



Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales

**Límites axiológicos e instrumentales en la tensión
universalismo/pluralismo, para la convivencia con la diversidad cultural
en las democracias contemporáneas**

Tesis

que para optar por el grado de
Maestra en Estudios Políticos y Sociales

presenta

Michelle Vyoleta Romero Gallardo

Tutor

Dr. René Millán Valenzuela
Instituto de Investigaciones Sociales

México, D.F., agosto de 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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

Mi experiencia en la Maestría en Estudios Políticos y Sociales ha estado llena de aprendizajes por los que le estoy profundamente agradecida a un grupo amplio de personas e instituciones. En dichos espacios me sentí acompañada a cada momento para que me nutriera de las trayectorias de académicos a los que admiro, al tiempo que recibí mucha confianza, libertad y apoyo de su parte para explorar de manera independiente las piezas con las que elegí interpretar mi objeto de estudio. Por lo que he recibido en esta etapa estaré en deuda toda la vida.

Deseo dedicar un agradecimiento especial a mi tutor, el Dr. René Millán Valenzuela, del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, cuyas asesorías ayudaron a dar dimensiones viables a mi tesis. Gracias por invitarme a que a partir de esta revisión teórica abordara fenómenos que empíricamente son prioridades de las sociedades contemporáneas, de tal suerte que este ejercicio no resultara sólo intelectualmente interesante, sino también eventualmente valioso para el mundo en el que estamos inmersos todos los días. Gracias al Dr. Miguel Armando López Leyva, mi profesor a lo largo de cuatro seminarios de investigación, sin cuyas retroalimentaciones mi texto habría dejado de abordar contenidos que en la investigación concluida han sido los lazos más significativos con la teoría política. Su interés, seguimiento y discusión línea por línea de lo que he escrito han sido lecciones de compromiso con la enseñanza tanto como lo fueron en materia de democracia. Gracias al Dr. Jorge Márquez Muñoz, lector en todos mis coloquios, que enriqueció la discusión histórica de mis tres capítulos mediante sus observaciones personales e igualmente a través de sus libros. Su sugerencia de mirar hacia experiencias no occidentales y sus hibridaciones para apreciar con claridad los alcances y límites de la tradición en la que se circunscribe mi argumento, me llevó a nuevas ideas en las que me alegro desde ahora de poder profundizar en la siguiente fase de mi preparación y en mi vida profesional. Gracias entonces por darme ánimos para abrir nuevas puertas. Agradezco también al Dr. Fernando Ayala Blanco y al Dr. Francisco Javier Jiménez Ruiz, integrantes de mi sínodo, por mostrarse receptivos hacia mi trabajo y por hacerme nuevas observaciones para que mi texto recepcional llegara a la versión que ahora defiendo.

Mi más profundo reconocimiento se dirige asimismo al Colegio Internacional de Graduados “EntrEspacios. Movimientos, Actores y Representaciones de la Globalización”, en el marco del cual tuve la oportunidad de realizar una estancia de investigación en la Universidad Libre de Berlín, para reflexionar sobre el funcionamiento real del modelo que desarrollé en esta investigación. Por brindarme las condiciones para emprender este análisis, doy gracias a la Dra. Ingrid Simson, el Prof. Dr. Stefan Rinke, la Prof. Dra. Marianne Braig, el Dr. Jean-François Prud’Homme, y a su extraordinario equipo del que Saranda Frommold y Julia Zahn son pilares fundamentales. Me sentí bienvenida en el programa al que tanto esfuerzo han dedicado estos años y en el que encontré un entorno vibrante, lleno de discusiones de la más alta calidad y de los más sinceros lazos de amistad y reforzamiento mutuo entre las comunidades académicas alemana y mexicana. Sólo puedo desearles que este maravilloso proyecto continúe floreciendo para que muchas más generaciones de estudiantes puedan tener la experiencia de cambio de paradigmas que cultiva EntrEspacios.

También agradezco a mi familia entera: no hay un solo paso que dé que no halle su fuerza en el cariño y apoyo que me dan. Me siento bendecida de contar con cada uno de ustedes porque siempre me han enseñado que el sentido de la vida se devela entregándonos a los demás. Al decir esto pienso en todos sus nombres y todas sus historias, del más pequeño de nuestros miembros a la más profunda de nuestras raíces. Ningún espacio sería suficiente para enlistar todo lo que he recibido de su parte. En particular gracias a mis hermanos, mis amigos desde el inicio de los tiempos, y gracias mamá, mi roca en la tormenta. Eres el primero de mis pensamientos, el más claro, el más importante. Eres mi fuente de curiosidad por el mundo y la razón de mis esfuerzos para encontrar respuestas. Gracias por estar conmigo siempre que inicio y termino un camino. Mamá, cuando Juan Rulfo escribió: “hay un eco en cada rama que repite tu nombre; en las ramas altas, lejanas; en las ramas que están junto a nosotros, se oye”, estaba pensando en ti.

Índice

Introducción.....	6
1. La tensión entre universalismo y pluralismo en la conformación de la tradición liberal .	12
1.1. La Ilustración como pilar del monismo moderno	13
1.2 Del monismo al universalismo en la conformación de la doctrina liberal	20
1.3 El liberalismo pluralista	27
1.3.1 De la teoría del pluralismo de valores al liberal-pluralismo	27
1.3.2 La tolerancia como metaprincipio del pluralismo liberal	39
2. Las democracias liberales contemporáneas como escenario de convivencia con la diversidad axiológico-cultural	54
2.1. Pluralismos no liberales de manejo de la diversidad axiológico-cultural.....	57
2.1.1. La acomodación de la diferencia durante la China imperial	57
2.1.2. La inclusión hindú en el modelo de Sri Ramakrishna	63
2.1.3. Inclusión de minorías etnoculturales en el imperio islámico	67
2.2. La capacidad de las democracias liberales para albergar diversidad axiológico- cultural	73
3. Límites axiológicos e instrumentales para la convivencia con la diversidad cultural	108
3.1. La necesidad de encontrar límites a la diversidad para el sostenimiento de las sociedades	108
3.2. Límites axiológicos e instrumentales para mediar entre universalismo y pluralismo en las sociedades democráticas liberales	118
3.3. Cuando el umbral de convivencia precede a la calidad ciudadana de los representantes de la diversidad axiológica: <i>intertwiness</i> de las expectativas de inmigrantes y de la democracia de acogida en torno al <i>Einbürgerungstest</i> en la ciudad de Berlín, Alemania	128
Conclusiones	143
Anexos	150
Ser libres para ser humanos -por Isaiah Berlin	150
Manifiesto Liberal de Oxford, 1947 (Conferencia Internacional Liberal y Progresista)	159
Manifiesto Liberal de Oxford, 1997 (agenda liberal para el siglo XXI)	162
Diez definiciones de democracia	172
Fuentes consultadas	173

Lista de tablas

Tabla 1: Derechos diferenciados en función del grupo para minorías
etnoculturales p. 104

Lista de figuras

- Figura 1. Concepción berliniana de liberal-pluralismo p. 31
- Figura 2. Posibilidad de liberal-pluralismo en Galston y Gray p. 33
- Figura 3. Posibilidad liberal-pluralista seguida en la presente tesis p. 37
- Figura 4. Triángulo de reforzamiento entre pluralismo, liberalismo y democracia p. 87
- Figura 5. Límites axiológicos e instrumentales en la tensión universalismo/pluralismo, para la convivencia con la diversidad cultural en las democracias liberales p. 126

La tolerancia es un crimen cuando lo que se tolera es la maldad

Thomas Mann

Límites axiológicos e instrumentales en la tensión universalismo/pluralismo, para la convivencia con la diversidad cultural en las democracias contemporáneas

Introducción

La aspiración a que la uniformidad de valores tenga una aplicación universal encuentra sus raíces en el pensamiento socrático, y estuvo presente en el desarrollo de la fe cristiana. Pese a esta larga trayectoria, si nos situamos en la modernidad como momento inaugural de las unidades con las cuales se dio arquitectura a Europa y al mundo entero vía la colonización,¹ encontraremos que es en la Ilustración que se cristaliza esa convicción de que existe *un* método y *un* cuerpo de conocimientos racionales, fijos para toda la gente a lo largo de todos los tiempos.

En Occidente el núcleo de esa tradición –denominada *monista*– se tradujo, entre otras consecuencias, en el hecho de que durante siglos se presentara a la homogeneidad cultural e identitaria como deseable e incluso natural. Pero los diversos proyectos de construcción de lo nacional mediante el combate a los particularismos sólo lograron tener éxito hasta cierto punto. Sus límites se evidencian con la persistencia hasta la actualidad de minorías etnoculturales,² que son recordatorios de la inminente heterogeneidad en la que se basan las sociedades. Además, a ese nivel de “diferencia” se suma la de otros grupos minoritarios, como las naciones indígenas o los migrantes internacionales.

Hay valores y expresiones culturales de estos grupos de población que parecerían desafiar los criterios de uniformidad que les rodean, y la experiencia histórica brinda diferentes ejemplos de cómo las sociedades se han preguntado por las vías para resolver la convivencia con sus grupos minoritarios. Hoy esa tarea consta de dos partes en constante tensión: i. determinar cuánto se debe flexibilizar la sociedad mayoritaria para permitir la libre persecución de valores que difieran de los suyos; y ii. establecer límites a la variación

¹ La división política en estados, el principio de soberanía, el nacionalismo, etc.

² “Un grupo étnico es una categoría distintiva de población dentro de una sociedad mayor cuya cultura usualmente es diferente a la propia’. [...] ‘[La] categoría distintiva’ puede ser especificada por una ‘multiplicidad de factores, entre ellos el lenguaje de uso, la práctica religiosa, endogamia, educación parroquial, selección de amigos dentro del grupo, uso de medios étnicos, y la participación en organizaciones étnicas voluntarias’”. Alex Michalos y Bruno D. Zumbo, “Ethnicity, Modern Prejudice and the Quality of Life”, en Alexander Michalos, *Essays on the Quality of Life*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003, p. 368.

aceptada, con el fin de no vulnerar la cohesión social ni amenazar otros principios tenidos por fundamentales.

A este respecto se puede pensar en fijar límites normativos e institucionales, es decir, mecanismos puramente instrumentales, que proscriban interacciones “indeseables”. Pero las limitantes a la variabilidad cultural podrían rastrearse también al plano de la socialización, en la forma de criterios axiológicos divulgados por ejemplo en las escuelas o en todo espacio de convivencia cotidiana.

Desde el plano analítico este problema se recoge en los trabajos en torno al liberal-pluralismo y podría ponerse en los términos de la siguiente pregunta: ¿Qué límites, axiológicos e instrumentales, median la diversidad cultural para permitir la convivencia en las democracias contemporáneas? Al explorar la respuesta a esa inquietud, la presente tesis busca contribuir a la ampliación de la literatura académica en español sobre la teoría del pluralismo de valores. La mayor parte de las publicaciones en este tema son elaboradas en idioma inglés, si bien algunos autores españoles han incorporado al pluralismo dentro de sus líneas de investigación. Aún con dichos precedentes, en este proyecto se considera relevante la propuesta de atraer al liberal-pluralismo como un objeto de estudio propio, cuya oferta de materiales no dependa exclusivamente de su tratamiento en otros escenarios académicos o de la disponibilidad de traducciones.

