconocerse y protegerse con la aprobación de los derechos diferenciados.

A los teóricos liberales que no aceptan la ciudadanía diferenciada al interior del Estado, pero sí aceptan el principio de que la ciudadanía

---

<sup>4</sup> Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship*, p.1175....*Op.Cit*

puede restringirse a los miembros de un grupo determinado, les corresponde sin duda alguna explicar el por qué no están dispuestos a aceptar en un caso lo que en el otro no niegan. Quienquiera que cuestione estas afirmaciones, tendrá que dar una explicación alternativa con respecto a qué es lo que hace que la gente disponga de elecciones significativas, o de qué es lo que la justicia exige en materia de derechos lingüísticos, festividades públicas, fronteras políticas y división de poderes.

Como ya lo expliqué en el último apartado del capítulo uno, el debate de los derechos de las minorías no equivale a la discusión entre 'comunitaristas' e 'individualistas' o 'universalistas' y contextualistas'. La discusión no gira en torno al problema de si se deben reconocer los derechos de la comunidad por encima de los del individuo o viceversa. El problema consiste, más bien, en si es legítimo o no apoyar a las personas para que éstas puedan mantener los vínculos culturales que les son sumamente necesarios para subsistir.

## 2.- LIBERALISMO Y LIBERTAD INDIVIDUAL: EL FACTOR DE LA CULTURA

Una vez abordada la cuestión de por qué la justicia entre miembros de diferentes grupos exige una ciudadanía diferenciada, me interesa mostrar cómo y por qué los principios básicos del liberalismo se ajustan a las reivindicaciones de las minorías étnicas y nacionales.

En primer lugar tenemos que, por definición, los principios básicos del liberalismo son principios de libertad individual, de ahí que, como ya dije antes, los liberales únicamente puedan aprobar los derechos de las minorías en la medida en que éstos sean consistentes con el respeto a la libertad y la autonomía de los individuos. No obstante, ya hemos visto cómo es que algunos grupos étnicos y nacionales son profundamente iliberales y, por lo mismo tienden a limitar, e incluso eliminar, muchas de las libertades individuales de sus miembros. La existencia de tales grupos, ha provocado que alguna gente crea no conveniente otorgarles privilegios jurídicos especiales como el de autonomía, ya que hacerlo implicaría renunciar a la posibilidad de poder intervenir en el caso de que

este tipo de comunidades tiendan a ejercer prácticas coercitivas excesivas sobre algunos de sus miembros, lo que a su vez representaría tolerar la violación flagrante a los derechos básicos del individuo –y, por tanto, a los principios liberales.

Sin embargo, en otros casos, el respeto a los derechos diferenciados en función del grupo puede ampliar la libertad de los individuos, porque, como lo sostiene Kymlicka, “la libertad está íntimamente vinculada con –y depende de– la cultura”<sup>5</sup>. Muchas veces ocurre que sólo mediante la aplicación de una ciudadanía diferenciada puede garantizarse la sobrevivencia de tradiciones, costumbres e instituciones comunitarias relevantes para el ejercicio de la libertad, que sin la intervención directa del Estado, o sin el reconocimiento de los derechos de autogobierno, poliétnicos o de representación, tendrían a desaparecer. Hasta ahora sólo he dado por supuesto que el factor de pertenencia cultural a un grupo resulta clave para determinar y configurar la capacidad de elección de los sujetos. De ser esto cierto –si el asegurar a cada hombre y mujer el acceso a su propia cultura es importante para efectos del ejercicio de la libertad individual–, el liberalismo tendría que estar interesado en respetar la pluralidad cultural y, como consecuencia, la ciudadanía diferenciada que la protege y estimula. Por tanto, este apartado trata sobre las siguientes cuestiones: una vez concedido que los derechos diferenciados en función de grupo pueden llegar a ser útiles para proteger del exterior a diferentes culturas marginadas, ¿por qué habría de ser importante conservar a tales grupos?, ¿por qué no simplemente inducirlos voluntaria o forzadamente a que se integren a la(s) cultura(s) dominante(s)? ¿En qué ayuda la preservación de cada cultura particular al fomento de la libertad individual?. Para contestar estas cuestiones, empezaré por referirme brevemente a algunas de las respuestas que suelen apelar a las *obligaciones* morales de la mayoría.

Veamos primero, pues, por qué un grupo dominante no tendría derecho a exigir que su privilegio prevaleciera frente a la disputa con otros grupos en pugna. Autores liberales clásicos como Rawls y Dworkin, sostienen que el tipo de solidaridad esencial que un Estado requiere para cohesionarse, exige que los ciudadanos tengan un fuerte

---

<sup>5</sup>*Ibid.* p. 111

sentimiento de identidad y pertenencia común por encima de la que les ha sido heredada por sus ancestros a través de diferentes doctrinas comprensivas acerca de lo que es bueno, justo y valioso<sup>6</sup>. Rawls sostiene que, a nivel privado, los individuos no pueden ser despojados de sus concepciones y valores particulares, si bien, a nivel público, debe imperar una concepción neutral homogénea que permita establecer un consenso entre todas las culturas en disputa. Este consenso es, como se sabe, 'traslapado', puesto que ningún grupo debe sobresalir o imponerse a los otros. La teoría de Rawls es interesante dado que muestra un principio común a la tradición que él representa; a saber, la defensa de condiciones culturales adecuadas que permitan la revisión de las concepciones y fines adoptados por los individuos.

Una de las libertades fundamentales que el liberalismo adscribe al individuo consiste en permitir a la gente el guiar sus acciones conforme a una concepción propia de lo que cada quien considera una vida buena, pero este derecho moral carecería de sentido si no fuese posible a la vez reconsiderar en cada momento la concepción de bien elegida, a fin de poder adoptar planes de vida distintos y mejores. En un Estado liberal, por tanto, ninguna cultura puede arrogarse el derecho de asimilar a las demás, pues ello iría en contra de la libertad fundamental que cada ciudadano posee para escoger y revisar sus propias concepciones. En la medida en que éstas son herencia de prácticas y tradiciones culturalmente específicas, sólo el grado en que los individuos vean garantizado el acceso a su propia herencia determinará la posibilidad que estos individuos tengan para elegir el continuar viviendo o no conforme a sus propios valores. De igual manera, de la medida en que los diferentes grupos permitan a sus miembros el ejercicio de la apostasía y otras actividades críticas, dependerá que el sujeto pueda renunciar a ciertos principios para adoptar otros que considere mejores.

Hay autores que adoptan la perspectiva comunitarista y dudan de que ésto deba de ser forzosamente una buena idea, ¿por qué la gente debería ser libre –cuestionan– para elegir su propio plan de vida?. Al fin y al cabo, algunas personas suelen tomar decisiones imprudentes,

---

<sup>6</sup> Véase. Rawls, John. *Liberalismo Político*. F.C.E.; 1993. p.155. y Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*. Harvard University Press; 1985. p.231

perdiendo su tiempo en objetivos triviales e imposibles. Además es igualmente frecuente que metas individuales y reducidas se opongan a objetivos colectivos amplios e incluyentes tendientes a buscar el beneficio de todos. ¿Por qué, entonces, no debería la comunidad tener primacía para imponer los valores y objetivos que a través de ellos persigue, protegiéndonos de hacer errores y obligándonos a llevar la verdadera vida buena?. Desde el punto de vista liberal, esto resulta inadmisibile: las comunidades pueden ser extremadamente autoritarias o no ser de confianza. Además las restricciones paternalistas de la libertad no funcionan cuando las vidas son dirigidas desde fuera en base a unos valores que la persona no aprueba. No resulta sensato pensar que alguien pueda llevar una vida mejor cuando sus convicciones más arraigadas no son respetadas. Incluso el hecho de que podamos equivocarnos al elegir nuestros fines brinda un fuerte argumento en favor de la libertad: justo porque podemos equivocarnos acerca del valor de lo que actualmente estamos haciendo, es de fundamental importancia que seamos capaces de evaluar racionalmente nuestras concepciones de lo bueno. Nadie quiere llevar una vida basada en falsas creencias. Por eso es de suma importancia que, a la luz de nueva información o experiencias, podamos revisar y, en su caso, modificar, nuestras expectativas infundadas.

Charles Taylor explica la elección individual a partir de dos dimensiones básicas. La primera refiere al acto de dirigir nuestras vidas conforme a un trasfondo, implícito o explícito, de 'distinciones cualitativas', intuiciones, juicios y convicciones fundamentales sobre qué es lo que da valor a la vida<sup>7</sup>. La segunda dimensión conecta con uno de los rasgos básicos de la existencia humana: el hecho de que 'nuestra condición jamás se agota en lo que *somos* porque siempre estamos cambiando y *deviniendo*'.<sup>8</sup> De modo que debemos ser también libres para cuestionar nuestras distinciones y creencias, examinarlas a partir de cualquier experiencia y nueva información que nuestra o cualquier otra cultura pueda proporcionarnos. Ello implica que la libertad individual no puede reducirse a la libertad de proceder según la propia concepción del

---

<sup>7</sup>Véase Taylor, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Ed. Paidós; 1996. pp.42-44.

<sup>8</sup>*Ibid.* p.63

bien, sino que, de hecho, gran parte de lo que debe caracterizar a un Estado liberal tiene más que ver con la formación, revisión y crítica de los conceptos del bien de la gente, que con el seguimiento irrestricto de estas concepciones una vez elegidas<sup>9</sup>. El Estado que más podrá acercarse al ideal liberal será, por tanto, aquel que pueda garantizar una mayor cantidad de variantes culturales –sin imponer ninguna– en un entorno de igual respeto a todas las expresiones y manifestaciones que den lugar a la diferencia. Esto permitiría que las personas contaran con una nutrida cantidad de parámetros y ejemplos en torno a los cuales evaluar sus fines.

### 3.- LA CULTURA COMO MARCO REFERENCIAL Y CONTEXTO DE ELECCIÓN BÁSICO

¿Por qué es importante, entonces, garantizar el derecho individual a pertenecer a una determinada cultura o sociedad?. En términos muy concretos, la respuesta es: porque la libertad implica elegir entre diversas opciones y nuestra cultura no sólo proporciona estas opciones, sino que también hace que sean importantes para nosotros. “Las culturas son valiosas –afirma Kymlicka–, no en y por sí mismas, sino porque únicamente mediante el acceso a una cultura societal, las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas”<sup>10</sup>. Para comprender el significado de una práctica social, requerimos, pues, entender el ‘léxico’ o lenguaje compartido que está envuelto en dicha práctica: que una línea de conducta ‘x’ tenga algún sentido para nosotros,

---

<sup>9</sup>El Islam, por ejemplo, tiene una larga tradición de tolerar otras religiones monoteístas, pero, por lo general, como lo muestra el caso Rushdie, el proselitismo, la herejía y la apostasía están prohibidos. Algunos Estados islámicos han sostenido que la libertad de conciencia garantizada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos no debería incluir la libertad de cambiar de religión (Lerner, 1991 citado por Kymlicka, 1995). Por el contrario, una sociedad liberal se distingue no sólo por permitir que las gentes elijan su estilo de vida actual, sino por proporcionarles acceso e información sobre otros estilos de vida (a través de la escolarización y la libertad de expresión), brindando la opción de que sea posible, y a veces descable, evaluar y corregir nuestros objetivos actuales a la luz de otras concepciones que consideremos más dignas o apreciables.

<sup>10</sup>Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. Op. Cit.* p.121.

depende del modo y la forma en que nuestro lenguaje, conformado a su vez por una historia, tradiciones y convenciones compartidas, nos presente el sentido o la importancia de esta actividad. Por eso es posible decir que nuestra cultura no únicamente brinda opciones, sino que también nos proporciona los criterios mediante los cuales identificamos valores y orientamos nuestra experiencia.

Charles Taylor es quizá uno de los pensadores que más tiempo y brillantes páginas ha dedicado a esta cuestión. En su análisis sobre la construcción de la identidad moderna<sup>11</sup>, Taylor considera que todas nuestras distinciones acerca de lo correcto o lo errado, de lo mejor o lo peor, etc; no reciben su validez o significado de nuestros deseos o inclinaciones, sino que se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los cuales juzgarlos. Cuando yo, por ejemplo, califico mi vida o mis propósitos como anodinos o satisfactorios, al describirme bajo uno u otro término me condeno o me valoro en nombre de un parámetro que debo reconocer por encima de tales propósitos, que no deriva por tanto de ellos, y por el que, justo, me es permitido juzgarlos. Este parámetro se desprende de lo que Taylor llama un 'marco referencial'. El marco referencial de un individuo constituye un conjunto de presuposiciones, creencias, disposiciones, actitudes, etc; conforme al cual establecemos nuestras interpretaciones con respecto a cómo es el mundo y cómo hay que orientarse hacia el bien<sup>12</sup>. Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales. Articular nuestros puntos de referencia es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales; esto es, intentar definir qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera. La articulación de un bien, en palabras de Taylor, consiste en 'exponer aquello de lo que apenas tengo una vaga comprensión cuando percibo que 'A' es bueno o 'X' es malo, 'Y' valioso o digno de interpretarse y así

---

<sup>11</sup>Taylor, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Op.Cit.

<sup>12</sup>*Ibid.* p.34

bien, sino que, de hecho, gran parte de lo que debe caracterizar a un Estado liberal tiene más que ver con la formación, revisión y crítica de los conceptos del bien de la gente, que con el seguimiento irrestricto de estas concepciones una vez elegidas<sup>9</sup>. El Estado que más podrá acercarse al ideal liberal será, por tanto, aquel que pueda garantizar una mayor cantidad de variantes culturales –sin imponer ninguna– en un entorno de igual respeto a todas las expresiones y manifestaciones que den lugar a la diferencia. Esto permitiría que las personas contaran con una nutrida cantidad de parámetros y ejemplos en torno a los cuales evaluar sus fines.

### 3.- LA CULTURA COMO MARCO REFERENCIAL Y CONTEXTO DE ELECCIÓN BÁSICO

¿Por qué es importante, entonces, garantizar el derecho individual a pertenecer a una determinada cultura o sociedad?. En términos muy concretos, la respuesta es: porque la libertad implica elegir entre diversas opciones y nuestra cultura no sólo proporciona estas opciones, sino que también hace que sean importantes para nosotros. “Las culturas son valiosas –afirma Kymlicka–, no en y por sí mismas, sino porque únicamente mediante el acceso a una cultura societal, las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas”<sup>10</sup>. Para comprender el significado de una práctica social, requerimos, pues, entender el ‘léxico’ o lenguaje compartido que está envuelto en dicha práctica: que una línea de conducta ‘x’ tenga algún sentido para nosotros,

---

<sup>9</sup>El Islam, por ejemplo, tiene una larga tradición de tolerar otras religiones monoteístas, pero, por lo general, como lo muestra el caso Rushdie, el proselitismo, la herejía y la apostasía están prohibidos. Algunos Estados islámicos han sostenido que la libertad de conciencia garantizada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos no debería incluir la libertad de cambiar de religión (Lerner, 1991 citado por Kymlicka, 1995). Por el contrario, una sociedad liberal se distingue no sólo por permitir que las gentes elijan su estilo de vida actual, sino por proporcionarles acceso e información sobre otros estilos de vida (a través de la escolarización y la libertad de expresión), brindando la opción de que sea posible, y a veces deseable, evaluar y corregir nuestros objetivos actuales a la luz de otras concepciones que consideremos más dignas o apreciadas.

<sup>10</sup>Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. Op. Cit.* p.121.

depende del modo y la forma en que nuestro lenguaje, conformado a su vez por una historia, tradiciones y convenciones compartidas, nos presente el sentido o la importancia de esta actividad. Por eso es posible decir que nuestra cultura no únicamente brinda opciones, sino que también nos proporciona los criterios mediante los cuales identificamos valores y orientamos nuestra experiencia.

Charles Taylor es quizá uno de los pensadores que más tiempo y brillantes páginas ha dedicado a esta cuestión. En su análisis sobre la construcción de la identidad moderna<sup>11</sup>, Taylor considera que todas nuestras distinciones acerca de lo correcto o lo errado, de lo mejor o lo peor, etc; no reciben su validez o significado de nuestros deseos o inclinaciones, sino que se mantienen independientes de ellos y ofrecen los criterios por los cuales juzgarlos. Cuando yo, por ejemplo, califico mi vida o mis propósitos como anodinos o satisfactorios, al describirme bajo uno u otro término me condeno o me valoro en nombre de un parámetro que debo reconocer por encima de tales propósitos, que no deriva por tanto de ellos, y por el que, justo, me es permitido juzgarlos. Este parámetro se desprende de lo que Taylor llama un 'marco referencial'. El marco referencial de un individuo constituye un conjunto de presuposiciones, creencias, disposiciones, actitudes, etc; conforme al cual establecemos nuestras interpretaciones con respecto a cómo es el mundo y cómo hay que orientarse hacia el bien<sup>12</sup>. Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales. Articular nuestros puntos de referencia es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales; esto es, intentar definir qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera. La articulación de un bien, en palabras de Taylor, consiste en 'exponer aquello de lo que apenas tengo una vaga comprensión cuando percibo que 'A' es bueno o 'X' es malo, 'Y' valioso o digno de interpretarse y así

---

<sup>11</sup>Taylor, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Op.Cit.

<sup>12</sup>*Ibid.* p.34

sucesivamente”<sup>13</sup> La articulación lingüística es, por tanto, parte del *telos* de los seres humanos, es, en esa perspectiva, una condición trascendental que radica en la capacidad para decir qué es lo que nos mueve y alrededor de qué construimos nuestras vidas.

De este modo, los marcos referenciales forman parte del horizonte en el que vivimos y damos sentido a las cosas. Incluyen las distinciones y discriminaciones cualitativas que son constitutivos de la acción humana. La construcción de la identidad se halla estrechamente vinculada a ellos. Lo que responde a la pregunta de: «¿Quién soy yo?» es la comprensión de aquello que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define —señala Taylor—, “por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el plano dentro del cual puedo adoptar una postura”<sup>14</sup>. La gente puede percibir que la imagen con la que se identifica está en parte definida por ciertos compromisos morales o espirituales como, digamos, ser católico o comunista. También pueden ser definidos por la nación o la tradición a la que pertenecen, como ser vasco o armenio. Lo que dicen con esto no es solamente que están ligados a tal o cual visión moral, sino más bien que ello les proporciona el marco al interior del cual determinan su postura acerca de lo que es o no digno de consideración, de modo que si perdieran ese compromiso, o esa identificación, quedarían a la deriva. Ya no sabrían, en lo tocante a un

---

<sup>13</sup> *Ibid.* p.94. Cierta tradición filosófica considera que nuestras respuestas morales pueden reducirse a respuestas ‘viscerales’, como podría ser nuestro gusto por lo dulce o nuestra náusea ante ciertos olores y objetos. De ser así, cuando decimos que una persona es ‘buena’ o ‘mala’, no habría nada que articular ni explicar. Ello implicaría que la distinción entre respuestas morales e instintivas fuese sólo un invento metafísico, pues, a fin de cuentas, en ambos casos responderíamos a una cierta propiedad. Taylor responde a esta objeción, señalando una distinción. En un caso, la propiedad marca al objeto como *merecedor* de una determinada reacción; mientras que en el otro, la conexión entre la propiedad y la reacción es un hecho bruto. De esa manera argumentamos y razonamos sobre qué y quién es objeto digno de respeto moral, mientras que una cosa así no parecería ni siquiera posible en lo que respecta a una reacción como la náusea.

<sup>14</sup> *Ibid.* p.43

importante número de cuestiones, cuál es para ellos el significado de las cosas.

Desde luego que nuestra identidad es más profunda y multilateral que cualquier articulación que hagamos con respecto de ella. Pero lo que esto muestra es el vínculo esencial que hay entre las elecciones, y el marco referencial que hace que éstas, al estar orientadas por las distinciones cualitativas que incorpora, sean posibles. El argumento que a Taylor le interesa defender es en algún modo similar al tradicional de Hume: una acción, para ser libre, debe pertenecer a un sujeto. Y para que una acción pertenezca a un sujeto; esto es, pueda ser realmente atribuida a él, debe ser consecuencia de su voluntad y aquello que la determina; es decir, sus preferencias, intereses, necesidades, orientaciones culturales, creencias; etc. Si las acciones de una persona no fueran causadas por su carácter, no serían efectos de nada en absoluto y, por tanto, lo que determinaría el quehacer humano sería el azar, mas no la libertad<sup>15</sup>. Entonces, lo que soy como un yo, mi identidad y la forma en que me comporto en el mundo, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí. Ahora bien, ¿que conexión hay entre la construcción de la identidad y del carácter que hacen posible la capacidad de elección, y la pertenencia cultural?. Ésta: que el asunto de la identidad se elabora únicamente mediante un lenguaje de interpretación que articula e interpreta las cosas que son significativas para mí. No habría manera de ser introducidos a la «personidad» [*personhood*] si no fuera por la iniciación en un lenguaje. Tal y como lo señala Taylor, aprendemos nuestros lenguajes de discernimiento moral al ser introducidos a una conversación permanente por quienes están a cargo de nuestra educación. Y éste es un asunto que eminentemente requiere la pertenencia a una cultura propia, pues la construcción del marco referencial que condiciona y posibilita el ejercicio y la práctica de la libertad individual es un proceso necesariamente colectivo:

---

<sup>15</sup>Véase. Hume, David. *Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge, M.A.Oxford University Press; 1960. Volumen II p.181, parte III, sección I. Una versión contemporánea de este argumento puede verse en: Ayer, A.J. "Freedom and Necessity". En: *Philosophical Essays*; Londres, 1954.

Los significados que [con las palabras iré construyendo] serán primero los significados que ellas tengan para *nosotros*, es decir, para mí y mis compañeros de conversación. Aquí es importante un factor esencial en la conversación: cuando tú y yo hablamos sobre algo hacemos de ese algo un objeto para nosotros dos [...] En un sentido fuerte el objeto es para *nosotros* [...] Los diferentes usos del lenguaje establecen [...] espacios comunes. Así, yo sólo puedo aprender lo que es el enfado, el amor, la ansiedad, la aspiración a la totalidad, etc., a través de mis experiencias y de las experiencias que otros tengan de esos que para *nosotros* son objetos en un espacio común<sup>16</sup>

Luego, aclara Taylor, yo podré innovar o desarrollar una manera original de comprenderme a mí mismo y la vida humana, pero la innovación sólo puede darse desde la base de un lenguaje compartido. Hasta el más independiente de los adultos ha experimentado momentos en los que no le es posible clarificar sus sentimientos sin hablar con una cierta persona o con personas especiales que le conozcan y con las que tenga alguna afinidad. Éste es el sentido en que no es posible ser un yo solitario. Soy un yo, sólo en relación con ciertos interlocutores, en relación a esos compañeros de conversación que fueron o siguen siendo esenciales para que lograra mi propia autodefinición. El yo sólo existe, por tanto, dentro de lo que Taylor denomina la «urdimbre de la interlocución». A fin de cuentas, lo que todas estas consideraciones buscan sugerir, es que la completa integración de la identidad de alguien incluye no sólo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora. Un ser humano siempre puede ser original, dar pasos que adelanten los límites del pensamiento de sus contemporáneos, puede que incluso llegue a ser totalmente incomprendido por ellos. Pero el impulso hacia una visión original siempre se encontrará obstaculizado o se perderá en una confusión interior, a menos que de alguna manera se sitúe en relación con el lenguaje y la visión de los demás. Aun cuando crea percibir una verdad que nadie más ha percibido, debo encarar la angustia de no haber recibido todavía la confirmación de otros, bajo preguntas tales como: ¿sé

---

<sup>16</sup>Taylor, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Op.Cit.

lo que digo?, ¿comprendo verdaderamente aquello de lo que hablo?. Y sólo puedo encarar estas interrogantes confrontando mi pensamiento y lenguaje con el pensamiento y reacciones de los demás. En el afán de realizarnos ante los ojos de los demás, es como si únicamente así cobráramos sustancia. Luis Villoro explica esto mismo, cuando dice: “sentimos que aún no somos plenamente si no podemos vernos de manera objetiva como una realidad que otros (u otro) juzgan y aprecian. Aun en la soledad total, buscamos ser alguien ante una mirada ajena; imaginamos entonces ser objeto de la atención de algún espíritu o de Dios. Sólo en esa conciencia de nuestra propia realidad, nuestra vida adquiere un sentido, sólo entonces ‘tiene un peso’ en el mundo. Ser reconocidos y apreciados por los otros implica la capacidad de imaginar cómo ellos pueden vernos y juzgarnos; luego, la posibilidad de hacer nuestra la situación desde la cual nos miran”<sup>17</sup>. Acontece así que yo –a pesar de ser evidentemente primordial y hegemónico, idéntico a mí mismo en mis ‘propiedades’, en mi piel, mi cuerpo, etc– paso a un segundo plano: me veo a partir de otro, me expongo a él, tengo que rendirle cuentas.

Todo esto sugiere el indispensable papel que juega la cultura en la construcción y definición de los marcos referenciales. Mediante ellos, los agentes forjan una identidad, establecen gustos, inclinaciones, creencias, y pueden orientar su actuar al interior del mundo. Solamente en este contexto resulta posible una elección individual significativa. Sin embargo, esta conexión entre elección individual y cultura, plantea, al menos, una cuestión obvia: ¿La elección individual está vinculada a la pertenencia a la *propia* cultura, o basta con que las personas tengan acceso a una u otra cultura?. A fin de cuentas, quizá sea cierto, como

---

<sup>17</sup>Villoro, Luis. *El poder y el valor: fundamentos para una ética política*. F.C.E.;1997. p.228. En otro de sus textos, *Creer, saber, conocer*. (Siglo XXI; 1982), Villoro muestra el modo en que esta situación queda ilustrada perfectamente en la filosofía de Descartes. Así, dice Villoro en su libro, la existencia de Dios no garantiza mi certeza, en tanto que certeza dada al interior aislado de mi propio pensamiento. Lo que garantiza la existencia de Dios, es que mi certeza subjetiva pueda romper el cerco solipsista y convertirse en saber intersubjetivo. En efecto, el *cogito sum* está reducido a una certeza actual; pero para poder alcanzar un saber objetivo, que se distinga de mi certeza, necesito de *otro* sujeto que garantice que lo que yo juzgo ahora como verdadero lo sea objetivamente. Dios toma, en Descartes, dice Villoro (p.140-144), el papel de ese sujeto ajeno.

afirma Walzer, que “los individuos son más fuertes, tienen más confianza en sí mismos y son más capaces cuando participan en la vida comunitaria, cuando son responsables ante y de otros individuos”, pues “solamente en el contexto de la actividad asociativa pueden aprender éstos a deliberar, debatir, tomar decisiones y adquirir responsabilidades”<sup>18</sup>. Pero aun siendo esto correcto, todavía habrá que mostrar que estas descripciones no se cumplen bajo cualquier asociación, sino sólo bajo aquella con la que se guardan vínculos estrechos, por ser aquella con la que uno se siente identificado.

#### 4.- LA NECESIDAD Y EL DERECHO DE PERTENECER A UNA CULTURA PROPIA

¿Por qué, entonces, los miembros de una minoría o un grupo marginado nacional necesitan acceder a su propia cultura?. ¿Por qué no dejar, o incluso estimular, que las culturas minoritarias se desintegren con tal de asegurarnos que sus miembros tendrán acceso a la cultura mayoritaria, enseñándoles, por ejemplo, la lengua y la historia de la mayoría?. Al fin y al cabo, las razones que he expuesto muestran que los marcos de referencia que son definitivos en la elaboración de la identidad deben ser construidos colectivamente, pero ‘colectivamente’ podría implicar cualquier sociedad, no necesariamente la de origen. Basado en esta idea, Waldron ha sostenido que cuando las estrategias para mantener vivo a un grupo marginado son excesivamente costosas, una política adecuada tal vez sería tratar de incorporarlos al núcleo predominante. Esta es una política que sin duda representaría una pérdida para las minorías, pero que los gobiernos podrían compensar subvencionando a los miembros de las minorías nacionales para que éstos pudieran empezar a introducirse a la lengua, historia y tradición de la mayoría. Se trata de un tipo de consideración que no puede ser descartada *a priori*. Según este tipo de propuesta, que alguien pierda su cultura sería como si alguien perdiera el trabajo. La asimilación de los miembros de una cultura amenazada a una dominante, equivaldría a implementar un programa gubernamental que buscara dismantelar aquellas industrias no

<sup>18</sup>Walzer, M. *Tratado sobre la Tolerancia...Op. Cit* p.116

competitivas con objeto de incorporar a los trabajadores que en ellas trabajaban a industrias más fuertes y prometedoras. Si no nos sentimos obligados a mantener indefinidamente empresas no competitivas, ¿por qué habríamos de sentirnos obligados a proteger a las culturas marginadas, si podemos ayudar a sus miembros a encontrar otra cultura?.

Esta es una objeción que ha sido sostenida por varios críticos. Kymlicka menciona en especial el caso de Waldron. En su texto *Culturas minoritarias y la alternativa cosmopolita*<sup>19</sup> Waldron habla acerca de aquellas personas «cosmopolitas» que parecen desenvolverse perfectamente bien en su nuevo país: inmigrantes o refugiados que, al tener una gran capacidad de adaptación para trasladarse fácilmente de una cultura a otra, refutarían la tesis de que los individuos se hallan fuertemente ligados a su cultura. El hecho de que existan personas que pueden vivir una vida plena desarraigándose de su cultura de origen para iniciar una condición diferente en una nueva sociedad, sería un claro reflejo –según esta idea– de la naturaleza social de la mujer y el hombre, mas no de la necesidad indispensable de contar con la posibilidad de crecer y educarse en el entorno natal. La crítica se resume así:

Una vida desenfadadamente cosmopolita, vivida en un caleidoscopio de culturas, es una vida posible y plena [...] Esto hace que automáticamente desaparezca uno de los argumentos en favor de la protección de las culturas. Ya no se puede seguir afirmando que todas las personas necesitan arraigarse en la cultura concreta, en la que ella y sus ancestros se criaron, de la misma manera que necesitan comida, ropa y refugio [Este fracaso del argumento] debilita seriamente cualquier derecho que las culturas minoritarias pudieran tener a una ayuda o a una asistencia especial<sup>20</sup>

Según esto, la participación en la tradición ancestral sería tal vez algo que a las personas concretas les gustaría tener y, por tanto, desearían, pero no algo de lo que pudiera decirse que necesitan.

---

<sup>19</sup>Waldron, Jeremy "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative". En: *University of Michigan Journal of Law Reform*. Citado por Will Kymlicka en *Multicultural citizenship*. Op. Cit. p.123

<sup>20</sup>Waldron, Jeremy, Citado por Will Kymlicka. *Ibid.*

Para Waldron y todo el conjunto de liberales que junto con Walzer he ubicado dentro del modelo del 'Liberalismo I', un sistema universal de derechos individuales capaz de permitir que cada persona sea libre de asociarse con otras a fin de llevar a cabo las prácticas religiosas o culturales que guste, resulta suficiente para hacer frente a todos los reclamos de reconocimiento. En este sentido, los derechos diferenciados en función del grupo serían ilegítimos o, al menos, excesivos. Filósofos como Richard Rorty, por ejemplo, consideran que dado que los miembros de los grupos étnicos y las naciones están amparados contra la discriminación y los prejuicios, la libertad *individual* de la que gozan para mantener todos aquellos aspectos de su herencia o identidad que deseen, ha de restringir los esfuerzos que los sujetos de tales comunidades llevan a cabo para mantener su particularidad cultural dentro de la esfera privada, por lo que no corresponde a organismos públicos conceder identidades legales a la pertenencia nacional o a la identidad étnica<sup>21</sup>.

Las garantías individuales protegerían perfectamente las prácticas colectivas que cada sujeto quisiera organizar y llevar a cabo, así que no haría falta ninguna especie de prerrogativa especial para los grupos. De acuerdo a esta manera de ver las cosas, si cada estilo de vida cuenta con las mismas posibilidades para preservar y atraer a sus practicantes, en caso de que alguna de estas visiones no pueda mantener u obtener la adhesión voluntaria de las personas, de lo que podrá hablarse será de incapacidad o mala suerte, mas no de injusticia. De esta manera, quienes abogan porque el Estado mantenga una relación estrictamente neutral hacia todas las personas, no niegan que éstas estén profundamente vinculadas a su propia cultura, sino que simplemente sostienen que los diversos sectores nacionales o étnicos no necesitan de la ayuda estatal para sobrevivir. En defensa de ello suele argüirse que si una determinada cultura merece salvarse, sus miembros la mantendrán viva gracias a sus propias virtudes y capacidades. Si, por el contrario, la cultura está en decadencia, ello se deberá, seguramente, a que la mayoría de las personas consideran que ya no merece la pena seguir adhiriéndose a ella. Desde

---

<sup>21</sup>Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press; 1991. p.209

este enfoque, se supone que el Estado no debe interferir ni en el mercado comercial ni en el cultural, fomentando o inhibiendo determinadas formas de vida en específico. Su respuesta, por el contrario, tendría que limitarse a una 'omisión bien intencionada'<sup>22</sup> que le impidiera intervenir en el curso natural de desarrollo por el que atraviesan las naciones, abriendo la posibilidad de que los miembros de grupos con horizontes o perspectivas reducidas cuenten en todo momento con la libertad para unirse, cuando así lo quieran, a otros que les resultasen más prometedores. En otras palabras: no habría una razón para empeñarse en revertir el curso natural de decadencia de una cultura; por el contrario: su dinamismo sería algo que tendría que emanar de ella misma a partir de los propios recursos vitales con los que ésta contara. Dado que los miembros de grupos étnicos y nacionales están protegidos por las libertades 'negativas' contra todo uso de fuerza en su contra; tienen por tanto libertad para intentar mantener todos aquellos aspectos de su herencia o tradición siempre que ello no entre en conflicto con los derechos de los demás.