En esta investigación se emplean elementos cuyo debate ocupa actualmente un lugar importante dentro de la Ciencia Política, como es el caso de los desafíos que representa la diversidad axiológica para la cohesión social, o la cuestión de si es siquiera legítimo o no plantear límites a la diferencia de valores. Es justamente por el estudio de las relaciones entre la diversidad cultural y la convivencia dentro de escenarios democráticos, que la aportación de esta tesis se inscribe dentro de los esfuerzos contemporáneos por analizar a la democracia desde nuevas perspectivas. En este caso se ofrece como punto de vista distintivo la tensión que se da cuando el liberalismo que nutre a la democracia contemporánea se divide claramente entre un liberalismo de vocación universalista -de proyecto político uniformador-, y un liberalismo con una interpretación pluralista de la sociedad, vuelta coherente con el conjunto político mediante instituciones como la ciudadanía de minorías o los derechos especiales de grupo. Aunque hubo un auge de los estudios de pluralismo a finales de los noventa, la temática sólo ha sido trabajada

intermitentemente en la última década, por lo que se detecta un déficit de discusión, que aquí se contribuiría a atender.

El carácter de esta tesis es preponderantemente el de una revisión teórica e histórica de la interacción y coherencia en el “sistema de límites axiológicos e instrumentales en la tensión universalismo/pluralismo, para la convivencia con la diversidad cultural en las democracias contemporáneas”. Pero se procede bajo el convencimiento de que, en el plano empírico, las medidas adecuadas para resolver la convivencia en un escenario de pluralidad de valores, descansan en el entendimiento sistematizado de sus categorías y realidades involucradas. De allí la relevancia social de cimentar en el plano analítico los límites a las diferencias axiológicas, en lugar de que dichos límites se den por arreglos coyunturales con una visión de profundidad insuficiente. Adicionalmente, el contraste entre la realidad y la abstracción que sustenta el sistema arriba nombrado, se lleva a cabo mediante un estudio de caso sobre la incorporación de la voz inmigrante en la conformación del umbral axiológico de convivencia en las democracias de acogida, en el que se ha seleccionado como escenario a la ciudad de Berlín y como representantes de la diversidad a minorías de inmigrantes extracomunitarios.

Para responder a la pregunta de investigación se ha tomado en cuenta que las sociedades con minorías significativas han procurado desde los años setenta instituir formas legales que les aseguren a esos sectores tanta libertad de prácticas como sea posible, siempre que no contravengan principios constitucionales. En contraste, el discurso en contra de prácticas asimilatorias³ ha sido tan difundido, que todo intento de discutir públicamente valores sociales pasa antes por un fuerte escrutinio y no poca resistencia.

Ocasionalmente se busca la convergencia de lo axiológico y lo normativo, como sucede con los inmigrantes a los que además de presentárseles el orden legal por el que deberán regirse, se les hace tomar parte de cursos donde se exponen los “valores nacionales” y cuestiones de paridad de género o la importancia de integrar a sus hijos en el sistema educativo. Por precedentes como éste, la hipótesis subyacente al desarrollo de la presente argumentación es que la convivencia cultural en las democracias contemporáneas tiende cada vez más a mediarse con límites instrumentales (leyes, programas e

³ Es decir: las que tienen la expectativa de que las minorías se despojen de su bagaje cultural y asuman el de la mayoría.

instituciones) en vez de sólo con límites axiológicos (la expectativa de que la sola socialización o el discurrir de la cotidianeidad haga converger los comportamientos de los grupos minoritarios con los de la sociedad mayoritaria). Esta preferencia no implica el abandono de la meta de que los grupos minoritarios desplieguen ciertos valores y comportamientos. Al respecto la hipótesis propone que más bien se atrae a éstos al plano de la codificación, con lo que queda conformado el “umbral de convivencia” de una sociedad.

En esta tesis se recurre primordialmente al utillaje analítico proporcionado por el liberal-pluralismo. Éste, en el extremo opuesto de la tradición monista, apunta a que no hay un único valor o conjunto de valores aplicable a todas las personas y grupos humanos. En vez, el mundo nos coloca ante la elección entre múltiples fines que claman ser igualmente válidos, aunque la selección de unos sea incompatible con otros. Un gran número de autores, algunos de ellos inclusive connotados pluralistas como John Gray, objetan la identificación de esta teoría como una ramificación del liberalismo. Ello debido a la inclinación que ven en el *ethos* liberal contemporáneo hacia el individualismo y hacia una aplicación universal, mientras que el pluralismo no descarta de su estudio el nivel de pertenencia grupal y presupone la categoría de inconmensurabilidad, que dicta que no es posible establecer juicios ni jerarquizaciones entre sistemas axiológicos. Sin ignorar esas críticas, en esta tesis se hará eco de la postura de Isaiah Berlin, para quien el binomio liberal-pluralista es plausible en tanto la variación que se acepta entre diferentes valores no es infinita, sino que halla sus límites en la congruencia de las diferencias para con los principios liberales. Este argumento también resulta fundamental para separar al pluralismo del relativismo, el cual incurriría en una negación absoluta de la autoridad para juzgar entre diferentes valores y eventualmente excluir a algunos.

Esas dos vertientes también tienen dimensiones políticas concretas. Es posible distinguir entre quienes piensan que el Estado liberal debería tolerar incluso modos de vida antiliberales (postura de la que podemos pender una etiqueta relativista), y aquellos otros que atribuyen al Estado el derecho –y la obligación- de proteger los elementos sobre los que se erigen las instituciones liberales. Para estos últimos (afines al pluralismo), la elección de una forma de vida con valores y virtudes distintivas tiene su *locus* por excelencia en la democracia liberal. Además de ser el escenario de observación de un régimen de libertades que posibilita la diferencia de preferencias, la inclusión de la

democracia dentro del marco teórico de este proyecto retoma su acepción como conjunto de procedimientos y como horizonte de valores. Antes se señaló la advertencia del liberal-pluralismo de que dada la variabilidad de fines humanos no se puede evitar que algunos de ellos entren en conflicto. Con esto en mente, al abordar límites que medien esos desacuerdos y que permitan la convivencia, se estudiarán procedimientos característicamente democráticos (específicamente el ámbito de la deliberación, pero también la creación de regímenes especiales para minorías etnoculturales).⁴

Para abarcar esta exploración se ha estructurado la investigación en tres capítulos. El Capítulo 1 trabaja en torno a la tensión entre universalismo y pluralismo en la conformación de la tradición liberal. En este apartado se ofrece un análisis de la Ilustración como pilar del monismo moderno, y cómo esta última tradición nutrió el rasgo de universalismo con el cual surgió la doctrina liberal. Ese liberalismo universalista se confronta entonces con la teoría del pluralismo de valores y su derivación de liberal-pluralismo, el cual debe descansar en el metaprincipio de la tolerancia para sustentar con éxito la lógica de operación de la inconmensurabilidad axiológica.

El Capítulo 2 tiene como propósito discutir a las democracias liberales contemporáneas como escenario de convivencia con la diversidad axiológico-cultural. Con el fin de tener referencias con las cuales comparar los límites y potenciales de la acomodación de la diferencia en las sociedades democráticas, la primera parte del capítulo concentra tres casos de “pluralismos” no liberales o estrategias para el manejo de la diversidad axiológico-cultural fuera de la democracia y fuera de Occidente (se presentan interacciones de minorías y mayorías dentro de la China imperial, el modelo del hinduismo en la versión de Sri Ramakrishna y el sistema *dhimmi* en el imperio islámico). Con esas experiencias en mente se procede a analizar la capacidad de las democracias liberales para albergar diversidad axiológico-cultural a partir de las dos herramientas arriba mencionadas de la democracia deliberativa y la creación de regímenes especiales de derechos.

Por último, el Capítulo 3 contiene la propuesta explicativa o de abstracción sobre los límites axiológicos e instrumentales para la convivencia con la diversidad cultural. Este modelo parte de atender las ideas detrás del argumento de que es necesario fijar límites a la diversidad para el sostenimiento de las sociedades (en lo que se retoma principalmente la

⁴ En contraste con el tipo de soluciones opresivas que pudieran surgir dentro de regímenes totalitarios.

lectura que brinda al respecto la teoría del capital social y la categoría de cohesión). Luego de reparar en esto se da paso a la discusión de cada una de las partes e interacciones de este modelo y por último se le contrasta con las condiciones reales de relación entre representantes de la diferencia –minorías inmigrantes- en una democracia de acogida –la ciudad de Berlín en Alemania-.

1. La tensión entre universalismo y pluralismo en la conformación de la tradición liberal

Hablar de universalismo y de pluralismo implica referirse a dos grandes tradiciones que han marcado la historia de Occidente acerca de cómo debe ser una sociedad, a qué debe aspirar como conjunto y de qué manera debe afrontar los conflictos surgidos de las diferencias entre las personas que la integran.

Como punto introductorio para el análisis de estas dos concepciones, es posible ilustrar la distancia que universalismo y pluralismo guardan entre sí mediante la imagen de un eje. En uno de los extremos de la línea así presentada ante el observador, se encontrarían ubicadas aquellas corrientes según las cuales existe (y *debe* existir) un horizonte de valores compartidos por todos los miembros de un grupo en específico y, en forma última o universal, por todos los miembros de la humanidad. Por otra parte, en el otro extremo del eje, las posturas pluralistas cuestionarían la legitimidad de que un solo proyecto de valores reinara sobre el resto, y en cambio estudiarían la validez intrínseca a la multiplicidad de aspiraciones y formas de organización de las sociedades en el mundo.

Pese a la utilidad de esta esquematización a modo de primer acercamiento, la idea del eje no refleja por sí sola detalles sensibles en la discusión del universalismo y el pluralismo. Por ejemplo, la impresión de que la separación entre ambos extremos comporta una oposición, tendría que contrarrestarse con la interpretación en la que lo universal y lo plural forman parte de un *continuum* antes que ser antagónicos. Así también, sería erróneo asumir una ausencia de divisiones entre las aproximaciones que comparten el extremo de los universalistas, y lo mismo puede decirse de las ubicadas en el de los pluralistas.

Como puede apreciarse, las distinciones con que se debe dar cuenta de la tensión entre universalismo y pluralismo son múltiples, y abrevan lo mismo en la filosofía y la historia, que en el pensamiento politológico. Al reto de ofrecer un análisis que congrege satisfactoriamente la riqueza de dichas fuentes, se suma la dificultad de determinar hasta qué punto rastrear los antecedentes de la pregunta que plantean y que, después de todo, ha acompañado a la humanidad desde el inicio de los tiempos: una fórmula ideal de convivencia pacífica ¿surge de tener los mismos valores y pautas culturales, o de respetar su divergencia? Los intentos universalistas y pluralistas de responder a lo anterior remiten, como pieza primigenia de análisis, a la reflexión sobre el monismo occidental.

1.1. La Ilustración como pilar del monismo moderno

Si es necesario hablar de la tradición monista, es porque ésta se sitúa en el corazón mismo de toda aspiración universal, y porque contra ella es que brota la crítica pluralista en sus múltiples formas. Se trata pues de una clave insoslayable, cuya presentación ayudará a comprender con mayor certeza el objeto de estudio aquí ofrecido.

En sentido estricto el monismo no supone una corriente o una escuela filosófica en sí mismo, pues no está respaldado por una doctrina uniforme⁵ (no obstante lo cual constantemente es aludido como “teoría”, además de como “creencia” y “postulación”). Por sobre esa dispersión, si pudiera señalarse un núcleo permanente o *ethos* monista se trataría de la idea de que, en cualquier ámbito dado –filosófico, psicológico, moral, axiológico, religioso, cultural, etc.- sólo una realidad es reconocida como verdadera.