Aunque a primera vista el argumento de la 'omisión bien intencionada' podría sonar coherente, en realidad resulta similar al que el jefe de los Hanones expuso ante el 'Tribunal de los Ciento', en Cartago, para negar la ayuda militar que Aníbal precisaba para luchar contra Roma<sup>23</sup>. Es decir, no parece posible negar el nexo de influencia que hay entre una posible intervención de ayuda que con toda seguridad incidirá en el resultado, y el resultado esperado mismo: la omisión deviene, entonces, en una forma de intervención. De igual manera carece de sentido la idea de responder a las diferencias culturales con una 'omisión bien intencionada'. De acuerdo a lo afirmado en el primer apartado de este capítulo, las decisiones gubernamentales sobre las lenguas oficiales, las festividades públicas y los símbolos del Estado, implican reconocer, acomodar y privilegiar sistemáticamente las necesidades e identidades de la nación mayoritaria en diversos aspectos fundamentales, como lo son, justamente, el trazado de las fronteras

---

<sup>22</sup>El término es empleado por Nathan Glazer en: *Ethnic Dilemmas*. Harvard University Press, Cambridge; 1983.

<sup>23</sup>Según se sabe, los refuerzos fueron rehusados porque, si Aníbal vencía, no los necesitaba, y si le derrotaban, no los merecía.

internas, la lengua que se usa en las escuelas, los tribunales y los servicios gubernamentales, la elección de las festividades públicas y la división del poder legislativo. Al decantarse sistemáticamente por ciertas alternativas en lugar de otras, el Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales, perjudicando, por consiguiente, a las demás. Todas estas decisiones pueden mermar gravemente el poder político y la viabilidad cultural de una minoría nacional, al tiempo que refuerzan los de la cultura mayoritaria. Los derechos diferenciados en función del grupo referentes a la enseñanza, la autonomía local y la lengua, intentan, en cambio, sostener una relación verdaderamente imparcial al buscar asegurar que las minorías nacionales no sufran ningún perjuicio derivado de cualquier tipo de decisión u omisión sustantiva, permitiendo, con esto, que, tanto minorías como mayorías, logren mantener una vida propia. En tales circunstancias, me parece claro que los derechos específicos en función del grupo no únicamente pueden fomentar la igualdad entre minoría y mayoría, sino que de hecho tal igualdad los requiere y presupone.

Regresando al argumento específico de Waldron, creo correcto afirmar que el principal motivo para rechazarlo es la grave exageración en la que incurre. Al margen de la tendencia estadística señalada por Walzer de que “[los] individuos sin ningún tipo de vínculos son una buena base para cierto tipo de movilizaciones de ultraderecha, ultranacionalistas, fundamentalistas y xenofóbicas que las democracias deberían evitar”<sup>24</sup>, de acuerdo a la postura de Waldron, los únicos derechos que las culturas marginadas o minoritarias podrían reivindicar, son los mismos a los que los individuos tienen derecho bajo un modelo liberal: la no intervención del Estado en sus asuntos privados, mas no a la ayuda directa. Contra tal aseveración cabe decir que es muy dudoso pensar que las personas puedan llegar a transitar de una cultura a otra en una manera integral y profunda, es decir, reestructurando los marcos referenciales y los compromisos básicos aprendidos o heredados que, hasta antes de ese tránsito definían la identidad. La adaptación involucra aspectos mucho más complejos que los que Waldron aparenta tener en mente cuando habla de la vida «desenfadadamente cosmopolita»

<sup>24</sup>Walzer, M. *Tratado sobre la Tolerancia*. Op.Cit.p.115.

Difícilmente puede decirse que un inmigrante asiático se ha 'integrado' plenamente a la cultura americana porque vea películas de vaqueros, hable inglés o coma hamburguesas<sup>25</sup>. Aun pensando que algunas personas pudieran eventualmente superar las enormes dificultades y diferencias de lenguaje, interpretación y sentido que a menudo existen entre distintas sociedades, y lograran trasladarse de una cultura a otra, no cabe duda de que este proceso llegaría probablemente a ser excesivamente costoso —dada la cantidad de variables estructurales de la personalidad que esto implica—, por lo que creo legítimo preguntarse si se puede exigir a las personas que paguen estos costos a menos que voluntariamente decidan hacerlo. Más que una situación parecida a cambiar de trabajo, "la elección de abandonar la propia cultura se puede considerar análoga a la elección de hacer votos de pobreza perpetua y de ingresar a una orden religiosa. No es imposible vivir en la pobreza. Pero de ello no se sigue que una teoría de la justicia debiera, en consecuencia, considerar el deseo de un nivel de recursos materiales por encima de la mera subsistencia como 'algo de lo que las personas concretas gustan y disfrutan' aunque ya 'no pueden decir que sea algo que necesiten'"<sup>26</sup>. Para la enorme mayoría de la gente el deseo de recursos más amplios que los estrictamente necesarios para la subsistencia, es algo enteramente normal y a lo que tienen derecho. Aun cuando alguien pudiera renunciar a tener más recursos de los indispensables para mantenerse vivo, correctamente podría considerarse que renuncian a un beneficio que les corresponde.

De igual manera, si bien renunciar a la propia cultura resulta posible, también es cierto que podría sostenerse que es algo a lo que se debe tener derecho. Éste es uno de los puntos fundamentales en que los autores comunitaristas parecen tener razón. La noción del 'yo' implicada en cualquier teoría política no debe estar al margen de los acontecimientos sociales, de modo que tuviéramos que caer en el absurdo de hablar de un 'yo' cuya libertad fuera ejercida abstrayéndose de toda situación cultural. Junto con Taylor, destacados 'comunitaristas' como

<sup>25</sup> Es sumamente probable, además, que aquellas personas que eligen desarraigarse sean las que tienen un vínculo psicológicamente más débil con la antigua cultura, y un deseo y una determinación más fuertes de triunfar en cualquier otro lugar.

<sup>26</sup> Waldron, Jeremy. *Op. Cit.* p.124

Michael Sandel hacen hincapié en señalar que algunos de nuestros fines pueden considerarse un aspecto «constitutivo» de nuestra identidad personal. Y dado que éstos no se determinan aisladamente, no hay razones para impedir que el Estado refuerce la fidelidad de las personas a sus fines, respetando y promoviendo los vínculos culturales propios necesarios para mantenerlos<sup>27</sup>. Creo que una teoría liberal consistente está obligada a incorporar este supuesto comunitarista acerca de las legítimas expectativas de la gente a permanecer en la cultura en la que cada quien ha aprendido a desarrollar y construir sus metas.

John Rawls, una de las mentes liberales por excelencia, reconoce la importancia de tener esto en cuenta, cuando dice:

[...] normalmente, abandonar nuestro país es una grave decisión: implica alejarnos de la sociedad y la cultura en que hemos crecido, la sociedad y la cultura cuya lengua utilizamos para hablar y pensar, para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, nuestras metas, objetivos y valores; la sociedad y la cultura de cuya historia, costumbres y convencionalismos dependemos para encontrar nuestro lugar en el mundo social.<sup>28</sup>

De este modo, Rawls acepta que los vínculos con la propia cultura generalmente son demasiado fuertes como para abandonarlos, por lo que no se puede esperar o exigir de nosotros que hagamos semejante sacrificio, aun cuando algunas personas estén dispuestas a hacerlo voluntariamente. Además, no puede negarse que existe una estrecha vinculación entre el grado de vitalidad de una comunidad y las perspectivas que se abren a sus miembros. Por eso es por lo que los vínculos hacia la lengua y la cultura son tan importantes para la mayoría de la gente. Si una cultura sufre un proceso de decadencia o está discriminada, las opciones y las oportunidades abiertas a sus miembros disminuyen y son menos atractivas, en consecuencia, el seguimiento de las metas individuales que cada uno persigue suele tener menos posibilidades de éxito.

<sup>27</sup>Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*; Cambridge, University Press; 1982. pp.150-165

<sup>28</sup>Rawls, John. *Political Liberalism*. Columbia University Press; New York, 1993. p.222.(212)

Rawls considera que el autorespeto equivale a la capacidad que una persona tiene de experimentar el sentimiento de su valor intrínseco, es decir que equivale, para decirlo en sus propias palabras, a "la firme convicción de que [la] concepción de su bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo [...] El respeto implica también [...] confianza en la propia capacidad, en la medida en que de ello depende el poder conque cada uno cuenta para realizar las propias intenciones. Cuando creemos que nuestros proyectos son de poco valor no podemos proseguirlos con placer ni disfrutar con su ejecución. Atormentados por el fracaso y por la falta de confianza en nosotros mismos, tampoco podemos llevar a cabo nuestros esfuerzos"<sup>29</sup>. Esto implica que la pertenencia a una comunidad o grupo, afecta la forma en que los demás nos perciben y nos responden, lo que a su vez modela nuestra identidad y la forma en que nos percibimos a nosotros mismos. Es claro, pues, porqué para Rawls el respeto propio es un bien primario. Sin él, nada puede parecer digno de realizarse o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos para conseguirlas. Todo esto hace que las posibilidades de que un individuo de una cultura marginada logre integrarse a una dominante se vuelva muy difícil. Además, si su cultura es marginada, seguramente los recursos conque ésta provea a sus ciudadanos serán —desde la perspectiva del grupo más fuerte— demasiado limitados como para conseguir la adaptación, empezando por las dificultades de vivir y expresarse bajo una lengua distinta a la materna y en términos culturales muy diferentes a los aprendidos. Dado que el respeto de la gente a sí misma está vinculado con la estima que merece su grupo nacional, si una cultura o grupo no goza del respeto general, entonces la dignidad de sus miembros también estará amenazada<sup>30</sup>.

Todos estos factores contribuyen a explicar la vinculación de las personas con su propia cultura. Los seres humanos, en tanto que seres

<sup>29</sup> Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. F.C.E; 1979. p.398-399

<sup>30</sup> Además de Rawls, Raz y Taylor sostienen argumentos muy parecidos para defender la pertenencia cultural como un bien necesario para apuntalar la dignidad y el respeto propio. Véase Taylor, Charles *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*. *Op. Cit.* P.43-44; y Margalit y Raz "National Self-Determination". En: *Journal of Philosophy*, 87/9 pp.444-451.

culturales, necesitan hacer que su mundo tenga sentido, y esta necesidad obedece seguramente a causas complejas de orden sociológico, lingüístico o incluso neurológico. De alguna u otra forma nadie se atreve a negar este hecho. Quizá lo que varía, es el lugar en el que se decide poner el acento a la hora de intentar explicar el modo en que se construye la identidad. Algunos comunitaristas como Michael Sandel, por ejemplo, consideran que una vez definido el núcleo de nuestros compromisos e identificaciones básicas no podemos 'distanciarnos' de la mayoría de nuestros objetivos, dado que éstos son constitutivos de nuestro propio sentido de identidad personal<sup>31</sup>. En su opinión, somos 'idénticos' a algunos de nuestros fines –los más importantes, al menos–, por lo que no hay ninguna razón por la que un Estado multicultural debiera restringir la capacidad que tienen las diferentes culturas que lo conforman para impedir a sus miembros cuestionar y revisar sus metas. En este sentido, según él, un sistema que permita las restricciones internas dentro de cada grupo, resulta ser la mejor respuesta a los problemas planteados por el pluralismo. Consecuentemente, al discutir la práctica de los amish de retirar a sus niños de las escuelas –a la que ya me he referido en el tercer apartado del capítulo anterior–, Sandel defiende esta costumbre alegando que la libertad de conciencia debería entenderse como la libertad de seguir los propios fines constitutivos, no como la libertad de elegir la propia religión. Según su postura, que los niños amish aprendan algo del mundo exterior tiene poco o ningún valor, ya que el principal interés de las personas consiste en proteger y fomentar su identidad, más que en examinarla o cuestionarla<sup>32</sup>.

Desde el punto de vista liberal, sin embargo, esta premisa resulta completamente extrema. Reducir la identidad de las personas al puro papel social que desempeñan en una comunidad dada, con olvido de las capacidades autónomas del individuo para la acción moral, es una vía que puede conducir a un resultado cuestionable, porque de esa manera se confiere a la comunidad una invariable prioridad ética sobre la persona individual, con lo que se detiene toda posibilidad de argumentación

<sup>31</sup>Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press; 1982.

<sup>32</sup>Sandel, M. "Freedom of Conscience or Freedom of Choice". En: *Articles of Faith, Articles of Peace*. Brookings Institute: 1990. pp.74-92

moral. Me parece que los comunitaristas caen en el error de concentrarse únicamente en nuestra adhesión a los subgrupos nacionales –familia, sindicatos, iglesia, comarca, etc– y no tanto en nuestra adhesión al conjunto de la sociedad que comprende dichos subgrupos. Dado que en estos últimos suele ser compartida una noción del bien similar, ello les lleva a interpretar una noción del yo errónea. Creen que las personas tienen un vínculo constitutivo absoluto con los valores del grupo al que pertenecen, por lo que piensan que negar dicho vínculo equivale a negar al individuo. Bajo esa noción, distanciarse del grupo o de su noción de bien no constituye, pues, una verdadera opción. Sin embargo, me parece claro que ningún fin es inmune a una revisión potencial. Siempre existe la probabilidad de nuevas experiencias o circunstancias que revelen el carácter inadecuado de antiguas creencias. Ciertamente, uno puede sentir en un momento dado tener alguna conexión o asociación fundamental a la luz de la cual parezca imposible el llegar a cuestionarla o revisarla con el tiempo. Pero, no importa cuánto confiemos en nuestros fines en un momento determinado, no hay manera de predecir o asegurar de antemano cuando llegará a producirse una necesidad de distanciamiento y reconsideración. Sin duda que esto resultará a menudo complicado y complejo. Nadie podrá cuestionar todo sobre sí mismo a la vez, pero ello no implica la imposibilidad de rectificar una u otra concepciones que por alguna razón resulten conflictivas. En este sentido, la ética moderna acentuaría la capacidad que poseen o han de poseer unos sujetos más o menos imparciales para revisar sus concepciones del bien o para decidir entre concepciones del bien alternativas cuando se reconoce la prioridad dada de alguna de ellas frente a las demás<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup>Véase. Kymlicka, Will. "The Ethics of Inarticulacy". En: *Inquiry* 34, 2 (1991). Este número de la revista *Inquiry* está dedicado a la discusión del texto *Fuentes del yo* de Charles Taylor. Básicamente, Taylor se carga del lado comunitarista al argumentar que las valoraciones sólo pueden surgir plenamente en el seno de un lenguaje moral dado, bajo el cual, –desde la perspectiva del holismo de Quine– toda verdad es relativa a un sistema de enunciados predeterminado. Dado que –bajo la influencia pragmatista y de Wittgenstein– el carácter significativo de todas las expresiones están determinadas por las normas establecidas que regulan su uso, el sujeto únicamente puede enfrentarse a otros lenguajes diversos con las únicas armas de la comprensión interna que le permita su propio lenguaje. Por ello, sostiene, Taylor, el sujeto no podrá nunca juzgar con imparcialidad. Yo considero, junto con Kymlicka, que algo hay de cierto en todo lo afirmado por Taylor. No obstante,

En el choque de estas premisas es identificable una de las diferencias esenciales entre 'liberales' y 'comunitaristas'. Una concepción liberal se distingue por considerar que la libertad de elección no es un asunto inamovible, por lo que, a veces, es preciso revisar las antiguas elecciones. A este respecto me permito adelantar un argumento que retomaré más adelante en el último capítulo: la cuestión de la tolerancia se encuentra estrechamente vinculada al de la pretensión de verdad. En la medida en que no me quepa sombra de duda con respecto a mis opiniones, estaré más justificado para enjuiciar y perseguir la de los otros. Al reconocer que nuestros juicios sobre el bien son falibles, el criterio liberal reduce la posibilidad de que la gente pueda pensarse justificada para reprimir o perseguir a otros. En tal contexto, no sólo interesa a todos seguir nuestra concepción actual del bien, sino también ser capaces de enjuiciarla y, potencialmente, revisarla.

---

cada persona tiene la posibilidad de interpretar otras culturas y lenguajes a partir de la fusión de su horizonte interpretativo con la del otro (en el modelo de Gadamer). Esto permite la posibilidad autónoma de evaluar, aun cuando dicha posibilidad nunca pueda ser enteramente imparcial. Reconocer que ejercemos nuestra capacidad crítica bajo la limitación que nos impone nuestra *episteme* o a priori histórico dado, no tiene porque conducirnos a negar nuestra libertad en términos absolutos.

## 5.- PLURALIDAD CULTURAL Y ÁMBITO COMPARTIDO.

La mera alusión al nexo entre la pluralidad de las culturas y la necesidad de preservar el derecho de pertenencia de cada individuo a su comunidad, puede perder de vista algo importante. Como ya he señalado antes, lo que plantea problemas específicamente morales no es la diversidad de las culturas, más o menos aisladas, sucediéndose entre sí a través de la historia: lo que importa son las culturas que están en contacto, en especial cuando comparten un mismo territorio. La mayoría de los comunitaristas reconocen que una noción de bien compartida es difícil de lograr a nivel estatal y, aun, nacional. En los estados multinacionales conformados por varias culturas es obvio que esto no puede ser así. Pero incluso los miembros de una nación raramente comparten valores morales o formas de vida idénticas. Comparten una historia y lengua, pero comúnmente suelen tener importantes diferencias sobre el modo en que interpretan la vida. Por tanto, esto difícilmente servirá de base para una política comunitarista que únicamente puede existir a un nivel más local.

En su texto *Multiculturalismo: una perspectiva liberal*<sup>34</sup> Joseph Raz caracteriza, desde una posición liberal, una de las condiciones fundamentales de la sociedad multicultural: en tanto que el multiculturalismo es resultado de la coexistencia de diferentes grupos que tienen su propia identidad y pretenden preservarla dentro de una sociedad más amplia —en donde confluyen otras identidades y otros valores—, son necesarios elementos de una cultura más general de tolerancia y respeto, de un lenguaje y un entorno económico comunes que hagan posible aquella convivencia en contextos que no sean reducidos ni locales. Puesto que la preservación de una cultura se justifica en términos del bienestar de su gente, tal preservación debe ir más allá de la mera tolerancia y alentar el desarrollo moral y material de las comunidades. Raz coincide con el punto que he intentado defender,

---

<sup>34</sup>Raz, Joseph. "Multiculturalism: A Liberal Perspective". En: *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford, Clarendon Press; 1994.

en relación a que los compromisos y las lealtades que dan sentido a las vidas individuales se hallan estrechamente vinculados a las prácticas sociales de cada cultura. Ellas son las opciones que constituyen la identidad. La perspectiva liberal que él defiende, insiste, igualmente, en que las personas pueden distanciarse y enjuiciar los valores y las formas de vida tradicionales, y que no sólo se les debe dar el derecho legal de hacerlo, sino también las condiciones sociales que refuerzan esa capacidad. En su opinión, impedir que las personas cuestionen sus roles sociales heredados puede condenarlos a una vida insatisfactoria u opresiva. Por eso la defensa de la autonomía individual va más allá del derecho a la no discriminación y a la posibilidad de preferir una diversa concepción de los fines y los principios de la vida buena: alcanza inclusive el derecho mismo de abandonar en bloque la cultura de origen en busca de nuevas opciones.

Ahora bien, Raz piensa, correctamente según me parece, que el conflicto del multiculturalismo es endémico, que la pluralidad de las formas de vida es ineliminable, de tal manera que, en el sentido estricto que el término tiene en la teoría de juegos, no hay un punto perfecto de equilibrio entre más de dos culturas<sup>35</sup>. Por ello, el equilibrio requerido solamente puede proporcionarlo una cultura más amplia de respeto a la diversidad. ¿Cuáles son las características ideales que debiera tener ésta?. Raz considera cuando menos dos: constituir un trasfondo adecuado para que, a través de diversas opciones culturales la gente tenga acceso a un contexto de elección significativo que no limite su capacidad para cuestionar determinados valores o creencias, y mantener un núcleo de principios neutrales que pugnen por el logro de los valores liberales fundamentales: la libertad y la igualdad, de modo que cada quien pueda acceder al tipo de libertad y de igualdad que más valore y más pueda ejercer de acuerdo a la forma en que se concibe la realización de ambas ideas en su propia cultura y sociedad. ¿Cuáles son, entonces, las

---

<sup>35</sup>Una definición aproximada de equilibrio dentro de la teoría de juegos es ésta: Consideremos cierto número de personas que tienen sus deseos y oportunidades y supongamos que cada una decide emprender cierta acción. Cuando todos han puesto en práctica sus decisiones cada persona puede formularse la pregunta siguiente: dado lo que hicieron los otros ¿pude haber hecho algo mejor para mí actuando de otra manera?. Cuando se alcanza un estado de equilibrio cada persona responderá que no.

condiciones que ayudan a estabilizar los Estados multinacionales?. Al igual que Raz, Rawls, Dworkin y otros liberales, considero que la unidad social depende de los valores «compartidos». Evidentemente, los ciudadanos de cualquier democracia moderna no comparten unas concepciones específicas sobre la vida buena, pero pueden compartir determinados valores políticos o acuerdos públicos expresados en una noción de justicia común. Es cierto que a menudo estos valores no constituyen por sí mismos una razón suficiente para que dos o más grupos nacionales permanezcan unidos en un país. Probablemente haya una notable convergencia de valores entre los habitantes de Noruega y Suecia, pero de eso no se desprende un motivo necesario para que vuelvan a la unidad del pasado. Esto indica que los valores compartidos no bastan para la unidad social. El que dos grupos nacionales compartan los mismos valores o principios de justicia no les da necesariamente ninguna razón de peso para unirse o para seguir siendo dos países separados. El ingrediente que parecería hacer falta para garantizar la necesidad de una unión, podría ser el de la idea de una *identidad compartida*. ¿De donde procede esta identidad compartida?. En los Estados-nación la respuesta es sencilla. La identidad compartida deriva de la historia, la lengua y, tal vez, la religión común. Pero éstas son precisamente las cosas que no comparte un Estado multinacional. Salvo algunas excepciones como los Estados Unidos, donde fuentes de orgullo derivadas de ciertos acontecimientos históricos como la fundación de la República proporcionan elementos de cohesión importantes, en muchos de los países multinacionales la historia no es origen de orgullo, sino de resentimiento, odio y división de los grupos nacionales. Sin duda que los valores y la historia compartida ayudan a conservar la solidaridad en un Estado multinacional, aunque resulta dudoso que cualquiera de los dos sea suficiente para lograr ese objetivo, más aun tomando en cuenta una serie de ejemplos que sugieren lo contrario. Entonces, ¿cómo se puede constituir una identidad común en un país que alberga dos o más comunidades que se consideran a sí mismas naciones autónomas?.

No creo que haya una respuesta definitiva para tal interrogante. No obstante, considero que la única manera en que las personas de distintos grupos nacionales pueden llegar a tener un sentimiento de solidaridad y de finalidad común en un Estado nacional, consiste en que éste aprenda a

acomodar, en lugar de subordinar, las identidades nacionales. Los miembros de diferentes entidades culturales únicamente desarrollarán un sentimiento de lealtad hacia el gobierno general si lo ven como el contexto en el que su identidad nacional se alimenta y no se reprime. El auge de los grupos separatistas vascos durante el franquismo en España, el desmoronamiento de las naciones que antiguamente estuvieron unidas bajo el férreo régimen del Mariscal Tito en Yugoslavia, y el desmembramiento de la antigua Unión Soviética, constituyen diversos ejemplos del enorme cúmulo de tensiones, odios y divisiones que pueden llegar a concentrarse entre naciones que son obligadas a supeditarse y aglutinarse por fuerza en torno a un mismo Estado. Taylor, por ejemplo, acepta que es difícil encontrar la receta de la unidad. Pero al mismo tiempo sugiere que, de haber algún medio idóneo, habría de ser aquel en que para los ciudadanos fuese "estimulante y motivo de orgullo" trabajar juntos para construir una sociedad basada en la diversidad profunda.<sup>36</sup> Un Estado estructurado a partir de una diversidad de tal tipo, difícilmente logrará mantenerse unido a menos que los ciudadanos valoren la pluralidad en sí misma y quieran vivir en un país con diversas formas de pertenencia cultural y política concreta, donde se incluya a todos los grupos étnicos y culturas nacionales que compartan el mismo espacio geográfico. Para que una federación multinacional o poliétnica sea estable, necesita que sus ciudadanos experimenten un fuerte sentimiento de compromiso hacia la diversidad cultural. Si los ciudadanos poseen este sentimiento hacia los otros grupos étnicos y nacionales del país, considerarán que la propia posibilidad de mantener su diversidad profunda es sugerente y estimulante.

Desde esta perspectiva, es bueno que las culturas aprendan unas de otras. Una política de reconocimiento insertada en un marco constitucional liberal no puede defender una noción de cultura que considere que el proceso de interacción e intercambio con otras culturas constituye una amenaza a la «pureza» o a la «integridad», en lugar de una oportunidad de enriquecimiento. Desde el famoso tratado *Sobre la Libertad* de Mill, los liberales sostienen la necesidad de una cultura rica

---

<sup>36</sup>Taylor, Charles. "Shared and Divergent Values". En: Watts & Brown Ed. *Options for a New Canada*; University of Toronto Press; 1991. p.76

ESTA TESIS NO CALE  
DE LA BIBLIOTECA

y diversa —y gran parte de la riqueza de una cultura proviene de los frutos que puede recoger de otros grupos humanos. A los detractores de una política diferenciada de reconocimiento, les preocupa que el deseo de las minorías nacionales de mantener sus culturas separadas exija que éstas se aislen del mundo exterior. Consideran que dicha política más tarde o más temprano derivará en movimientos ultranacionalistas cuyo objetivo será preservar la 'pureza' o la 'autenticidad' de la cultura.

Sin embargo, no existe ninguna implicación lógica entre el deseo de mantener una tradición propia y el deseo de aislarse culturalmente. Por el contrario, el objetivo de conceder derechos especiales a grupos marginados consiste en lograr bases más equitativas de convivencia entre naciones con influencia y poder desiguales. En algunos casos, inclusive, han sido los gobiernos quienes han acudido al criterio de la 'pureza' de las culturas minoritarias para conceder a los grupos reivindicaciones territoriales<sup>37</sup>. Por lo demás, han sido siempre la mayoría de los pueblos indígenas quienes han mostrado una constante predisposición para abrirse a la influencia de la cultura mayoritaria, siempre y cuando puedan controlar la marcha de dicha apertura y disfrutar conforme a su propio ritmo los beneficios que puedan llegar a obtener de ella. En nuestro país, por ejemplo, los indígenas zapatistas han manifestado constantemente su deseo de integración hacia el resto del Estado con la única limitante de que sean respetados sus derechos.

De este modo, me parece que debe corresponder a cada cultura decidir cuándo y cómo adoptarán los avances del mundo en general. Como dice Kymlicka, "una cosa es aprender el mundo más amplio en que una cultura se inserta, otra bien diferente verse barrido por ese mundo; de ahí que las naciones más pequeñas pueden necesitar el derecho a autogobernarse para controlar la dirección y la velocidad del

---

<sup>37</sup>El gobierno brasileño, por ejemplo, ha intentado conceder derechos territoriales únicamente a aquellos grupos que sean considerados como 'verdaderos indios'; es decir, aquellos que no hayan tenido alguna influencia por parte del mundo industrializado. La política obedece a la intención de que prácticamente nadie pueda beneficiarse de esos derechos indios y las tierras queden libres. Da Cunha, Manuela. "Custom is not a Thing, it is a Path: Reflections on the Brazilian Indian Case. En: *Human Rights in Cross-Cultural Perspective*. University of Pennsylvania Press; 1992. p.300. Citado por Will Kymlicka *Ciudadanía Multicultural... Op. Cit.*

cambio”<sup>38</sup>. Una cultura debe, por tanto, cambiar su naturaleza como resultado de las elecciones de sus miembros. De acuerdo también a Kymlicka, eso es lo que hace que, desde un punto de vista liberal, las restricciones internas no sean legítimas. Deberían ser las personas quienes decidieran qué les conviene integrar de otras culturas y qué cosas les conviene cambiar o mantener. De ahí se desprende que:

El deseo de las minorías nacionales de sobrevivir como sociedades culturalmente distintas no es necesariamente un deseo de pureza cultural, sino simplemente la aspiración al derecho de mantener su propia pertenencia a una cultura específica y a continuar desarrollando dicha cultura de la misma (e impura) manera en que los miembros de las culturas mayoritarias pueden desarrollar las suyas. El deseo de desarrollar y enriquecer la propia cultura es coherente con las interacciones con otras culturas –y, de hecho, fomentado por ellas– en la medida en que esta interacción no se realice en circunstancias de graves desigualdades de poder<sup>39</sup>

Los derechos que protegen a las culturas minoritarias buscan de esta manera asegurar un sentimiento de identidad y pertenencia, en medio de un contexto que permita acomodar los inevitables desacuerdos y diferencias con respecto a las concepciones del bien que son experimentadas en cada sociedad democrática. El reconocimiento a las diferencias culturales –y la concesión de prerrogativas especiales que de ello se deriva–, puede considerarse, así, no solamente como algo que es consistente con los valores liberales, sino también como algo que los fomenta; por un lado, al proteger a todos los grupos, garantiza brindar un horizonte significativo de elección, ya que nuestra capacidad de formar y revisar un concepto del bien está íntimamente ligada a nuestra pertenencia a la cultura de donde nos llega la gama completa de opciones que tienen sentido para nosotros. Por otro lado, al fomentar el valor de la diversidad cultural, abre la oportunidad de contar con una cultura que englobe diversos estilos de vida, aprecie diversos criterios, o se enriquezca con nuevos conocimientos, costumbres, creencias y

<sup>38</sup>Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural...* Op.Cit

<sup>39</sup>*Ibid.* p.149

tradiciones que puedan llegar a ser útiles. Tal y como lo indicaba al inicio del capítulo, esta última razón es interesante, porque a diferencia de la primera, apela a algo que puede constituir el *interés* de la mayoría, en lugar de algo que es más bien una *obligación* de la mayoría; a saber, conceder derechos diferenciados a la minoría.

## 6.- CIUDADANÍA DOBLE Y FORMACIÓN ANTAGÓNICA DE LA IDENTIDAD

Lo anterior nos da elementos para contestar la siguiente interrogante. ¿De qué manera compatibilizar nuestra pertenencia a diferentes comunidades de valores, idioma y cultura, con nuestra pertenencia común a una comunidad política cuyas reglas procesales tenemos que aceptar?. En otras palabras: ¿cómo conceptualizar nuestras identidades como individuos y como ciudadanos de manera que no se sacrifique ninguna de esas instancias a la otra?. El problema central atañe, pues, a la manera de concebir la comunidad política y nuestra pertenencia a ella, de forma que no se contravenga, en nombre de una ciudadanía común homogénea, a la comunidad local, la de origen, la familiar; etcétera. Una primera respuesta, consiste en intentar asegurar el triunfo de la razón sobre las pasiones. Para algunos autores clásicos como Rawls o Habermas, la cuestión fundamental radica en la elaboración de procedimientos necesarios para un consenso basado en un acuerdo racional capaz de dominar u orientar los sentimientos, aversiones, gustos, deseos y preferencias que pudieran en un momento dado dar lugar a la exclusión, la lucha o el encono hacia aquellos otros que no forman parte de nuestro grupo o tradición. Bajo esta perspectiva, nuestra ciudadanía estaría definida en base a dos tipos de compromisos ordenados jerárquicamente: en primer lugar, por nuestra lealtad hacia los principios procesales que posibilitan el consenso. En segundo lugar, por nuestra lealtad a los principios que definen la tradición de nuestro grupo o núcleo de pertenencia.

Sin duda alguna que semejante posición tiene mucho de rescatable; sobre todo, el fuerte hincapié que hace en la necesidad de contar con un lenguaje normativo común que sirva de puente para la inclusión y el diálogo. Sin embargo, me parece que en su afán de expandir una visión

racional y universalista, esa visión liberal adolece del defecto de ser incapaz de aprehender el papel constitutivo que las pasiones juegan a veces en la definición de la ciudadanía. En la comunidad política, hay una superficie en la que se insertan multitud de exigencias y expectativas con respecto a la idea de lo que debe ser el 'bien común'. Pero la serie de principios que definen este 'bien común', está abierta a muchas interpretaciones de acuerdo a las lealtades y preferencias no siempre racionales de cada uno, por lo que difícilmente la comunidad política basada en el consenso plenamente inclusivo podrá realizarse. En este sentido, me parece que una política respetuosa y consciente del carácter endémico e inevitable de la diferencia, debe ser capaz de aprehender el papel constitutivo del antagonismo en la identidad individual; esto es, la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no se funde en una 'exclusión originaria'.

¿Qué significa una 'exclusión originaria'? Chantal Mouffe, siguiendo una línea de exposición representada por Hegel, ha explicado magníficamente esta idea.<sup>40</sup> Su posición consiste en afirmar que toda identidad se construye a través de parejas de diferencias jerarquizadas: por ejemplo, entre forma y materia, entre esencia y accidente, entre negro y blanco, entre hombre y mujer. Al indicar que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, Mouffe encuentra en la determinación de un «otro» que sirva de «exterior» la condición para la identidad, condición que ella llama un «exterior constitutivo»: de donde resulta indispensable reconocer que para construir un «nosotros» es esencial distinguirlo de un «ellos». El punto de partida de la identidad surge, por tanto, de un cierto tipo de exclusión. Con el fin de entender las implicaciones de su tesis, Mouffe propone diferenciar entre «lo político» —ligado a la raíz *polemos*, es decir, lo polémico, antagónico, conflictivo—, y «la política» —ligado a la raíz *polis*, es decir, «el vivir conjuntamente» de la ciudad. De manera que «lo político» se vincula a la dimensión del antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, mientras que, «la política», apunta a establecer un orden, a

<sup>40</sup>Mouffe, Chantal. *El Retorno de lo Político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Ed. Paidós; 1999.

organizar la coexistencia en condiciones que son siempre conflictivas pues están atravesadas por «lo político». Bajo esta perspectiva, cualquier posición que rechace el pluralismo, resulta incapaz para dar cabida al conflicto. Según Mouffe, la democracia moderna “supone el reconocimiento de la dimensión antagonica de lo político, razón por la cual sólo es posible protegerla y consolidarla si se admite con lucidez que la política consiste siempre en ‘domesticar’ la hostilidad y tratar de neutralizar el antagonismo potencial que acompaña toda construcción de identidades colectivas. El objetivo de una política democrática, pues, no debe consistir en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos [...] que favorecen el respeto del pluralismo”<sup>41</sup>. Esto se logra por medio de instituciones que organizan, de modo relativamente durable, la expresión de la dimensión emotiva en los actos de participación pública. La caída de la separación neta entre la razón y las pasiones, implica, por un lado, —como lo expresa Remo Bodei— el intento de arrancar al individuo “de la ataraxia, de la imparcialidad, de la ironía y del desapego del mundo —para insertarlo en el fermento de las pasiones, en la lucha entre las facciones, en el involucramiento con los acontecimientos— y, del otro, de racionalizar la conducta y los impulsos de la multitud”.<sup>42</sup>

Es así como, al indicar que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un ‘otro’ que sirva de ‘exterior’ permite comprender las circunstancias en que el antagonismo emerge. De este modo tenemos que, en el dominio de la generación de identidades colectivas en las que se crea un ‘nosotros’ por la delimitación de un ‘ellos’, siempre existe la posibilidad de que esta relación nosotros/ellos se convierta en sede de un antagonismo. Esto se produce cuando se comienza a percibir al otro, al que hasta en un momento dado sólo se consideraba un simple modo de la diferencia, como negación de nuestra identidad y como cuestionamiento de nuestra existencia. Si bien la vida política nunca podrá prescindir del

---

<sup>41</sup> *Ibid.* p.14

<sup>42</sup> Bodei, Remo. *Geometría de las Pasiones. Miedo, Esperanza, Felicidad: Filosofía y Uso Político*. F.C.E; 1997. p.363

antagonismo, pues éste atañe a la acción pública y a la formación de identidades colectivas, puede, en cambio, aspirar a la meta de establecer una discriminación nosotros/ellos que resulte compatible con el pluralismo. Dado que la construcción del pronombre 'nosotros' está destinada a darse en un contexto de diversidad y conflicto, una política de reconocimiento está igualmente obligada a apreciar dicho conflicto como un elemento endógeno de la democracia. Sin embargo, ese elemento endógeno precisa ser conciliado y dirigido, de forma que pueda desarrollarse al interior de un sistema equilibrado y más o menos armónico. Según la vieja exposición hegeliana, la identidad se edifica bajo negaciones, pero la negación absoluta del otro, –su exterminio total– eliminaría el «exterior constitutivo» que sirve de condición para la formación de la identidad<sup>43</sup>. Por tanto, tal negación debe ser siempre parcial y limitada. Una democracia ha de abrir, pues, dispositivos que permitan la multiplicación de diferencias que puedan expresarse en el seno mismo de lo que estas diferencias reconozcan como constitutivo de su espacio político común. Y a fin de dar forma al disenso y la diferencia en un marco democrático, lo más adecuado para proporcionar polos de identificación son las concepciones diferentes de ciudadanía de las que habla Kymlicka. Ello permite dos cosas: que nadie aspire a 'eliminar' en términos absolutos al otro, y que al mismo tiempo se abra la posibilidad de que cada uno cuente con un espacio de identificación propia, sin eliminar el contraste necesario que los 'otros' sujetos pertenecientes a culturas, creencias o agrupaciones distintas a la nuestra, constituyen para el proceso de formación de nuestra propia identidad.

---

<sup>43</sup>Cfr. Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. F.C.E; 1966. En el capítulo 4, al inicio de la sección sobre la *autoconciencia*, Hegel ofrece una versión muy similar a la postura que desarrollo aquí. Así, Hegel explica que el proyecto fundamental de la conciencia consiste en dominar el mundo exterior para poder afirmarse a través del consumo o la negación de ese mundo. Sin embargo, si la conciencia lograra cumplir con el objetivo absoluto de destrucción, la afirmación ya no sería posible, pues no habría ya un exterior frente al cual afirmarse. De este modo, leemos en el capítulo 4: "la certeza de sí mismo procede de destruir al otro: a fin de que pueda darse esa destrucción, ese otro tiene que existir. Por consiguiente la conciencia de uno mismo, mediante su relación negativa con el objeto, es incapaz de destruirlo; en realidad es precisamente a causa de esa relación que la autoconciencia vuelve a producir el objeto una y otra vez, así como el deseo de él". pp.111-112.

En resumen, este criterio de ciudadanía es un principio de articulación que abre la opción a una serie de pluralidades y de lealtades específicas en un seno de respeto a la libertad individual. Al igual que como lo dije al final del capítulo anterior, ésta es una opción que permite superar el debate entre 'comunitaristas' y 'liberales'. Bajo tal contexto, vale la pena citar de nuevo las palabras de Chantal Mouffe: "una concepción de ciudadanía que permite la multiplicidad de identidades, sólo puede ser defendida mediante la renuncia a la problemática atomista del individuo y el reconocimiento de que la individualidad sólo se constituye a través de la inscripción en un conjunto de relaciones sociales. Para profundizar y enriquecer las conquistas pluralistas de la democracia liberal, es necesario quebrar la articulación entre liberalismo político e individualismo y hacer posible un nuevo enfoque de la individualidad que restaure su naturaleza social sin reducirla a un mero componente de un todo orgánico"<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup>Mouffe, Chantal. *El Retorno de lo Político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical...* Op.Cit. p.141.

## Capítulo 3

### Identidad Cultural y Política del Reconocimiento

[...]Yo. ¿seré tal cual como me parezco?. ¿Seré tal cual como me juzgo verdaderamente?. [...]

Hice de mí lo que no supe,

Y lo que pude hacer de mí no lo hice.

Vestí un disfraz equivocado.

Me tomaron en seguida por quien no era, y no lo desmentí, y me perdí.

Cuando quise arrancarme la máscara,

Estaba pegada a la cara.

Cuando la arrojé y me vi en el espejo,

Ya había envejecido.

Fernando Pessoa [*Nadie en Plural*]

#### INTRODUCCIÓN: IDENTIDAD Y AUTONOMÍA

Diversos autores mexicanos como Fernando Salmerón y Luis Villoro<sup>1</sup>, han definido la noción de Estado Nacional como un producto del pensamiento moderno. Dicha noción se funda en la idea de un poder soberano único sobre una sociedad básicamente homogénea, que se compondría de individuos iguales en derechos y sometidos al mismo orden jurídico, ligados voluntariamente entre sí a través de un convenio político. Al ser resultado de la voluntad concertada de individuos autónomos, El Estado-Nación supone, por lo tanto, la uniformación de una sociedad múltiple y heterogénea y la subordinación de las diversas comunidades al mismo poder central y al mismo orden jurídico.

---

<sup>1</sup> Cfr. Salmerón, Fernando. *Diversidad Cultural y Tolerancia*. UNAM-Paidós, México; 1998 y Villoro, Luis. *Estado Plural. pluralidad de culturas*. UNAM-Paidós, México; 1998.

Siendo una asociación política libremente consentida, el surgir de un Estado implica ciertos elementos de consenso entre las partes que se asocian. Se funda, pues, en la aceptación común de un núcleo de valores. Ese núcleo consensual quedaría constituido por lo que Ernesto Garzón Valdés ha llamado un "coto vedado"<sup>2</sup>. Dicho coto está conformado por aquellos acuerdos básicos que son los que prestan unidad a la multiplicidad de sujetos que se asocian libremente. De no ser aceptado, la asociación no sería, de hecho, posible. Por ello ese núcleo está "vedado" a toda discusión que pudiera recusarlo, es inviolable, si bien, fuera de él, cualquier opción es susceptible de negociación y de acuerdo eventual entre sujetos con intereses diferentes. En otro lugar Garzón Valdés también se ha referido a este núcleo, como el círculo que encierra la ética mínima indispensable para garantizar la coexistencia de diversas comunidades desde un punto de vista moral. Esa base ética mínima se encuentra en el origen de la idea moderna de derechos humanos e incluye, entre otros, el derecho a la autodefensa y la prohibición de dañar arbitraria o innecesariamente a los semejantes<sup>3</sup>

El "coto vedado" de Garzón, significa que el sujeto que entra en asociación libre con otros sujetos, está aceptando, por ese mismo acto, ciertas condiciones que son, precisamente, aquellas que forman parte del "coto". Ellas preceden a toda forma peculiar de asociación, no derivan del convenio al que eventualmente se llegue, porque cualquier convenio supone su admisión.

Cualquier forma de asociación, si es libremente consentida, supone, ante todo, pues, el reconocimiento de los otros como sujetos, lo cual incluye, fundamentalmente, el reconocimiento a la dignidad de todo sujeto, a su autonomía, el respeto por su vida y la aceptación de una igualdad de condiciones en el diálogo que conduzca al convenio<sup>4</sup>. Este es un punto relevante, ya que tal y como lo explica el propio Villoro, el fundamento del derecho de los pueblos a su autodeterminación es,

---

<sup>2</sup> Garzón Valdés, Ernesto. "Algo más acerca del "coto vedado". En: *Doxa*, #6, Madrid; 1989.

<sup>3</sup> Cfr. Garzón Valdés, Ernesto. "Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural". En: Olivé, León, y Villoro, Luis (comps). *Derecho ética y política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; 1993. Pp.81-109.

<sup>4</sup> Salmerón Fernando. *Diversidad Cultural y Tolerancia*. Op. Cit.

entonces, anterior a la constitución del Estado-nación. El orden jurídico no puede fundarlo, sólo reconocerlo, pues, de hecho, tal reconocimiento constituye, en realidad, una condición de posibilidad del convenio: es la primera premisa del que éste parte. Esta diferencia entre derechos otorgados y derechos reconocidos en la constitución es relevante para evitar el equívoco común que supone la promulgación constitucional de autonomía y derechos indígenas como una fundación de derechos, cuando no puede ser más que el reconocimiento legal de la libertad de decisión de cada miembro que forma parte de los pueblos indios.

Ahora bien, al nacer junto con el reconocimiento a la autonomía de los individuos, el Estado moderno, señala Villoro, es perseguido desde su origen por una paradoja: "propicia la emancipación de la persona y violenta los contextos colectivos en que la persona se realiza. La solución a esta paradoja sólo puede darse en una forma de síntesis entre la unidad del Estado y la pluralidad de las comunidades que lo constituyen. La unidad política dejaría de ser obra de la imposición de una de las partes para ser resultado de un consenso libre entre comunidades autónomas"<sup>5</sup>

Dado que el Estado moderno nace con una tensión interna entre el poder central que intenta imponer la unidad y los pueblos diversos que componen una realidad social heterogénea, surge una cuestión central: en el caso de que todos los sujetos de una asociación pertenezcan a una comunidad de cultura, el convenio se plantea entre individuos que comparten ciertas creencias básicas sobre fines y valores propios de esa cultura. Por el contrario, en situaciones en que los sujetos de la asociación política no pertenezcan a la misma comunidad cultural y, por ello mismo, no compartan las mismas creencias básicas sobre fines y valores, la igualdad de condiciones y el derecho a la autonomía de cada sujeto reclaman el respeto a esa diversidad cultural, pues como ya hemos visto en los capítulos precedentes, sólo en el contexto de una cultura puede ejercerse la facultad de elegir conforme a los propios fines y valores.

Ahora bien, en la América indígena, y particularmente en nuestro país, no hay un solo pueblo indígena que reclame el derecho de ejercer su

---

<sup>5</sup> Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas. Op. Cit.* P.81.

autodeterminación en el sentido de separarse del Estado nacional. Dice de nueva cuenta Villoro: "pese a la opresión sufrida en más de cinco siglos, el mestizaje y la integración en las instituciones de las nuevas naciones crearon una realidad social y cultural de la que la mayoría de los indígenas se sienten parte. Tienen conciencia, además, de que tanto desde un punto de vista económico como político no podrían subsistir como entidades segregadas del Estado. Lo que piensan y quieren es que su pertenencia no les sea impuesta, que sea su propia obra, de tal modo que no tengan que sus formas de vida colectiva para ser parte de una sociedad más amplia"<sup>6</sup>

Este punto nos remite al tema fundamental de este capítulo: los derechos humanos individuales comprenden el derecho a la autonomía de la persona como punto de partida esencial para cualquier tipo de acuerdo posible tomado libre y responsablemente. Pero como vimos particularmente en el segundo capítulo, las personas no son individuos sin atributos: incluyen la conciencia de la propia identidad como miembros de una colectividad, y ésta no puede darse más que en un contexto cultural. Si el reclamo de autonomía de los pueblos indígenas no consiste en una demanda de aislamiento cultural o en la intención de mantener su pureza cultural y étnica, ¿en qué forma debe entenderse la reivindicación indígena por el derecho a conservar su propia identidad? ¿A qué se refiere un individuo cuando habla de su identidad? ¿En qué sentido puede vincularse la idea de la identidad individual con la idea de la identidad "colectiva" de un pueblo?. Estas son las preguntas a las que me enfrentaré en este capítulo, a través de un análisis emprendido por el propio Villoro. Entendiendo las connotaciones de un término tan complejo como el de "identidad", seremos capaces de comprender con mayor amplitud cuáles son los alcances implicados en toda reivindicación o búsqueda de reconocimiento.

---

<sup>6</sup> *Ibid.* P.83

## 2.- IDENTIDAD Y BÚSQUEDA DE RECONOCIMIENTO.

En su extraordinario ensayo titulado *Sobre la identidad de los pueblos*, Luis Villoro<sup>7</sup> se ocupa de la noción de identidad para el caso en que ésta es referida a un pueblo o a los sujetos que lo conforman. El autor comienza por señalar que el término «identidad» es multívoco. Su significado cambia dependiendo de la clase de objetos a los que se aplica. Para intentar acotar la extensión de un concepto difícil de definir, aunque ampliamente utilizado en el lenguaje cotidiano, el filósofo mexicano empieza por retomar cuando menos dos de los principales significados que dicho término puede llegar a tener en el contexto que nos atañe.

En su trabajo, Villoro encuentra básicamente que, en un primer sentido, 'identificar' suele ser empleado como sinónimo de "singularizar", es decir, como una actividad orientada a señalar las notas que permiten diferenciar algo como una unidad en espacio y tiempo discernible a las demás. La 'identidad' de un objeto estaría definida, así, por todos aquellos rasgos característicos que lo hacen ser distinto a otros. Aplicado al caso de las entidades colectivas, identificar a un conglomerado social, etnia o nación, consistiría en detectar las notas esenciales que permiten reconocerle, tales como: el territorio en el que se asienta, su lengua, instituciones sociales, costumbres, rasgos físicos, memoria histórica, etcétera. En rastrear este tipo de elementos, intentando retener en las expresiones culturales, sociales, políticas, las notas que manifiestan una peculiaridad nacional, es en lo que el investigador fundaría su trabajo para la identificación de las culturas.

Villoro nos advierte, no obstante, el hecho de que esta primera perspectiva no recoge todo lo que comúnmente queremos decir cuando hablamos de la identidad de alguien. Es obvio que cuando un miembro de un pueblo se expresa en torno a su 'identidad', su intención es

---

Villoro, Luis. "Sobre la identidad de los pueblos". En: Olivé, León y Salmerón, Fernando (Editores): *La identidad personal y la colectiva*. Cuadernos de la Universidad Nacional 62. Actas del coloquio de México del Institut International de Philosophie; UNAM, 1991

referirse a mucho más que sólo a ciertas notas duraderas que permitan contrastarlo con respecto a otros individuos o miembros de grupos diferentes.

Este primer sentido sumamente general en que solemos hablar sobre la identidad, no resulta lo necesariamente preciso, por tanto, como para poder abarcar la magnitud del significado que la palabra tiene en el lenguaje cotidiano. "Identidad" es eso que nos define, nos dice Villoro, pero no sólo mediante la enunciación de datos empíricos, sino también mediante la enunciación de una serie de compromisos, lealtades y valores, a través de los cuales obtenemos un patrón para juzgarnos y percibirnos a nosotros mismos: abarca fines y aspiraciones. Bajo este segundo nivel de significado más extenso, la 'identidad' no puede ser descrita mediante expresiones meramente descriptivas cuya función consista únicamente en el simple "singularizar" o distinguir un objeto en oposición a otros. Esto es perfectamente observable en todos los empleos lingüísticos en que la "identidad" abarca algo más amplio que el solo reconocerse distinto a los demás. De esta forma vemos que el discurso de la identidad ha de involucrar necesariamente oraciones que rescaten tales significados: esto ocurre cuando nos referimos a ella como algo cuya falta o indefinición puede causar dolor, ponerse en duda, confundirse, entrar en crisis o requerir un proceso de búsqueda y encuentro. Desde luego que todo ello presupone la conciencia de la singularidad, pero no se reduce a ella. Una persona en proceso de formación de su personalidad, por ejemplo. No porque se sepa individuo, particular, diferente a otros, deja de trabajar arduamente para encontrar su propia "identidad" o superar una posible "crisis" de ella cuando sienta que ésta corre riesgo. El sujeto y sus rasgos definitorios pueden ser más o menos permanentes, pero la falta de conciencia de lo que es el verdadero 'yo' de cada uno, el código de valores y creencias que nos brinda una cierta unidad, aquello que nos define como persona, puede atravesar por un proceso de descomposición o conflicto, causando gran pesar y desasosiego cuando tal cosa ocurre. Nuestros fines pueden derrumbarse, podemos dejar de creer en ellos o en nuestros valores, en todo lo que da un sentido a nuestra vida. Eso refleja que la identidad también responde, en este segundo nivel, a una necesidad profunda

carencia de valor; de ahí que, como afirma Villoro, “los enunciados descriptivos no basten para definirla”<sup>8</sup>.

En esta acepción más compleja, la “identidad” se refiere a una representación que tiene el sujeto, es decir, a la imagen de *sí mismo* con la que cada quien se identifica: la interpretación que hace un individuo de quién es y cuáles son sus características definitorias esenciales como ser humano. El “sí mismo” consiste, pues, en la percepción que cada uno tiene de su propia persona. Algo importante que hace notar Villoro, es que esta representación nunca es fija. A lo largo de la vida el sujeto tiene muchas interpretaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles variados que otros le adjudican. Se enfrenta, de hecho, a una disgregación compleja de imágenes sobre sí mismo, a modos muy diversos de concebirse y pensarse. Frente a esta disgregación de imágenes, el yo forja un ideal, intenta establecer su unidad e integrarla en una representación coherente: se ve, entonces, como quisiera ser. Se plantea metas e ideales. En el capítulo anterior vimos que este ideal involucra una serie de compromisos y lealtades con respecto a lo que en cada caso yo considero bueno o valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. Constituye, en otras palabras, el horizonte –normativo, valorativo, descriptivo– dentro del cual adopto una postura y me oriento y muevo a través del mundo, complementando lo que otros me dicen que soy con lo que yo quiero ser<sup>9</sup>. “La búsqueda de la propia

<sup>8</sup>*Ibid.* p.88

<sup>9</sup>Sobre este tema, *cfr* el texto de Braunstein, Néstor. *Psiquiatría, Teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México; S.XXI; 1980. pp.181-183. Desde esta perspectiva psicológica, el “sí mismo” no es el yo pensante sino la representación que el yo tiene de su propia persona. “La función del yo –dice Braunstein–, es la de proteger una imagen –hecha de palabras– de sí mismo”. El yo es un espejismo que el sujeto construye cuando este percibe, a través de imágenes que le llegan por los otros, la imposibilidad de establecer una imagen consistente de sí mismo. Brausntein menciona la conocida analogía de Lacan: sucede con la persona que intenta unificar su personalidad, lo mismo que en un niño muy pequeño: todavía incapaz de establecer una unidad de mando que le permita salir de su fragmentación motriz debido a su inmadurez motora y vital, el niño, aun antes de hablar, se precipita ávidamente sobre la imagen unificada de sí que el espejo le ofrece cuando otro anoncna dicha imagen, diciéndole: “eso eres tú”. De igual manera, el yo adulto está estructurado por lo que Lacan llama una ‘serie de fantasmas fundamentales’ (inhibiciones, miedos, defensas, principios e ideales) que son los que orientan al sujeto y le proporcionan su yo un espejismo de completud y unidad.

identidad puede entenderse, así, —señala Villoro— como la construcción de una representación de sí mismo que establezca la coherencia y armonía entre distintas imágenes. Esa interpretación trata de integrar el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el individuo, a sus pulsiones y deseos reales. En la afirmación de una unidad interior que integre la diversidad de una persona [...] el sujeto descubre un valor insustituible y puede, por ende, darle un sentido único a su vida.”<sup>10</sup>.

En el proceso de construcción de la identidad, todo aquello que nos viene de las diferentes ‘miradas ajenas’ que nos observan durante nuestra vida, es decir, aquello que nos llega a través del conjunto de relaciones que establecemos y la visión de nuestra propia individualidad que asimilamos como consecuencia de tales relaciones, determina en un grado importante la serie de interpretaciones que nos iremos encontrando en el transcurso de nuestro ir por el mundo sobre lo que cada uno de nosotros cree ser. En consecuencia, la multiplicidad de estas relaciones estimula la multiplicación de imágenes divisoras. En la comunicación con los demás, éstos nos atribuyen ciertos roles sociales y nos revisten de cualidades y defectos distintos. La mirada ajena en algún grado nos determina y nos fragmenta, nos otorga una personalidad y nos envía una imagen (o personalidad en el sentido etimológico de la palabra ‘máscara’) de nosotros. El individuo se ve entonces a sí mismo como los otros lo miran. Es, entonces, cuando surge la necesidad de *reconocimiento*.

La exigencia de reconocimiento aparece en primer plano, de muchas maneras, en la política actual, detrás de muchas de las demandas hechas por grupos minoritarios, naciones, movimientos feministas o anti-homofóbicos. Una corriente importante de la política contemporánea, considera que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste, y a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros: un individuo o un grupo pueden sufrir, así, un daño verdadero, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodea le muestra como reflejo un cuadro degradante o despreciativo de sí mismo. Es lo que quiere decir, por ejemplo, Taylor, cuando afirma: “el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede

---

<sup>10</sup>Villoro, Luis. “Sobre la identidad de los pueblos”... *Op. Cit.* pp.88-89.

ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido”<sup>11</sup>. Varias de las reivindicaciones por un legítimo reconocimiento que diversos grupos han solicitado para sí ilustran perfectamente esta idea: las feministas sostienen que las mujeres en las sociedades patriarcales fueron inducidas a adoptar una imagen despectiva de sí mismas, de forma que aun retirando los obstáculos objetivos a su alcance, llegan a enfrentar problemas para aprovechar las nuevas oportunidades. Lo mismo suele decirse con respecto a la imagen que las sociedades colonizadoras han proyectado sobre las comunidades indígenas: la sociedad dominante les impuso durante generaciones una imagen deprimente que difícilmente han podido dejar de adoptar. En todos estos casos el modelo es el mismo: la mirada ajena reduce al grupo dominado a la figura que ella le concede, y muchos miembros del grupo marginal no pueden menos que verse como el dominador los mira. Según esta idea, desarrollada particularmente por Franz Fanon en su texto *Los condenados de la Tierra*<sup>12</sup>, la representación deteriorada que cada miembro de estas comunidades tiene con respecto a sí transforma a la autodepreciación en uno de los instrumentos más poderosos para su propia opresión. Un ejemplo claro, lo constituyen las palabras frecuentes que describen a los indígenas de México como los ‘excluidos de razón’, como aquel grupo cuyas demandas están condenadas a ser producto de la manipulación que otros ejercen sobre ellos y no de su propia reflexión; expresiones derivadas de la oración ‘gente de razón’ con que los criollos, españoles y mestizos se solían describir a sí mismos en oposición a los indígenas. En todos estos casos, la primera tarea que debe perseguir un proceso de liberación consiste en despojar a cada individuo de esta identidad impuesta y destructiva, o en lograr poder oponer una mirada propia a las miradas ajenas que reducen y limitan. “Cada individuo cuida de que su compañero lo valore de acuerdo con la medida que él se ha fijado para sí mismo —escribe Hobbes— y ante cualquier signo de desprecio o menosprecio, naturalmente que se esfuerza, tanto

---

<sup>11</sup>Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento... Op. Cit.* p.44.

<sup>12</sup>Fanon, Franz. *Los Condenados de la Tierra*. México, F.C.E; 1961.

como pueda atreverse, para sacar por los medios conque dispone, un mayor valor por parte de aquellos que lo desairan"<sup>13</sup>

Para comprender realmente la íntima conexión que existe entre la identidad y el reconocimiento, es importante tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que suele pasar casi siempre inadvertido. Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter, tal y como Taylor lo llama, "fundamentalmente *dialogico*"<sup>14</sup>. Según esta idea del filósofo canadiense, los individuos están inmersos en una realidad social, por lo que su desarrollo personal no puede dissociarse del intercambio con ella, de modo que su personalidad se va forjando mediante la participación en las creencias, actitudes y comportamientos de los grupos a los que pertenece. Es decir que, para poder transformarnos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto capaces de definir nuestra identidad, necesitamos adquirir un lenguaje que sea el que nos de la posibilidad de expresarnos. Un lenguaje abarca cualquier modo de expresión posible, el arte, los gestos, el amor; etcétera. Y estos modos de expresión nada más pueden ser aprehendidos mediante nuestro intercambio con otros. Las personas, por sí solas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Por ello, el descubrir yo mi propia identidad, no es algo que pueda acontecer en la soledad, sino algo que ha de ser negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás.

En el capítulo anterior entendimos la identidad como el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones, adquieren sentido. Eso hace de la identidad un bien primario fundamental, uno de esos bienes, además, que sólo quedan a nuestro alcance por medio de un goce y una acción comunes puesto que presupone la interacción y comunicación con otros individuos, incluido su reconocimiento. A la vez, Esto implica que nuestra identidad se da necesariamente mediante el diálogo con las cosas que otras personas desean ver en nosotros, y a veces, en lucha con ellos. Este diálogo puede ser real y presente o sólo asimilado. Como dice Taylor, aun después de que hayamos dejado atrás o desaparezcan de nuestras vidas muchos de

<sup>13</sup>Hobbes, Thomas. *Leviatan*, parte I, cap 13. F.C.E: 1994.

<sup>14</sup>Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento... Op.Cit.* p.52.

aquellos que fueron importantes para construir un significado en nosotros —por ejemplo, nuestros padres—, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras vivamos. Desde tal perspectiva, no hay excepciones que permitan dejar de sostener el carácter fundamentalmente dialógico de la identidad. Aun el artista más solitario o el ermitaño más apartado aspiran a cierto tipo de diálogo: el interlocutor para este último suele ser Dios. Para el artista el público hacia quien su obra esté dirigida.

En contraste con este modo de entender la estructuración de la identidad, quienes defienden el concepto de un Estado liberal neutral capaz de tratar a todos por igual sin prestar atención a sus diferencias o condiciones culturales particulares, mantienen la tesis de que ha de ser el individuo, en el ejercicio aislado de su propia autonomía, quien defina y decida su modelo de vida buena. Esta idea presupone que la persona es capaz de definir sus orientaciones, disposiciones y actitudes valorativas sin necesidad de mantener una relación de interacción con una comunidad cultural definida. En contraste con el modelo de Taylor que yo defiendo, me parece que este ideal monológico subestima gravemente el lugar que ocupa lo dialógico en la vida humana. Olvida cómo nuestra concepción de la vida buena, al igual que algunos bienes, sólo quedan a nuestro alcance por medio del intercambio y la relación común con otros. Algunas de las cosas que más podemos apreciar nos son accesibles sólo en relación con otra persona: es el caso, por ejemplo, del amor. Si el amor me es accesible sólo a través de quien amo, entonces esa persona se vuelve parte de mi identidad. Es verdad que las influencias que recibamos de nuestra interacción con otros sujetos nunca serán definitivas. A cada instante nos esforzamos por definirnos a nosotros mismos, y en esta definición siempre habrá un aporte de elementos nuevos. Por eso la constante conformación de nuestra identidad está destinada a ser una negociación en el habla, entre aquellos significados que estamos dispuestos a aceptar, y aquellos significados que están destinados a ser rechazados en nuestro interior. Pero la realización plenamente humana nunca dejará de exigir las relaciones con los demás. La definición de lo que somos se establece, parte esencial en la relación con ellos, parte importante en el aislamiento.

Siendo la identidad, y el reconocimiento que ésta precisa para edificarse y consolidarse, bienes primarios que requieren una actividad social, el respeto debido a cada quien es algo que debe expresarse mediante derechos y prerrogativas que promuevan y generen las condiciones necesarias para que tales fines puedan realizarse. Los derechos diferenciados en función de grupo, étnicos, de autogobierno y representación, promueven, al menos, un mínimo de tales condiciones; a saber: 1) que los individuos de grupos marginados encuentren en la sociedad en la que están insertados un entorno adecuado para mantener las costumbres, lengua y prácticas tradicionales que les definen, 2) que asimismo cuenten gocen de la autonomía necesaria para generar sus propios proyectos, y, 3) que dichos miembros cuenten con la posibilidad de intervenir en los congresos o instituciones encargadas de tomar decisiones que les conciernen. La falta del respeto debido expresado en tales derechos puede llegar a infligir una herida dolorosa. En ese sentido, el reconocimiento real y verdadero no es sólo una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital que impone una obligación correspondiente. En la misma forma, la existencia de derechos no puede comprenderse únicamente desde los mecanismos reconstruidos por algunos tipos de contractualismo —en los que los derechos derivan lógicamente de un convenio que los concede—, puesto que en toda adscripción de derechos subyace, de fondo, el reconocimiento del valor moral de aquel a quien tales derechos se atribuyen. Son, en realidad, como sostiene Taylor, las “propiedades esenciales” de ese individuo, sus “capacidades humanas”, las que le definen como sujeto de derechos, a la vez que definen qué derechos son esos. Sólo el espejismo de pensar que los agentes pueden escoger determinados bienes o normas al margen de horizontes sustantivos de valor, en base a la fuerza de su capacidad racional orientada mediante una serie de principios procesales, puede llevar al olvido de la importancia que implica el reconocimiento moral del otro. Por ende, la justificación de los derechos debe realizarse en base a valores y, consiguientemente, en base a determinados estándares que fijan qué modos de vida pueden ser considerados plenos y cuáles no<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup>Taylor, Charles. *Philosophical Papers. Vol 2. Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press; 1985. pp. 195-199. Esta reflexión, que hago mía, es en

El tema del reconocimiento fue tratado por primera vez en Hegel de una manera que ha ejercido gran influencia. El tratamiento de Hegel es relevante porque, a diferencia de lo que hasta aquí hemos visto, brinda un argumento que, de manera análoga a lo que expliqué en el penúltimo apartado del capítulo anterior, va dirigido al *interés* que quien domina puede tener en reconocer justamente al dominado, en lugar de apelar a la *obligación* supuesta que el más fuerte tendría de reconocer al débil. La célebre dialéctica del amo y del esclavo desarrollada en su *Fenomenología del Espíritu*, muestra la paradoja que surge cuando deseamos tratar al otro como si éste fuera un objeto y queremos al mismo tiempo que ese otro nos reconozca como conciencia. La conciencia, para Hegel, surge a partir de la diferenciación con lo *otro*. Por ello, la existencia de otra persona es, en algún sentido, una condición de la autoconciencia. Al mismo tiempo, la primera reacción espontánea de un ser enfrentado con otro, es afirmar su propia existencia como yo, en oposición al exterior. Un ser desea anular o suprimir al otro como medio de afirmación triunfante de su propio yo; sin embargo, una destrucción real iría en detrimento de este mismo propósito, pues la conciencia de una persona requiere como condición el reconocimiento de su personalidad por un ser que también la tenga. De aquí surge la relación amo-esclavo. El amo es el que consigue el reconocimiento del súbdito, en el sentido de que se impone a sí mismo como valor de él, y el esclavo es el que ve realizada en el amo su propia personalidad.