Esta caracterización hace del monismo un parámetro de validez,⁶ pero debe distinguirse que se trata sólo de *una modalidad posible* en la determinación de las causas últimas de las cosas. La vocación monista de descartar visiones en competencia le enfrenta a la creencia dualista, partidaria de reconocer siempre dos realidades fundamentales en el mundo, imposibles de concebir la una sin la otra (por ejemplo: el bien y el mal). En igual medida el monismo tiene diferencias sustantivas con el pluralismo, por ser éste un criterio para el que la realidad está compuesta de múltiples principios,⁷ entre los que sería imposible escoger exclusivamente uno como eje vertebrador del resto.

La relación entre el monismo como distinción filosófica y sus contrapartes, está marcada además de por la oposición, por la retroacción entre sus seguidores e incluso por una coevolución desde el momento mismo de su irrupción en el vocabulario del mundo moderno. De tener que marcar una precedencia entre los términos, al menos en respuesta a parámetros temporales habría que señalar que la palabra “dualismo” fue la primera en

⁵ “Las opiniones monistas juegan desde siempre un rol eminente en la filosofía. Y sin embargo, en la regla, no es una corriente ni una escuela filosófica –tras de él no hay una doctrina establecida ni unida, sino una variedad de diferentes ideas, de las cuales ultimadamente sólo se tiene una cosa en común: el pensamiento de la unicidad”. Andreas Bächli y Klaus Petrus, “Vorwort”, en Andreas Bächli y Klaus Petrus, *et al.*, *Philosophische Analyse*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2003, p. 9.

⁶ Bajo la premisa de que en cualquier situación de que se trate, exclusivamente una de las posturas comparadas tiene la razón.

⁷ Nicholas Bunnin y Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Cornwall, 2008, p. 442.

surgir, al aparecer en 1700 dentro de la obra *Historia religionis veterum Persarum* de Thomas Hyde. El autor forjó este neologismo para su uso dentro del plano religioso, al describir la creencia de los persas bifurcada en Ormuz y Ariman.⁸ Treinta y cuatro años después, el filósofo Christian von Wolff desarraigaría esta noción de la religión para llevarla a la reflexión filosófica en su *Psychologia rationalis*, donde enfrentaría al dualismo con un neologismo de su propia autoría.⁹ En este modo, con el término “monismo” Wolff designó a las teorías para las que sólo hay un principio rector (o la materia o el espíritu).

Desde el liberalismo,¹⁰ al monismo se lo señala como la piedra fundacional de la filosofía Occidental. Es la categoría en la base del edificio de lo que puede verse como una *philosophia perennis*, para la que “todas las cuestiones, incluyendo aquéllas morales, tienen una sola respuesta correcta y todas las respuestas correctas encajan juntas como en un rompecabezas”.¹¹ Pero ¿a qué momento debemos remitirnos al hablar de “fundación”, para encontrar ese punto en el que el monismo se volvió consustancial a la manera de comprender al mundo y la sociedad?

Como para muchos otros instantes inaugurales, suele tornarse la mirada a los griegos y en particular a Platón¹² para datar el nacimiento del monismo. Pero antes que Platón, Parménides en su contemplación de lo aparente frente a lo real ya había expresado que *exclusivamente* esta última dimensión tiene la cualidad de lo inmutable.¹³ Lo que es más: siguiendo a Karl Popper podríamos ver que incluso antes de Parménides, muchos otros pensadores ya mostraban esa tendencia a brindar interpretaciones monistas de la composición del mundo. Tales de Mileto sostenía que todo era, en última instancia, agua;

⁸ Leonardo Tarán, “Monism and Presocratic Philosophy”, en Andreas Bächli y Klaus Petrus, *et al.*, *op. cit.*, p. 11.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ A partir de cuyo instrumental analítico se conduce el análisis de la presente tesis, particularmente en su versión de liberal-pluralismo, como habrá de exponerse más adelante.

¹¹ George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity Press, Cambridge, 2004, p. 115.

¹² Pese a lo común de este juicio, el monismo platónico no es una materia indiscutible: “Platón y sus seguidores oscilaban entre dualismo y monismo. Eran monistas en su creencia de que todo cuanto existe es un producto –o emanación– de un principio único, pero su monismo se veía limitado por la noción de que existe un elemento en el cosmos que se resiste a ese principio. [...] este elemento inferior fue siempre considerado como materia. Mientras más material fuera una cosa, más distante estaba de ese principio único que correspondía a la realidad absoluta”. Jeffrey Burton Russell, *El poder del mal y del bien en la historia*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, p. 43.

¹³ Karl Popper, *El mundo de Parménides: ensayos sobre la Ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 157.

en la versión de Anaxímenes todo era aire; para Heráclito todo era fuego y en Pitágoras todas las cosas eran números.¹⁴

Además de en la reflexión filosófica, históricamente el principio monista de que en última instancia sólo hay una realidad, ha encontrado uno de sus medios de difusión más influyentes en el pensamiento religioso. En el mundo son múltiples las religiones que han promovido la creencia en un dios particular, fuere omnipotente o sólo dominante por sobre los integrantes de un panteón. Tal es la situación de las religiones vaishnavita, shivaita, sikh, e igualmente es el caso de algunas sectas del hinduismo.¹⁵ Pese a esto, la creencia de que hay un dios unipersonal suele vincularse específicamente al zoroastrismo, el Islam, el judaísmo y el cristianismo.¹⁶

El monismo y el monoteísmo se presentan en un plano muy próximo entre sí, aunque entre ambos caben ciertas distinciones. Así, mientras para el monismo la noción central es la de unidad sin que sea necesaria la unipersonalidad, el monoteísmo depende enteramente de esta última característica.¹⁷ Esta diferenciación no impide que ambos términos se presenten de manera simultánea. En el caso del cristianismo, aunque se afirma que las cosas no son de la misma sustancia que Dios, sí se insiste en que todas provienen de Él,¹⁸ y en ello residen simultáneamente la caracterización monista de esta religión (pues se remite la existencia de todo a un mismo principio), y su perfil monoteísta (en tanto se alude a una sola deidad).

Debido a su evolución, el monoteísmo cristiano ha sido una de las formas de monismo más influyentes de la historia. En Europa como en todos los continentes alcanzados por el colonialismo, y ante otras religiones monoteístas lo mismo que frente a cultos politeístas, en su camino a la hegemonía el “monismo estricto” cristiano emprendió guerras santas, el exterminio de herejes,¹⁹ y se condujo con una vocación omnicompreensiva, es decir: sin distinciones entre el credo religioso, la sociedad civil, o el plano político.²⁰

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. “Monotheism”, en *Columbia Electronic Encyclopedia*, Columbia University Press, 2011.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Justo L. González, *Essential Theological Terms*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2005, p. 115.

¹⁹ Juan A. Estrada, *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Bilbao, 1997, p. 10.

²⁰ *Ibidem*, p. 11.

Por esta empresa contra la divergencia (hasta la disolución de la Inquisición en 1821) y la tendencia a abarcar todas las esferas de la vida, se produce una interpretación del monismo en general –incluido en él al cristiano– como una fuerza uniformadora, cuya vocación era que existiera una sola verdad idéntica e indivisible, para toda la gente a lo largo de todos los tiempos.²¹ Al suscribir esta idea, Atanasio de Alejandría, San Agustín y Tomás de Aquino conformarían una unidad de pensamiento con Descartes, Locke y Kant, y su herencia se prolongaría hasta nuestros días.²² Pero, ¿es el monismo contemporáneo el mismo que el del cristianismo medieval y el de los antiguos? Ante la innegable magnitud de su herencia, al menos en parte la respuesta debe ser afirmativa. No obstante, es necesario ponderar que la expansión de la tesis monista atravesó su fase más significativa en una forma y tiempo mucho más cercanos a nosotros: en los albores de la modernidad y de la mano de la Ilustración.

Según este argumento el monismo, como tesis de que “toda la realidad y todas las ramas de nuestro conocimiento de ella forman un todo racional, armonioso, y que hay una unidad o armonía última entre los fines humanos”,²³ habría encontrado su método y programa mejor logrados entre los años de 1680 y 1800.

En ese lapso de poco más de un siglo, Jonathan Israel ubica a la Ilustración como “un fenómeno parcialmente unitario que operó a ambos lados del Atlántico, y eventualmente en todas partes, conscientemente comprometido con la noción de mejorar a la humanidad en este mundo, a través de una transformación fundamental, revolucionaria, que descartara las ideas, hábitos y tradiciones del pasado fuere de forma total o parcial”.²⁴ Para evidenciar la relación entre el perfil preponderante del monismo en Occidente y el legado de la Ilustración, es necesario ampliar el tratamiento de dos puntos: i. la caracterización de la forma en que los pensadores ilustrados deseaban poner en marcha la *mejora terrenal* de las personas; y ii. la discusión de si puede hablarse de que ese plan de mejoramiento fuera una premisa universalmente compartida por los participantes de la

²¹ Michael Jinkins, *Christianity, Tolerance, and Pluralism: a Theological Engagement with Isaiah Berlin's Social Theory*, Routledge, Nueva York, 2004, p. 75.

²² *Ibidem*, p. 76.

²³ Roger Hausheer, “Introducción”, en Isaiah Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 16.

²⁴ Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 7.

Ilustración, al grado que su proyecto llegara hasta nosotros con un carácter hegemónico del pensamiento Occidental.

Una idea bastante puntual de las implicaciones del *siglo de las luces* se encuentra en la discusión de lo que Alasdair MacIntyre llama el “proyecto de la Ilustración”. La expresión identifica un patrón de pensamiento que ve en la razón²⁵ la base que le permitiría juzgar el terreno de la moral y de los principios políticos en forma neutral, rechazando los estándares de la autoridad religiosa. Por vía de la secularización, la razón lograría que la ética estuviera gobernada por leyes, de tal suerte que las acciones particulares podrían justificarse al derivarlas de estándares universales.²⁶

Con ese programa en mente a manera de *leitmotif* de una centuria completa, un primer impulso consiste en ver al conjunto de *philosophes* franceses, *Aufklärer* alemanes y sus colegas de todas latitudes, como un solo cuerpo coherente. Desde esta perspectiva, los hombres que tomaron parte de este movimiento

Compartían un compromiso general con la crítica de las injusticias y con exponer las ineficiencias del *ancien régime*; con emancipar a la humanidad a través del conocimiento, la educación y la ciencia, de las cadenas de la ignorancia y el error, la superstición, los dogmas teológicos, y el peso muerto de los clérigos; con inculcar un nuevo ánimo de esperanza en un futuro mejor [...]; y con acciones prácticas para crear mayor prosperidad, leyes más justas, gobernantes menos rígidos, tolerancia religiosa, libertad intelectual, administración en manos de los expertos, y de forma no menos importante, aumentar la autoconciencia del individuo.²⁷

A pesar de la utilidad de esta generalización, suscribir sin cuestionamientos la unicidad del pensamiento ilustrado conduciría sin duda a severas omisiones. Y es que entre quienes en el siglo XVIII se sumaron a la crítica al antiguo régimen, frecuentemente no había consenso ni siquiera con respecto a temas tan centrales como el rechazo a la autoridad religiosa o el repudio a los privilegios estamentarios.²⁸

²⁵ Debe hacerse notar que la razón como principio en el cual fincar las acciones humanas responde a la versión de Immanuel Kant de la Ilustración. En tanto, en la versión de David Hume ese mismo rol estaría depositado en las pasiones, y Soren Kierkegaard apuntaría a la “elección fundamental carente de criterio”. Cfr. Ian S. Markham, *Engaging with Bediuzzaman Said Nursi: a Model of Interfaith Dialogue*, Ashgate, Cornwall, 2009.

²⁶ Nicholas Bunnin y Jiyuan Yu, *op. cit.*, p. 210.

²⁷ Roy Porter, *The Enlightenment*, Palgrave, Nueva York, 2001, pp. 4-5. Itálicas añadidas.