Paradójicamente, sin embargo, la situación de origen cambia, y tiene que hacerlo debido a la contradicción latente en la misma. Por una parte, al no reconocer al esclavo como verdadera persona, el amo se priva a sí mismo del reconocimiento proveniente de la libertad del otro necesaria para el desarrollo de la autoconciencia. Atenta, así, contra su propia intención. En otras palabras: el amo exige y desea ser amado, pero

---

realidad una famosa crítica que, en este texto, Taylor lanza contra Rawls. Sin embargo, yo considero que la acusación toca directamente a las teorías contractuales, mas no a Rawls. No deseo desviarme en esta polémica, pero basta recordar que el neo-contractualismo de Rawls es también una reformulación del planteamiento kantiano. Ello queda muy claro en el capítulo VII de su *Teoría de la Justicia*, donde en el apartado "El respeto propio, excelencias y vergüenza", Rawls deja muy en claro el papel valorativo que él atribuye a la dignidad en la distribución de obligaciones y derechos.

no puede ordenarles a sus súbditos que lo amen. Esa es la paradoja básica de la dialéctica amo-esclavo hegeliana. El señor no puede simultáneamente gozar de su poder absoluto y obtener satisfacción del reconocimiento que el esclavo le ofrece. Aun al haber logrado triunfar en la lucha por el honor no puede disfrutar de su victoria, porque obtiene el reconocimiento forzado de los perdedores, y tal reconocimiento, por principio, no es realmente valioso, pues los perdedores no son sujetos libres que puedan brindarse espontáneamente a sí mismos. Sería semejante al caso de una nación que busca el reconocimiento diplomático de una de sus propias colonias. Sólo el amor libremente concedido brinda la satisfacción duradera. Apoderarse de una libertad es una intención que no puede nunca satisfacerse. Así, al no reconocer al otro, el amo no sólo devalúa la persona del súbdito, sino que también le quita valor al reconocimiento que éste podía ofrecerle. Queremos ser aceptados, pero el hecho mismo de forzar ese ser aceptados hace que la aceptación misma nos parezca carente de valor<sup>16</sup>. Tal y como dice Elster, "lo que se da aquí es un efecto de contaminación, es decir, que el sujeto contamina a la persona que está dispuesta a aceptarlo y, por consiguiente, la aceptación misma"<sup>17</sup>.

### 3.-IDENTIDAD COLECTIVA

Líneas atrás afirmaba que el desarrollo y la identidad personal de un individuo no puede dissociarse del intercambio que éste lleva a cabo con su entorno social. Este entorno social está conformado por una serie de formas de vida compartidas que se expresan en diversas creencias,

<sup>16</sup>Cfr. Levinas, E. *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Éditions Bernard Grasset, París, 1991. En el estudio sobre el Yo y la Totalidad incluido en ese volumen, Levinas expresa esta misma idea en bella forma, cuando dice: "reconozco al otro, es decir, creo en él. Pero si este reconocimiento fuese sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento: el reconocimiento por la sumisión anularía mi dignidad, que es lo que dota de valor al reconocimiento. El rostro que me mira me afirma. Pero, cara a cara, no puedo por mi parte negar al otro, pues éste es lo único que hace posible el cara a cara. El cara a cara es al mismo tiempo, por tanto, una imposibilidad de negar, una negación de la negación".

<sup>17</sup>Elster, Jon. *Political Psychology*. Cambridge University Press, 1993. cap. 1.

actitudes, instituciones, objetos artísticos, costumbres y, en suma, todo aquello a lo que deseamos hacer alusión cuando hablamos de una 'cultura'. La 'cultura' de un grupo, manifiesta, a su vez, el modo particular en que dicho grupo interpreta y concibe la realidad, así como su propio actuar sobre el mundo. En este sentido, por identidad de un grupo o pueblo puede entenderse, "lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo", a través de "una representación intersubjetiva compartida por la mayoría de los miembros del pueblo que constituye un 'sí mismo' colectivo"<sup>18</sup>. Obvio es que la identidad nacional o étnica de un pueblo puede no ser la misma para todos y variar conforme a los distintos intereses o proyectos de los grupos sociales que lo integran. Es lo que se observa, por ejemplo, en el conflicto que viven los países árabes en donde se mantienen en tensión dos figuras enfrentadas de la identidad; la del tradicional 'integrista' islámico y la del personaje 'modernizado y democrático' que ve con buenos ojos la apertura a occidente. Fue también lo que pasó en la guerra civil entre las 'dos Españas', cuando cada bando se identificó con una representación y una manera distinta de entender a su patria. Hay, pues, identidades de grupo, de clase, barrio, grupo religioso o político; etcétera. Al interior de estas mismas un sujeto puede traslapar varias identidades y sentirse ligado a cada una de ellas. De este modo, una persona puede verse a sí misma como tojolabal, mexicana, latinoamericana; etc.

Al igual que en los individuos, la identidad de un grupo se ve atravesada continuamente por la búsqueda de reconocimiento. Esto es especialmente obvio para el caso de todas aquellas naciones que se ven sometidas a una relación de colonización, dependencia o marginación por otros países. En estas circunstancias, el país dominante suele otorgar un valor subordinado al dominado, reduciendo al pueblo marginado a la figura que su mirada le concede. Muchos miembros del grupo dominado o marginal no pueden verse a sí mismos de un modo diferente a como el dominador los mira. Se ven, entonces, como creen que se verían si tuvieran los ojos del otro: dependientes, insuficientes, marginados. Surge así una escisión en la cultura, una disgregación entre la fuerza de

<sup>18</sup>Villoro, Luis. "Sobre la identidad de los pueblos"... *Op. Cit.* p.89

dominio que la imagen desvalorizada prestada por el dominador tiene sobre la comunidad, y el deseo –más fuerte o más débil, dependiendo del caso– que cada uno experimenta por rechazar esa figura peyorativa para sustituirla por una imagen compensatoria que lo revalorice. Es aquí cuando surge una ‘crisis de identidad’, porque es como si sintiéramos –parafraseando a Cioran– que llevamos nuestro yo a costas, y ansiosos de separarnos de nosotros mismos, rehuyéramos nuestra identidad como si fuera una carga capital<sup>19</sup>.

Bajo este contexto, la búsqueda de la identidad colectiva corre a través del mismo proceso que la individual: necesita construir una figura dibujada por nosotros mismos que integre la multiplicidad de imágenes confusas experimentadas y pueda ser opuesta a la mirada del otro. En una comunidad esta nueva figura revalorizadora puede acudir a una tradición recuperada, a la invención de un nuevo destino, o a todo aquello que ayude a reconstruir una imagen diferente que integre los distintos elementos de la situación vivida.

La preservación de una identidad propia capaz de incorporar estas características, es un elemento indispensable para lograr resistir a la absorción de una cultura dominante. Aquí pueden acontecer dos cosas: o bien, que la identidad del pueblo oprimido se encuentre perfectamente unificada y constituida de modo que sólo haya que defenderla, o, por el contrario, que la identidad del pueblo oprimido esté fragmentada por el impacto de la del dominador y haya que reorganizarla y definirla. Las etnias minoritarias en el seno de una cultura nacional hegemónica, por ejemplo, como los musulmanes en Francia, o las naciones oprimidas en los Estados multinacionales, como los kurdos, georgianos, catalanes, etc; se ven impelidos a reafirmar sus propias tradiciones culturales, lingüísticas, de costumbres y símbolos heredados en el pasado. Sin embargo, estas tradiciones y costumbres existen, y son posibles de ser caracterizadas. Proviene de una historia y un pasado bien definidos en torno a los cuales estos pueblos pueden verse a sí mismos: caen, por ello, dentro del primer caso: su identidad está en riesgo pero todavía no desvanecida. Deben luchar por ella, más que generarla o reinventarla de nuevo.

---

<sup>19</sup> Cioran, E.M. *Breviario de los Vencidos*. Tusquets Editores; 1998. p.147

No puede decirse lo mismo acerca de aquellas naciones que antes fueron colonizadas pero que ahora son independientes, o bien, acerca de aquellos pueblos marginados que se encuentran sometidos permanentemente al influjo de la cultura predominante. En estas circunstancias, la cultura del dominador ya ha sido incorporada, al menos parcialmente, y ha influido en buena parte de la población marcando fuertemente a la cultura tradicional. La búsqueda de la propia identidad colectiva presenta aquí opciones diferentes. Una opción puede consistir en el retorno a la tradición propia tal y como ésta existía antes de haber sido 'contaminada'. Semejante retorno puede expresarse en la práctica de políticas nacionalistas 'integristas' adversas a cualquier tipo de cambio o de renovación con respecto a los antiguos valores. La implementación de un número considerable de 'restricciones internas' de la comunidad sobre sus propios miembros, tenderá probablemente a complementar esta finalidad.

La otra alternativa consiste en la búsqueda de una nueva representación, en la que una colectividad pueda integrar lo que ha sido con lo que proyecta ser. Escoger entre ambas posibilidades es el eterno dilema que viven algunas comunidades indígenas obligadas a hacer frente a la influencia avasallante de la 'modernidad', a la hora que se ven forzadas a encarar el problema extremadamente complejo de poder determinar la medida en que su identidad debe volcarse sobre el haber fijo, heredado de sus antepasados, o intentar descubrirse en una nueva integración de lo que son y han sido, con lo que querrían ser<sup>20</sup>.

#### 4.-LA IDENTIDAD COMO 'SINGULARIZACIÓN'

<sup>20</sup>La búsqueda de la identidad no siempre está necesariamente ligada a situaciones de colonización o dependencia: existen otras situaciones que pueden fragmentar la concepción que históricamente una nación tenía de sí misma. En su trabajo, Villoro menciona el caso de la España imperial y la crisis de identidad que sufrió la generación del 98. La identidad de la España imperial, consistía en una imagen idealizada de sí misma que identificaba a la nación con su papel privilegiado en la historia. El derrumbe de un delirio de grandeza nacional, como el también ocurrido en la Segunda Guerra Mundial con Alemania e Italia, generalmente conduce a una crisis dolorosa, en la que se impone la exigencia de un replanteo: la reconstrucción de la imagen con la que un pueblo se identifica.

La representación que una comunidad tiene de sí misma se manifiesta en muchos de sus comportamientos colectivos. La educación, las controversias políticas y, sobre todo, los símbolos históricos, las narraciones sobre el origen y las metas de un pueblo, los ritos conmemorativos y los discursos de las instituciones políticas, son algunas de las formas en que los grupos de poder de una comunidad intentan marcar la imagen pública de la comunidad con la que se pretende que los miembros que pertenecen a ella se identifiquen. En el texto de Luis Villoro al que ya he hecho alusión antes, se advierte con respecto al hecho de que, cuando esta imagen que define la identidad colectiva entra en crisis, la representación con la que una sociedad determinada acostumbraba a pensarse a sí misma, suele convertirse en tema de reflexión expresa en la literatura, la filosofía y el pensamiento social y político. Eso fue justamente lo que sucedió, por ejemplo, en España, cuando, con la independencia de Cuba la península perdió en el año de 1898 su última colonia en América. En esa ocasión, el papel idealizado que la cultura española tenía sobre sí misma con respecto a su papel en la historia, fue motivo de cuestionamiento explícito, y entre otras manifestaciones culturales relevantes, dio lugar al movimiento literario y filosófico de la generación del 98.

Cuando por diversas razones el tema de la identidad de un pueblo se convierte en tema de reflexión manifiesta, dicho proceso acostumbra transcurrir por dos vías en las que se hallan supuestas igual número de concepciones con respecto a la 'identidad'. Al primer modelo de razonamiento podemos denominarlo, junto con Villoro, el de la 'singularización'. Al otro modelo lo distinguiremos, siguiendo a Taylor, como aquel que sigue la vía de la 'autenticidad'.

Como veíamos al inicio de este capítulo, un medio para identificar un objeto consiste en el simple poder distinguirlo de los demás. Bajo este sentido, la identidad propia de una cultura radicaría en todos aquellos rasgos particulares que sólo ella posee en contraste con las otras. Estos rasgos característicos se determinan por exclusión de lo que hay de común con las demás culturas, a través de un proceso de abstracción que separa las notas singulares y mantiene aparte las comunes. De este modo, se llega a detectar 'lo propio', lo 'singular' de cada sociedad, el conjunto de signos exteriores que permiten resaltar una serie de notas distintivas

tales como los símbolos nacionales, el idioma hablado, los héroes colectivos o, incluso, las vestimentas y las comidas típicas. Las expresiones que pueden verse como propias de una cultura abarcan aspectos más amplios, desde las tradiciones religiosas o míticas dominantes, la producción artística y arquitectónica, hasta caracteres más profundos y difíciles de distinguir como la manera específica de sentir y comprender el mundo e interpretar la realidad. Desde esta idea, sean cuales sean los signos distintivos tomados en cuenta, la identidad siempre queda reducida a la serie de elementos simples que pueden ser detectados como propios de un pueblo y no pertenecientes a nadie más.

Villoro considera que este mecanismo y esta manera de entender la identificación son los que se hallan en la base de todos los nacionalismos, de modo que “las ideologías nacionalistas incluyen la afirmación de sí mismo por oposición a lo común a otros pueblos y la valoración de lo propio por ser exclusivo”<sup>21</sup>. Bajo esta perspectiva, el nacionalismo puede tener varias caras. Una reflexiva, cultivada y profunda, que al inquirir y buscar detectar el conjunto de creencias y actitudes colectivas específicas presupuestas en el sistema de enunciados, principios y valores que integran y definen el modo de comprender la verdad de un pueblo, llegue a calar hondo en el camino que conduce al autoconocimiento colectivo, evidenciando lo que permanecía oculto, o aclarando lo que hasta cierto momento se había mantenido obscuro con respecto al saber que un grupo puede llegar a alcanzar sobre sí mismo.

La otra cara del nacionalismo es el de la irracionalidad. Consiste en tratar de encontrar la esencia de la cultura en algo que sea permanente a todos los cambios, la raza, por ejemplo, como en el caso del nacional-socialismo, o en elementos que por estar inscritos desde los orígenes de nuestra historia —p.ej. un destino manifiesto conferido por alguna autoridad extraterrena— deposite en la tradición una ‘esencia nacional’ que se afirme a sí misma mediante la exclusión de lo diferente y extraño. Esta afirmación puede derivar, entonces, en una defensa hostil, agresiva e intolerante frente a los demás. Como he señalado antes, esta actitud hostil irá seguramente acompañada de un férreo conjunto de restricciones internas de la comunidad hacia todos los miembros que a ella pertenecen.

---

<sup>21</sup> *Ibid.* p.94.

Estas restricciones pretenderán que la singularidad que distingue a una cultura, el conjunto de haberes con que ésta se identifica, se mantenga resguardada de los otros, sea fiel a la voz del pasado y mire con desconfianza cualquier tipo de influencia novedosa. Como es evidente, la irracionalidad derivará en tales casos, no de los derechos de autonomía o autogobierno que en un momento dado sean concedidos a los grupos y les permitan imponer cierto número de restricciones a sus miembros, sino de un modo particular y superficial de entender la identidad.

##### 5.-LA IDENTIDAD COMO 'AUTENTICIDAD'

El otro camino que puede seguir la búsqueda de la identidad colectiva es el de la autenticidad. Un texto que considero fundamental para ilustrar esta vía es la *Ética de la autenticidad* de Charles Taylor<sup>22</sup>. Taylor distingue dos cambios que, en conjunto, condujeron inevitablemente a la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento. El primero de ellos fue el desplome de las jerarquías sociales que solían ser la base del honor. En el sistema de honor jerárquico todos se encontraban en competencia: la gloria de uno estaba destinada a ser la vergüenza del otro. Para que algunos tuvieran honor, era esencial que no todos lo tuvieran. Como consecuencia de dicho desplome, el segundo cambio consistió en el surgimiento del concepto moderno de dignidad que habría de suplir la antigua noción. A diferencia de ésta —que establecía un guión social preconcebido mediante el cual quedaba determinada la jerarquía global de reconocimientos—, la política de la dignidad igualitaria sostuvo la idea de que todos los seres humanos eran igualmente dignos de respeto.

Dos nombres son los comúnmente asociados al origen de dicho discurso: el de Kant y Rousseau, principalmente, porque fueron ellos quienes empezaron a estructurar teóricamente la importancia del respeto igualitario y su conexión indispensable con la libertad. Bajo este nuevo ideal moderno, surgió una manera distinta de concebir la dependencia hacia los demás y la jerarquía. En esta situación, la dependencia de los

---

<sup>22</sup>Charles, Taylor. *La ética de la autenticidad*. Ed. Paidós. 1994.

demás comenzó a ser entendida no sólo en función del poder político que unos ejercían sobre otros, sino en función al hecho de que todo humano anhela contar con la estimación de los demás: no es sólo el esclavo quien requiere del amo. También, según vimos anteriormente, es el amo quien requiere del esclavo. El ideal moderno fija, entonces, una meta: establecer una reciprocidad social perfectamente equilibrada en la que nadie viva víctima de la opinión ajena, en la medida en que logra conseguir que todos necesiten por igual del reconocimiento que proviene de los demás.

Taylor considera que la importancia del reconocimiento no habría sido acentuada y modificada a no ser por el cambio que se produjo en la interpretación de la identidad individual a finales del siglo XVIII, a raíz del desarrollo de la filosofía moral en autores como Hutcheson y Hume. La noción nueva que, en su momento, ese novedoso modo de entender la moral trajo consigo, consistió en comprender el bien y el mal no como una cuestión de mero cálculo racional o estratégico que ubicase el bien en la maximización de la utilidad y al mal con el margen de costos, sino en algo que se hallaba estrechamente anclado en nuestros sentimientos. Según la versión original de esta idea, el contacto con nuestros sentimientos permite que entremos en comunicación con una voz interior que resulta fundamental porque nos dice qué es lo correcto a la hora de actuar. De modo que el vínculo con nuestros sentimientos morales tendría una gran importancia como medio para la finalidad de actuar correctamente. Cuando ese vínculo adquiere un significado moral independiente, se convierte en la fuente con la que hemos de conectarnos a fin de alcanzar aquello que reside en lo profundo de nosotros mismos.

En opinión de Taylor, este giro dio lugar al desarrollo de un poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros. En él se atribuye importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, a la que veo en peligro de perderse a causa de las presiones en favor de la conformidad externa, pero también a causa de que llegue a adoptar una actitud instrumental hacia mí mismo que desemboque en una incapacidad para escuchar esa voz interna. La importancia de este contacto propio aumenta considerablemente cuando se introduce el principio de originalidad: no solamente no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera

puedo encontrar el modelo de acuerdo al cual vivir fuera de mí mismo. Únicamente puedo encontrarlo adentro. En este sentido, ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también me defino a mí mismo, construyo mi identidad. Así, dice Taylor:

Existe cierta forma de ser humano que constituye *mi* propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de la de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para *mi*. Ésta es la poderosa idea moral que ha llegado hasta nosotros [...] Y esto hace aumentar la importancia de este contacto con uno mismo introduciendo el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo propio que decir [...] Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio<sup>23</sup>.

Este es, de acuerdo a la interpretación que hemos ido siguiendo, el trasfondo del moderno ideal de autenticidad y los objetivos de autorrealización de la identidad que a través de él suelen representarse. Como herencia del modelo moderno, hoy en día solemos calificar de 'auténtica' a la persona que es consistente entre las intenciones y valoraciones que profesa, y las inclinaciones y deseos reales que lo impulsan: que mantiene una congruencia fundamental entre lo que habla, dice o piensa, y sus intenciones, actitudes, creencias o deseos efectivos. Cuyo pensamiento logra ser fiel a la voz interna que le llega de sus propios sentimientos, para así, poder seguirlos e interpretarlos. Paralelamente, "podemos llamar 'auténtica' a una cultura cuando está dirigida por proyectos que responden a necesidades y deseos colectivos básicos y cuando expresa efectivamente creencias, valoraciones y anhelos que comparten los miembros de esa cultura. Lo contrario de una cultura auténtica es una cultura imitativa, que responde a necesidades y proyectos propios de una situación distinta a la que vive un pueblo [...]"

---

<sup>23</sup> *Ibid.* pp. 64-65.

Las formas culturales importadas de los países dominantes pueden dar lugar a una cultura inauténtica, no por su origen externo, sino por no estar adaptadas a las necesidades de un pueblo ni expresar los deseos y proyectos de la colectividad, sino sólo los de un pequeño grupo hegemónico<sup>24</sup>

De este modo, una comunidad se acerca a sí misma cuanto más próxima está de profesar proyectos comunes que correspondan a las necesidades y deseos verdaderos de sus miembros. Su identidad quedará definida, pues, no por el conjunto de rasgos particulares que la hagan distinta a las demás —tales como su historia, territorio que ocupa o rasgos étnicos—, sino por la representación colectiva y el conjunto de creencias que mejor exprese la interpretación de las necesidades, anhelos reales y situación histórica con la que cada miembro de la comunidad se identifique. Esta identificación implica expectativas, nociones y valores consistentes con el entorno de cada pueblo. Su identidad no se define, por tanto, sólo mediante una serie de datos empíricos descriptivos: la identidad consiste en una especie de propuesta, es un proyecto que presta unidad a sus manifestaciones culturales y responde a las necesidades, imaginarios colectivos y deseos reales de una comunidad.

Las necesidades de un pueblo cambian conforme también lo hacen sus situaciones históricas. Cada situación nueva que se presenta obliga a una evolución simétrica de la identidad capaz de responder a los cambios suscitados. Al igual que los individuos, las comunidades pueden ir moldeando su identidad incorporando o rechazando los elementos y cualidades que son característicos de otros grupos mediante un complejo proceso de identificación con el otro y separación de él. Análogamente al modo en que la identificación con modelos ajenos juega un papel fundamental en la formación de la identidad del individuo, en la constitución de identidad de un pueblo desempeñan un papel indispensable las sucesivas identificaciones que éste va haciendo, a lo largo de su historia, con los modos de pensar y formas de vida de otros pueblos.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Villoro, Luis. "Sobre la identidad de los pueblos"... *Op.Cit.* p.97

<sup>25</sup>Para ver un desarrollo clásico y sumamente interesante del papel que la identificación con modelos ajenos desempeña en la estructuración de la personalidad véase. Freud, S *Psicología de las masas y análisis del yo* Alianza Editorial, México 1987. Capítulo VII, y

Ahora bien, como lo hace ver Villoro en su texto *Sobre la identidad de los pueblos*, el proceso de identificación de un individuo o una cultura es muy diferente a la mera 'imitación'. En ambos procesos encontramos, de hecho, dos mecanismos relacionados pero a la vez muy diferentes. Mediante la imitación incorporamos elementos de una cultura ajena que no responden a nuestra situación ni se avienen con los otros elementos de nuestra cultura. Por la identificación, en cambio, integramos a nuestra cultura rasgos de otras que pensamos pueden responder a nuestras necesidades, darles algún tipo de solución, o satisfacer deseos y frustraciones reales. A diferencia de la imitación, la identificación puede ser una manera auténtica de abrir nuevas posibilidades a nuestra comunidad, superar crisis o carencias, brindando elementos nuevos que permitan encarar los distintos retos impuestos por el devenir histórico. Esta distinción hecha por Villoro resulta de vital importancia, pues muestra que no hay ninguna razón por la que las manifestaciones culturales de otros pueblos no puedan a menudo ofrecerse como ejemplo a otras.

---

Freud, S. *El Yo y el Ello*. Alianza Editorial, México, 1989. Capítulo III. En ambos textos se analizan los mecanismos que operan en la estructuración del yo mediante cuatro formas fundamentales de identificación. Por identificación se entiende, en general, la incorporación de ciertas cualidades de un objeto externo —puede ser una cultura o un individuo— a la propia personalidad. El primer tipo de identificación es la *narcisista*. Depende, principalmente, de la propagación del amor a sí mismo a aquellos rasgos de otra persona que se encuentran en uno mismo. El segundo tipo de identificación es el de la *identificación orientada a una meta*. Surge de la frustración y de la angustia. Consiste en imitar las características y las actitudes de quienes admiramos porque tienen algo de lo cual nosotros carecemos y deseáramos tener. Pensemos, por ejemplo, en la situación de una muchacha que quiere ser amada. Ve a sus amigas enamoradas y se pregunta qué tienen ellas que a ella le hace falta. Decide entonces imitarlas, esperando con tal actitud alcanzar la meta deseada. Para el análisis cultural relativo a este capítulo, quizá sea éste el mecanismo que mejor explique la imitación que algunas culturas dominadas hacen de otras más exitosas. El tercer tipo, consiste en la *identificación por pérdida de un objeto*. Cuando una persona ha perdido o no puede poseer un objeto, puede tratar de recuperarlo o alcanzarlo haciéndose igual al objeto. Un ejemplo sería el de los niños que han sido rechazados por sus padres. Intentan recuperar su cariño comportándose de acuerdo con lo que los padres esperan de ellos. Finalmente, el cuarto tipo de identificación es aquel en el que la persona se identifica con las prohibiciones establecidas por la autoridad. La finalidad de este mecanismo consiste en evitar el castigo internalizando la prohibición. También esta última forma de identificación muestra un mecanismo relevante para la explicación de la identificación entre culturas que sostienen relaciones de poder dispares.

Tampoco hay motivo, sin embargo, para que una colectividad no pueda, si así lo decide, mantenerse apegada a la voz de su pasado. La realidad de un pueblo es una configuración cambiante en relación a las diversas situaciones históricas que a éste se le van presentando. Cada nueva circunstancia a la que debe enfrentarse una comunidad implica un doble reto: adecuar los valores y costumbres tradicionales —mediante la generación de nuevos proyectos— al desafío que representan las condiciones inéditas, o mantenerse fiel a la imagen fija proveniente del pasado, a las prácticas y diseños que han logrado otorgar unidad y consistencia a la imagen que de sí mismo tiene un grupo. Algo que el trabajo de Villoro *Sobre la identidad de los pueblos* permite apreciar, es que entre ambas alternativas y todos sus matices intermedios, cada pueblo intenta elegir las características auténticas que constituirán la identidad con la que se reconocerá a sí mismo y deseará ser reconocido por los otros. Esta búsqueda obliga a revisar constantemente la propia tradición, elegir qué partes del pasado propio hay que conservar y de cuáles hay que desprenderse. En todo momento el pasado debe integrarse a un proyecto coherente con respecto a el futuro. Según las metas que fije este proyecto, el pasado deberá reinterpretarse, destacar los elementos que sean relevantes de acuerdo al realce que nuestro ideal les imponga, y dejar de prestar atención a aquello que, a la luz de lo mismo, carezca de importancia.

En suma, la búsqueda de la identidad sigue dos caminos diferentes. Por el primero, se transita por la vía del orgullo de un haber heredado. En la seguridad y la sensación que prestan el sentimiento de la propia singularidad, nos desdecimos de la necesidad de elegimos: seremos lo que siempre hemos sido. Por el segundo camino, la identidad deja de ser vista como un legado heredado. Se transforma, entonces, en algo que debe ser construido por nosotros mismos. Al enfrentarnos a nuestras necesidades y deseos —como afirma Villoro— es a nosotros a quienes “corresponde dibujar el rostro en que podamos reconocernos y ver en él nuestro pasado. Pues un pueblo tiene que llegar a ser lo que ha elegido”<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup>Villoro, Luis. “Sobre la identidad de los pueblos”... *Op.Cit.* p.100

El llamado de la identidad, en conclusión, consiste en 'llegar a ser uno mismo'. Sólo se es auténtico en la medida en que nuestra identidad responde a nuestros deseos profundos y se mantiene fiel a nuestros proyectos: en cierto sentido, pues, se es más auténtico cuanto más se acerca uno a ser del modo en que se ha soñado.

Por ello, la identidad de un pueblo no está dada, debe ser en cada momento reconstruida. Como hemos visto, el respeto y el reconocimiento a la forma, el ritmo, y los medios que cada cultura elige para emprender dicha reconstrucción, no es solamente una cortesía debida, sino una necesidad fundamental. Y también quien domina, si hemos de hacer caso a Hegel, ha de encontrar interés en mantener un sistema de reconocimiento simétrico en que cada quien pueda hallar un medio adecuado para irse definiendo a sí mismo.

## Capítulo 4

# Justicia Compleja, Justicia Esférica y Relativismo Cultural

[Las] declaraciones acerca de las culturas son inteligibles desde el interior de un contexto interpretativo ya establecido históricamente, es decir, desde el interior de alguna forma de vida o marco interpretativo. Rebasar o 'salirse' de todos esos marcos interpretativos equivale, en última instancia, a presuponer una pretensión de conocimiento absoluto a la cual no podemos tener ningún acceso epistémico.

Michael Krausz "Culturas encontradas". En: Marcelo Dascal (Comp.) [*Relativismo Cultural y Filosofía*]

## INTRODUCCIÓN

¿Podemos asumir los retos de la globalización y la necesidad de cierta homogeneidad cultural que garantice un mínimo de estabilidad, y al mismo tiempo, atienda las demandas de preservación de la identidad de una población diversa y diferente?. Hasta aquí he intentado mostrar cómo es que, al menos en principio, el modelo liberal podría equilibrar ambos proyectos: lograr promover una serie de principios políticos básicos que dibujen el trasfondo común en que se desarrolle la vida ciudadana, y conseguir establecer, mediante derechos y prerrogativas especiales, el reconocimiento debido a cada forma cultural y cada modelo de identidad específica en algo que resulte parecido al viejo ideal democrático de 'la unidad en la diferencia'.

Ahora me interesaría discutir un asunto relacionado con lo anterior. Concediendo que sea posible sostener una descripción de la tradición liberal que permita entrever, al menos en principio, una ruta de

concordancia para resolver estas tensiones, ¿cuál puede ser la fórmula, o los principios, si es que los hay, que garanticen un ámbito *neutral* de entendimiento entre todos los actores que forman parte de un Estado multicultural? ¿Es posible encontrar criterios políticos objetivos a los que todo el mundo, con independencia de su cultura, esté dispuesto a someterse?. ¿Son los valores liberales, valores que pueden ser justificados de modo estrictamente imparcial?. En este capítulo responderé negativamente a todas estas preguntas, y, sin embargo, sostendré que si bien no es posible dar con una justificación última para sustentar el liberalismo, si es posible, en cambio, ensayar una descripción de éste que nos permita entenderlo y justificarlo en términos relativos e históricos. Asimismo haré hincapié en lo que considero la motivación más importante que podemos tener para aceptar las premisas liberales, a saber, la posibilidad que ellas nos abren de brindarnos un “punto de vista” o un “marco referencial” sin el cual no seríamos capaces de emitir juicios que *aspiren* a la universalidad —aun cuando no estemos en posibilidad de fundamentar estos juicios de manera tajante. Por último defendiendo la posibilidad de una comunicación real entre culturas diversas.

1) En el primer apartado argumento en contra de la supuesta neutralidad de los principios liberales, así como de la imposibilidad de brindar argumentos ahistóricos que los fundamenten. Al final de esta sección, advierto que la imposibilidad de una justificación neutral y objetiva del liberalismo no elimina la *pretensión* de universalidad de los juicios que se apoyan en sus principios. 2) En el segundo apartado me interesa ilustrar los supuestos teóricos en que se sustenta una teoría relativista. 3) En la tercera parte muestro la importancia de contar con un punto de vista que *aspire* a la universalidad. Paralelamente a ello, intento hacer notar las consecuencias de adoptar un relativismo que excluya la posibilidad de disponer de un marco referencial que nos permita emitir juicios con una *pretensión* general de universalidad. 4) En el cuarto apartado analizo la cuestión de cómo enfrentar el problema de la posible “inconmensurabilidad” entre las culturas, y para ello retomo detalladamente un análisis de León Olivé. 5) Finalmente, expongo de manera muy breve un esquema que ilustra el modo en que podrían equilibrarse, en un sistema de justicia liberal, los principios generales de

una constitución, con las leyes ordinarias que reconocieran derechos especiales a grupos particulares.

## 1.- LA FALSA "NEUTRALIDAD" DEL LIBERALISMO

Alcanzar el ideal que permitiera lograr la cohesión entre los ciudadanos de Estados multiculturales, es algo que presenta más dificultades de las que a primera vista podrían aparecer. La esperanza de dar con una serie de principios que sirvan de polo para armonizar diferentes concepciones e intereses, pierde terreno en el momento preciso en que intentamos descubrir cuál habría de ser el contenido de aquellos. Thomas McCarthy, por ejemplo, en un análisis a la ética discursiva de Habermas, alude a las dificultades para lograr un consenso universal que funja como criterio rector de ciudadanía en una democracia<sup>1</sup>. En opinión de McCarthy, las normas que se propongan a fin de regular la convivencia y resolver las necesidades de los habitantes que forman un territorio sólo podrán expresarse a través de interpretaciones culturalmente compartidas de las mismas, lo que finalmente hará sumamente difícil la posibilidad de lograr un acuerdo transculturalmente válido acerca de qué reglas deberían regir. Esta observación cobra un significado importante si recordamos algo de lo dicho en el segundo capítulo de este trabajo: los deseos y sentimientos de las personas se expresan a nivel del lenguaje en la interpretación de necesidades; esto es, en evaluaciones para las que existen expresiones culturalmente disponibles. Estas expresiones, en la medida en que apelan a estándares de evaluación generalizados, sirven para hacerlas inteligibles y justificarlas. Y estos estándares de valoración poseen fuerza justificadora cuando, como lo explica Habermas, "caracterizan una necesidad de manera tal que aquellos a quienes se dirige la evaluación reconocen sus

---

Véase. McCarthy, Thomas, "El Discurso Práctico: la relación de la Moralidad con la Política". En: Herrera, M. (comp.) *Jurgen Habermas. Moralidad, Ética y Política. Propuestas y Críticas*. México. Alianza Editorial, 1993. pp.147-171.

propias necesidades en dichas interpretaciones mediante el marco de una herencia cultural común”.<sup>2</sup>

Si las expresiones evaluativas empleadas en la interpretación de necesidades sólo adquieren sentido al interior del marco de una herencia cultural común, ¿cómo podríamos –se pregunta McCarthy– esperar conseguir acuerdos universales acerca de la aceptabilidad de las consecuencias de una norma dirigida a la satisfacción legítima de necesidades?. En otras palabras ¿cómo podemos aspirar a conseguir un consenso político racional en una sociedad plural?. Pareciera que cualquier pretensión por establecer una concepción universal de ciudadanía capaz de prevalecer sobre las diversas formas de particularismo cultural, estaría destinada a ser, ella misma, particular. En este sentido habría que decir que el liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de ellas, totalmente diferente –y posiblemente incompatible– con otros géneros. Sería falso atribuirle una completa neutralidad cultural cuando de hecho es un credo combatiente. En este sentido, podría hablarse de ‘una falta de prueba neutral para justificar la neutralidad del Estado liberal’. Prueba de ello es que la política de la dignidad igualitaria que establece la distinción entre lo público y lo privado es fuertemente rechazada por otras corrientes. Como lo muestra el caso Rushdie, doctrinas como el Islam niegan tajantemente la separación entre política y religión en la forma como hemos llegado a esperar que acontezca en la sociedad liberal de Occidente. Incluso puede asegurarse con respecto a ella, como lo hace Taylor, que “el liberalismo occidental no es tanto una expresión de la visión secular y postreligiosa que se popularizó entre los intelectuales liberales, cuanto un retoño más orgánico del cristianismo, al menos como se le contempla desde la distinta posición del Islam. La división de la Iglesia y del Estado se remonta a los primeros días de la civilización cristiana [...] El término mismo *secular* fue parte del vocabulario cristiano originalmente”<sup>3</sup>.

De aceptar esto, no podemos presuponer que el acuerdo racional en torno a valores sea posible: los valores culturales, aun cuando sean

<sup>2</sup>Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*. Vol I, Boston; 1994. p.92

<sup>3</sup>Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento.... Op.Cit.* pp.92-93

ampliamente compartidos “no cuentan como universales, ya que sólo pueden ser vistos como plausibles en el contexto de una forma de vida particular”<sup>4</sup>. Dado que al proponer fórmulas normativas, no podemos abandonar nuestra historia de vida particular ni la forma de vida en la que nos encontramos inmersos y con la que nuestras identidades se encuentran irrevocablemente ligadas, parecería que no nos quedaría más alternativa que renunciar a la pretensión de universalidad y aceptar el relativismo como una forma de limitación moral infranqueable. Para enfrentar esta dificultad, McCarthy propone formas de acuerdos ‘racionalmente motivados’ que, aun cuando no puedan cumplir los requisitos más rigurosos que supone el discurso habermasiano, nos brinden, al menos, medios de coordinación social y política que puedan ser defendidos con razones y sin recurrir a la violencia, bajo un esquema que define lo justo como aquello que proporciona una “ventaja mutua”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup>Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*. Vol I... *Op. Cit.* p.42

<sup>5</sup>Cfr. Barry, Bryan. *Teorías de la Justicia*, Barcelona, Ed. Gedisa; 1995, cap 1, sec 1. Barry rastrea desde la *República* de Platón dos modelos en los que históricamente han descansado las diversas teorías de la justicia. El primer registro trataría de la justicia entendida como ventaja mutua, o mejor dicho, como negociación. Este modelo tiene en su núcleo central dos ideas: a) que existen conflictos entre individuos, entre individuos y grupos y entre grupos; y que aquel conflicto b) puede ser resuelto mediante un acuerdo racional entre agentes. Por tanto, una teoría de la justicia como ventaja mutua implica: a) que la justicia es un acuerdo entre las personas, lo que significa que no existe un criterio externo o independiente de lo que es debido; b) que la justicia es vista como algo *útil*, en la medida en que permite a las mujeres y los hombres cooperar entre sí en vista de la obtención de una ganancia mutua, y finalmente c) que los hombres y las mujeres pueden cumplir los compromisos cooperativos, mediante actos de restricciones que los y las agentes racionales autointeresadas se infligen a sí mismas. El otro modelo es el de la justicia entendida como imparcialidad. Esta es considerada por Barry como opuesta a la primera en cuanto a i) no puede admitir que los individuos se adhieran a principios morales en la medida de su poder de negociación (de hecho, esta idea surge pese al éxito de la famosa fórmula de Nash que formalmente capta la elusiva noción de poder de negociación desigual, estableciendo que los negociadores racionales llegarán a un acuerdo en el punto en que el producto de las utilidades de las partes sea maximizado y el producto de utilidad del desacuerdo sea igual a cero) y ii) donde la razonabilidad de mi reclamo no tiene nada que ver con el poder que yo tengo para pedir, sino más bien con la razonabilidad de no pretender más de lo que objetivamente me corresponde. Esta distinción es interesante, pues la mayoría de los autores —incluido el propio Barry y un premio Nobel de economía como Amartya Sen—, pese a reconocer la importancia y relevancia que la justicia entendida como negociación tiene para lograr comprender la gran mayoría de las operaciones que forman parte de una

Tales medios de coordinación social incluirían elementos de conciliación, compromiso, negociación y diálogo que acercarían a las partes entre sí. De alguna manera, esta sería una salida análoga a la que Rawls propone cuando habla de los dos diferentes niveles que constituyen la estabilidad que consolida a un Estado<sup>6</sup>. En la primera etapa, la constitución define principios y libertades que no se fundan en un ideal moral profundo acerca de la sociedad y de la persona. Se llega a ellos simplemente mediante el establecimiento de determinados procesos que moderan la rivalidad política dentro de la sociedad favoreciendo el intercambio y la negociación de los derechos o libertades: este método propone iniciar con situaciones concretas en comunidades específicas, e ir logrando acuerdos locales y contingentes que a través de una paulatina consolidación permitan ir estableciendo áreas de consenso que poco a poco resuelvan los conflictos que empíricamente se vayan presentando<sup>7</sup>. Dado que tales consensos dependen de las fluctuaciones del mercado político, su procedimiento no es todavía considerado por Rawls como profundo y, por lo mismo, su fundamento resulta ser sumamente frágil<sup>8</sup>.

---

economía, consideran que el modelo de la justicia como imparcialidad es indispensable para guiar el curso de las democracias modernas y garantizar su verdadera estabilidad.

<sup>6</sup>Rawls, J. *Political Liberalism... Op.Cit.* Cuarta conferencia.

<sup>7</sup> Un ejemplo práctico de esto lo constituiría la llamada 'cláusula de anulación' del Canadá [*override clause*]. Mediante ésta, una ley puede entrar en vigor pese a que la Suprema Corte de Justicia del país la declare anticonstitucional. Ello, siempre y cuando el parlamento regional o federal vote a favor de ella y cada cinco años renueve o revoque su voto. De esta manera se privilegian los acuerdos fácticos, o circunstanciales, que en un momento dado se presentan, aun por encima de lo dispuesto en los principios universales que conforman el orden constitucional.

<sup>8</sup>Cfr. Elster, J. "La posibilidad de la Política Racional". En: *Juicios Salomónicos*. Ed. Gedisa, 1991; y también Sen, Amartya *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell; 1987. Elster brinda un argumento muy interesante a favor de la necesidad de contar con principios políticos incondicionados que no dependan del *modus vivendi* o surjan como resultado de una mera negociación en el mercado. El argumento consiste en señalar la irracionalidad análoga de 'exceso de voluntad' que opera a nivel, tanto privado, como público. A nivel privado, los ejemplos de exceso de voluntad muestran la imposibilidad de lograr intencionalmente ciertos estados mentales caracterizados por tener la propiedad de producirse únicamente en tanto que subproductos de acciones llevadas a cabo con otros fines. Estados como el sueño, la indiferencia o la espontaneidad, ilustran claramente esto. Actúo irracionalmente, si creo que para obtener éxito en ciertos aspectos debo aprender a mostrar mi indiferencia, dado que el elemento intencional implicado en el deseo de aparecer indiferente es incompatible con la falta de intención que garantiza la indiferencia.

Al margen de si esta vía ofrece o no una salida satisfactoria al problema, yo considero que la aceptación de la premisa con respecto a la imposibilidad de conseguir principios normativos 'neutros' ajenos a cualquier tradición cultural, no es algo que necesariamente desemboque en la renuncia a los juicios con pretensiones de universalidad. En el tercer apartado intento defender esa primera premisa y rechazar esta última conclusión. Pero antes deseo mostrar algunas de las consecuencias que se desprenden de una posición relativista que niega hacer juicios con pretensiones de universalidad.

## 2.- JUSTICIA ESFÉRICA E IGUALDAD COMPLEJA

Dentro de las posturas relativistas más difundidas y conocidas se encuentra la de Michael Walzer. Uno de sus textos más importantes, *Las Esferas de la Justicia*<sup>9</sup>, gira en torno a dos tesis fundamentales: por un lado, la idea de que la igualdad no puede entenderse a partir de su significado literal, sino a partir de un significado 'complejo'. Este significado complejo muestra que el igualitarismo, en realidad, debe estar orientado a eliminar tan solo algunas diferencias, en específico,

---

Igualmente paradójico es el intento de superar el insomnio a través de querer borrar toda preocupación, dado que esto requiere una concentración mental que es incompatible con el resultado que se pretende alcanzar. De manera similar, Elster encuentra un caso de irracionalidad política en aquellos derechos con respecto a las libertades y los acuerdos que son resultado de un *modus vivendi* o un arreglo coyuntural: para que los derechos y libertades que rigen una sociedad sean instrumentalmente valiosos, deben de poder manifestar el *no tener* una base, un fundamento o una motivación instrumental, ya que, claramente, la sospecha de que las libertades o prerrogativas fundamentales son otorgadas con propósitos meramente estratégicos, atenta en contra de la propia eficacia que cabría esperar en ellas, ya que los ciudadanos nunca podrán confiar en un gobierno del que con certeza se sabe recortará las libertades si conviene hacerlo a corto plazo. Por su parte, Amartya Sen muestra cómo el supuesto del egoísmo, indispensable en toda concepción meramente instrumental de la justicia, constituiría un fundamento sumamente débil para la economía. De hecho, sostiene Sen, el éxito del libre mercado no nos dice nada acerca de la motivación en la que se apoya éste, ya que, casos como el de Japón, sugieren que las desviaciones sistemáticas del comportamiento egoísta hacia el deber moral incondicionado, la lealtad y la buena voluntad han desempeñado un papel fundamental en el éxito industrial. Walzer, Michael. *Las Esferas de la Justicia*. F.C.E. 1997.

aquéllas que permitan o den capacidad a un grupo de individuos para dominar sobre otros. La segunda tesis, por el otro lado, consiste en sostener que cada sociedad histórica y concretamente dada ha mantenido una concepción local y compartida de los bienes sociales. Esto significa que geográfica e históricamente, las sociedades han considerado siempre a distintas cosas como valiosas y, aun a las mismas, con diferente sentido. Es lo que ha ocurrido, v.g. con valores como la cuna, la tradición de sangre, el capital, la gracia divina, el poder estatal, el ocio, etc.

Según Walzer, una vez que un grupo social se ha puesto de acuerdo en el sentido y el significado de un bien, el mejor criterio de distribución para repartirlo se sigue directamente. De hecho, el criterio se deduce analíticamente del acuerdo mismo. Por ejemplo, si entre los antiguos aqueos existía el consenso de que la persona más honorable era la más valiente, y la más valiente era la que con mayor temeridad y arrojo combatía a los guerreros enemigos; entonces el criterio para otorgar el bien del reconocimiento público debía recaer principalmente en los soldados.

Estas dos ideas sustentan, pues, la teoría de la justicia de Michael Walzer: 1) la primera se desprende del concepto de 'igualdad compleja' y consiste simplemente en afirmar que la noción de justicia depende para su sostenimiento de que ella misma se aplique a esferas independientes que cuenten, cada una por separado, con sus propios criterios de distribución. 2) Los criterios de distribución apropiados para cada esfera, son dados por los significados que los miembros de la sociedad dan a cada bien. De este modo, los principios de justicia son en sí mismos plurales por su forma, de ahí que hayan de ser distribuidos por razones distintas en arreglo a diferentes procedimientos y por diferentes agentes.

Veamos estas dos concepciones con detenimiento. En un sentido importante, más que ser relativista, la postura de Walzer puede ser mejor descrita como 'convencionalista', pues parte de la proposición de que la justicia se reduce al modo en que cada sociedad se pone de acuerdo con respecto a ella al intentar entenderla y definirla<sup>10</sup>. Por la misma razón, los

---

<sup>10</sup>Cfr. Barry. Brian. "Spherical Justice and Global Justice". En: *Pluralism, Justice and Equality*. Editado por David Miller y Michael Walzer (comp.). Oxford, University Press, 1995-1996. pp.67-80.

individuos asumen identidades concretas por la manera en como imaginan y crean –y luego poseen y emplean– los bienes sociales. Para Walzer no existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebibles para todos los mundos morales y materiales. Incluso la gama de las necesidades más universales, físicas y mentales, es muy amplia y su jerarquización muy diversa. La comida, por ejemplo, conlleva significados muy diversos en distintos lugares. El pan es el sostén de la vida, el cuerpo de Cristo, el símbolo del Sabat, un medio de hospitalidad; etc. Por eso los criterios y procedimientos distributivos son intrínsecos, no con respecto al bien en sí mismo, sino con respecto al bien social. “Si comprendemos qué es y qué significa para quienes lo consideran un bien –sostiene Walzer– entonces comprendemos cómo, por quién y en virtud de cuáles razones debería ser distribuido”<sup>11</sup>.

Ahora bien, cuando los significados son distintos, Walzer piensa que las distribuciones *deben* ser autónomas. Por supuesto que en las sociedades, tal como son, las esferas no pueden permanecer aisladas entre sí; lo que ocurre en una necesariamente afecta a la otra. No obstante, puede hablarse de una relativa autonomía entre ellas que permita establecer un punto crítico.

De este modo tenemos que todo bien social o conjunto de bienes sociales, constituye, por así decirlo, una esfera distributiva dentro de la cual sólo ciertos criterios y disposiciones son apropiados. “No existe una norma única de distribución, comenta Walzer, pero sí las hay para cada bien social y para cada esfera distributiva en toda sociedad particular”<sup>12</sup>. De hecho –según él mismo considera–, el origen y la naturaleza de toda injusticia, o forma de tiranía, consiste en transgredir la frontera entre las esferas intentando imponer los criterios y significados de distribución y bienes que imperan en un ámbito sobre otro. El primer supuesto que se halla dentro de esta concepción, es que los bienes sociales, al igual que las cualidades personales, tienen esferas propias de operación donde ejercen legítimamente su dominio al lograr producir efectos libres y espontáneos. Y así como hay conversiones simples y naturales que se siguen de los bienes particulares –intuitivamente plausibles debido al

<sup>11</sup> Walzer, M. *Esferas de la Justicia...Op.Cit.* p.22

<sup>12</sup> *Ibid.* p.110

significado social de esos bienes—, hay esquemas ilegítimos de conversión a los que, en la medida en que tratan de ampliar su espectro de influencia a esferas que no son las suyas, nuestras más arraigadas intuiciones se oponen. Para ilustrar perfectamente el punto de vista según el cual, ciertos bienes únicamente pueden ser intercambiados por otros bienes al interior de esferas o arenas bien delimitadas, Walzer alude a dos pasajes de Pascal y Marx, respectivamente:

La naturaleza de la tiranía es desear poder sobre todo el mundo y fuera de la propia esfera. Hay diversas compañías —los fuertes, los hermosos, los inteligentes, los devotos—, pero cada hombre reina en la suya propia y no fuera de ella. Sin embargo, en ocasiones se enfrentan; entonces el fuerte y el hermoso luchan por la supremacía —torpemente, pues la supremacía es de órdenes distintos—. Unos a otros se tergiversan y cometen el error de pretender el dominio universal. Nada puede ganarlo, ni siquiera la fuerza, pues ésta es impotente en el reino de los sabios—[...] las proposiciones siguientes son, entonces, falsas y tiránicas: “Puesto que soy hermoso, he de exigir respeto”. “Soy fuerte, luego los hombres tienen que amarme”, etc. [...] la tiranía es el deseo de obtener por algún medio aquello que sólo puede ser obtenido por otros medios. A cualidades diversas se corresponden obligaciones diversas: el amor es la respuesta adecuada al encanto, el temor a la fuerza, y la creencia al aprendizaje<sup>13</sup>.

Supongamos que el hombre sea hombre y que su relación con el mundo sea humana. Entonces, sólo el amor puede darse a cambio de amor, confianza a cambio de confianza, etc. Si alguno desea disfrutar del arte, tendrá que ser una persona artísticamente cultivada; si alguno desea influir en otros, tendrá que ser alguien realmente capaz de estimular e influir en otros<sup>14</sup>.

Según esta idea, de manera análoga a como las personas tiránicas pretenden conseguir más recompensas de las que, de acuerdo a determinada cualidad poseída merecerían, Walzer sostiene que la

<sup>13</sup>Pascal, B. *Pensées*. Trad. De J.M. Cohen, Harmondsworth, Inglaterra, 1961. Citado por Michael Walzer en *Esferas de la Justicia...* Op. Cit. p.31.

<sup>14</sup>Marx, Karl. *Economical and Philosophical Manuscripts*. T.B. Bottomore, comp. Londres, 1963. Pp.193-194. Citado por Michael Walzer en *Esferas de la Justicia...* Op. Cit. p.31-32

mayoría de las sociedades se organizan en torno a lo que podríamos considerar un conjunto dominante de bienes capaz de determinar el valor en todas las demás esferas. Se habla de 'dominio' en el sentido de que por medio de uno de estos bienes se hace posible obtener otros valores que deberían de ser distribuidos conforme a criterios distintos al del bien dominante en cuestión. En la sociedad de mercado, por ejemplo, el dinero –supuestamente un medio neutral– constituye en la práctica un objeto hegemónico de intercambio en el sentido de que es a través de él que pueden llegar a obtenerse el mayor número y la mayor variedad de bienes –al igual que en otras épocas y periodos históricos distintos, ha sucedido con la fuerza física, la reputación familiar, el cargo político o religioso, la riqueza heredada, el conocimiento técnico, el honor, etc.

De acuerdo a Walzer, un rasgo curioso de la sociedad de mercado es que el valor del dinero –además de ser capaz de atravesar todas las fronteras– no depende *enteramente* de un acuerdo o convenio social sobre el criterio en base al cual debe ser distribuido. Un premio cualquiera en un concurso, por ejemplo, representa tanto el reconocimiento a una persona de un grupo o un jurado, como una noción compartida acerca del significado y valor de aquello que se reconoce. En tanto que honor público, el sentido de un honor está constituido por el criterio a partir del cuál éste se otorga. Es, por tanto, reflejo de identidad y unión de una comunidad que se aglutina en torno a una valoración compartida. El dinero, por el contrario, se distingue por su capacidad para divorciar su valor del origen de procedencia. Si una persona se roba un Premio Nobel la placa no tendrá ningún valor para ella, cosa que no sucederá con el millón de marcos suizos que forman parte del premio. Por ello el aspecto esencial del dinero proviene del anonimato, de su habilidad para mantener su valor pese a que éste no dependa en modo alguno del criterio establecido para su distribución. Debido a esto, Walzer considera que la justicia debe ser consistente con algún criterio de distribución para la riqueza sólo al interior de la esfera del mercado laboral y productivo. Al interior de dicha esfera, este bien dominante puede llegar a verse monopolizado por individuos con un talento especial para la transacción y el comercio. Y nada hay de intrínsecamente injusto en ello. Alguien puede poseer un yate y yo no, o el vecino tener diez autos nuevos en contraste con mi automóvil viejo. El verdadero origen

de la iniquidad se halla en la invasión de una esfera a otra. La utilización del dinero es injusta, por lo tanto, cuando éste se emplea para intercambiarse por bienes sociales cuyas pautas de distribución tendrían que obedecer a las circunstancias propias de cada contexto. Esto ocurre cuando la riqueza es utilizada para obtener poder político, acceso a los medios de control masivo, salud social o cualquier otro bien público<sup>15</sup>. Cuando tal cosa sucede, lo que es injusto no es la distribución en sí, sino el tráfico deshonesto, el dominio ilegítimo que un bien ejerce sobre terrenos que no son los suyos. Bajo tal situación, la función del Estado radicaría principalmente en 'bloquear' todas aquellas transacciones mediante las cuales el capital pudiera llegar a convertirse en instrumento de dominación o poder.

Walzer intenta ofrecer una lista —que él considera exhaustiva— de todos los intercambios que en principio habrían de ser obstruidos. De este modo, no podrían ser comprados ni vendidos; a saber: 1) los seres humanos, 2) el poder político y la influencia social, 3) la justicia, 4) la libertad de expresión oral, de prensa, escrita, religiosa y de reunión, 5) los derechos al matrimonio y la procreación, 6) el derecho a abandonar la comunidad política, 7) las exenciones al servicio militar, 8) los cargos políticos, 9) los servicios de beneficencia elementales como la seguridad, la salud y la educación, 10) los premios, honores y reconocimientos, 11) la gracia, el amor y perdón divino, 12) el amor y las relaciones de amistad y, finalmente, 13) las ventas delictivas (drogas, servicios de asesinato, chantajes, bienes inseguros, fraudulentos, peligrosos o robados)<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup>Económicamente hablando, un bien es público cuando puede decirse con respecto a él que constituye algo de lo que nadie puede ser privado, como, por ejemplo, el agua de un río, el territorio para circular, etc.

<sup>16</sup> *Ibid.* P.110-114. Con respecto al punto 6, Walzer considera que algunos Estados modernos (como la antigua ex Unión Soviética o Cuba), han hecho una prolongada inversión en cada ciudadano, por lo que legítimamente podrían exigir que alguna parte de tal inversión les fuera devuelta, en dinero o con trabajo, antes de permitir la emigración. Sin embargo, algunas personas podrían oponerse a esto, arguyendo que ellos nunca consintieron ni solicitaron el gasto que el Estado derogó en ellos a través de programas de salud o educación (por mencionar algunos). En mi opinión, tal objeción subestima, gravemente los

A la inversa, Walzer considera que la autonomía de los criterios de distribución implica también que, por ejemplo, bienes como la piedad no puedan tampoco obtener ventajas en el mercado.

En las *Esferas de la Justicia* encontramos básicamente tres principios distributivos que operan en la mayoría de las asignaciones: el intercambio libre en el mercado, el mérito para la educación especializada y la necesidad para la salud. Asimismo vemos una concepción normativa que impone al Estado la necesidad de 'bloquear' todos aquellos intercambios que sean intrínsecamente injustos, intentando sugerir con ello la forma en que deben ser situados los bienes. Esto distancia significativamente a Walzer de un estudio que tiene un punto de partida semejante al suyo, pero que, a diferencia de él, mantiene una postura metodológica estrictamente descriptiva: me refiero al ensayo sobre la *Justicia Local* de Jon Elster<sup>17</sup>, donde el filósofo noruego intenta analizar, justamente, el tipo de mecanismos que operan a nivel de la justicia local. Al igual que Walzer, Elster se hace la pregunta de "¿hasta qué punto la distribución es específica de los bienes y hasta qué punto es específica de cada país?"<sup>18</sup>.

En un primer sentido, 'local' significa las arenas en las que se estudian las prácticas asignativas, como son la salud, el servicio militar, la educación, el trabajo, el sistema de pensiones y jubilaciones, etc. Paralelamente a Walzer, Elster piensa que la asignación de cargas y de beneficios en cada una de las arenas se lleva a cabo aplicando distintos procedimientos a través de instituciones autónomas. Así, el mérito suele ser el parámetro en la aceptación de alumnos para las universidades, la antigüedad para seleccionar el monto y el momento en que los trabajadores se jubilan, y la necesidad para fijar la prioridad de atención a un paciente en los hospitales<sup>19</sup>. Bajo otro sentido, 'local' se refiere

---

beneficios de la ciudadanía, si bien captura, con sensibilidad, el valor consensual que debe regir a toda democracia.

<sup>17</sup>Elster, Jon. *Justicia Local*. Ed. Gedisa; 1994.

<sup>18</sup>*Ibid.* p.15.

<sup>19</sup>Elster dedica buena parte de su obra al análisis de criterios mucho más particulares. Así, por ejemplo, mientras que algunas universidades en E.U. tienen como criterios de admisión fundamentalmente los académicos, otras toman más en cuenta los criterios étnicos, de género o clase, intentando promover con ello cierto tipo de 'diversidad'. (P.54). De igual

tanto a los sectores como a las comunidades y países que aplican políticas distributivas; tal y como es la diferencia que hay, por ejemplo, entre los criterios para la adopción de niños en Europa con respecto a Estados Unidos, o los términos de concesión de la ciudadanía de Alemania en relación con España.

Por su lado, la justicia global se distingue de la local en al menos tres características: *a)* en que las políticas distributivas globales se diseñan centralmente y bajo la dirección de un gobierno, *b)* intentan compensar a las personas por las carencias arbitrarias que éstas padezcan, y *c)* adoptan siempre la forma de procedimientos económicos. En contraparte, los principios locales están diseñados por instituciones relativamente autónomas, como pueden ser las escuelas o los hospitales, que, pese a seguir ciertas líneas delimitadas por las políticas centrales, gozan de una libertad limitada para aplicar diversos esquemas. Además no suelen ser compensatorias, o si lo son, únicamente pueden hacer rectificaciones parciales ocupándose la mayoría de las veces en asignar bienes distintos al dinero.

Aparte de la diferencia entre el enfoque explicativo y el normativo, el planteamiento de Walzer se distingue del de Elster en otro aspecto más: mientras que el primero explícitamente asume la hipótesis de que el criterio apropiado de distribución con respecto a un bien está dado por el significado que los miembros de la sociedad comparten con respecto a él, al segundo le interesa emprender únicamente una descripción de los mecanismos que operan a nivel de la asignación de recursos o bienes sin asumir la premisa de que necesariamente dichos mecanismos tengan que desprenderse analíticamente del significado social que poseen. Esta segunda asimetría entre ambos trabajos es importante porque ayuda a entender con mayor claridad la posición de Walzer: dado que él asume que las pautas para asignar bienes y recursos se articulan a partir de las diversas concepciones sobre los bienes que imperan en una sociedad determinada, ello implica que también considere que la justicia es una construcción humana que depende de acuerdos circunstancial e históricamente definidos. En vista de que la justicia no puede llevarse a

---

manera, hay políticas migratorias que conceden las visas y los lugares guiándose por el orden de admisión, mientras que otras se guían por un principio de selección, etc. (p.66)

cabo independientemente de los recursos que se distribuyen, toda noción o modelo con respecto a ella está condenado a ser parcial y contingente, relativo a tal o cual forma particular de entender y definir los bienes. Así, por ejemplo, podríamos “imaginar una sociedad en la cual el corte de cabello tuviera una significación cultural tal, que la previsión comunitaria de éste fuese moralmente primordial”.<sup>20</sup>

La posición de Walzer me interesa porque, al margen de que sus argumentos y explicaciones puedan o no resultar convincentes, pienso que resume el punto de vista que puede encontrarse en toda concepción relativista de la justicia. Según esta noción, los principios normativos en torno a los cuales un grupo se organiza políticamente descansan en consensos lingüística y culturalmente dados que, por lo mismo, no pueden aspirar a tener un alcance universal. Debido a ello, ninguna cultura estaría moralmente autorizada a reclamar para sí algún tipo de superioridad sobre otra —pues todo juicio de superioridad estaría basado en la apreciación normativa de una sociedad particular y limitada. En este sentido, además, las sociedades liberales de Occidente —a las que su pasado colonial y marginación a los sectores que proceden de otras culturas, acusan— carecerían de argumento para pretender imponer los acuerdos procesales de sus democracias a otras comunidades.

Walzer acepta estas conclusiones y, en concordancia con ellas, asume la proposición de que no podemos criticar comunidades cuyas formas de vida están organizadas en torno a valores compartidos que nosotros no estamos capacitados para comprender. Si la justicia es lo que cada miembro de cada comunidad dada piensa que es, no hay entonces argumento moral posible para oponerse a formas de organización o dominio social determinadas. Ninguna comunidad tiene, por tanto, el derecho de intervenir en otra con objeto de promover sus propios valores. De ahí que en *Guerras Justas e injustas*, Walzer defienda una fuerte política de no intervención y niegue la posibilidad de que alguna vez pueda llegar a darse una guerra ‘justa’<sup>21</sup>.

<sup>20</sup>Walzer, M. *Esferas de la Justicia...* Op. Cit. p.99 (nota).

<sup>21</sup>Walzer, M. *Just and Unjust Wars*. New York, Basic Books, 1977.

### 3.- EL PROBLEMA DEL CRITERIO Y LA NECESIDAD DE UN MARCO REFERENCIAL

No obstante, una posición relativista como la de Walzer resulta inaceptable por razones que hay que tomar en cuenta. Empecemos por retomar la proposición de que la justicia es determinada por cada sociedad en función de las creencias comunes que los miembros de dicha sociedad mantienen en torno al significado de los bienes que son distribuidos entre ellos.

Lo primero que hay que decir con respecto a esto, es que 'justicia' es una expresión en *nuestro* vocabulario. De acuerdo al modo en que la mayoría de los ciudadanos en Occidente usan este término, no es correcto decir, por ejemplo, que el sistema de castas en la India es justo —aun cuando entre los hindúes exista un acuerdo que establezca lo contrario. De igual forma, la mayoría de nosotros considera que es *injusto* que a las mujeres les sea negado el derecho a la educación o a tener un empleo pagado, incluso si esto es aceptable en ciertas sociedades conforme a lo establecido por sus nociones locales de justicia. En otras palabras, en nuestro vocabulario —y supongo que quizá en muchos otros— este vocablo es empleado con una cierta pretensión de universalidad. Para que Walzer pudiera probarnos que el empleo del concepto 'justicia' está restringido al uso lingüístico que de éste hacemos en nuestra cultura, tendría que elaborar un argumento moral universal que sustentara la proposición de que la justicia es aquello que los miembros de cada sociedad piensan que es. Pero sucede que, de tomar en serio su propia proposición, no habría posibilidad de encontrar una definición o parámetro universal de justicia a partir del cual pudiera establecerse la relatividad de las demás concepciones. La conclusión que se sigue de sus propias premisas es que, éstas, de acuerdo a los límites que ellas mismas establecen, son indemostrables.

Esta objeción muestra las consecuencias profundamente contraintuitivas que resultan del negarse a juzgar problemas de justicia conforme a criterios que aspiren a cierta objetividad o universalidad. Pero, además, me parece que difícilmente podríamos resignarnos a no contar con un punto de vista sólido que nos sirviera de base para argumentar en contra de prácticas como la clitoridectomía (la amputación

del clítoris a las mujeres para impedirles el goce sexual llevada a cabo en algunos países árabes), o el sati en la India (la obligación de las viudas de inmolarse en la tumba de sus esposos). Pienso, desde luego, que Walzer tiene razón al advertir con respecto a la posibilidad de que, en lugar de fijarse como parámetro del juicio moral o político, semejante punto de vista llegue a convertirse en pretexto para la intervención y la violentación de los principios morales de una determinada sociedad; sin embargo, esta es una posibilidad que toda teoría liberal debe encargarse de vigilar y prevenir permanentemente.

Resumiendo lo dicho en otras palabras: pareciera que una teoría política o de la justicia debe de ser capaz de dar una respuesta a la tensión existente entre los principios universales y los problemas empíricos complejos, en relación a cómo lograr armonizar el relativismo que es inherente al multiculturalismo con la universalidad que es característica a toda teoría normativa. Algunos autores, como el primer Rawls, encuentran que la solución consiste en privilegiar la importancia de los principios universales. Otros —es el caso de Walzer o McCarthy—, consideran que la solución al problema ha de consistir precisamente en lo opuesto: partir de acuerdos locales y concretos que permitan delimitar el margen de operación de cada conjunto de reglas y valores específicos. En este sentido, al ser la justicia una construcción humana dependiente de las necesidades y recursos relativos a cada sociedad, los criterios regulativos y de distribución que cumplan una función importante en un lado, pueden no hacerlo en otro. Por esa razón no sería válido juzgar como injusta una práctica de una sociedad distinta a la nuestra, ya que este juicio sería hecho a partir de necesidades, creencias y valoraciones que no tendrían porqué corresponder forzosamente a los de otras comunidades distintas.

Pero, según he dicho, esta posición relativista o convencional con respecto a la justicia tiene conclusiones contraintuitivas que la hacen ser muy dudosa: las minorías nacionales que, por ejemplo, son privadas en algunos Estados de derechos tan básicos como el de la salud o el del trabajo, no estarían moralmente autorizadas a rechazar la injusticia de tales prácticas introducidas por los miembros de la población dominante, ya que, de ser congruentes, tendríamos que aquéllas, al pertenecer a un núcleo social distinto, no pueden evaluar conforme a sus criterios

medidas que obedecen a principios culturales diversos a los suyos. Llevada al extremo, una posición como la de Walzer permitiría legitimar sistemas de organización social como el del *apartheid* o el segregacionismo racial y étnico. Incluso cancelaría la posibilidad de toda discusión racional, pues cualquier diálogo de este tipo debe apelar en algún momento a significados y acuerdos comunes. En conclusión, por tanto, si queremos ser capaces de defender los derechos de las minorías o los grupos excluidos y marginados, tenemos que apelar a principios generales que nos permitan llegar a consensos objetivos.

Ahora bien, supongamos que estamos de acuerdo en la necesidad de contar con una perspectiva universal bien articulada capaz de trascender el relativismo y armonizar con nuestras propias intuiciones para guiar nuestra reflexión. Todavía quedaría por resolver el problema de ¿cómo podemos encontrar el criterio que nos sirva para definir el modelo de sociedad justa?, ¿qué método deberíamos emplear para hallar la pauta que nos permita definir cuál es, por antonomasia, la sociedad políticamente mejor ordenada?