²⁸ Jorge Federico Márquez Muñoz, *Envidia y Política*, Lamoyi Editor, Villahermosa, 2008, p. 211.

En el extremo de las diferencias dentro de este mismo movimiento, Jonathan Israel incluso distingue una “Ilustración radical” de naturaleza clandestina durante largo tiempo, de frente a la corriente principal de ilustrados moderados y reformistas. Los ilustrados radicales, que sólo lograrían irrumpir en la escena política en las últimas décadas de los mil setecientos, habrían dado vida a una era de revoluciones, al enarbolar principios como la completa equidad racial y de género; total libertad individual, particularmente de pensamiento, expresión, forma de vida y de imprenta; y una separación completa del ámbito religioso con respecto al Estado.²⁹

Las discrepancias ideológicas, medidas en la escala de un mayor o menor radicalismo, ofrecen una perspectiva de la heterogeneidad de la Ilustración, a la que habría que añadir las que han sido señaladas como divisiones de talante prácticamente geográfico. Así por ejemplo, la razón como agente de cambio social sería un argumento *sine qua non* de “las ilustraciones” francesa, italiana y alemana, mientras que en el mundo angloparlante se habría concedido menos énfasis a ambos elementos.³⁰

Por sobre estas marcadas diferencias, tanto para los estudiosos de la Ilustración que la ven casi como un bloque homogéneo (como es el caso de Peter Gay),³¹ como para quienes realizan una disección crítica de sus ideas y representantes (como John Gray y el mismo Alasdair MacIntyre),³² sigue teniendo sentido hablar de la Ilustración como un movimiento político e intelectual coherente.³³ Ambos bandos reconocen una sola narrativa

²⁹ Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2010, pp. vii-viii.

³⁰ Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, *op. cit.*, p. 4.

³¹ Peter Gay “describió la Ilustración como una unidad [...], el trabajo de un grupo de personas que se conocían ampliamente y se admiraban, o al menos estaban familiarizados con sus trabajos. Ellos procedían de las más importantes naciones de Europa y de la Norteamérica británica. Fueron los franceses Montesquieu, Voltaire, Diderot, d’Alembert, Turgot, Condorcet; los británicos Locke, Hume y Gibbon; el ginebrino Rousseau; los alemanes d’Holbach, Kant and Herder; el estadounidense Franklin”. Roy Porter, *op. cit.*, p. 4.

³² “La meta de MacIntyre en *Justicia y racionalidad* [Whose justice? Which rationality?] es expresar y defender la idea de que la razón es plural en vez de monista –que hay racionalidades en vez de una racionalidad- sin caer en el relativismo, que él considera no menos equivocado que el monismo. Él sostiene que cada tradición tiene sus propios estándares particulares de razonamiento en términos de cuáles creencias, textos y autoridades le dan su justificación. Esto necesariamente es así porque todos estamos inextricablemente integrados en una tradición particular [...]”. Graeme Garrard, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*, Routledge, Nueva York, 2006, p. 116.

³³ John Horton y Glen Newey, *The Political Theory of John Gray*, Routledge, Abingdon, 2007, p. 105.

ilustrada, en la que la variación de opiniones es indicativa más de la competencia e interacción entre filósofos,³⁴ que de la existencia de muchas lógicas separadas.

La impronta monista de la Ilustración queda sintetizada en la narrativa generalizada de que “los seres humanos se despojarían de sus lealtades tradicionales y sus identidades locales *para unirse en una civilización universal* basada en una humanidad genérica y una moral racionalista”.³⁵ Sostener que la razón humana guardaba una estructura consistente en regularidades universales y permanentes (a semejanza de lo que los científicos creían encontrar en la naturaleza), nutrió como nunca antes en la historia la creencia de que a la esencia racional compartida por todas las personas, le correspondía *un solo conjunto* de metas universales y de reglas aceptadas para conseguirlas.³⁶ La Ilustración se erigiría así como la fuerza más determinante en la conformación de la modernidad,³⁷ y la huella monista de su *mainstream* se expandiría a través de Europa, para luego ser exportada mediante la empresa del colonialismo.

Tras este recorrido histórico han de ofrecerse dos anotaciones adicionales. En primer lugar, podríamos servirnos del instrumental analítico de Louis Dumont para decir que el monismo griego y el de la cristiandad se diferencian del heredado por la Ilustración en que los primeros estaban pensados para *individuos-fuera-del-mundo*, en tanto el monismo ilustrado forjó un programa para *individuos-en-el-mundo*.³⁸ Con ello quiere expresarse que mientras los pensadores griegos y cristianos buscaban la verdad última de una manera exterior a este mundo (lejos de lo material y con posterioridad a la muerte, respectivamente), la verdad única identificada por los ilustrados en la razón, debía servir para transformar *esta* vida y *este* mundo social, así fuera para modificarlos hacia la uniformidad. La Ilustración conformó un entendimiento específico del *summum bonum* de la humanidad, con una visión exclusivista de las formas de vida legítimas.³⁹

³⁴ Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, *op. cit.*, p. 6.

³⁵ John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, Nueva York, 2007, p. 2. Las itálicas son mías.

³⁶ George Crowder, *op. cit.*, pp. 97-98.

³⁷ Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, *op. cit.*, p. 3.

³⁸ Jorge Federico Márquez Muñoz, *Más allá del Homo œconomicus*, Centro de Investigación y Análisis Político GALMA, México, 2008, p. 80.

³⁹ Cfr. George Crowder, *Galston's Liberal Pluralism*, Australasian Political Studies Association Conference, University of Adelaide, Adelaide, 29 de septiembre a 1 de octubre de 2004.

En segundo lugar, debe insistirse en otro legado específico de la Ilustración, que en gran medida también haría suya la idea de un horizonte monista, y cuya discusión se ofrece a detalle en la siguiente sección: el liberalismo universalista.

1.2 Del monismo al universalismo en la conformación de la doctrina liberal

Los objetivos monistas de la Ilustración de promover una forma civilizacional –la Occidental- con un método correcto de aproximación al conocimiento –el cientismo-, son expresiones de un mismo impulso, cuyo análisis ha de complementarse con el estudio de las pretensiones de su aplicación (que en este caso apuntan a la universalidad), y con la explicitación de su vehículo de difusión por excelencia (el liberalismo).

El universalismo es la creencia filosófica según la cual por encima de las normas y preferencias particulares, deben priorizarse las reglas generales aplicables a todas las personas.⁴⁰ El pensamiento ilustrado, “epitomizado en las dos grandes formulaciones de Locke y Kant, entendidas como el ‘derecho de todos los seres humanos a la libertad de dirigir sus vidas basados en su posesión de razón’”,⁴¹ además de estar guiado por un fin monista (llegar a la verdad única), dejó de considerar como legítimas las formas de operar de la sociedad que no se valieran de la aplicación generalizada de sus descubrimientos. En esta premisa se basa su universalismo: la razón produciría reglas aplicables a todos y en todos los ámbitos.⁴²

Alcanzar relaciones de validez universal no era visto como una utopía, en tanto la pareja libertad-racionalidad se trataba, según esta narrativa, de un rasgo inherente a la

⁴⁰ Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México, 2005, p. 60.

⁴¹ Milan Zafirovski, *Liberal Modernity and its Adversaries. Freedom, Liberalism and Anti-Liberalism in the 21st Century*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2007, p. 200.

⁴² “[El universalismo de la Ilustración] difirió sustancialmente de y superó a los particularismos morales y de otra clase, al anti-igualitarismo y la exclusión, que niegan y subvierten el principio universalista al favorecer a algunos como si fueran ‘más iguales’ y excluir a otros en este y otros respectos, como fue típico tanto del medievalismo preilustrado y el conservadurismo postilustrado, incluyendo al fascismo. En esta perspectiva, un argumento especial de su fusión intrínseca y ‘alianza natural’ del racionalismo y el liberalismo, i. e.: su principio e institución de la libertad integral, consiste en que la Ilustración vincula su ‘aspiración a la moral universal’ con [...] su énfasis en la razón [...] La Ilustración fusiona el universalismo moral -en el sentido de libertad universal en lo moral y en toda la vida social- con el racionalismo, fundando el primero en el segundo”. *Ibidem*, pp. 200-201.

naturaleza de los individuos, un atributo estable, predecible, estudiable,⁴³ como los movimientos planetarios o las funciones de los músculos. Las prescripciones de ese binomio, fueren económicas, políticas, sociales o culturales, conformarían un sistema moral completo,⁴⁴ y su validez sería incontestable.

Esa intención cultivada en el siglo XVIII de hacer regir a la humanidad bajo términos universales no constituyó por sí misma una novedad histórica, lo que antes se ha dejado entrever al hablar de la tradición griega, y después de ésta, de la cristiana. Pero si parado en los hombros de esas herencias el universalismo ilustrado tiene una diferencia cualitativa por ofrecer, un elemento central que definitivamente no hubiera existido antes, esa especificidad radica en el hecho de que *nació simultáneamente a y se engarzó con* una de las creaciones más perdurables que haya forjado Europa: el liberalismo; con su moral kantiana, su funcionamiento utilitarista y secular, su *locus* mejor logrado en el Estado y con la más sólida justificación del mismo en la teoría del contrato social.⁴⁵

Otro elemento cuyo desarrollo fue contemporáneo al del liberalismo como filosofía, fue su realización económica en el capitalismo. Entre ambas condiciones se entabla un vínculo orgánico, al punto en que para muchos autores⁴⁶ se trate incluso de unidades intercambiables. Este mutuo reforzamiento que contribuye a la especificidad del universalismo liberal ilustrado, estaría basado en que “la historia no nos provee con ningún ejemplo de una sociedad que reprimiera las libertades económicas del individuo mientras fuera solícita de sus otras libertades”.⁴⁷ De allí que se verifique el diagnóstico de Ludwig von Mises, para quien una sociedad en la cual se practican los principios liberales es usualmente una sociedad capitalista.⁴⁸

A modo de paréntesis, y antes de proseguir con el análisis del liberalismo universalista, no debe omitirse que aunque las ideas liberales proveyeron el marco intelectual y político que posibilitó al capitalismo –uno de corte industrial a finales del siglo

⁴³ Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 62.

⁴⁴ Graham Long, *Relativism and the Foundations of Liberalism*, Imprint Academic, Exeter, 2004, p. 53.

⁴⁵ Frank Dietrich, *Dimensionen der Verteilungsgerechtigkeit*, Lucius und Lucius, Stuttgart, 2001, p. 33.

⁴⁶ Aquí se acude particularmente al ejemplo de Irving Kristol.

⁴⁷ Laurence D. Cooper, “Irving Kristol and the Reinvigoration of Bourgeois Republicanism”, en Bryan-Paul Frost y Jeffrey Sikkenga, *History of American Political Thought*, Lexington Books, Lanham, 2003, p. 757.

⁴⁸ Ludwig von Mises, *Liberalism*, The Foundation for Economic Education, Nueva York, 2002, p. 10.