Este es un problema muy complejo para el cual no creo que haya una respuesta definitiva. Lo que parecería que haría falta sería un patrón general que nos sirviera como referencia para detectar las características que distinguen a una sociedad justa de una injusta. Y esta posibilidad podría estar destinada al fracaso ya que dicho patrón tendría que fijarse tomando como punto de partida un modelo político de desarrollo específico. Eso es precisamente lo que ha sucedido con el modelo democrático liberal de desarrollo al haber sido llamado a ocupar un lugar central en la discusión. ¿Pero qué legitima que se haya tomado como paradigma este modelo y no otro?. De nueva cuenta surge la interrogante: ¿Qué método satisfactorio se puede seguir para encontrar un esquema neutral de justicia?

En un brillante artículo que ha llegado ya a convertirse en clásico<sup>22</sup>, Chisholm explica un grave problema que se presenta a la hora de intentar dar con cualesquiera tipo de criterios. La dificultad consiste en la función que éstos cumplen y en el procedimiento circular que sin darnos cuenta

---

<sup>22</sup>Chisholm, R. "The problem of the *criterion*". En: *Foundation of Knowing*. University of Minnesota Press; 1962.

seguimos para definirlos, pues así como hace falta un criterio o principio común para poder discernir entre casos particulares, de igual forma, no es fácil ver cómo podríamos llegar al conocimiento de tales principios o criterios generales sino fuese a través de un ejemplo particular que nos sirviera como modelo; lo que implicaría el quedar atrapados en una espiral sin retorno. Este es un círculo que ha sido utilizado comúnmente por los escépticos en favor de su doctrina y Chisholm lo ilustra de este modo:

Para saber si las cosas son realmente como parecen ser, se debe tener un procedimiento que nos permita distinguir las apariencias verdaderas de las falsas. Pero para saber si nuestro procedimiento es un buen procedimiento, tiene que saberse si éste realmente tiene éxito al distinguir las apariencias verdaderas de las falsas. Y no puede saberse si es realmente exitoso a menos que ya se sepa cuáles apariencias son verdaderas y cuáles falsas.<sup>23</sup>

Supongamos –para referirnos a un ejemplo utilizado por él en su artículo– que hay una pila de manzanas y se quiere separar las buenas de las malas –además, nunca hemos visto ni probado una fruta de éstas antes. Se quiere poner las primeras en un hilera y tirar las segundas al cesto de la basura. ¿Cómo haríamos la selección?. Para separar las manzanas maduras de las podridas necesitamos un modo que nos permita reconocer unas u otras. ¿Cuál es esa manera?. Alguien diría que es fácil: las buenas tienen una textura firme, un aspecto y sabor especiales. ¿Y cómo podemos saber si ese criterio es útil para trazar la distinción deseada?. Sólo analizando todas las manzanas y observando si las que están en buen estado coinciden con él. Pero hacer eso, supondría que de antemano somos ya capaces de distinguir las que están en buen estado de las que no, para luego ver si corresponden con el patrón establecido: sin embargo, era justo para conseguir esto, para lo que requeríamos de un criterio adecuado.

Ahora veamos lo que ocurre si aplicamos lo anterior a la búsqueda de un criterio político. ¿Cómo distinguimos un sistema de organización política justo de uno injusto?. Es fácil apreciar que se presenta el mismo

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

tipo de problema: imaginemos que decimos que una sociedad es justa en la medida en que su organización institucional obedece a los principios liberales. Para ver si este es un buen modelo debemos recurrir a la experiencia y asegurarnos de que resulta exitoso para reconocer las sociedades justas de las que no lo son. Pero de nueva cuenta, ello presupondría que estamos en condiciones de trazar tal tipo de distinción sin apelar al modelo al que en primera instancia habíamos recurrido para poder establecerla.

Chisholm sostiene que esta dificultad solamente es superable concediéndole algo al escéptico, aceptando que la adopción de un principio siempre implica una decisión más o menos arbitraria. No obstante, de este enunciado me parece que no tendría porque seguirse forzosamente una conclusión pesimista con respecto a la posibilidad de conocer. Aceptemos que, en efecto, llegamos a establecer criterios normativos eligiendo casos concretos que nos sirven como modelo. Agarramos varias manzanas al azar hasta que elegimos una que nos parece cumple los requisitos suficientes para servir como modelo de la manzana. Observamos sociedades ordenadas bajo distintos principios y adoptamos una como el parámetro de la sociedad justa. Y nunca podremos saber a ciencia cierta si hemos dejado afuera, en el caso del ejemplo de Chisholm, manzanas, o, para el caso que aquí interesa, sociedades justas que deberíamos de haber escogido. De todas formas, la utilidad de nuestro procedimiento podría quedar justificada en la medida en que nos permitiera detectar algunas de las notas que nos interesan.

A pesar de que estas decisiones no estarán nunca enteramente justificadas puesto que no podremos estar absolutamente seguros con respecto a su eficacia empírica para discernir entre casos concretos —ya que la precisión del principio depende de su capacidad para elegir adecuadamente la cualidad buscada, a la vez que dicha capacidad depende de la precisión del principio—, lo que sí podemos esperar es que nuestros criterios tengan una utilidad práctica limitada. Podemos confiar en un criterio que nos permita separar *algunas* propiedades de las manzanas o detectar *ciertas* características de las sociedades justas. No sabremos nunca si es el mejor, ni cuantas notas esenciales dejamos de tener en cuenta al elegir entre determinados casos particulares, pero si sabremos si se trata de uno lo suficientemente útil. Descartes eligió un

método que le permitía ubicar, cuando menos, una sola creencia indubitable –la certeza inmediata del *cógito*–, sin preocuparse por cuántas creencias verdaderas dejaba sin tomar en consideración. De igual manera creo que los teóricos liberales pueden aceptar que los principios de su tradición corresponden a una formación histórica específica. Su contenido no es universal ni tienen un origen etéreo y forma parte del desarrollo antiguo de la sociedad occidental tradicional. Los valores que aglutina pueden no ser los más justos o perfectos y ni siquiera abarcar todos los sentidos o significados que podría comprender el término justicia bajo una descripción más amplia. Pero, sin ser necesariamente el modelo de sociedad más deseable, ha probado ser lo bastante eficiente como para lograr resultados y ventajas innegablemente verdaderas.

En un importante capítulo de su texto *Contingencia, ironía y solidaridad*<sup>24</sup>, Richard Rorty sostiene la premisa de que no hay un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio, desde el cual sea posible juzgar ese léxico. Por tanto, renuncia igualmente a la idea de que pueda haber razones para justificar el liberalismo al margen del lenguaje liberal. De la misma forma en que no es posible fundamentar la razón –o la pregunta de por qué ser racional– apelando a razones sin incurrir en una petición de principio, tampoco se pueden fundamentar los principios liberales sin dar por sentados los valores y supuestos en que éste se sustenta. En opinión de Rorty “las sociedades liberales de nuestro siglo han producido cada vez más personas capaces de reconocer la contingencia del léxico en el cual formulan sus más altas esperanzas –las contingencias de su propia consciencia– pero que sin embargo se han mantenido fieles a esta consciencia”<sup>25</sup>.

Ahora bien, relativizar el léxico en que se fundamenta la tradición liberal, tiene como consecuencia el enfrentarse con duros cuestionamientos como el que el propio Rorty retoma de Michael Sandel, a propósito de un ensayo en que éste critica la tradición liberal descrita en tales términos:

<sup>24</sup>Rorty, Richard. *Ironía, contingencia y solidaridad*. Paidós, España: 1996. pp.63-87.

<sup>25</sup>*Ibid.* p.65

Si las convicciones que uno tiene son sólo relativamente válidas, ¿por qué las defiende resueltamente?. En un universo moral trágicamente configurado [...] ¿está el ideal de libertad menos sujeto a la inconmensurabilidad última de los valores que los ideales concurrentes?. En tal caso, ¿en qué puede constituir su condición privilegiada?. Y si la libertad no posee una condición moralmente privilegiada, si es sólo un valor entre muchos otros, entonces, ¿qué puede decirse en favor del liberalismo?<sup>26</sup>

La respuesta que Rorty encuentra para tal tipo de señalamiento, consiste en apuntar hacia algo muy similar de lo que ya se ha dicho aquí: la noción de “validez” o “fundamentación” absoluta carece de sentido salvo en la suposición de un yo capaz de argumentar al exterior de cualquier lenguaje posible, a partir, para utilizar el sugerente título de Nagel, de “una visión desde ningún lugar”. Desde la tradición inaugurada por el segundo Wittgenstein, parece sensato pensar que dentro de un juego de lenguaje, dentro de una serie de acuerdos acerca de lo que es posible e importante, es posible distinguir con provecho entre las razones de la creencia y las causas de la creencia que no consisten en razones. Por tal razón, no podemos suponer que los liberales deban ser capaces de elevarse por encima de las contingencias de la historia y ver la especie de libertad individual que el Estado liberal moderno ofrece a sus ciudadanos como un sólo valor entre otros. Sólo el supuesto de que existe un punto de vista semejante, “una visión desde ninguna parte” desprovista de léxico o sistema de enunciados y valores, al cual deberíamos elevarnos para poder juzgar nuestros valores como unos cualquiera entre muchos tantos, hace que cobre sentido la cuestión “si las convicciones que uno tiene son sólo relativamente válidas, ¿por qué las defiende resueltamente?”.

Si no hay forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás, no hay, pues, posibilidades de que alguien pueda alcanzar un puesto privilegiado para comparar esquemas conceptuales desprendiéndose momentáneamente del propio.

---

<sup>26</sup>Sandel, Michael (comp.) *Liberalism and its Critics*. New York, University Press, 1984, pag.8. citado por Rorty, Richard en *Ironía Contingencia y Solidaridad... Op.Cit.*

Para decirlo de nueva cuenta a la manera heideggeriana, “el lenguaje habla al hombre”, lo constituye, por eso somos “más ser que conciencia”, más historia que reflexión, de manera que los seres humanos no podemos escapar a nuestra historicidad. De ahí que afirme Rorty: “una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar “verdad” al resultado de los combates que se entablan al interior de ella, sea cual fuese ese resultado”<sup>27</sup>. Ello conduce a Rorty a formular una conclusión con la que yo coincido plenamente: la tesis de que la cultura liberal necesita de una mejor descripción de sí antes que de un conjunto de fundamentos. Por ello la importancia de emprender una exposición del liberalismo que articule, en la mejor medida de lo posible, nuestras intuiciones acerca de las implicaciones que se derivan de adoptar una perspectiva liberal determinada, teniendo en cuenta, siempre, que los léxicos no dejan de ser creaciones humanas contingentes, incluso el liberalismo, incluso aquellos que contienen las palabras que más en serio tomamos por ser las más esenciales para la descripción de lo que hacemos nosotros mismos y los fines que perseguimos.

Desde luego que una implicación inmediata que se sigue de lo anterior, es la imposibilidad de justificar el liberalismo y refutar a sus adversarios nazis o marxistas en virtud de muros argumentativos irrefutables. Creo, sin embargo, que no se trata de una conclusión enteramente cierta. Hay que tomar en cuenta que si bien no es posible sustentar en términos absolutos la tradición liberal, al mismo tiempo ésta constituye la única perspectiva en torno a la cual somos capaces de juzgar nuestro entorno. Dicho en otras palabras, la tradición liberal constituye el marco de referencia posible que determina el modo en que emitimos juicios y jerarquizamos valores. Es la que nos abre la posibilidad de emitir juicios que *aspiran a la universalidad*, aun a sabiendas de que justificar plenamente tal aspiración es algo que rebasa los límites de lo racionalmente posible. De ahí que podamos concebir la justificación de la sociedad liberal simplemente como una cuestión de comparación histórica con otros intentos de organización social: las del pasado y las diseñadas por los utópicos.

---

<sup>27</sup>Rorty, Richard.... *Op.Cit*

Me parece que esa es la única defensa que puede hacerse del liberalismo: una defensa parcial. Pero no por ser parcial deja de ser importante. Es innegable que, en un mundo plural y lleno de multiplicidad cultural y étnica, los principios liberales han probado más que ningún otro su eficacia para lograr acomodar las diferencias y respetar cada forma particular de desarrollo. Además, un modelo como el que he intentado defender en este ensayo, permite conciliar las tensiones que hay entre los principios universales y los modos de organización social particulares. Considero que no puede darse ninguna prueba para decir que los valores democráticos liberales son los más *deseables* o los mejores que pueden pensarse para todo lugar y época dadas, pero sí creo que puede asegurarse que son lo suficientemente buenos para organizar nociones tan aparentemente contradictorias como la necesidad de un trato imparcial y estrictamente igualitario que no establezca diferencias entre los ciudadanos —expresado en la política de la dignidad inherente a todo ser humano—, y la exigencia del reconocimiento diferenciado a cada forma plural de expresión cultural.

Estas bondades, no obstante, no justifican bajo ninguna circunstancia la implementación violenta de los principios que derivan de esta tradición a ningún grupo que no desee o no quiera adoptarlos. Ciertamente, existen importantes limitaciones prácticas y morales a la medida en que los Estados liberales pueden imponer sus valores a los grupos culturales y especialmente a las minorías nacionales, limitaciones a las cuales me referiré en el siguiente capítulo.

#### 4.- LA INCONMENSURABILIDAD ENTRE CULTURAS

El planteamiento de Walzer ha dejado todavía una cuestión sin resolver. ¿Es imposible el diálogo entre personas de diferentes grupos?. ¿Se encuentran las comunidades destinadas a permanecer aisladas en un mar de solipsismo?. Yo no lo creo. Al igual que Albrecht Wellmer<sup>28</sup>, me parece viable una concepción flexible con respecto a las relaciones entre

---

<sup>28</sup>Wellmer, A. *The Persistence of Modernity*. Cambridge, MIT Press; 1991.

culturas con esquemas conceptuales distintos a partir de la cual pueda sostenerse únicamente un tipo de inconmensurabilidad parcial en la interacción comunicativa.

León Olivé ha resaltado las notas que pueden devenir en un problema lingüístico serio de inconmensurabilidad, haciendo notar que el problema de fondo en esta cuestión es el de la traducción completa entre dos lenguas, es decir, aquél en que se tendría que lograr ésta sin pérdida o cambio alguno de significado<sup>29</sup>. Olivé empieza por analizar este problema en el campo de la lingüística, basándose en una serie de resultados presentados no hace muchos años por el lingüista Carlos Lenkersdorf<sup>30</sup>. En esta serie de resultados, nos dice Olivé, Lenkersdorf explica que una sencilla oración como "(lo) dije, ustedes (lo) escucharon" no admite una traducción exacta al tojolobal. Esta oración se refiere a un hecho al que ninguna frase en tojolobal puede referirse. "El hecho expresado por los hispanohablantes y percibido por ellos se refiere a una relación entre un sujeto actor frente a objetos que reciben la acción del sujeto. Mientras que en tojolobal, en cambio, la frase más cercana que utilizaría un hablante competente para traducir la oración mencionada se refiere a una relación de varios actores cuya participación se requiere para que el hecho ocurra"<sup>31</sup>. Dado que en tojolobal es imposible formular oración alguna que se refiera al hecho al que alude la frase en español, ese hecho, por consiguiente, es imposible de reconocer desde la visión del mundo de los tojolobales. De la misma forma, dado que el hecho existe en virtud de la estructura misma de la lengua española, el problema no consiste en que los tojolobales no lo puedan reconocer, sino en que éste no existe como tal en su mundo.

El análisis de Lenkersdorf retomado por Olivé, sugiere que las lenguas están imbricadas con categorías, conceptos creencias y prácticas que constriñen aquello de lo que es posible hablar y que se puede reconocer, además de que éstas contribuyen a constituir el mundo en el que viven los miembros de cada comunidad lingüística. Así pues, las diferencias lingüísticas no presentan simples problemas de traducción,

<sup>29</sup> Olivé, León. *Multiculturalismo y Pluralismo*. UNAM-Paidós; 1999.

<sup>30</sup> Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres Verdaderos*. UNAM/Siglo XXI; 1996. Citado por León Olivé.

<sup>31</sup> Lenkersdorf, Carlos...*Op. Cit.* Citado por León Olivé. Pp.30-31

sino que más bien reflejan maneras distintas de comprender e interactuar con la realidad.

Olivé entiende la inconmensurabilidad lingüística como la no traducibilidad completa. “dos lenguajes son inconmensurables –nos dice– si en uno de ellos existe alguna oración cuyo significado no pueda recuperarse completamente en el otro lenguaje”<sup>32</sup>. Con una precisión más: la inconmensurabilidad no se queda en el nivel puramente lingüístico. También puede darse en el nivel de las creencias acerca de la realidad, en el de las normas metodológicas para investigar acerca del mundo, en el nivel de las normas y principios morales, en el plano de las reglas de inferencia, e incluso, en el plano de la ontología, es decir, en lo relativo a las entidades que se aceptan como existentes. De esta manera puede decirse que dos visiones del mundo o marcos conceptuales son inconmensurables en el nivel epistemológico, ético u ontológico, si no existen criterios comunes para decidir cuáles de las creencias que se aceptan según uno u otro marco conceptual son correctas y cuáles son incorrectas<sup>33</sup>. Además algunas creencias aceptables desde un punto de vista, pueden ser imposibles de representar desde el otro.

León Olivé adopta una postura que me parece interesante, porque recupera en gran medida la respuesta que da Kuhn en su famosa obra a la cuestión de lo mucho que ha de tomarse en serio la idea de que comunidades científicas diferentes, con diferentes paradigmas, diferentes concepciones básicas y estándares de evaluación, normas y presupuestos metafísicos, vivan, en un sentido literal, en mundos distintos. Tal postura consiste en aceptar que, al igual que Kuhn mostró que admitir todo lo anterior no implica renunciar a la racionalidad científica ni a la

---

<sup>32</sup> *Ibid.* P.111

<sup>33</sup> León Olivé menciona un ejemplo que llama mi atención. En el sur de Sudán, en África, el pueblo dinka tiene por costumbre enterrar vivos a sus jefes bajo una montaña de estiércol. Esta práctica que desde el punto de vista occidental resulta aberrante, tiene una explicación clara para la que existe una traducibilidad relativa: para los dinka el estiércol no tiene una connotación peyorativa; por el contrario, puesto que su economía depende del ganado, se trata de un bien altamente apreciado, al que incluso atribuyen poderes curativos. La ceremonia de entierro de los jefes mayores es, en realidad, una ceremonia religiosa. Un orificio dejado en la montaña de la inmundicia obedece a la creencia de que por él fluirá el alma del sacrificado para revitalizar y renovar al pueblo entero, llenando las tierras de fertilidad.

racionalidad a secas, es posible reconocer la diversidad cultural de concepciones del mundo y lograr mantener, al mismo tiempo la posibilidad de que culturas diferentes logren acuerdos racionales para actuar entre sí de forma moderada y pacífica. Para lograr esto, Olivé propone como alternativa la adopción de lo que el llama un "constructivismo no devastador".<sup>34</sup> De acuerdo a Olivé, la tesis central del constructivismo señala que los marcos conceptuales tienen una fuerte implicación ontológica, es decir, son constitutivos de los objetos de conocimiento y del "mundo real" en tanto conjunto de ese cúmulo de objetos. La posición constructivista puede, sin embargo, ser muy riesgosa –advierte Olivé– si no se adoptan ciertos supuestos que eviten la consecuencia de un relativismo extremo incapaz de abrir la posibilidad de crítica entre diversas ideologías. Eso es lo que ocurre con una postura constructivista radical, según la cual, la realidad no es más que el resultado de las teorías que aceptamos y las prácticas que llevamos a cabo. Para evitar esto, nuestro autor propone desarrollar un constructivismo que reconozca las consecuencias ontológicas que derivan del uso del lenguaje, al tiempo que sea capaz de atender la necesidad de evitar el relativismo extremo, postulando la existencia de una realidad común con una estructura básica independiente de los esquemas conceptuales y de las prácticas de los seres humanos. La razón principal para adoptar dicha postura es que, hacerlo, permite dar cuenta del pluralismo en cuestiones moralmente relevantes sin caer en un relativismo cuya consecuencia más extrema sería la renuncia a criticar ciertas prácticas que desde el punto de vista de las democracias liberales resultan inaceptables. León Olivé transita por este camino recuperando una tradición originada en Platón y continuada por Kant. Llama mi atención, sin embargo, el que nunca mencione el desarrollo que Davidson ha emprendido a este respecto, pues pienso que éste expone de forma coherente y brillante la tesis que el propio Olivé está interesado en sostener.

Como es sabido, la tesis fundamental de Davidson consiste en afirmar que el proceso de interpretación de un lenguaje distinto al nuestro constituye un proceso global en el que la asignación de

condiciones de verdad a emisiones y la asignación de estados mentales, como creencias y deseos, al agente, se llevan a cabo simultáneamente y se condicionan de manera recíproca. Según Donald Davidson, dicha asignación no puede llevarse a cabo inteligiblemente a menos que el intérprete respete ciertos supuestos acerca del sujeto al que pretende interpretar<sup>35</sup>. Estos supuestos son fundamentalmente tres, y conducen a la consecuencia de un realismo que abre lugar a la pluralidad y se desprende del análisis mismo del fenómeno de la interpretación: en primer lugar, habrá de aceptar que los contenidos de las creencias más básicas del sujeto están constituidos por determinados rasgos objetivos del entorno, los cuales causan dichas creencias en el sujeto. En segundo lugar, habrá de aceptar, según se deduce del primer supuesto, que en los casos más básicos, lo que el sujeto considera verdadero será también verdadero para él mismo. En tercer lugar, por último, habrá de atribuir al sujeto la capacidad de pensar, en términos generales, de modo coherente (de acuerdo a lo que el intérprete mismo considera como coherente).

Davidson defiende estos supuestos analizando las consecuencias que se desprenderían de su negación. 1) Para el primer caso, supongamos que el sujeto emite ciertos sonidos al mismo tiempo que un animal pasa frente a él. Si el intérprete atribuye al sujeto la actitud de considerar algo como verdadero, pero no relaciona el contenido de esa actitud con el evento constituido por el paso de dicho animal, entonces éste se hallará en completa oscuridad acerca de la creencia del sujeto y del significado de su emisión. No tendrá, por tanto, otra opción que considerar ciertos rasgos distintivos del entorno objetivo como contenido y causa de la creencia que atribuye al sujeto. 2) Imaginemos, ahora, que ante el paso del animal el intérprete atribuye al sujeto el tener algo por verdadero, pero sin aceptar que aquello que el sujeto tiene por verdadero lo sea objetivamente, atribuyendo al sujeto una creencia que para él mismo es falsa. En este caso, tampoco dispondrá de clave alguna para establecer el contenido de la creencia. En la interpretación, pues, al igual que lo que sucedía en el caso de la noción de justicia, han de emplearse necesariamente conceptos objetivos de verdad, no relativos a

---

<sup>35</sup>Davidson, Donald. "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia". En: *Mente, Mundo y Acción*. Ed. Paidós, 1992.

percepciones o perspectivas subjetivas. Esto no supone que el intérprete no pueda atribuir al sujeto una creencia falsa, pero sí implica que esta atribución ha de hacerla sobre la base de atribución de creencias mayoritariamente verdaderas. 3) Por último, pensemos lo que sucede si el intérprete asigna al sujeto creencias, intenciones y estados mentales masivamente contradictorios. Al igual que en los casos anteriores, la atribución al sujeto de la creencia de que *P* y de la creencia de que no *P*, o de la intención de *A* y la intención de no *A*, deja totalmente indeterminado el contenido de sus creencias e intenciones, bloqueando de nueva cuenta la interpretación. Si una persona cree que el pelo de cierto animal es marrón al mismo tiempo que cree que no es cierto que el pelo de ese mismo animal sea marrón, no sabemos qué es lo que cree y no podemos tampoco asignar condiciones de verdad a sus emisiones. La negación de la coherencia fundamental del sujeto conlleva a negarle la posesión de creencias, intenciones y, en general, de propiedades mentales.

La importancia de estas conclusiones en la filosofía de Davidson permite derivar implicaciones decisivas sobre la comunicación entre los individuos. En particular, si hemos de emprender el esfuerzo de comunicarnos con nuestros semejantes, habrá de ser cierto que la mayor parte de las creencias de los seres humanos sobre el mundo son objetivamente verdaderas y que sus estados mentales están regidos, en general, por normas objetivas de coherencia. Las consecuencias filosóficas de todo esto son de enorme importancia: el escepticismo global sobre la verdad de nuestras creencias es, entonces, una posición necesariamente errónea, la concepción de la mente como un conjunto de representaciones internas, de raíz cartesiana, es incorrecta y el relativismo cultural extremo es una posición incoherente y, por tanto, también falsa.

La justificación de los supuestos que hemos analizado reside, para Davidson, en que sin ellos no sería posible la interpretación. Y si aceptamos que ésta es un hecho en el sentido de que son muchos los casos en que somos capaces de entender las emisiones lingüísticas de los demás, habremos de aceptar entonces que los supuestos de los que depende son verdaderos. De alguna forma se trata de un tipo de argumentación trascendental en sentido kantiano: se remonta desde el

hecho de la interpretación y la intención de emprender una comunicación intersubjetiva, hasta las condiciones de posibilidad que lo permiten.

Bajo estas consideraciones, habría buenas razones para pensar que aquello que no puede ser interpretado no constituye un lenguaje en absoluto. Donde no hay congruencia fundamental entre los estados mentales, ni pretensiones de verdad u objetividad, difícilmente puede hablarse de la existencia de un código lingüístico. Esto es a lo que se refiere también Davidson en uno de sus más relevantes ensayos al aseverar que tiene sentido hablar de distintos puntos de vista expresados en diversos lenguajes, pero sólo si existe un sistema común en el cual representarlos; en donde, sin embargo, es justamente la existencia de un sistema común lo que contradice la pretensión de una incompatibilidad cultural profunda<sup>36</sup>.

##### 5.- LIBERALISMO, JUSTICIA COMPLEJA Y DIFERENCIA CULTURAL

Si estamos dispuestos a aceptar que, cuando menos en principio, es posible equilibrar el particularismo cultural con la necesidad de exigencias objetivas, podemos entonces coincidir con una propuesta como la que Joseph Carens hace en su ensayo sobre *Justicia Compleja, Diferencia Cultural y Comunidad Política*.<sup>37</sup> En él, Carens propone concebir a la justicia como una serie de cuatro círculos concéntricos, cada uno de los cuales contiene al anterior. El primero de dichos círculos supone una serie de estándares o principios mínimos de justicia a aplicarse en todos los estados contemporáneos, sean o no democráticos. Su objetivo político central sería la imparcialidad, y en su aspecto moral derivaría hacia postulaciones universalistas como los derechos humanos; esto es, tendería a satisfacer la máxima kantiana de respeto recíproco a la dignidad de las personas al que ya me he referido en las primeras páginas de este ensayo. En cuanto a conjunto de prescripciones que pretenden

<sup>36</sup>Davidson, Donald. "De la idea misma de un esquema conceptual". En: *De la Verdad y de la Interpretación*. Barcelona, Gedisa; 1990. p.190.

<sup>37</sup>Carens, H. Joseph. "Complex Justice, Cultural Difference, and Political Community". En: Miller, D. y Walzer, M (comps) *Pluralism, Justice, and Equality*. Oxford Univ. Press; 1995. pp.45-66

tener cierto grado de generalidad dichos principios no se libran de la crítica hecha por McCarthy al inicio de este capítulo. En ese sentido, éstos pertenecen a una tradición cultural bien definida, por lo que sería absurdo que reclamaran para sí alguna pretensión absoluta de neutralidad. Sin embargo, una ventaja comparativa que puede asumirse en el contexto de la elección de semejantes postulados frente a otros posibles, es la de que estimulan una mayor conciencia de la relatividad de los propios valores, así como un compromiso ilustrado de respeto a los otros por parte de todos aquellos sujetos que se regulan bajo dicho esquema.

Siguiendo por la misma línea, el segundo círculo abarcaría principios que se aplicarían solamente a los estados liberales democráticos contemporáneos. Finalmente, el tercer círculo incluye a los acuerdos que surjan como resultado de un proceso de negociación y/o discusión pública. En cuanto tales, los acuerdos mencionados tendrían una aplicación temporal y dependerían de su refrendo cada cierto tiempo. Un ejemplo muy claro de esto, lo constituye la 'cláusula de exclusión' de Canadá.

Por último, quedarían aquellos preceptos que se encuentran íntimamente ligados a la historia, tradición y cultura de las comunidades políticas particulares y que, por tanto, sólo rigen al interior de las mismas. Cuando dos o más culturas estuvieran en la necesidad de dialogar o negociar entre sí, tendrían que elevarse al plano concéntrico superior para argumentar en base a demostraciones y principios que correspondieran únicamente al primer círculo. Esto permitiría salvar el aparente relativismo extremo en que parece sumergirse una filosofía como la de Walzer. Por otro lado nos lleva también a encontrar criterios de tolerancia más o menos precisos: el estado, así concebido, nada más podría tolerar la pluralidad de concepciones que se mantuvieran dentro del marco legal que corresponde al perímetro del círculo más amplio. En palabras que recuerdan a Rawls, exclusivamente podría tolerarse aquello que fuera compatible con el principio de igual libertad para todos y que no atentara contra la propia existencia del estado ni sus valores fundamentales. Este es un tema del que me ocuparé detalladamente en el siguiente capítulo.

## Capítulo 5

### La tolerancia y los límites del Liberalismo

Yo, que tantas veces me he enorgullecido al ver que no era como el resto de las demás personas, hoy veo con dolor que es la diferencia la que engendra el odio, sin que de ello deje de darme cuenta todas las mañanas.

Stendhal [*Rojo y Negro*]

#### INTRODUCCIÓN: LIBERALISMO: ¿TOLERANCIA O AUTONOMÍA?

Hannah Arendt dice que la política se basa en el hecho de la pluralidad de las personas y “se ocupa del estar juntos y los unos con los otros entre los *diversos*”.<sup>1</sup> La interpretación liberal que yo he venido defendiendo, intenta, justamente, mostrar la necesidad de implementar determinados derechos diferenciados a fin de lograr acomodar las diversas minorías nacionales y los grupos étnicos. Sin embargo, hay límites para las formas de diversidad cultural que las democracias pueden aceptar y buscar integrar, ya que las exigencias de algunas comunidades superan lo que el liberalismo es capaz de aceptar. En este capítulo intento explorar cuáles son los márgenes de tolerancia de dicha tradición y el modo en que los Estados que se rigen por ella deben responder cuando éstos son transgredidos.

En general, los principios liberales imponen dos restricciones básicas a los derechos de las minorías: En primer lugar, una minoría nunca tendrá derecho a imponerse o intentar gobernar sobre otra. La justicia liberal no puede aceptar ningún derecho que permita que un grupo oprima o explote a los otros, como en el caso del *apartheid*. Pero

---

Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*. Paidós; 1997. p.45.

además, y en segundo lugar, una cultura minoritaria no tiene autoridad para restringir las libertades civiles o políticas básicas de sus miembros.

Algunas sociedades se resisten a esta última condición porque consideran que limitar la libertad de los miembros individuales para revisar las prácticas esenciales que éstas llevan a cabo, es algo que resulta indispensable para garantizar la cohesión y unidad de su grupo. Grupos como los *menonitas*, los *amish*, o los *pueblo*, por ejemplo, podrían pensar que, dada la fragilidad de su comunidad, la libertad religiosa o el permitir que los niños vayan a las escuelas del Estado serían medidas que a la larga tendrían que acabar por afectar la pertenencia y fortaleza cultural. Teóricos comunitaristas como Sandel incluso ven en tales restricciones la expresión de ciertos fines colectivos que son constitutivos y determinantes en la formación de la identidad, de ahí que consideren necesario el respeto irrestricto a éstos para su protección.

No obstante, en el segundo capítulo dije que los individuos deberían tener libertad y capacidad para cuestionar y revisar las prácticas tradicionales de su agrupación. Argumenté que, si bien es real, como piensan los comunitaristas, que en momentos dados nuestra fuerte y estrecha vinculación hacia ciertos objetivos sociales nos hacen parecer imposible el llegar a criticarlos o modificarlos con el tiempo, aun siendo así, no hay motivación u argumento *a priori* alguno que permita 'vacunar' a nuestros fines con respecto a eventuales revisiones potenciales en el futuro. Ciertamente hay propósitos 'constitutivos' que definen nuestra identidad, pero dijimos ya anteriormente, ésta no constituye una substancia que permanezca inmutable a través de la vida de los individuos, sino que más bien se asemeja a un proceso de construcción que recorre varias etapas caminos y procesos de redefinición. Así puede decirse de la mujer y el hombre moderno en contraste con la mujer y el hombre antiguo, para utilizar una frase acuñada por Constant, que "los viajeros actuales aceptan los grandes caminos trazados por la autoridad y las instituciones, pero sin estar tan materialmente ateniados a ellos que eso les impida, cuando lo requieran, e

ir por otras sendas particulares”<sup>2</sup>. El mismo Sandel acepta, inclusive, que el ámbito nacional de un Estado resulta excesivo para cultivar las convicciones compartidas necesarias para una comunidad ‘en el sentido constitutivo’.<sup>3</sup> Por estas razones, concluí, el liberalismo se compromete con (y quizá se define por) la perspectiva según la cual se exige *libertad dentro* del grupo minoritario, e *igualdad entre* los grupos minoritarios y autoritarios.

¿Qué sucede, empero, en el caso de algunos grupos que se resisten a esta definición simplemente porque la estructura interna de su comunidad no coincide con las pautas de democracia y libertad individual?. ¿Qué pasa si la comunidad no tiene ningún interés en gobernar a otros, ni privarles de sus recursos, sino que simplemente quiere que le dejen en paz para gobernarse conforme a sus propias normas no liberales?. En este caso, quizá, sería erróneo imponer los principios occidentales de nuestra cultura, pues ¿no sería, acaso, *intolerante* forzar a una minoría nacional o una secta religiosa pacíficas a que organicen su estructura política de acuerdo a *nuestros* principios de libertad individual?