XVIII-⁴⁹ ello no quiere decir que la economía capitalista no pueda sostenerse entre prácticas y regímenes no liberales. Muchos representantes de los liberales clásicos apoyaban la esclavitud, el colonialismo y la concentración del poder político en las clases medias.⁵⁰ Igualmente, en una temporalidad mucho más cercana a la actualidad, es famoso el argumento de Herbert Marcuse para quien el Estado totalitario se acopla sin problemas al capitalismo monopólico, hasta llegar a afirmar que el sistema económico capitalista preparó el camino para el fascismo y la abolición del liberalismo *per se*.⁵¹

Sin olvidar estas consideraciones específicas sobre el vínculo del capitalismo con el pensamiento económico liberal –que finalmente logró superar el rechazo y preocupaciones sobre la usura prevalecientes en la doctrina cristiana-, vale la pena fijar la atención en la tradición liberal en términos amplios, esto es: como filosofía, y en las características que tuvo en los inicios de su desarrollo. En el liberalismo *universalista*, la Ilustración encontró la manera de reclamar “validez ilimitada para sus procedimientos de creación de prescripciones o para sus prescripciones mismas”.⁵² Se trató de un credo acorde con el plan de perfeccionamiento de la humanidad abordado en la sección previa, que fue promocionado como la realización de los más altos fines de todos los seres humanos.⁵³ En estas características es fácil identificar la fe en el progreso típicamente iluminista.⁵⁴

Pero ¿de *cuál* liberalismo estamos hablando? y ¿es válida la clasificación de Locke, Kant, Hobbes y Hume como liberales? Ello casi luciría como un anacronismo ya que, por lo menos en la forma de sustantivo, el liberalismo es una creación decimonónica.⁵⁵ Para esclarecer estos puntos hay que comenzar por decir que, en efecto, no hay tal cosa como un liberalismo unificado. Incluso en su etapa clásica o formativa este pensamiento ya estaba marcado por posturas contradictorias y cambiantes. En un primer movimiento, la doctrina

⁴⁹ Howard J. Sherman *et al.*, *Economics. An Introduction to Traditional and Progressive Views*, M.E. Sharpe, Nueva York, 2008, p. 85.

⁵⁰ Brian S. Turner, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006, p. 337.

⁵¹ Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of California Press, Los Ángeles, 1984, p. 96.

⁵² Frank Dietrich, *op. cit.*, p. 33.

⁵³ George Crowder, *Liberalism and Value Pluralism*, Continuum, Nueva York, 2002, p. 27.

⁵⁴ “[...] el universalismo de la Ilustración es una tendencia importante en la filosofía liberal. [...] Durante gran parte de su historia, el liberalismo y el proyecto de construir una moral racional universal han sido indiferenciables”. John Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 157.

⁵⁵ Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, New Press, Nueva York, 1995, p. 95.

liberal se gestó en el siglo XVII como la defensa y realización de la libertad en el campo político,⁵⁶ en oposición al orden absolutista. Durante el siglo XVIII imperó un liberalismo que depositaba todo su énfasis en explicaciones de corte individualista. Buscaba el reconocimiento del individuo como depositario de derechos naturales e inalienables (rasgo iusnaturalista); explicaba el surgimiento del Estado como resultado del pacto entre individuos (rasgo contractualista); pugnaba por la no intervención del Estado en la economía; y estudiaba vías para la limitación formal del Estado, como la división de poderes.⁵⁷

Sin embargo, un siglo más tarde (s. XIX) entró en crisis la identificación íntegra del interés individual con el bien de la colectividad, propia de la fase previa. El liberalismo individualista “parecía, en el terreno político y económico, realizar la defensa de una clase determinada de ciudadanos (la burguesía) más que de la totalidad de los ciudadanos mismos”.⁵⁸ Con obras como las de Rousseau y Burke, el concepto ubicado al centro de la reflexión liberal pasó a ser el Estado, deificado por Hegel y glorificado por Comte. Para ese nuevo tipo de liberalismo, sólo en el seno de la estatalidad el hombre podía ser libre, pues allí encontraría las condiciones para su protección y para la edificación de instituciones racionales, en torno a las cuales podría cultivar en forma plena la sociedad.

Durante esta metamorfosis inicial que va de los mil seiscientos a los mil ochocientos, fue en la Ilustración que se definieron “virtualmente todos los principios esenciales del liberalismo y los elementos de la modernidad liberal Occidental”.⁵⁹ Estos elementos fueron: la promoción de la libertad íntegra, de la justicia social, del igualitarismo, el universalismo, la democracia,⁶⁰ el individualismo, el modernismo, el secularismo, el humanismo, el racionalismo, el progresismo, el optimismo y el pacifismo.⁶¹

Muchas de estas características del “liberalismo de la Ilustración” fueron abordadas por Max Weber, para quien la diferencia sustantiva entre el universalismo ensamblado por los ilustrados con todos estos términos, y el universalismo católico y el protestante, se encontraba en que el programa de estas últimas fuentes religiosas todavía dependía de un

⁵⁶ Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 737.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Milan Zafirovski, *op. cit.*, p. 181.

⁶⁰ Este punto en específico sería más atribuible a la tardía “Ilustración radical”.

⁶¹ Milan Zafirovski, *op. cit.*, p. 181.

esquema tradicionalista, lleno de medievalismos despóticos y jerarquías teocráticas,⁶² cuando el racionalismo de la Ilustración y su instrumental liberal, buscaban justamente superar todas esas condiciones.

Cabe señalar que estas diferencias no anulan la innegable comunicación y transmisión de ideas desde ambas religiones hacia el programa ilustrado de liberalismo universalista. Éste, antes que romper tajantemente con esas raíces, abreva constantemente en ellas al punto en que las “virtudes centrales del liberalismo descienden directamente de virtudes cardinales de la cristiandad temprana: prudencia, moderación, fortaleza y justicia”.⁶³ La doctrina liberal quedaría por lo tanto impregnada de ese meliorismo milenario, pero bajo una fisonomía moderna -ilustrada-, que diferiría por su esfuerzo característico para hacer progresar la vida de los hombres *directamente en lo terrenal*⁶⁴ (además de secularmente). La lucha de la Ilustración contra la arbitrariedad política y contra la obcecación en las explicaciones del mundo, provinieren de un monarca descendiente directo de Adán o del sucesor de San Pedro, se integraría sin marcha atrás al discurso de los liberales, hasta trazar una clara línea divisoria entre ellos (detentores de la razón y la moralidad),⁶⁵ y sus oponentes (desprovistos de ambas cualidades).

Desde esa coyuntura histórica al presente, el liberalismo ha seguido una trayectoria de desacuerdos en cuestiones de forma, fondo y grado de todos los principios antes nombrados. De allí la necesidad eventual de no ignorar la presencia de *liberalismos*, en plural, por la variedad de soluciones que los pensadores dentro de esta corriente han enarbolado como las mejores formas de instaurar un régimen universal en torno a su idea de la verdad última.

Con todo, y tal como ocurrió al insistir en hablar de la Ilustración –en vez de *las Ilustraciones*–, esta divergencia de “versiones liberales” no impide la caracterización de un tipo de liberalismo predominante. John Kekes acomete la empresa de proporcionar esa

⁶² *Ibidem*.

⁶³ James T. Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism*, Oxford University Press, Nueva York, 2000, p. 5.

⁶⁴ En una lectura debatible pero que ejemplifica este rasgo llevándolo a sus extremos, para Ludwig von Mises el liberalismo incluso daría la espalda a una agenda moral, para en cambio concentrarse de manera exclusiva en el plano material de la existencia. Según el autor: “El liberalismo es una doctrina orientada enteramente a la conducta del hombre en este mundo. [...] no tiene nada más en su vista que el avance de su bienestar externo, material, y no se involucra directamente con sus necesidades internas, espirituales y metafísicas. No le promete felicidad a los hombres, sino únicamente la satisfacción más abundante posible de todos esos deseos que pueden ser satisfechos por las cosas del mundo externo”. Ludwig von Mises, *op. cit.*, p. 4.

⁶⁵ John Kekes, *Against Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1997, p. 2.

definición genérica, aunque sea sólo con el fin de derribarla en su clásico *Against Liberalism*. Allí Kekes reconoce que inclusive una descripción como la suya, que se esmera en encontrar el mínimo común denominador del mayor número posible de liberalismos, no podrá evitar dejar fuera a otras tantas versiones, con lo que no habrían de descartarse interpretaciones inconsistentes con su propuesta de qué es ser liberal.⁶⁶ Hecha esta advertencia, y sometiendo la semilla de la Ilustración a la maduración de los siglos, la fisonomía del liberalismo, integrada por su objetivo y su postura frente al poder, el Estado y el ciudadano, se formularía en los siguientes términos:

[...] un Estado liberal debería estar guiado por valores que reflejen una pluralidad de concepciones razonables de una vida buena, debe garantizar la libertad e igualdad de sus ciudadanos, y mantener una distribución justa de los bienes que los ciudadanos necesitan para perseguir sus concepciones de la vida buena. Estos bienes son vistos por los liberales como elementos a los que los ciudadanos tienen derecho. Y se asume que los ciudadanos no sólo pueden sino también deben tomar decisiones por sí mismos sobre las concepciones de una vida buena que suscribirán al actuar autónomamente dentro de la esfera privada que sus derechos protegen. Los valores liberales básicos pueden entonces ser identificados como pluralismo, libertad, derechos, igualdad, y justicia distributiva. Lo que los hace valiosos en lo básico es que permiten a los individuos vivir autónomamente. El objetivo del liberalismo es crear y mantener instituciones políticas que protejan esos valores [...].⁶⁷

Aún con la convicción inicial de los ilustrados liberales de que su propuesta podría aplicarse completa y universalmente, hoy está claro que ningún escenario del mundo ha conocido esa clase de liberalismo plenamente realizado. Esta idea (que Ludwig von Mises ya exponía en 1925), aplica tanto en los escenarios a los que el liberalismo arribó secundariamente -vía la colonización-, como en los propios países en los que esta doctrina nació y creció de manera más significativa –como Inglaterra y Estados Unidos-.⁶⁸ En cualquier caso el programa liberal *real*, “adoptado por partes”, supondría simultáneamente una selección, adopción y adaptación del concentrado de características de Kekes.

Ahora bien, si al alcanzar consenso sobre estos puntos de contenido y contexto creemos resuelta la conformación de la identidad del liberalismo, no podríamos estar más

⁶⁶ *Ibidem*, p. 1.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁸ Ludwig von Mises, *op. cit.*, p. 1.

equivocados. El nivel de análisis que se introduce en este momento, llama a ponderar que incluso al escoger las mismas piezas de la maquinaria liberal, continúan distinguiéndose con mucha claridad dos vertientes del liberalismo. Cada una de ellas tiene una idea propia de *cómo* llegar al objetivo de asegurar la libertad, igualdad, justicia y régimen de derechos para los individuos.

Uno de esos dos liberalismos irreductibles ya ha sido estudiado, por ser el primero en haber surgido y por estar tan intrínsecamente conectado a la narrativa de la Ilustración. El liberalismo “universalista” resuelve la cuestión de *cómo* salvaguardar las libertades del individuo, con el mencionado argumento de que la razón llevará a descubrir la esencia humana, y que al guiarse por ésta los hombres y las sociedades superarán las diferencias que les hacen enfrentarse. En principio, al creer y practicar universalmente los mismos valores, ya no quedarían razones de conflicto. No pasa desapercibido que en un acto de autorreferencia, la prescripción que hace este panorama racionalista sobre *qué valores son los que hay que creer*, apunta al programa liberal mismo, que queda así convertido en método y fin que se espera que desarrollen todos los pueblos que no quieran vivir en el error.

Acorde con esta tipología “las instituciones liberales se conciben como aplicaciones de principios universales”,⁶⁹ mas la otra gran tradición liberal que ahora se presenta, opta por ver en esas mismas instituciones medios para lograr la coexistencia pacífica entre regímenes que no es necesario que compartan ni el mismo modo de vida,⁷⁰ ni las mismas creencias últimas o valores. Esta segunda gran vertiente es conocida como liberal-pluralismo.

⁶⁹ John Gray, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁰ *Ibidem*.