Como podemos darnos cuenta, lo que se presenta en este caso es un conflicto de valores al interior de la tradición democrática, ya que la tolerancia es un valor liberal fundamental. Pero también lo es el valor de la autonomía. Y el fomento de la libertad o la autonomía personal puede implicar un sentimiento de intolerancia hacia los grupos que no son liberales. Surge entonces una pregunta crucial: ¿qué principio liberal es más importante, el de tolerancia o el de autonomía?. En este capítulo me propongo mostrar 1) que, al menos en occidente, el concepto de

<sup>2</sup>Constant, Benjamin. “De la libertad de los antiguos en comparación con la de los modernos”. En: *Del espíritu de Conquista*. Tecnos, Madrid; 1988. P.85. Como es sabido, la ‘libertad de los antiguos’ es cercana al modelo republicano, en el sentido en que contempla una amplia participación de los ciudadanos en las decisiones y en la vida pública, de modo que éstos logran su libertad al darse ellos mismos, mediante su intervención directa en los actos de legislación públicos, los principios que decidirán autoimponerse. La ‘libertad de los modernos’, en cambio, es más cercana al modelo liberal, en la medida en que reduce la influencia del poder público en la vida privada, garantizando que el individuo goce de completa independencia en éste último ámbito.

Sandel, Michael. “The Procedural Republic and the unencumbered self”. En: *Political Theory*, 12/1. p.93.

tolerancia deriva, tanto histórica, como conceptualmente, de la noción de autonomía y dignidad personal. En la primera parte me concentro en la parte histórica. 2) en la segunda parte ilustro lo que Susan Mendus denomina "la paradoja de la tolerancia", 3) en la tercera parte muestro que dicha paradoja solamente puede ser superada si entendemos a la tolerancia como un valor derivado del de la autonomía, 4) en el cuarto apartado recupero un argumento lockiano que resulta interesante puesto que apela al *interés* que el tolerante puede tener en cambiar de actitud, en lugar de al *derecho* moral que el individuo tendría a ser tolerado. 5) Por último, en el último apartado expongo, a modo de una primera conclusión preeliminar, la actitud que cabe esperar del liberalismo frente a los grupos que no son liberales.

#### 1.- LA TOLERANCIA LIBERAL FRENTE A OTROS ESQUEMAS DE TOLERANCIA

En Occidente, la idea de tolerancia se originó a consecuencia de las interminables guerras de religión en los siglos XVI y XVII, y de que tanto católicos como protestantes reconocieron que la estabilidad del orden constitucional no podía depender de la existencia de un Estado confesional. De esta manera, el concepto de tolerancia surgió ante todo como respuesta a una necesidad de pacificación y como un recurso para intentar contener la expansión de las militancias enemigas limitándolas a esferas precisas y bien definidas. En este sentido se trataba, más que nada, de una tolerancia dirigida hacia los grupos que quedaban 'fuera' del sistema de creencias propio, pero que al interior, en los ámbitos territoriales y doctrinarios de cada confesión, no permitía a los individuos cambiar de religión ni modificar o criticar los postulados dogmáticos de las doctrinas a las que pertenecían.

María Herrera<sup>4</sup> explica algunas de las consecuencias políticas más importantes que derivan de esta concepción: al reconocerse la existencia

---

<sup>4</sup>Herrera, María. "Pluralidad Cultural y Diversidad Política". En: *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Volumen 13. Edición de Fernando Quesada. Ed. Trotta; 1997. pp. 37-55.

de dos o más grupos confesionales que han de coexistir al interior de un mismo territorio, surge la necesidad de introducir una incipiente separación entre el Estado y la (o las) Iglesia(s), ya que resulta indispensable que el soberano distinga entre sus creencias, filiación religiosa y deberes para con todos los súbditos al interior de sus dominios geográficos; si bien la religión de éste conserva su *status* privilegiado en relación a las otras creencias 'toleradas' en la marginalidad.

Lo que pretende este principio de tolerancia es conseguir formas de coexistencia entre grupos que responden a principios de ordenamiento distintos. Las comunidades se rigen por normas propias pero no pueden pretender expandirse fuera de sí mismas; sus ámbitos de validez son locales, restringidos, a pesar de que cada una de ellas se proclame poseedora de la 'verdad'. La amenaza a las pretensiones de verdad que cada comunidad rival representa para la otra, se traduce en una competición entre las identidades culturales por obtener la hegemonía en un Estado multi-étnico. Los convenios de pacificación que se dan entre ellos tienen el carácter de pactos políticos y militares, pero no resuelven las tensiones entre estas pretensiones de verdad relativas a sus sistemas de creencias respectivos ni las de legitimidad de sus ordenamientos políticos, lo que provoca que éstos puedan eventualmente ser puestos en cuestión por cualquiera de las partes. Semejante fenómeno histórico posteriormente será de vital importancia para el florecimiento de una idea de tolerancia más amplia. La relativización de las creencias y la reducción parcial de los ámbitos de validez a arenas delimitadas, al hacer cada vez más difícil la posibilidad de un enlace armonioso entre todos los valores, contribuye decisivamente a la convicción de que no hay un estado utópico en el cual los conflictos puedan ser eliminados sin que ningún valor sea perdido. Dicho proceso de relativización conlleva consecuencias interesantes, ya que al existir una presunción de posible verdad en la postura rival, se acepta —cuando menos en principio— el conceder a todas las creencias un estatuto semejante, así, cada una tendría que demostrar su validez ante las críticas rivales, de modo que lo que en algún momento tuvo el carácter de falsedad podría pasar a ser considerado verdadero. Como agudamente lo hace notar Isaiah Berlin en su ensayo "*Dos conceptos de Libertad*", la convicción de que hay

valores diferentes y mutuamente incompatibles, ayuda a alimentar la idea de que el mundo de los principios ha de ser un mundo plural en el que ninguna serie de ellos obtendrá primacía sobre otra, implicando, por tanto, un concepto de tolerancia que se ha de resignar a aceptar la incompatibilidad y la pluralidad de valores y creencias en el mundo. La idea opuesta, por el contrario, es la culpable histórica de todas las atrocidades que han sido cometidas en nombre de 'la verdad':

Una creencia, más que ninguna otra, es responsable de la matanza de individuos llevada a cabo en los altares de los grandes ideales [...] esta es la creencia de que, de algún modo, en el pasado o en el futuro, en la revelación divina o en la mente de algún pensador individual, en los pronunciamientos de la historia o la ciencia, o simplemente en el corazón de un hombre bueno e incorruptible, ha de haber una solución final. Esta fe milenaria descansa en la convicción de que todos los valores positivos en los que los hombres han creído, deben ser, al final, compatibles y posiblemente complementarios entre sí.<sup>5</sup>

Esta primera forma de consentimiento de la pluralidad desde la premisa de la incompatibilidad de principios, tiene ya como rasgo específicamente moderno el apuntar en la doble dirección de una separación cada vez mayor entre la iglesia y el Estado, y entre las creencias que se reducen al ámbito 'privado' y las que conciernen a la sociedad por una parte, y a las instituciones del gobierno por otra. Una condición esencial para esta distinción, fue el movimiento post-Reformista de raigambre protestante con el que, a raíz de la supresión de la mediación de la institución eclesiástica en los asuntos de conciencia, la idea de la privatización de las creencias se vio ampliamente fortalecida. Con ello se presume también una mayor autonomía de los individuos en las decisiones morales, y una ampliación del espacio de la libertad de pensamiento en aquellas cuestiones que como resultado del proceso de secularización de la modernidad se sustraen al control del dogma y la autoridad eclesiásticos.

---

<sup>5</sup>Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Clarendon, Oxford; 1969. p.167.

Este desarrollo en el concepto de tolerancia, al ser compatible con la convicción protestante de que las cuestiones que competen a las elecciones morales no pueden ser decididas más que por los individuos —dado que no se reconoce autoridad alguna con la capacidad de emitir algún veredicto final sobre ellas—, muestra, de manera importante, que si bien hemos de considerar que el liberalismo es una extensión del principio de tolerancia religiosa, es esencial reconocer que, al menos en Occidente, la tolerancia religiosa ha adoptado una forma específica; esto es, se ha transformado en la idea de libertad de conciencia individual. Este modelo liberal de tolerancia evita pronunciarse respecto de la verdad de las creencias en conflicto porque se propone solamente vigilar los límites del ejercicio legítimo de las libertades individuales. Todo ello ha provocado que en la actualidad la idea de tolerancia dependa —y derive— del principio de conciencia y autonomía individual que establece el derecho de respetar a cada individuo en la decisión de su propia fe política y religiosa.

## 2.- LA PARADOJA DE LOS MODELOS NO LIBERALES DE TOLERANCIA

Históricamente han existido formas no liberales de tolerancia basadas en el respeto a los diversos tipos de organización que cada comunidad escoge, a pesar de que su estructura dependa de directrices no liberales que se abstengan de respetar el valor de la autonomía individual.

En general, se dice que una persona realiza un acto de tolerancia cuando, en atención a razones y a pesar de tener competencia para hacerlo, no impide algún acto de otra. Es un acto de omisión que, además de ser atribuido a la persona, también puede con propiedad ser adjudicado a la autoridad o algún grupo social, si bien en estos casos sólo extendemos el sentido del término con los recursos de la analogía.<sup>6</sup> No obstante, se trata de un término que no se describe suficientemente si no se añaden cuando menos tres condiciones que definen los contextos

---

<sup>6</sup>Salmerón, Fernando. *Diversidad Cultural y Tolerancia*. Paidós-UNAM, México, 1998. p.28

adecuados en que el término 'tolerancia' puede ser empleado correctamente<sup>7</sup>. La primera condición establece que los problemas de tolerancia sólo aparecen en circunstancias de diversidad. La segunda dice que la tolerancia es requerida cuando la naturaleza de la diversidad es tal que genera desaprobación, repulsión o disgusto. Se toleran los actos que lastiman nuestras propias convicciones. Esto quiere decir que la conducta del tolerante no es equiparable a la indiferencia: posee convicciones acerca del acto que tolera –a pesar de que puede ser consciente de la insuficiencia de razones en que éstas se fundamentan– y, puesto que éste lo lastima, no se trata para él de un asunto trivial. Finalmente, la última condición refiere a la competencia para impedir el acto que lastima. La persona tolerante debe estar en posición de presionar o perseguir la conducta que está dispuesta a tolerar. Toleramos las conductas que creemos erróneas cuando de alguna manera podríamos oponernos a ellas y acaso impedir las, pero no hablaríamos de tolerancia si tuviéramos que soportar los mismos actos por la fuerza de la coacción.

Estas condiciones permiten distinguir correctamente la tolerancia de otros ejercicios similares –aunque muy distintos– como la apatía, el desinterés, la indiferencia o el desapego. El simple consentir sucesos, actos o costumbres hacia las cuales no experimentamos ningún sentimiento de adversidad, rechazo o disgusto, no es ejercer una virtud, sino simplemente dejar hacer la libertad de otros.

De acuerdo a estas tres estipulaciones, puede decirse correctamente que el sistema de los *millet* implementado por los turcos era un régimen tolerante. El modelo del Imperio Otomano reconocía a cristianos y judíos como unidades de autogobierno (o *millets*) que permitían la imposición de leyes religiosas restrictivas a sus propios miembros. Los turcos otomanos fueron musulmanes que conquistaron gran parte del Oriente Medio, del norte de África, de Grecia y de Europa Oriental durante los siglos XIV y XV, por lo que contaban dentro de sus fronteras con muchos súbditos musulmanes, judíos y cristianos. Debido a razones de tipo fundamentalmente estratégico, los otomanos otorgaron a estas minorías no sólo libertad para practicar su religión, sino una libertad más general para autogobernarse en cuestiones puramente internas mediante códigos

---

<sup>7</sup>Véase. Mendus, Susan. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Humanities Press; 1989.

y tribunales propios. Durante casi cinco siglos, desde 1456 hasta la caída del Imperio en la Segunda Guerra mundial, los griegos ortodoxos, los armenios ortodoxos y los judíos –cada uno dividido en varias unidades administrativas locales basadas en la etnicidad y la lengua–, gozaron de reconocimiento oficial en calidad de comunidades autogobernadas, permaneciendo normalmente sometidos a la principal jerarquía eclesiástica respectiva; el gran rabino, en el caso de los judíos, y los dos patriarcas cristianos ortodoxos.

Se trataba de un sistema humanitario tolerante con las diferencias y notablemente estable. Las tradiciones y prácticas legales de cada grupo fueron respetadas y vigentes en todo el imperio. Pero no era una sociedad liberal, ya que no reconocía ningún principio de libertad o conciencia individual. Puesto que cada comunidad religiosa se autogobernaba, no había ningún obstáculo externo a que este autogobierno se basase en principios religiosos. Por tanto, había poco o ningún espacio para la disidencia individual dentro de cada *millet*, y poca o ninguna libertad para ejercer la apostasía o cambiar la propia fe. A pesar de que los miembros de un credo no intentaban eliminar a los de otro, por lo general, sí eliminaban a los herejes de su propia comunidad. De este modo la herejía (el cuestionamiento de la interpretación ortodoxa de la doctrina religiosa) y la apostasía (abandonar la fe religiosa para adoptar otra) eran crímenes fuertemente punibles tanto en el seno de la comunidad musulmana como en el de la cristiana o la judía<sup>8</sup>.

El sistema de los *millet* era en realidad una federación de teocracias, una sociedad profundamente conservadora y patriarcal totalmente contraria a los ideales de autonomía personal observados por la tradición liberal desde Locke, hasta Kant y Stuart Mill, ya que la

---

<sup>8</sup>Véase. Walzer, Michael. *Tratado sobre la Tolerancia*. Ed. Paidós, España, 1998. Aunque los *millet* cristianos y judíos tenían libertad para gobernar sus asuntos internos, tenían prohibido hacer proselitismo y necesitaban de autorización por parte de los gobernantes musulmanes para construir nuevas iglesias. Además, los matrimonios mixtos eran muy mal vistos y prácticamente no estaban permitidos. A finales del siglo XIX algunos *millet* adoptaron constituciones liberales, buscando con ello mantener las protecciones externas de cada comunidad al tiempo en que intentaban hacer respetar ciertos derechos civiles y políticos de cada miembro en particular.

libertad de los individuos para cuestionar o rechazar la doctrina de sus iglesias estaba sometida a férreas restricciones.

Esto hizo del Imperio Otomano quizá uno de los modelos no liberales de tolerancia más desarrollados, encontrándose variantes de este modelo en varios tiempos y lugares. Muchas veces se pide la implantación de este sistema en nombre de la 'tolerancia', aunque, como recién vimos en el apartado anterior, no es este el esquema de tolerancia que corresponde a la forma histórica nacida en Occidente, la cual desde un principio trazaba la diferencia entre las opiniones públicas y las privadas. Por el contrario, este modelo se olvida del respeto a la intimidad de la conciencia a cambio de fomentar diversas estructuras de organización colectiva, permitiendo que el Estado deje de proteger el derecho de cada uno a expresar, cuestionar y revisar libremente todas sus creencias, en franca manifestación de indiferencia frente a la dignidad individual de las personas.

Un grave problema al que tiene que enfrentarse cualquier modelo de tolerancia que *no* privilegie la autonomía y dignidad del ser humano, es a lo que Susan Mendus llama la 'paradoja de la tolerancia'<sup>9</sup>. La mayoría de los casos de tolerancia realmente complicados se desenvuelven bajo circunstancias en las que la persona desapruueba moralmente la cosa tolerada. Es relativamente fácil tolerar las características de los objetos o las limitaciones y defectos de los otros que no nos '*gustan*'. Pero resulta mucho más difícil, en cambio, cuando alguien tiene la fuerte convicción de que aquello que debe tolerar es algo *moralmente* incorrecto. El reclamo religioso: "tengo el derecho de perseguirte porque yo estoy en lo correcto y tú en lo incorrecto" muestra claramente esta dificultad: cuando la gente cree que aquello con lo que debe transigir es algo en principio *malo*, seguramente también pensará que nada valioso dejará de existir si este mal se elimina. Resultará casi imposible, entonces, convencerla de *por qué*, a pesar de ello, tendría que aceptar la existencia de eso que repudia. Eso explica porqué las comunidades no liberales del Imperio Otomano, pese a formar parte de una federación tolerante, se sentían con el derecho de perseguir a sus propios miembros.

---

<sup>9</sup>Mendus, Susan. *Toleration and the Limits of Liberalism...* Op.Cit. p.18-21

El punto aplica tanto al sectarismo del religioso obcecado en perseguir a los miembros de otras confesiones como, por mencionar alguno, la persecución homofóbica. Las personas que genuinamente creen que la homosexualidad es moralmente incorrecta –digamos un tipo de ‘perversión’– pueden también creer que nada valioso en el mundo se perderá si ésta es legalmente prohibida o su ejercicio (para el propio bien de quienes la llevan a cabo) fuertemente castigado. Desde luego que en una sociedad democrática y liberal nadie debería de juzgar así las prácticas sexuales y religiosas. Pero cuando hay grupos profundamente intolerantes es muy arduo convencer a la gente con respecto a la virtud del respeto por la diversidad. Es importante advertir que este aspecto no concierne tan solo a la dificultad psicológica de persuadir a quien tiene una fuerte convicción de la bondad de tolerar aquello que en el fondo desaprueba profundamente. En realidad, se trata de un problema conceptual que puede ser enunciado bajo la siguiente paradoja: normalmente nosotros consideramos que la tolerancia es una virtud, tanto en los individuos, como en las sociedades. Sin embargo, cuando ésta se basa en la desaprobación moral, ello implica que la cosa ‘tolerada’ está mal y no debe existir. La cuestión que surge es, por qué, dada la pretensión de objetividad que suele incorporar todo juicio moral, debe ser bueno tolerar lo malo. Contrariamente, cuando la tolerancia está basada en el simple gusto o disgusto no aparece esta pretensión de objetividad, ya que cualquiera puede entender que su gusto o disgusto por algo obedece a patrones de juicio subjetivos que no definen la verdad ontológica de la realidad, de modo que aquí no habría razón para pensar que el mundo sería un mejor lugar si no existieran las cosas que nos desagradan.

Cuando no hay disposición alguna a dudar con respecto a la objetividad del juicio moral, tiene que haber, entonces, un argumento para persuadir a quienes, sintiéndose en posesión de una verdad plenamente justificada y se piensan en el deber de imponerla, actúen de una forma moderada. Rawls se enfrenta a este grave problema cuando habla de la posibilidad de que existan, comunidades grupos o creyentes convencidos de que sus opiniones son racionalmente demostrables de acuerdo a sus parámetros locales de ‘razón’. En tales situaciones, podría ocurrir que éstos simplemente “negaran la posibilidad de un ‘pluralismo

razonable"<sup>10</sup>. No es lo mismo decir que una creencia es verdadera –como cada doctrina comprensiva lo afirma seguramente de sí misma–, que decir que es una creencia objetivamente demostrable. El primer caso no nos otorga el derecho de imponer nuestros puntos de vista a nadie, mientras que en el segundo caso podría suceder lo contrario. Por ello, Rawls es consecuente al aseverar que la doctrina liberal no debe considerar que la concepción política compartida que se encuentra a la base de la razón pública es verdadera. La razón pública y los principios que representan funcionan como criterios de cohesión y objetividad, por lo que, en tanto que criterios, no pueden ser considerados ellos mismos verdaderos ni falsos, sino tan solo razonables.

### 3.- EL VALOR DE LA AUTONOMÍA COMO RESPUESTA LIBERAL A LA PARADOJA DE LA TOLERANCIA.

La noción de tolerancia que los liberales han defendido implica la libertad de conciencia individual y no la libertad de culto o de compartir valores colectivos. Ello permite dar un tipo de respuesta a quienes se empeñan en justificar su intolerancia apelando a creencias personales con pretensiones de verdad universales y objetivas. La tolerancia liberal protege el derecho de los individuos a discrepar de su grupo, así como el derecho de los grupos a no ser perseguidos por el Estado. Además limita el poder de las comunidades no liberales a la hora de restringir la libertad de sus propios miembros.

Lo que distingue la libertad *liberal* es precisamente su compromiso con la autonomía; es decir, la idea de que los individuos deben contar con la posibilidad para valorar y, potencialmente, revisar sus fines actuales. De ahí que los liberales sean comúnmente definidos como gente que primariamente valora la libertad, y secundariamente valora la tolerancia como un medio necesario para alcanzar y promover aquélla.

---

<sup>10</sup>Rawls, J. *Liberalismo Político...Op. Cit.* p. 153. Es importante recordar que, según Rawls, una doctrina es razonable cuando evalúa su jerarquía de fines y medios a partir de la relación que ésta guarda con las necesidades, expectativas y exigencias de la colaboración social. Paralelamente, una doctrina es irrazonable cuando no cumple con esta condición.

El concepto de autonomía aparece comúnmente ligado a la filosofía alemana del siglo XVIII y, muy especialmente, a Immanuel Kant. Posteriormente a esa tradición, la filosofía moderna adoptó la idea de que, en términos generales, un agente autónomo es aquel cuyos actos obedecen a una ley que él se ha prescrito a sí mismo. En el lenguaje contemporáneo, la persona autónoma es la que puede autogobernarse y autodirigir su propia conducta sin verse sujeta al control de fuerzas externas que la dominan, tales como, fobias irracionales, adicciones, pasiones o prejuicios sociales. Esta caracterización captura los tres aspectos esenciales de la autonomía: en primer lugar, el individuo autónomo debe estar en posición de actuar sin estar constreñido por fuerzas externas como la tortura, la amenaza o la coerción legal. En segundo lugar, el agente autónomo no debe estar patológicamente dirigido por deseos o pasiones irresistibles que inhabiliten su capacidad de elección racional, es decir, tiene que contar con la capacidad de poder guiarse por una elección racional libre, despojada de cualquier influencia psicopática o dependencia que nublen su capacidad de juicio. Finalmente —en lo que resulta más importante—, el agente autónomo debe poder imponerse a sí mismo la ley conforme a la cual actuará, de forma que además de ser independiente de las acciones coercitivas de otros, ha de ser también independiente de las demás voluntades. De modo que la persona que guía sus acciones conforme a los principios y las pautas de conducta que dictan la costumbre y práctica de su entorno y época, al estar determinada por la voluntad de aquellos que la rodean, no puede ser considerada como propiamente libre.

Estos tres aspectos explican porqué la libertad es incompatible con las restricciones legales y la tiranía de la mayoría. La autonomía requiere no únicamente que el individuo posea el margen que otorgan las 'libertades negativas' típicas —no estar impedido por algún constreñimiento, coacción o amenaza de castigo—, sino también la libertad que genera el no estar sofocado por las presiones, costumbres y opiniones sociales. Éstas atentan contra la autonomía individual aun en mayor grado que las restricciones legales o impuestas por el Estado, puesto que permiten alterar no solamente la conducta externa del agente, sino también sus opiniones y la concepción sobre él mismo y sus propias acciones. Ello conduce al adulto a la posición de un niño, hundiéndolo en

la conformidad y la sumisión hasta que eventualmente, al igual que un menor de edad, pierde el dominio sobre sí mismo sujetándose al control de otros.

El antecedente más inmediato y directo que puede encontrarse en relación a estas afirmaciones es el ensayo *Sobre la Libertad* de Stuart Mill. Mill denuncia el hecho de que los poderes legales reduzcan y limiten la capacidad de acción espontánea en los individuos. El despotismo de la costumbre controla el desarrollo humano bajo un molde uniforme y pequeño, al igual que la tradición china prescribe sujetar durante años los pies de las niñas a plantillas homogéneas y dolorosas que impiden a éstos alcanzar su natural tamaño. El ataque de Mill a la tiranía de la mayoría es una indicación de la importancia que él concedía a la protección de la autonomía en defensa de la pluralidad. Una consecuencia importante de esto es que ambos términos se co-implican: la autonomía involucra la necesidad de una sociedad plural ya que únicamente individuos plenamente autónomos desplegarán un alto grado de variedad (pues la naturaleza humana es diversa), a la vez que sólo podremos ser autores de nuestra propia vida en la medida en que contemos con un rango adecuado de alternativas para escoger. Por eso Mill defiende “la libertad de gustos y de inclinaciones, de organizar nuestra vida siguiendo nuestro modo de ser y de interpretar el mundo, sujetos a las consecuencias de nuestros actos sin que nuestros semejantes nos lo impidan, siempre que no les perjudiquemos y aun cuando ellos pudieran encontrar nuestra conducta disparatada, perversa o errónea [pues] la naturaleza humana no es una máquina que pueda ser construida bajo el patrón de un molde para llevar a cabo el trabajo que le sea prescrito; sino un árbol que requiere desarrollarse y crecer en todas sus dimensiones y formas de acuerdo a la tendencia de sus propias fuerzas internas y en medio de un ambiente propio, dado que no hay ninguna razón por la que dos personas diferentes deberían desenvolverse en el mismo clima moral, al igual que no la hay para que una orquídea florezca en el mismo ambiente físico que un narciso”<sup>11</sup>.

El argumento de la autonomía heredado por Mill, suele ser considerado como “el único que es específicamente liberal para la

---

<sup>11</sup>Mill, J.S. *On Liberty*. Penguin, Harmondsworth, ed. G.Himmelfarb; 1978. p.123.

defensa de la tolerancia, en la medida en que no es compartido ni está disponible para otras tradiciones y que despliega el espíritu y captura el núcleo central del *ethos* liberal"<sup>12</sup>. ¿Por qué?. Porque, según hemos visto, tanto histórica como conceptualmente, el liberalismo inicia bajo la premisa de la diversidad individual, de acuerdo a la cual, cada persona tiene una concepción única con respecto a qué es lo que hace la vida valiosa. En contraste, por ejemplo, otras tradiciones como el marxismo o el socialismo se caracterizan por no dar a la autonomía un lugar central. Lo que es importante en ellas no es la variedad ni la propia autodeterminación, sino el consenso moral, a la vez que su noción de la naturaleza humana no implica diversidad, sino una noción muy restringida y uniforme de lo que los agentes, en tanto que seres racionales, pueden considerar como fines.

Pero, principalmente, el argumento de la tolerancia proporciona, al menos en principio, una solución a la paradoja planteada un poco más arriba: deberíamos tolerar las cosas que honestamente consideramos malas porque estamos interesados no sólo en lo que la gente hace, sino en las razones que ésta tiene para hacer ciertas cosas. Esto significa que, en términos generales, es más importante que la gente actúe autónomamente a que lo haga de modo apropiado. Hacer elecciones por uno mismo es más importante que hacer elecciones correctas. De este modo la autonomía proporciona una justificación para la tolerancia y ayuda a resolver la paradoja que ésta presentaba. Desde luego que, como el propio Raz lo explica, la persona completamente autónoma no existe. El ideal de una existencia perfecta no sujeta a ninguna condición ni limitante biológica o social, capaz de autogenerarse a ella misma es 'un sueño incoherente'. Por tanto, la condición de la autonomía requiere a la vez distancia del mundo –esto es, la libertad implica que el ser autónomo tenga control sobre su propio medio ambiente–, y al mismo tiempo involucra proximidad a éste –es decir, requiere que el agente cuente con un medio propicio al interior del cual pueda aprender y desarrollar el ideal de su autonomía.

---

<sup>12</sup>Raz, Joseph. "Autonomy, Toleration and the Harm Principle". En: *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press; 1988. p.155.

De este modo se justifica el principal límite de tolerancia que impone una teoría liberal: permitir exclusivamente aquellos principios y formas de organización que no atenten contra la autonomía de las personas. Puede agregarse un límite más planteado por Rawls: tampoco hay la obligación de tolerar a los grupos intolerantes o, por lo menos, en caso de que alguno de estos grupos no sea tolerado, no tendrá ninguna razón para quejarse. En su *Teoría de la Justicia* <sup>13</sup>Rawls explica que el derecho de una persona a quejarse está limitado a las violaciones de principios que ella misma reconoce. Una queja es una protesta dirigida de buena fe a otro. Proclama la violación de un principio que ambos individuos aceptan. Ahora bien, un intolerante no puede quejarse de padecer las consecuencias de la violación de un principio –en este caso, el de la tolerancia– que él mismo no reconoce. Sin embargo, de aquí no podemos concluir que los grupos tolerantes tengan el derecho de suprimirlo, ya que otros sí pueden tener razón de oponerse (puesto que aceptan el principio en cuestión).

#### 4.- LA CARTA SOBRE LA TOLERANCIA DE JOHN LOCKE

Al igual que como lo he hecho en otros capítulos, me interesa ahora centrarme en un argumento en favor de la tolerancia que apela al *interés* que el intolerante puede tener en cambiar de actitud, en lugar de al derecho que el individuo tiene a ser tolerado. Este argumento lo brinda Locke en su famosa *Carta sobre la Tolerancia*.

Como ya lo he mencionado, el siglo XVII fue un periodo de enorme antagonismo religioso tanto en Inglaterra como en Europa. En Francia, el Edicto de Nantes (1598) que garantizaba un cierto grado de tolerancia a los disidentes religiosos tuvo un periodo de vigencia muy breve y en

---

<sup>13</sup>Rawls. John. *Teoría de la Justicia...Op.Cit.* p.206-210. Rawls considera que la única circunstancia en que los grupos liberales tienen derecho a no tolerar a alguien es cuando ellos, sinceramente y con razón, crean que la intolerancia es el único recurso disponible para salvaguardar su propia seguridad. Semejante derecho se desprende de que, según se deduce de la posición original de ignorancia que utiliza Rawls como punto básico de partida, todos estarían de acuerdo acerca del derecho a la propia conservación.

1685 fue revocado por una política de retorno a la intolerancia religiosa. En Inglaterra la situación era aún más complicada: Enrique VIII rompía con Roma motivado principalmente por consideraciones religiosas de índole personal, dando lugar a un nuevo periodo de incertidumbre y constante lucha durante el cual el trono inglés fue ocupado por monarcas tanto católicos como protestantes con la misma disposición a imponer sus creencias sobre el resto de la población.

La lucha religiosa no quedó restringida al pleito entre Anglicanos y Católicos: la proliferación del Puritanismo y el autoritarismo y la arbitrariedad de los reyes Estuardo en Inglaterra eventualmente culminaron en una lucha civil. Las amplias políticas de tolerancia implementadas por Cromwell no sobrevivieron a su muerte. La revolución de 1642-1649 que condujo a la muerte de la monarquía y a la declaración de la república fue inmediatamente seguida en 1688 por una nueva guerra. En el periodo intermedio entre estos dos conflictos, los disidentes, incluido el propio Locke, fueron forzados a abandonar Inglaterra. Si el siglo XVI se caracterizó por el confinamiento religioso de las confesiones minoritarias, el siglo diecisiete fue el periodo de la revolución en el que la persecución política y religiosa finalmente hizo erupción dando lugar a la guerra civil.

Es en contra de este contexto de intolerancia religiosa y de prolongado conflicto en que el texto de Locke debe ser leído. Brevemente resumida, la *Carta Sobre la Tolerancia* presenta la siguiente propuesta de tolerancia religiosa con respecto a los Cristianos: el Estado es definido en términos de los medios de coerción legítimos que tiene a su disposición. Estos son 'dar órdenes por decretos y hacerlos cumplir con la espada': 'varas y látigos', 'fuerza y sangre', son los medios característicos de los que dispone el magistrado. No obstante, de acuerdo a Locke, a pesar de que estos medios no son totalmente ineficientes, si son incapaces de inducir creencias religiosas genuinas. Ellos operan sobre la voluntad, pero las creencias no son susceptibles de ser escogidas conforme a lo que uno quiere. Es importante entender este último punto. Lo que Locke intenta decirnos es que es el peso de la verdad, y no del deseo, lo que determina nuestras creencias. Yo no puedo decidir creer en algo que considero falso, ni aceptar por cierto lo que siento que es mentira, aun cuando me convenga el así hacerlo. Desde luego que puedo

mentir con respecto a lo que realmente considero justo o adecuado. Pero no soy libre de modificar mi convicción profunda sólo por el mero hecho de así desearlo<sup>14</sup>. No elijo considerar un teorema como verdadero o falso: es el peso de su demostración —válida o inválida— lo que decide el rumbo de mi opinión con respecto a él. De esta manera, quienes intentan inducir las creencias religiosas mediante la aplicación de los medios coercitivos que están a la disposición del Estado, se conducen de un modo irracional al pretender utilizar una serie de medios que son absolutamente inapropiados para el fin que desean alcanzar.