1.3 El liberalismo pluralista

1.3.1 De la teoría del pluralismo de valores al liberal-pluralismo

La primera dificultad para ofrecer una definición del liberalismo pluralista o liberal-pluralismo radica en la cercanía que esa teoría guarda con el *valor* liberal del pluralismo, con la *teoría* del pluralismo político y con el pluralismo como simple *adjetivo* para describir la diversidad en el mundo. Los obstáculos para clarificar el concepto se multiplican porque estas nociones no sólo son semánticamente próximas sino que, además, ofrecen contenidos teóricos interdependientes; de modo que si se pretende el estudio aislado de cualquiera de estas unidades, no se logra evitar que las otras surjan en algún momento en el análisis.

En este apartado no se sitúa al “liberal-pluralismo” como punto de inicio, pues ello significaría partir de una decisión teórica que ya se ha tomado (o que se asume apriorística), sobre la compatibilidad entre la teoría liberal y la pluralista. Proceder así obviaría el nutrido debate y oposición en torno a esta postura, por lo que un paso atrás de ella, el punto con el que se propone comenzar es la *teoría del pluralismo de valores* por sí sola.⁷¹

La teoría del pluralismo de valores se inscribe dentro de la filosofía política. En contra del monismo y del universalismo, hace un diagnóstico de la sociedad en el que la diferencia nunca logrará reducirse a una sola unidad coherente. De esta manera, múltiples valores, culturas y formas de vida tendrían que reconocerse como legítimos, y desde la teoría y la práctica la tarea a emprender sería la de dilucidar compromisos políticos que pudieran sostenerse sobre esas diferencias.⁷² En concordancia con este escenario, la premisa característica de la teoría del pluralismo axiológico indica que no hay un único valor⁷³ o conjunto de valores aplicable a todas las personas y grupos humanos. En vez de

⁷¹ Ya que la mayor parte de los trabajos sobre esta teoría proviene de países anglosajones, su nomenclatura ha experimentado una amplia variabilidad al ser traducida al español. Se le puede encontrar como pluralismo axiológico, pluralismo de valores, pluralismo valoral, e incluso pluralismo valórico.

⁷² David Schlosberg, “The Pluralist Imagination” en John S. Dryzek, Bonnie Honig y Anne Phillips, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 2006, pp. 142-143.

⁷³ Los valores son “los objetivos y fines por los cuales los seres humanos se esfuerzan”. Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2001, p. 72. La laxitud de esta definición permite que abarque a expresiones culturales, religiosas, políticas, etc.

ello, el mundo nos coloca ante la elección entre diversos fines que claman ser igualmente válidos, aunque la selección de unos sea incompatible con otros.⁷⁴

En una formulación abstracta esto significa que el pluralismo de valores estudia “los conflictos morales que surgen desde el interior de formas particulares de vida ética y también se refiere a diferencias entre formas de vida ética”.⁷⁵ Al preguntar hacia qué acciones deben tender las decisiones humanas para conformar una “conducta moral” (y para determinar lo *moral* se ofrecerá en cada contexto una precisión de qué constituye lo *bueno* o lo *virtuoso*), es posible que quienes se rijan por un estándar determinado (una “forma de vida ética”) experimenten conflictos al tener que escoger o jerarquizar los valores de ese sistema al que pertenecen, o puede también que los conflictos surjan entre grupos cuyas formas de vida difieran.

Argumentos pluralistas que reflejan esta lógica ya pueden encontrarse entre los críticos de la Ilustración como Giambattista Vico (1668-1744) y Johann Gottfried von Herder (1744-1803), que resaltaban las “limitaciones del método científico para comprender la conducta humana, y las particularidades históricas y culturales de los valores humanos”.⁷⁶ En el extremo de las lecturas sobre Vico y Herder, pesaría sobre ambos el título de ser pioneros *relativistas* en la historia.⁷⁷ Ello por el rechazo del filósofo napolitano a asumir la naturaleza del hombre como inalterable, su negación de la existencia de un patrón característico de las actividades de cualquier sociedad, y por su defensa de que no hay principios básicos para todos los hombres.⁷⁸ En el caso de Herder, la acusación de relativismo se centra en su convencimiento de que cada civilización tiene su modo de sentir, pensar y actuar, con ideales colectivos particulares que sólo pueden ser juzgados por su propia escala de valores.⁷⁹

⁷⁴ Cfr. Isaiah Berlin, *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

⁷⁵ John Gray, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, en *Estudios Públicos*, No. 80, 2000, pp. 81-82.

⁷⁶ George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, op. cit., p. 57.

⁷⁷ Así lo afirma por ejemplo Arnaldo Momigliano, aunque Isaiah Berlin vuelve sobre este punto para negarlo enfáticamente. Para ver el argumento de Berlin contra el juicio de relativismo en ambos autores, Cfr. Isaiah Berlin, “Professor Scouten on Herder and Vico”, en *Comparative Literature Studies*, Vol. 16, No. 2, 1979, pp. 141-145.

⁷⁸ Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2000, pp. 8-11.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 15. “Si, como quería Herder, hemos de comprender las sagas escandinavas o la poesía de la Biblia, no debemos aplicarles las normas estéticas de los críticos de París del siglo XVIII. Las formas en que los hombres viven, piensan y sienten, se hablan unos a otros, las ropas que llevan, las canciones que cantan, los dioses a los que rinden culto, los alimentos que consumen, las suposiciones, costumbres y hábitos que son

Se introduce con estos dos ejemplos tempranos la tensión entre la apertura que supone el pluralismo, y la cuestión de si esa aceptación de variabilidad no conoce ninguna clase de límites (como sostiene el relativismo), aunque esta preocupación sólo se abordaría *in extenso* por las generaciones más recientes de pluralistas, durante las últimas tres décadas. Antes que ellos, los primeros pensadores del pluralismo a inicios del siglo XX (como William James en 1909) concentraban sus esfuerzos en el simple reconocimiento de que el mundo, pese a todas las empresas de homogenización,⁸⁰ estaba marcado por diferencias.⁸¹

En los trabajos de Arthur Bentley (en 1908), Ernest Barker (1915), Harold Laski (1917), y Mary Parker Follett (1918), este tono comenzó a emplearse específicamente en lo referente a la relación entre grupos de la sociedad civil y un Estado pretendidamente uniforme en su interior.⁸² Esta lectura de la estatalidad conformó las bases de la *teoría del pluralismo político* que fue desarrollada por Robert Dahl a partir de 1961. Dicha construcción teórica aún guarda relación con el argumento pluralista más general en contra de visiones monistas de la realidad (en este caso sobre el poder en el Estado). No obstante, el pluralismo político ofrece un argumento propio y diferenciable, que aterriza en que hay múltiples fuentes de autoridad en la vida social y ninguna de ellas domina al resto –se trate de los padres, las asociaciones, las iglesias, o las instituciones estatales-.⁸³

Simultáneamente al pluralismo político dahliano, a finales de los sesentas emergió una segunda generación de pensadores en torno al *pluralismo de valores*, especialmente en Gran Bretaña y bajo la guía de Isaiah Berlin.⁸⁴ Aún cuando ello brindó el marco a partir del cual la teoría del pluralismo axiológico ha registrado sus debates más importantes, esta escuela de pensamiento se vio relegada a un plano minoritario dentro de la teoría y la filosofía políticas de la Postguerra,⁸⁵ por la hegemonía que en ese periodo tuvo la agenda académica estadounidense, centrada en el estudio de las instituciones.

intrínsecos a ellos es lo que crea comunidades, cada una de las cuales tiene su propio ‘estilo de vida’”. Isaiah Berlin, *El estudio adecuado de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 11.

⁸⁰ Ejemplos de éstas los constituyen todos los proyectos de construcción de “lo nacional” (rusificación, magiarización, chequización, germanización, polonización, etc.)

⁸¹ David Schlosberg, *op. cit.*, pp. 143-144.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ William Galston, *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 36.

⁸⁴ David Schlosberg, *op. cit.*, p. 146.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 147.

A partir del legado berliniano en la materia,⁸⁶ prácticamente toda discusión de esta teoría involucra dos distinciones fundamentales: la compatibilidad⁸⁷ del pluralismo con el liberalismo (postura defendida por el catedrático de Oxford) y su relación con el relativismo moral (rechazado por el mismo autor, si bien con poco éxito en las opiniones de Leo Strauss, Arnaldo Momigliano, Gerald MacCallum y Robert Kocis).⁸⁸ Ambas inquietudes teóricas implican operaciones que se afectan mutuamente. Si se resuelve apoyar la afinidad del liberalismo y el pluralismo, puede entonces hablarse de una teoría *liberal-pluralista* como tal, mas ésta descansa en la condición de que el pluralismo se deslinde del relativismo. Por el contrario, afirmar la indistinción entre relativismo y pluralismo anula la posibilidad de que a este último pueda albergarlo el liberalismo, como se abordará a continuación.

A favor del liberal-pluralismo, Berlin apunta que aunque el reconocimiento de la variabilidad axiológica está en el *ethos* plural, eso no quiere decir que *todos* los sistemas de valores poseen validez por igual. La distinción estribaría en que la diferencia ontológica no impugna los ideales liberales de convivencia.⁸⁹ Antes bien, el pluralismo *presupone* un orden político liberal.⁹⁰ En sus propias palabras,

Si el pluralismo es una perspectiva válida, y es posible el respeto entre sistemas de valores que no son necesariamente hostiles entre sí, entonces se tiene tolerancia y consecuencias liberales, como no surgen ni del monismo (donde sólo un conjunto de valores es válido, y todos los otros son falsos) ni del relativismo (mis valores son míos, los tuyos son tuyos, y si chocamos, qué lástima, ninguno puede alegar estar en lo correcto).⁹¹

En el utillaje berliniano (tendiente al equilibrio entre la variabilidad de tipos humanos y una moral liberal), aunque los valores sean creaciones humanas y no rasgos naturales, la persistencia de ciertos valores a través de la historia les reviste como parámetros no sólo

⁸⁶ Y más específicamente: de la revisión crítica que John Gray realizó al pensamiento de Isaiah Berlin.

⁸⁷ O incompatibilidad.

⁸⁸ Cfr. Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Isaiah Berlin" [disponible para su consulta en Internet]. California, Estados Unidos, 25 de mayo de 2010 [consultado el 20 de Julio de 2011, 14:42 hrs.], formato HTML, <http://plato.stanford.edu/entries/berlin/#5.4>

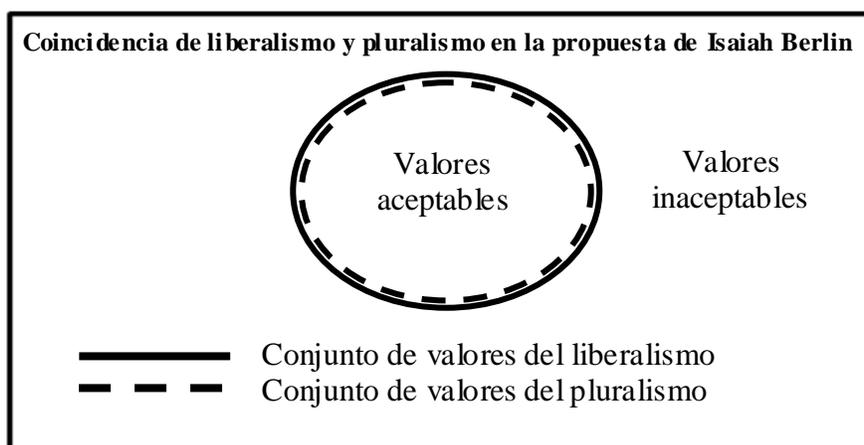
⁸⁹ Alan Ryan, "Isaiah Berlin: Political Theory and Liberal Culture", en *Annual Review of Political Science*, Vol. 2, No. 1, 1999, p. 358.