En el planteamiento de Locke hay que resaltar, por tanto, tres puntos esenciales: a) se trata de un razonamiento dirigido especialmente al caso de la intolerancia religiosa. Por supuesto, la aseveración de que la creencia no está sujeta a la voluntad, de ser cierta, lo debe ser en general. Sin embargo, aquí es importante señalar que la creencia religiosa se halla relacionada con la salvación y ésta se obtiene únicamente a través de un convencimiento sincero, no por una profesión externada hipócritamente u orientada a evitar un castigo; b) la posición de Locke prevé que el magistrado civil que recurre a la intolerancia o la persecución, en todo caso no logrará más que una conformidad exterior; nunca una conversión genuina. La gente puede ser forzada y amenazada con respecto a la *profesión* de sus convicciones pero no puede ser coaccionada en relación

---

<sup>14</sup>Desde luego que esta aseveración presenta muchas dificultades. La más obvia parece consistir en señalar el pensamiento desiderativo —del que la ideología es una expresión— como un claro ejemplo en el que la voluntad interviene en el proceso de formación de creencias. Sin embargo, me parece que una lectura generosa de Locke puede aceptar que hay, principalmente, dos formas de explicar una creencia: 1) por razones (que dependen de la razón) y 2) por motivos (que dependen de la voluntad). Así podríamos decir que toda persona cree en algo cuando considera que cuenta con razones y evidencias suficientes para apoyar su certeza. Los motivos subjetivos, por su parte, *no* eliminan las razones pero sí ayudan a explicar por qué alguien da por suficientes ciertas razones sin ponerlas en cuestión o, por el contrario, prolonga su indagación sin aceptarlas en definitiva. La voluntad influye para que modelemos nuestras creencias conforme a nuestros deseos, como lo muestra el mecanismo que hace que la zorra considere que las uvas que no puede alcanzar están amargas. Sin embargo, dicho mecanismo opera a espaldas de ella y, por tanto, en cuanto tal, no puede ser considerado voluntario. En otras palabras: bajo ciertas circunstancias los deseos determinan efectivamente ciertas creencias. Pero esto siempre sucede de modo inconsciente; por tanto no gozamos de libertad para elegir nuestras creencias y la tesis de Locke se mantiene. Véase, Elster, Jon. *Uvas Amargas*. Ed. Península; 1988.

a sus creencias íntimas y genuinas. Dado que lo que hace falta para salvarse es la profesión *genuina* de fe, la acción política del Estado carece de sentido; y c) el argumento de Locke ataca *algunos* de los motivos para la intolerancia religiosa, pero no todos. Según acabamos de ver, lo que es irracional es intentar inducir creencias religiosas por medios violentos. No obstante, nada intrínsecamente irracional hay en la intolerancia religiosa vinculada a otros propósitos, como, por ejemplo, mantener la paz social. El planteamiento de la *Carta* es, pues, una defensa minimalista y pragmática en favor de la tolerancia y en contra de la persecución, sin implicar una defensa positiva en favor de la libertad de culto religioso.

Como puede apreciarse, el planteamiento de Locke difiere sustancialmente del de Mill. En este último, al igual que en muchos liberales modernos, encontramos un fuerte pronunciamiento en favor de la diversidad y de la necesidad de generar un tipo de sociedad capaz de acoger y fomentar una rica variedad de formas de vida. El acento de Mill se concentra en las consecuencias que la tolerancia puede provocar al generar una uniformidad insustancial y opresora. En contraste, Locke carece de este entusiasmo por la diversidad y no defiende una idea de la sociedad buena como aquella que puede acomodar una amplia variedad de concepciones. En otras palabras, en su concepción la diversidad nunca es vista, a diferencia de Mill, como un bien en sí mismo, sino como una anomalía con la cual hay que aprender a convivir.

Pero quizá la diferencia más significativa entre ambos planteamientos sea que el razonamiento de Locke en contra de la intolerancia va dirigido precisamente a los perpetradores de ésta (o los perseguidores) y no a las víctimas. Éste intenta persuadir a los magistrados de la irracionalidad implícita en el hostigamiento o la tortura, pero dice muy poco en contra del mal hecho a las víctimas que padecen ambas. De nueva cuenta hay entre esta defensa y la llevada a cabo por la mayoría de los teóricos liberales modernos una diferencia significativa: la primera pone en relieve la irracionalidad de los intolerantes y la última se concentra en el daño hecho a los perjudicados. En tanto que nosotros nos cuestionáramos cuál es la moralidad de la intolerancia, Locke pregunta cuál es su racionalidad. Mientras que

nosotros nos centraríamos en los derechos del tolerado, a Locke le preocupa más la irracionalidad implicada en la actitud intransigente.

Creo que entre ambos pronunciamientos puede complementarse una defensa de la tolerancia bastante equilibrada. Pese a todas las deficiencias que quizá tenga el planteamiento de la *Carta*, encuentro que de ella es posible extraer al menos una consecuencia importante: incluso las formas de opresión y persecución más violentas han fallado históricamente a la hora de demostrar su capacidad para transformar las convicciones más profundas y genuinas de la gente. Han probado su capacidad para atemorizar, hacer callar o huir, pero no para convencer. Ese es el legado de la *Carta sobre la Tolerancia* de Locke que muchos años más tarde recogería Unamuno cuando habló por última vez en su vida en la Universidad de Salamanca, de la que era Rector al comenzar la Guerra Civil Española, para responder al discurso del general Millán Astray cuya divisa favorita era “¡Viva la muerte!”. Cuando el general hubo terminado su discurso, Unamuno se puso de pie y dijo: “... Acabo de oír un grito necrófilo e insensato: ‘ ¡Viva la muerte! ’. Y yo, que me he pasado la vida construyendo paradojas debo deciros, como autoridad experta, que esta ridícula paradoja me resulta repelente. El general Millán es un tullido. Esto sea dicho sin intención peyorativa. Es un inválido de guerra. También lo era Cervantes. Pero un tullido que carece de la grandeza espiritual de Cervantes suele encontrar un ominoso alivio en provocar la mutilación en torno a sí”. Ante esto, Millán Astray fue incapaz de contenerse. “ ¡Abajo la inteligencia! “, gritó, “¡Viva la muerte!”. Hubo un clamor en apoyo de esta exclamación por parte de los falangistas. Pero Unamuno prosiguió: “Este es el templo del intelecto. Y yo soy su sumo sacerdote. Sois vosotros los que profanáis sus sagrados recintos. Ganaréis, porque os sobra la fuerza bruta. Pero no convenceréis, pues para convencer necesitáis persuadir. Y para persuadir, necesitaríais lo que os falta: Razón y Derecho”.

## 5.- EL LIBERALISMO FRENTE A LOS GRUPOS ANTILIBERALES

Después de todo lo que hemos visto y teniendo en cuenta que algunos grupos no valoran la autonomía, ¿constituye el compromiso

liberal con la autonomía una base aceptable para gobernar una sociedad pluralista moderna?. Al fin y al cabo, si, como argumentan los comunitaristas, la identidad privada de las personas está verdaderamente ligada a determinados fines de manera que éstas no tienen interés ni capacidad para revisarlos y cuestionarlos, entonces un sistema similar al de los *millet* que permite las restricciones internas dentro de cada grupo podría ser tal vez una respuesta mejor al pluralismo. En el segundo capítulo decíamos que destacados comunitaristas como Michael Sandel rechazaban el supuesto del valor central de la autonomía por lo que, en consecuencia, consideraban que la libertad debía entenderse como la acción consistente en seguir los propios fines constitutivos que definen nuestra identidad. En tal sentido, las comunidades deberían poder proteger los fines constitutivos de sus miembros mediante la restricción de determinados derechos individuales. Si la libertad de conciencia es entendida como la libertad de guiarse conforme a los valores del grupo que forman parte de nuestra propia persona, entonces la costumbre de, por ejemplo, retirar a los niños amish de la escuela, tendría que ser respetada.

Ya hemos analizado ampliamente las razones para defender la conciencia individual y no simplemente la tolerancia del grupo. Adicionalmente hemos rechazado la idea comunitarista según la cual los fines de las personas están fijados y trascienden la visión racional. Sin embargo, existen algunas minorías aisladas que rechazan este ideal. Estos grupos plantean un reto a las democracias liberales puesto que a menudo imponen restricciones internas que entran en conflicto con los derechos civiles individuales. Y no podemos limitarnos simplemente a ignorar esta petición o a obligarles a que acepten el ideal de la autonomía. Entonces, ¿qué tendríamos que hacer?, ¿cómo debería tratar un Estado liberal a las minorías no liberales?. ¿Acaso deberían de ser intervenidas para obligarlas a adoptar un régimen de respeto a los derechos universales?.

Hasta aquí se mezclan dos cuestiones distintas. La primera consiste en la cuestión de *identificar* una teoría liberal de los derechos de las minorías razonablemente defendible; la segunda es la cuestión de *imponer* dicha teoría liberal.

Por el momento me he centrado en la primera cuestión, es decir, en identificar una concepción liberal consistente de los derechos de las

minorías. A tal respecto, me parece que la posición más coherente es aquella que se funda en el valor de la autonomía y que cualquier forma de política diferenciada que restrinja o limite los derechos civiles de los miembros del grupo es, por eso mismo, incoherente con los principios democráticos de libertad e igualdad. Desde esta perspectiva tanto el sistema de los *millet* como los regímenes fundamentalistas de Oriente adolecen de graves defectos.

Pero esto no significa de ningún modo que los liberales puedan imponer sus principios a los grupos que no los comparten. Esto me parece obvio especialmente cuando el grupo no liberal es de otro país. El gobierno de Arabia Saudí niega injustamente los derechos políticos a las mujeres y a los no musulmanes, pero de ello no se sigue que los liberales saudís hayan de intervenir forzosamente para obligar a las autoridades árabes a conceder el sufragio universal o el derecho a un trabajo remunerado. Aquí el juicio moral resulta claro: hay una injusticia, lo que resulta confuso es cómo resolverla adecuadamente. La misma cuestión se plantea cuando el grupo no liberal es una minoría nacional autogobernada dentro de un único país. El caso verídico de Ana Eliza Young, llevado a la literatura por Irving Wallace, es un claro ejemplo de esto: Young, mormona de nacimiento, tuvo que someterse desde su nacimiento, al igual que todas las mujeres de su religión en aquel entonces, a la institución de la poligamia. Fue una de las muchas esposas de Brigham Young. En 1873, Anna Eliza Young abandonó a su esposo y pidió el divorcio en los tribunales norteamericanos. El resultado del proceso fue un fallo judicial que obligaba a los mormones a terminar con la práctica de la poligamia y ordenaba la encarcelación de Brigham.

Un caso similar que condujo al mismo tipo de sentencia es el pleito canadiense de *Hofer versus Hofer* – mencionado por Kymlicka<sup>15</sup> – relativo a la potestad de la iglesia hutterita sobre sus miembros. Los hutteritas viven en extensas comunidades agrícolas en las que no existe propiedad privada. En circunstancias muy parecidas a las que suelen ocurrir en los Altos de Chiapas, una colonia hutterita expulsó a dos de sus miembros de toda la vida acusándolos de apostasía. Estas personas reclamaron la parte que les correspondía de los activos de la colonia que

---

<sup>15</sup>Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural...* Op. Cit.

habían ayudado a crear con sus años de trabajo. Cuando la colonia se negó a ello, las dos personas expulsadas presentaron una demanda ante los tribunales basándose en el hecho de que nunca contaron con la oportunidad real de abandonar su comunidad sin tener que abandonar y perder todo lo que tenían. Por su parte la comunidad argumentó que la libertad de religión protegía la capacidad de la congregación para imponer fuertes limitaciones a la libertad de sus miembros.

Bajo todas estas circunstancias, el Tribunal Supremo canadiense acabó por aceptar el razonamiento de los miembros expulsados, en base al argumento de que 'el individuo no sólo tiene libertad para adoptar una religión, sino también para abandonarla a voluntad'.

En ambos casos nos encontramos con que los principios liberales nos dicen que los gobiernos deben respetar ciertos derechos individuales como el de la libertad de conciencia. Pero tras haber identificado estos derechos surge la muy distinta cuestión de imponerlos. ¿Hay alguna justificación para así hacerlo?

En lo personal no conozco ningún autor liberal contemporáneo que no comulgue con la idea de que el único modo de fomentar los valores liberales sea a través de la educación, la formación y los incentivos psicológicos. En el caso de las minorías nacionales, tal vez algunos sean menos moderados y consideren que los tribunales supremos de justicia de su país tienen la autoridad legítima para revocar todas aquellas decisiones de las comunidades que atenten contra los derechos individuales. Una vertiente importante ve en los tribunales internacionales, como el de la Haya, la posibilidad de que exista un organismo supremo mundial al que todos los gobiernos deban responder en última instancia. Axel Honneth<sup>16</sup>, por ejemplo, considera que el ideal kantiano de la paz perpetua se puede lograr articulando dos ejes políticos básicos: por un lado, mediante una directa cooperación entre movimientos civiles que operen conjuntamente a nivel internacional; y por el otro, a través de un cuerpo ejecutivo que, tal y como lo hizo el Consejo de Seguridad de la ONU durante la Guerra del Golfo, sea capaz

---

<sup>16</sup>Honneth, Axel. "¿Es el universalismo una trampa moral?. Las presuposiciones y límites de una política de los derechos humanos. En: *Perpetual Peace*. Bohman, J. y M. Lutz-Bachman. (comp). MIT, press; 1997.

de imponer medidas punitivas que hagan valer los acuerdos. Honneth defiende esta última posición alegando que, 'al igual que los individuos no se perciben a sí mismos como los destinatarios silenciosos del reclamo de las víctimas, sino como ciudadanos que requieren que su gobierno intervenga para corregir las injusticias', de la misma manera, los Estados deberían contemplarse como células que precisan de la intervención de cuerpos globales que rectifiquen las iniquidades y hagan valer los derechos.

En general podemos notar que los liberales contemporáneos son más reacios a imponer el liberalismo en los países extranjeros, pero más proclives a imponerlo a las minorías nacionales. En mi opinión ésto es una incoherencia. Muchas de las razones por las cuales tendríamos que ser reacios a imponer el liberalismo a otros países sirven también para disuadirnos de hacer lo mismo a las minorías nacionales de un país. Principalmente, tales intentos corren el riesgo de ser percibidos como una forma de agresión o de colonialismo paternalista. En un Estado multinacional y poliétnico las relaciones entre los distintos grupos han de regirse por la negociación y no por la fuerza. En caso de que la negociación no se fundamentase en una serie de principios políticos compartidos, entonces la acomodación mutua tendría que asentarse sobre otras bases, como las del *modus vivendi*. En los casos en que haya grupos no liberales, ello implica que la mayoría podrá condenar la violación de los derechos individuales en el seno de la comunidad minoritaria, más no impedirlos.

No obstante, me parece que cuando una minoría nacional gobierna de manera injusta, entonces los liberales tienen el derecho, e incluso la responsabilidad, de manifestar su inconformidad ante tal injusticia. Estos últimos tienen que aprender a convivir con tales violaciones, al igual que deben convivir con leyes antidemocráticas en otros países. Pero, a pesar de ello, los reformistas liberales pueden intentar promover sus valores mediante las razones o el ejemplo, pues una cosa es imponer ciertos principios mediante la coerción, y otra muy distinta ofrecer diversos incentivos en favor de las reformas democráticas. Esto quizá se aprecie más claramente en el plano internacional. Por ejemplo, el deseo de algunos países comunistas de entrar a la Unión Europea ha propiciado que las democracias occidentales puedan ejercer su influencia para

impulsar cambios en la antigua Europa Oriental sin utilizar coerción alguna. Naturalmente que las formas de presión moderada tienen sus límites: una cosa es ofrecer incentivos comerciales y otra, muy distinta, imponer, como en Cuba, embargos o bloqueos totales.

Con todo ello no quiero decir que la intervención federal para proteger los derechos liberales no esté justificada en ningún caso. Como dice Amy Gutmann en su Introducción al texto de Taylor sobre *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*<sup>17</sup>, no todo aspecto de la diversidad cultural es digno de ser tolerado. El racismo y el antisemitismo, la violación flagrante y sistemática a los derechos humanos, la esclavitud, el genocidio, la tortura, las expulsiones masivas y las guerras de limpieza étnica, como la ocurrida en la ex-Yugoslavia, ameritan plenamente una intervención humanitaria.

Aún cabe decir que la tolerancia se extiende más allá del respeto, mientras no llegue a las amenazas o a daños mayores para las personas: "si bien no tenemos que estar de acuerdo con una posición para respetarla, debemos comprender que refleja un punto de vista moral. Por ejemplo, alguien que adopte una posición a favor del aborto debe poder comprender cómo una persona que posee seriedad moral y que carece de segundas intenciones puede oponerse a su legalización. Y en contra de dicha legalización hay serios argumentos morales e inversa. Una sociedad multicultural se vincula con una vasta gama de esos [...] desacuerdos morales, ya que éstos nos ofrecen la oportunidad de defender nuestras opiniones ante las personas con seriedad moral con las que estamos en desacuerdo, y así aprendemos de nuestras diferencias".

Al margen de estas discrepancias razonables, no debe haber lugar en una sociedad liberal para la misoginia, la homofobia, el odio racial o étnico. No merecen respeto las opiniones que en forma flagrante desdeñan los intereses de los demás o que hacen afirmaciones empíricas absolutamente falsas a la luz de las normas de evidencia pública y científicamente compartidas. Todo discurso del odio que presuponga la inferioridad fundamental del otro no hace más que mostrar la falta de respeto a los intereses de los demás, una gran cantidad de prejuicios o simple odio a la vida y a la humanidad. No obstante, todas estas

<sup>17</sup>Taylor, Charles...*El multiculturalismo y la política del reconocimiento...* Op. Cit.

opiniones han de ser toleradas siempre que no representen un peligro real para la subsistencia del Estado. En la medida en que las expresiones del discurso del odio obligan a los miembros de las comunidades democráticas a expresar articuladamente los presupuestos morales más fundamentales que los unen, pueden contribuir en algo a la consolidación de la unidad liberal. Por su parte, los desacuerdos morales exigen deliberación y no denuncia, así como la capacidad de defender y expresar nuestros desacuerdos sin ofender, agredir o atacar al otro. Son virtudes muy difíciles de conseguir. Pero su logro puede consistir en un ideal a alcanzar en la lucha democrática por la libertad.

## CONCLUSIONES

El final de la guerra fría trajo una serie de relevantes consecuencias en el mundo: las reivindicaciones de los grupos nacionales y étnicos vinieron a ocupar un primer plano tanto en el ámbito nacional como en el internacional. También se ha incrementado cada vez más el número de grupos que siguen intentando movilizarse y afirmar su identidad. En algunos lugares como en las antiguas Yugoslavia y ex-Unión Soviética, los rencores étnicos y raciales acumulados durante décadas desmembraron y pusieron en entredicho la supuesta firmeza de una unidad nacional que era en realidad frágil, falsa y artificial. Me ha interesado tratar de indagar un poco en algunas de las condiciones que pudieron dar lugar a abismos tan profundos de resentimiento, odio y crueldad, tal vez bajo la esperanza —un tanto ingenua— de que tales circunstancias no vuelvan a repetirse<sup>18</sup>.

A consecuencia de todo ello, en muchos países las normas establecidas en la vida política vinieron a ser cuestionadas por una nueva 'política de la diferencia'. Sin embargo, algunas personas han creído ver en esta 'nueva política de la diferencia' una amenaza a la democracia liberal. Concretamente se han percatado de que en varias partes del mundo los grupos no están motivados por la justicia, sino por el odio y el deseo de revancha, por lo que no tienen ningún interés en tratar a los demás con buena voluntad. En tales circunstancias, la probabilidad de que los grupos étnicos y nacionales abusen de sus derechos y poder es muy elevada. Debido a estos abusos potenciales muchas personas sienten una fuerte tentación de privilegiar los derechos universales por sobre los

---

<sup>18</sup>Algunos casos de atrocidades cometidas en estas guerras étnicas son verdaderamente alarmantes. Rorty, por ejemplo, cita una crónica de David Rieff donde éste narra el hecho de que 'para los serbios, los musulmanes ya no son humanos'. Y cuenta casos reales que cito literalmente: "un guardia serbio, que conducía una furgoneta, arrolló varias filas de prisioneros musulmanes que yacían en el suelo a la espera de ser interrogados". "Un musulmán en Bosani Petrovac fue obligado a arrancar de un mordisco el pene de un correligionario"; etc. Véase, Rorty, Richard. "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad". En: *De los derechos humanos*. Trotta; 1998.

particulares: ¿por qué no, se preguntan, nos centramos mejor en las cosas que compartimos *todos* como humanos, en lugar de concentrarnos en aquello que nos distingue?. Como quise mostrar en el cuarto capítulo, el problema es que esta respuesta es inconsistente e ineficaz para garantizar la *justicia* y estabilidad que son necesarias para la democracia. La vida política tiene una ineludible dimensión conflictiva que hay que armonizar. Algunas de las medidas que contribuyen a lograr esto son los derechos étnicos, de representación y autogobierno que fomentan la autonomía y la justicia entre las diversas naciones y grupos que son parte de un pueblo. He argumentado que estos derechos deben respetar dos limitaciones: *a)* los derechos de las minorías no deben permitir que un grupo domine a otro, y *b)* tampoco pueden permitir que un grupo oprima a sus propios miembros. En este ensayo he intentado ofrecer una perspectiva de cómo las reivindicaciones *particulares* de los grupos étnicos y nacionales pueden ser consistentes con los principios *universales* de libertad individual y justicia social. He argüido que universalidad constituye una pretensión necesaria para poder escapar al relativismo y contar con los elementos suficientes para poder juzgar como injustas aquella clase de prácticas o políticas que intuitivamente no podemos aceptar.

Más allá del hecho obvio de la importancia de los lazos culturales en la estructuración de la personalidad, he querido hacer ver que garantizar al individuo la posibilidad de mantener (si así lo desea) las lealtades básicas para con su grupo, deviene una cuestión fundamental: no basta, pues, con el simple tener acceso a una cultura, es necesario que podamos mantener los vínculos con la comunidad que nos vio nacer. De lo contrario, bajo la hipótesis de que estos vínculos y lealtades se quiebren, lo más probable es que nos enfrentemos de nueva cuenta a casos similares como el de la guerra en los Balcanes.

También hablé acerca de imposibilidad de contar con una prueba neutral para probar la supuesta neutralidad del liberalismo. Dije que éste era un credo combatiente que, en cuanto tal, no goza de un derecho automático a imponer sus puntos de vista a los demás grupos. No obstante, me parece que cuenta con la posibilidad —y el deber— de identificar cuáles son realmente estos puntos de vista. Mediante este proceso de articulación, al ir explicando detalladamente las implicaciones

de los principios liberales de libertad, autonomía, tolerancia, justicia e igualdad, es posible despejar los caminos que permiten apreciar claramente las bondades de una tradición que –tal vez como ninguna otra– cuenta con los elementos para hacer frente a un mundo plural que exige la necesidad de saber acomodar todas las diferencias con imparcialidad. Y este ejercicio de autoclarificación no debe representar el primer paso en la vía de la interferencia, sino que por el contrario, ha de ser el primer paso en la vía del diálogo.

Yo creo en esta posibilidad. El carácter liberal de una cultura es una cuestión de grado: todas las culturas tienen aspectos no liberales, al mismo tiempo que pocas son las sociedades que reprimen completamente la libertad. Los problemas de inconmensurabilidad cultural son, por lo mismo, tan solo relativos. En cualquier caso me parece que para que el liberalismo tenga alguna opción de predominar por sobre encima de la xenofobia, el extremismo religioso y los dictadores militares, ha de empezar por ser capaz de exponer con congruencia sus propios principios. Eso es lo único que he intentado hacer en este trabajo. Espero haberlo logrado en alguna medida.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*. Ed. Paidós; 1997.
- Acton, L. *Essays on Freedom and Power*. New York, Meridian Books; 1985.
- Ayer, A.J. "Freedom and Necessity". En: *Philosophical Essays*, Londres; 1954.
- Barry, Bryan. *Teorías de la Justicia*. Barcelona, Ed. Gedisa; 1995
- Barry, Bryan. "Spherical Justice and Global Justice". En: *Pluralism, Justice and Equality*. Editado por David Miller y Michael Walzer (comp.) Oxford, University Press; 1995-1996.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Clarendon Oxford; 1969.
- Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, México; 1984.
- Bobbio, Norberto. 'Equaglianza' y 'Libertà', Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma; 1977. Traducido por Ed. Paidós; 1993.
- Bobbio, Norberto. *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli Libri, Milán; 1985. Traducido en el Fondo de Cultura Económica. Breviarios; 1989.
- Bodei, Remo. *Geometría de las Pasiones. Miedo, Esperanza, Felicidad: Filosofía y Uso Político*. Fondo de Cultura Económica; 1997.
- Braunstein, Nestor. *Psiquiatría. Teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México, Siglo XXI; 1980.
- Carens Joseph, H. "Complex Justice, Cultural Difference and Political Community". En: *Pluralism, Justice and Equality*. Editado por David Miller y Michael Walzer, Oxford University Press; 1995-1996.
- Cioran, E.M. *Breviario de los Vencidos*. Tusquets, editores; 1998.
- Constant, Benjamín. "De la libertad de los antiguos en comparación con la de los modernos". En: *Del Espíritu de Conquista*. Tecnos, Madrid; 1988.

- Chisholm, R. "The problem of the Criterion". En: *Foundation of Knowing*. University of Minnesota Press; 1962.
- Da Cunha, Manuela. "Custom is not a Thing, it is a Path: Reflections on the Brazilian Indian Case". En: *Human Rights in Cross-Cultural Perspective*. University of Pennsylvania Press; 1992.
- Dascal, Marcelo (comp.) *Relativismo Cultural y Filosofía*. UNAM; 1992.
- Davidson, Donald. "De la Idea misma de un esquema conceptual". En: *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona, Gedisa; 1990.
- Davidson, Donald. "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia". En: *Mente, Mundo y Acción*. Ed. Paidós; 1992.
- Dieterlen, Paulette. "Sobre el principio de la rectificación de injusticias". En: Platts, Mark (compilador), *Dilemas Éticos*. UNAM-Fondo de Cultura Económica; 1997.
- Dworkin, Ronald. *A matter of Principle*. Harvard University Press; 1985.
- Dworkin, Ronald. "La discriminación a la inversa". En: *Los derechos en serio*. Ed. Ariel; 1984.
- Elster, Jon. *Justicia Local*. Ed. Gedisa; 1994.
- Elster, Jon. "La posibilidad de la Política Racional". En: *Juicios Salomónicos*. Ed. Gedisa; 1991.
- Elster, Jon. *Political Psychology*. Cambridge University Press; 1993.
- Elster, Jon. *Uvas Amargas*. Ed. Península; 1988.
- Estrada Martínez, Rosa Isabel. *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los altos de Chiapas y los derechos humanos*. Comisión Nacional de Derechos Humanos, México; 1995.
- EZLN, *Documentos y Comunicados*. Primero de enero de 1994 a 24 de enero de 1997. Tres Tomos. Ediciones Era, Colección Problemas de México. 1994-1997.
- Fanon, Franz. *Los Condenados de la Tierra*. México, Fondo de Cultura Económica; 1961.
- Garzón Valdés, Ernesto. "Algo más acerca del "coto vedado". En: *Doxa*. No.6, Madrid; 1989.
- Garzón Valdés, Ernesto. "Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural" En: L.Olivé y L. Villoro (comps). *Derecho Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; 1993.

- Glazer, Nathan. *Ethnic Dilemmas*. Harvard, University Press, Cambridge; 1983.
- Guilherme Merquior, J. *Liberalismo viejo y nuevo*. Fondo de Cultura Económica; 1993.
- Gur, Ted. *Minorities at Risk: A global view of ethno-political conflict*. Institute of Peace Press, Washington, D.C; 1993.
- Gutmann, Amy. "Introduction". En: Taylor, Charles. *Multiculturalism and 'the politics of Recognition'*, Princeton Univ. Press; 1992.
- Gutmann, Amy. "The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics". En: Philosophy and Public Affairs 22/3; 1993.
- Habermas, Jurgen/Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona; 1998.
- Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action*. Vol I, Boston; 1994.
- Habermas, Jurgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra; 1989.
- Habermas, Jurgen. "Three Normative Models of Democracy", escrito presentado a la *Annual Conference for the Study of Political Thought*. New Haven, Connecticut; abril de 1993.
- Herrera, María. "Pluralidad Cultural y Diversidad Política". En: *Filosofía Política I. Ideas Políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Volumen 13. Edición de Fernando Quesada. Ed. Trotta; 1997.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica; 1966.
- Hegel, G.W.F. *Filosofía del Derecho*. UNAM; 1985.
- Held, David. *Modelos de Democracia*. Alianza Editorial; 1990.
- Hobbes, Thomas. *Leviatan*. Fondo de Cultura Económica; 1994.
- Honneth, Axel. "¿Es el universalismo una trampa moral?". Las presuposiciones y límites de una política de los derechos humanos". En: *Perpetual Peace*. Bohman, J y M. Lutz-Bachman (comp.) MIT press; 1997.
- Hume, David. *Treatise of Human Nature*. Edición de L.A. Selby-Bigge. M.A. Oxford University Press; 1960.
- Huntington, S.P. *El Choque de las Civilizaciones*. Paidós, México; 1996.

- Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. New York, Harper & Row; 1964. Trad. Paton, H.J.
- Korsgaard, C. "Creating the kingdom of ends: responsibility in personal relations". En: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press; 1996.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, University Press; 1990.
- Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford; 1996. Traducido al español por Paidós; 1996.
- Kymlicka, Will, "The Ethics of Inarticulacy". En: *Inquiry* 34, 2 (1991).
- Laczko, Leslie. "Canada's pluralism in comparative perspective". En: *Ethnic and Racial Studies*, 17/1; 1994.
- Lenkersdorf, Carlos. *Los Hombres verdaderos*. UNAM/Siglo XXI, México; 1996.
- Lerner, Natan. *Group Rights and Discrimination in International Law*. Martinus Nijhoff, Dordrecht; 1991.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Éditions Bernard Grasset, Paris; 1991.
- Locke, J. *A Letter Concerning Toleration*. Tully, J (ed.) Hackett, Indianapolis; 1983.
- Linton, R. *The study of man*. New York; 1958.
- MacIntyre, A. *A short history of Ethics*. London, Routledge & Kegan Paul; 1971.
- Margalit & Raz. "National Self-Determination". En: *Journal of Philosophy*, 87/9.
- McCarthy, T. "El Discurso Práctico: la relación de la moralidad con la política". En: Herrera, María (comp.) *Jurgen Habermas. Moralidad, Ética y Política. Propuestas y Críticas*. Alianza Universidad, Editorial; 1993.
- McCarthy, T. *Teoría crítica de Habermas*. Tecnos, Madrid; 1992.
- Mendus, Susan. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Humanities Press; 1989.
- Mill, J.S. *On Liberty*. Penguin, Harmondsworth, ed. G.Himmelfarb; 1978.
- Miller, David. *Market, State and Community*. Oxford University Press; 1989.

- Monsalve, Alfonso. *Colombia: Constitución y Multiculturalismo*. Universidad de Bogotá, Colombia; 1998.
- Mouffe, Chantal. *El Retorno de lo Político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Ed. Paidós; 1999.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford; 1980.
- Olivé, León. *Multiculturalismo y Pluralismo*. UNAM-Paidós, México; 1998.
- Pascal, B. *Pensées*. Trd. De J.M Cohen, Harmondsworth, Inglaterra; 1961.
- Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory". En: The Journal of Philosophy. 77/9.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Colombia University Press, New York; 1993. Traducido por el Fondo de Cultura Económica; 1995.
- Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica; 1979.
- Rawls, John. "The Law of Peoples". En: S.Shute y S.Hurley (editores). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. Basic Books, New York; 1993.
- Raz, Joseph. "Autonomy, Toleration and the Harm Principle". En: *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge University Press; 1988.
- Raz, Joseph. "Multiculturalism: A Liberal Perspective". En: *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford Clarendon Press; 1994.
- Rorty, Richard. "La contingencia de una comunidad liberal". En: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, España; 1991.ç
- Rorty, Richard. "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad". En: *De los derechos humanos*. Trotta; 1998.
- Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press; 1991.
- Salmerón, Fernando. *Diversidad Cultural y Tolerancia*. Paidós Mexicana; 1998.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge University Press; 1982.
- Sandel, Michael. "Freedom of Conscience or Freedom of Choice". En: *Articles of Peace*. Brookings Institute; 1990.
- Sandel, Michael. "The procedural Republic and the unencumbered self". En: Political Theory 12/1.

- Sandel, Michael. *Liberalism and its Critics*. New York University Press, 1984.
- Sartori, Giovanni. *Teoría de la Democracia. El debate contemporáneo*. Tomos I y II, Alianza Universidad, México; 1991.
- Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Basil Blackwell; 1987.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Ed. Paidós; 1996.
- Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Ed. Paidós; 1994.
- Taylor, Charles. *Multiculturalism and 'the politics of Recognition'*, Princeton Univ. Press; 1992. Traducido al español por el Fondo De Cultura Económica; 1993.
- Taylor, Charles. *Philosophical Papers. Vol 2. Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press; 1985.
- Taylor, Charles. "Shared and Divergent Values". En: Watts & Brown (ed.) *Options for a New Canada*. University of Toronto Press; 1991.
- Tocqueville, Alexis de, *La Democracia en América*. Fondo de Cultura Económica; 1996.
- Villoro, Luis. *Creer, Saber, Conocer*. Ed. Siglo XXI, México; 1992.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor: fundamentos para una ética política*. Fondo de Cultura Económica; 1997.
- Villoro, Luis. "Sobre la identidad de los pueblos". En: Olivé, León y Salmerón, Fernando (Editores): *La identidad personal y la colectiva*. Cuadernos de la Universidad Nacional #62. Actas del coloquio de México del Institut International de Philosophie; UNAM, 1991
- Waldron, Jeremy. "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative". En: University of Michigan Journal of Law Reform; 1992.
- Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars*. New York, Basic Books; 1977.
- Walzer, Michael. *Las Esferas de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica; 1997.
- Walzer, Michael. *Tratado sobre la Tolerancia*. Ed. Paidós, España; 1998.
- Wellmer, A. *The Persistence of Modernity*. Cambridge MIT Press; 1991.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. IIF-UNAM/Crítica, Barcelona; 1988.