⁹⁰ Hans Joas, "Combining Value Pluralism and Moral Universalism: Isaiah Berlin and Beyond" en Amitai Etzioni, Drew Volmert, Elanit Rothschild, *The Communitarian Reader: Beyond the Essentials*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, 2004, p. 47.

⁹¹ Isaiah Berlin, *The Power of Ideas*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2000, p. 13.

relevantes sino necesarios. Esto es tanto como afirmar que la variación de valores aceptables *no es infinita*. Para Berlin, en principio no hay modo de establecer comparaciones o jerarquizaciones entre sistemas de valores diferentes (lo que llama “incommensurabilidad axiológica”). Por consiguiente es inevitable que haya conflictos desatados por el choque de visiones que ocasiona la diferencia de fines humanos. La aspiración a erradicar el conflicto no es realista dada la diversidad que es consustancial a las personas, pero no se puede ser tolerante hacia la intolerancia, y algunas prácticas y sistemas –que se alejan del modo de vida liberal- no tienen que considerarse legítimos.

Figura 1. Concepción berliniana de liberal-pluralismo



El rasgo principal de esta versión es que el liberalismo y el pluralismo se acoplan sin problema, porque la pluralidad de valores contemplada como aceptable -y que es aquella entre la que estamos en plena libertad de escoger- se da toda dentro de la misma gama de la tradición liberal occidental.⁹² Esta afirmación ofrece una posible solución a la pregunta de por qué debe hablarse de liberal-pluralismo, pero crea el problema de justificar por qué los valores liberales son los únicos tenidos por legítimos. De allí que hayan surgido otras interpretaciones que buscan defender esa compatibilidad inicial subyacente al liberalismo pluralista, pero con argumentos a primera vista diferentes al antes expuesto.

En el pensamiento de George Crowder, la manera de hacer coincidir al pluralismo con el liberalismo (que, como hemos visto, históricamente ha tenido una marcada tendencia

⁹² Es decir: el liberal-pluralismo es posible ya que la diferencia aceptada y reconocida excluye a todas las visiones antiliberales.

universalista), consiste en presentar ambos extremos no como contradictorios, ni como aliados naturales, sino como entidades entre las que se teje una relación lo suficientemente funcional, como para que se prefiera ésta a cualquier otra.

Esta nueva interpretación sobre la simbiosis liberal-pluralista descansa en tres pilares: i. el pluralismo es un compromiso con la apertura a la diversidad, y el liberalismo es el modelo bajo el cual se ha sustentado *de mejor manera* la neutralidad de las instituciones a las diferencias axiológicas, de preferencias, ideologías, variaciones etnoculturales y de cualquier otro tipo (con tal de que prime el respeto a la ley en lo público); ii. la neutralidad referida en el punto anterior hace que en el régimen liberal sean posibles –y deseables– el desacuerdo y las diferencias, ambas características centrales del pluralismo; y iii. el conjunto de valores necesarios para apoyar el pluralismo *florece* mejor en el liberalismo.⁹³

La idea de que la neutralidad tiene potencial para acoger a la diferencia es frecuentemente contrarrestada con el argumento de que tener instituciones neutras sólo puede parecerle atractivo a la parte de la pluralidad que ya tiene inclinaciones liberales⁹⁴ (y en todo caso: liberal-pluralistas). Con esto, las dos posturas hasta ahora presentadas sobre la congruencia entre el liberalismo y el pluralismo desembocarían eventualmente, aunque en diferentes grados, en la homologación del universo de valores liberales con el universo de valores pluralistas, sea por condiciones *in rerum natura* o por mera conveniencia.

Una visión alternativa para salir de este círculo se deposita en la categoría de John Gray de liberalismo del *modus vivendi*, que entraña un compromiso concreto: los ciudadanos no necesitan estar de acuerdo en los que juzgan como bienes o valores centrales en sus vidas, pero sí pueden aceptar tener instituciones –liberales– en común, con el fin de conseguir la coexistencia pacífica.⁹⁵ La reiteración de que el ámbito institucional tiene que darse dentro del marco liberal deriva del supuesto de que el caso contrario (tener instituciones no liberales) conllevaría un grado de coerción que ofrecería condiciones racionalmente repudiables.

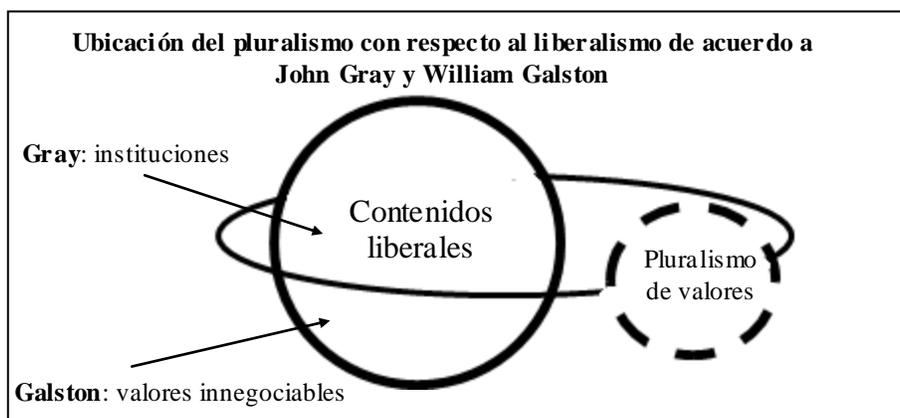
⁹³ George Crowder, *Liberalism and Value Pluralism*, Continuum, Nueva York, 2001, p. 217.

⁹⁴ Al respecto pueden consultarse: Brian Barry, “How Not to Defend Liberal Institutions”, en *British Journal of Political Science*, Vol. 20, No. 1, 1990 y Peter De Mameffe, “Liberalism, Liberty, and Neutrality”, en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, No. 3, 1990.

⁹⁵ Cfr. John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, *op. cit.*

William Galston también escribe en defensa de la distinción racional entre el bien y el mal, pero con el objetivo de construir sobre ella una diferenciación convincente entre pluralismo y relativismo. Para este autor, “la reflexión filosófica apoya lo que la experiencia ordinaria sugiere”,⁹⁶ y lo que brota de ese plano empírico –es decir: de la historia- es juzgado por él como *límites obvios de las necesidades humanas comunes*. Para Galston, las prácticas que se encuentran dentro de esos límites permiten “florecer” a las sociedades, pero más allá de ese núcleo fundamental de bienes, la diversidad de valores debe ser admitida.⁹⁷ Con esta ecuación, el liberal-pluralismo sería posible por encontrarse el primer término salvaguardado en el conjunto de valores innegociables, y el segundo en el nivel de aquéllos “menos vitales”, entre los que se debe aceptar la divergencia.

Figura 2. Posibilidad de liberal-pluralismo en Galston y Gray



Estos nuevos intentos de hacer congeniar el rechazo al monismo con la tradición liberal nos devuelven a la evaluación que se hizo del liberal-pluralismo de Crowder; la convivencia de los dos bagajes se admite como postulado teórico porque se considera útil en la práctica. Pero para la justificación de su presentación en binomio se descartan los postulados de ambas partes que puedan resultar incómodos: del liberalismo se omite su nacimiento y desarrollo dentro de la lógica universalista, a la que en este capítulo ya se ha dado tratamiento. Del pluralismo se coarta su tendencia relativista con el dicho de que no se propone la aceptación indiscriminada de las formas de vida; antes bien, se sugiere que el

⁹⁶ William Galston, *op. cit.*, p. 30.

⁹⁷ *Ibidem.*

círculo para la libre elección es *evidentemente* liberal o a éste se le escoge bajo criterios de eficiencia.

Esta clase de ajustes llevan a los más escépticos a pensar que la decisión de presentar juntos al liberalismo y al pluralismo responde a circunstancias meramente históricas⁹⁸ en vez de a su intrínseca compatibilidad. Un punto que despierta especialmente la insatisfacción de los detractores de esta posibilidad teórica, es que emplear la expresión “los valores del liberalismo” para dotar de contenido al pluralismo podría no remitir a nada concreto. Ello porque en la práctica, a decir de estas voces críticas, no se defienden todos los contenidos liberales *simultáneamente*. Aunque Georg Sørensen extrae del “Manifiesto Liberal” de la Internacional Liberal de 1997 a la libertad, la responsabilidad, la tolerancia, la justicia social y la igualdad de oportunidades como síntesis de valores de esta filosofía, John Kekes hace notar que la regla de la inconmensurabilidad axiológica parecería no aplicarse dentro de ese mismo núcleo, de modo que “Berlin se inclina por los derechos, Rawls por la justicia, Dworkin por la igualdad y Raz por la libertad”,⁹⁹ al sopesar cada uno con sus propias herramientas si hay un valor liberal más prioritario que el resto.

Por si no fuera suficiente, inclusive connotados autores pluralistas como John Gray objetan la identificación de esta perspectiva como una ramificación del liberalismo a secas, debido a la inclinación que ven en el *ethos* liberal contemporáneo hacia el individualismo, mientras que el pluralismo no descarta de su estudio el nivel de pertenencia grupal¹⁰⁰ al pensar qué actor o actores juzgarán cuáles conductas y metas son tenidas por valiosas.

Con interpretaciones como las pasadas, casi podría llegarse a la conclusión de que el liberal-pluralismo no puede existir, en tanto distinguir a un principio (aunque sea liberal) como rector de la pluralidad, va en contra de la idea central de ésta: que las inclinaciones válidas son múltiples y no hay una rectora. El ciclo que conlleva la contradicción en este punto podría sumergirnos en la litografía *Ascendiendo y descendiendo* de Escher: el pluralismo, por excelencia anti-monista, debe abreviar del liberalismo para diferenciarse del relativismo; pero el legado liberal al que se acerca no sólo tiene una historia monista en lo que toca a su proyecto de frente a todos los otros que puedan existir, sino que además

⁹⁸ John Kekes, *The morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton, 1993, p. 199.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 202.

¹⁰⁰ Robert Goodin, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 155.

tiende a la preferencia de un solo principio liberal sobre el resto, según la versión en la que se le consulte.

Es comprensible que para evitar estas críticas sobre la unión forzada del liberal-pluralismo se busque hacer compromisos en los que quede descartado designar cualquier conjunto de valores liberales irrenunciables en su centro, para favorecer en vez que haya divergencia axiológica en torno a una obediencia no negociable de prácticas e instituciones como el imperio de la ley. Pero en el análisis que aquí se conduce se afirma que esta operación de reducción sencillamente no es suficiente y que es relevante para el plano teórico y práctico mostrar un compromiso más claro con los contenidos liberales, no sólo en forma sino también en fondo. Un comportamiento enteramente apegado a la ley y que opera con figuras como la ciudadanía y con mecanismos como las votaciones perfectamente puede encajar con la descripción de legislaciones basadas en la exclusión racial o la restricción de la ciudadanía por cuestiones religiosas, y se ha repetido hasta caer en el lugar común de la Ley de Godwin, que el mismo Hitler ascendió al poder por votaciones en 1933. Por otra parte, tampoco quiere llegarse a decir en este espacio que el ámbito institucional es irrelevante: ¿Qué otro instrumento, si no la sistematización de la ley, puede evitar de forma eficaz que cualquier asunto sea remitido a la arbitrariedad del criterio de un rey absolutista u otro personaje sin más herramientas que las de la voluntad personal?

Lo que se propone en esta tesis es una justificación del liberal-pluralismo compuesta por las siguientes piezas que se respaldan recíprocamente, y que atienden las diferentes inquietudes exploradas en este capítulo:

a) En lo referente a la factibilidad teórica, en efecto no todo pluralismo *debe ser* liberal (la premisa de la inconmensurabilidad axiológica encaja con la interpretación del mundo que ofrece el relativismo). Pero también en sentido inverso: no todo pluralismo *debe ser* relativista. Siguiendo a Sørensen, la idea pluralista de una multiplicidad de realidades válidas es intrínseca al núcleo liberal, precisamente porque éste ofrece libertad para escoger y la acción de elegir implica que haya varias cosas entre las cuales hacerlo.¹⁰¹ La cuestión entonces no es si el pluralismo *puede llegar a acoplarse* al liberalismo, dado que la pugna por contar con opciones

¹⁰¹ Georg Sørensen, *A Liberal World Order in Crisis. Choosing Between Imposition and Restraint*, Cornell University Press, Ithaca, 2011, p. 40.

está en el nacimiento mismo del pensamiento liberal (en contra de la imposición de una sola: el absolutismo). Al invertir nuevamente los términos de esta relación, no existe el pluralismo donde no hay libertad de elección.¹⁰² Visto así, el *quid* de la teoría liberal-pluralista dejaría de fincarse en la contradicción de ambos componentes y la presente pasaría a ser una discusión sobre fronteras. Si se ha sostenido que existe un pluralismo-relativista y un pluralismo-liberal ¿Cuáles son los límites que demarcan los valores entre los cuales *es válido escoger* en el liberalismo?¹⁰³

b) La identidad liberal en el binomio del presente objeto de estudio está anclada simultáneamente en las instituciones del liberalismo lo mismo que en sus valores. No se opta por uno solo de estos elementos. Ambos son interdependientes en la medida en que: i. Sin el referente axiológico liberal esas mismas instituciones pueden servir a regímenes que o no combatan o propicien¹⁰⁴ lo que Galston ha bautizado *los grandes males de la condición humana* (“la tiranía, el genocidio, la crueldad, la humillación, hambrunas, y epidemias mortales”);¹⁰⁵ ii. En cualquier caso las unidades que integran el plano institucional (ciudadanos, gobiernos representativos, cuerpos legislativos, etc.) son figuras específicas de la narrativa filosófica del liberalismo,¹⁰⁶ misma que resulta indisociable de ciertos valores (como libertad e igualdad por lo menos), que construyen explicaciones sobre por qué interesa como proyecto político que haya participación de los gobernados en los asuntos de la estatalidad y qué formas adopta esta intervención.

c) El ataque al acoplamiento histórico y funcional del liberalismo y el pluralismo, lejos de ser un punto débil de la teoría, puede verse también como un giro o evolución teórico del tipo que acontece en todos los ámbitos del saber, porque

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ Discusión a la que se dará cauce en los capítulos II y III.

¹⁰⁴ Esto no implica que los regímenes liberales no sufran de hambrunas y pandemias, pero en principio éstas no se tratan de políticas calculadas, como sí aplicó por ejemplo Stalin en Ucrania a comienzos de los años treinta en el episodio del *Holodomor*.

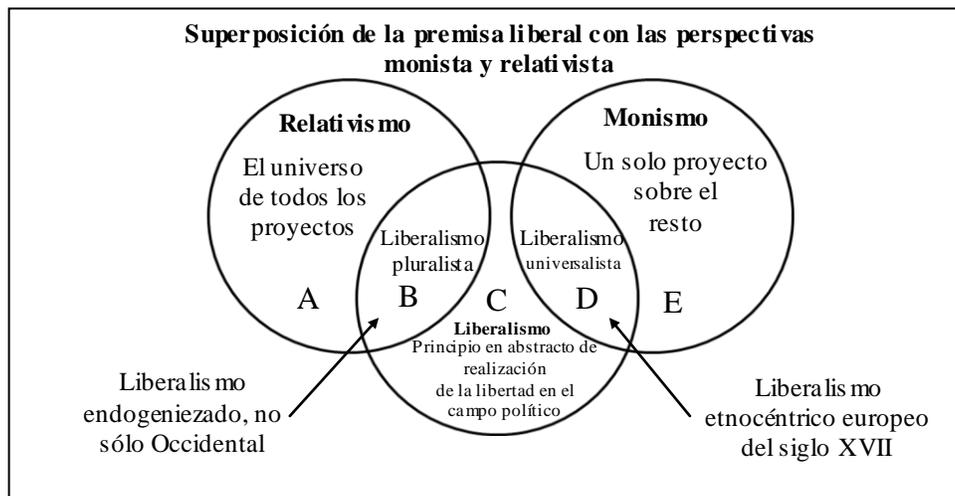
¹⁰⁵ William Galston, *The Practice of Liberal Pluralism*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005, p. 3.

¹⁰⁶ En cualquier otro sistema podrían encontrarse papeles análogos a éstos, pero con fundamentos, integración y fines totalmente distintos, como serían los súbditos o las dinastías.

ningún conocimiento se encuentra en la completud desde su origen. La emergencia histórica de una lectura pluralista del liberalismo se trataría de una precisión contextual en vez de una imposibilidad del inciso a).

Esta configuración liberal-pluralista puede ser representada gráficamente de la siguiente manera:

Figura 3. Posibilidad liberal-pluralista seguida en la presente tesis



En la figura, las áreas A y E representan posturas antagónicas entre las cuales no cabe mediación, pero que pueden dotar de contenido al pensamiento liberal (C), cada una en sus propios términos, cuando éste se pregunta cómo alcanzar la libertad (originalmente en el terreno político pero gradualmente, tras el siglo XVII, también en otros ámbitos de la vida). En esa sobreposición, los espacios B y D ilustran algo cercano a lo que John Gray expresa como *las dos caras del liberalismo*:¹⁰⁷ una que persigue el proyecto de aplicar universalmente las prescripciones de la Ilustración, y otra –la pluralista– concebida como un proyecto de coexistencia, en el que ciertos valores e instituciones liberales no son negociables, en tanto otros admiten variabilidad.

Cierta terminología de Kekes puede ayudar a apuntalar esta lectura del liberal-pluralismo sobre la división entre unos y otros valores:

¹⁰⁷ John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., p. 12.

La distinción en cuestión es entre valores sustantivos y procedimentales [...]. Los valores sustantivos son derivados de varias concepciones de una vida buena; son las virtudes, ideales y bienes intrínsecos a concepciones particulares de la vida buena. Todas estas concepciones requieren de algunas virtudes, aprecian algunos ideales y prometen disfrutar algunos bienes [...]. Por otro lado, los valores procedimentales regulan la búsqueda de los valores sustantivos al ser reglas o principios para resolver conflictos, distribuir recursos, proteger a la gente, y fijar las prioridades entre valores sustantivos. Los valores sustantivos tienen un componente valioso en sí mismo, mientras los valores procedimentales son meramente instrumentales.¹⁰⁸

Caben aún dos anotaciones acerca de cómo la dualidad *valores sustantivos/valores procedimentales* embona con la Figura 3. Como primera cosa, esa pareja no puede existir en las áreas A y E: el relativismo no podría reconocer por qué cualquier clase de valores habría de ser innegociable, y una visión monista no podría aceptar una divergencia de medios –esto es: de valores procedimentales- para llegar a su “concepción de vida buena”. En ese sentido A y E son fundamentalistas: se expresan en términos absolutos.

En segundo lugar, para que los valores sustantivos puedan existir al lado de valores procedimentales, tiene que haber una norma con la que se garantice que los unos no subsuman a los otros. Dentro del círculo C (y los espacios B y D que también son parte de él), una noción liberal podría brindar esa coexistencia: la tolerancia. Pero, ¿cómo obtener de la tolerancia horizontalidad y rechazo a la precedencia axiológica, si al surgir como concepto en Occidente se caracterizaba por una verticalidad emanada de su militancia a favor de un proyecto universalista? Esta discusión se propone desde un análisis de dos autores: John Locke como padre de la tolerancia clásica, y Jürgen Habermas, partidario de la reinterpretación de la tolerancia, aún en clave racionalista y liberal, pero nutrida de su propuesta de razón comunicativa entre los “no fundamentalistas”.

¹⁰⁸ John Kekes, *The morality of Pluralism, op. cit.*, pp. 203-204.

1.3.2 La tolerancia como metaprincipio del pluralismo liberal

La coexistencia pacífica entre grupos con diferencias culturales y religiosas¹⁰⁹ ha sido una meta procurada por diferentes proyectos de organización política y social a lo largo de la historia y en todas las latitudes, sin que sean patentes principios que presidan a todos esos regímenes por igual.¹¹⁰ Pese a esta dispersión de las “experiencias de tolerancia”, su práctica asociada al Estado, el liberalismo y la democracia ha conformado una versión predominante sobre el resto. Así también, el acto de tolerar ha conocido una nutrida producción filosófica y teórica que ha acompañado las ocasiones de su aplicación directa.

Muchos autores, lo mismo modernos que contemporáneos, han dedicado un espacio en sus legados intelectuales a discutir la tolerancia. Para citar algunos ejemplos, una de las referencias clásicas en el tema la constituye John Locke en una producción ensayística que abarcó gran parte de la segunda mitad del siglo XVII. En 1670, su contemporáneo Spinoza “adujo [a favor de la tolerancia] el argumento príncipe, que anuncia que la violencia y la imposición no pueden promover la fe y que, por lo tanto, las leyes que proponen esta finalidad son inútiles”.¹¹¹ Pierre Bayle aventuró en sus labores enciclopédicas una defensa de la diversidad religiosa (Comentario filosófico, 1686), y Voltaire denunció a su vez la atmósfera de intolerancia hacia el protestantismo reinante en Francia en su *Tratado sobre la tolerancia* de 1764. De manera mucho más cercana a nosotros, a finales del siglo XX e inicios del XXI, la cuestión no escapó a los trabajos de Giovanni Sartori, John Rawls, John Gray, Michael Walzer y Jürgen Habermas.

No es casualidad que los clásicos de este concepto daten del periodo de la efervescencia en Europa por las guerras entre católicos y protestantes durante los siglos XVI y XVII. En su conjunto, esos conflictos (inspirados además en ambiciones territoriales y rivalidades por lograr una calidad hegemónica), involucraban colectividades que tenían

¹⁰⁹ De acuerdo a Michael Walzer, son precisamente las diferencias de tipo cultural y confesional las que necesitan someterse a examen al pensar en términos de tolerancia y coexistencia pacífica, ya que marcan pautas en las que las personas podrían *no* ser parte del “juego común” de la sociedad, y ello requiere de especial atención. Otra clase de particularismos, como la excentricidad, “no son peligrosos” (el adjetivo es de Walzer) mientras no produzcan disidencia. Cfr. Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1998, p. 24.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 16.

¹¹¹ Nicola Abbagnano, *op. cit.*, p. 1142.

cada una por blasón distintivo su fe y que, detrás de ésta, albergaban un proyecto político convencido de que su subsistencia estaba en peligro por la amenaza de la religión contraria.

Precisamente a partir de este legado, el diccionario de filosofía rastrea como primera definición de tolerancia el principio de la libertad religiosa,¹¹² aunque no sin antes referir lo poco apropiado que puede lucir unir esta prerrogativa con una palabra cuya asociación más generalizada es la de soportar. Nicola Abbagnano apunta que, contra esta primera impresión, “tolerancia” ha sido el término empleado desde el comienzo del convencimiento de que la coexistencia pacífica entre diferentes confesiones era posible,¹¹³ de modo que ninguna otra voz podría sustituirle, dada la tradición que se ha derivado desde entonces –en los años de mil seiscientos- hasta la fecha.

Esta trayectoria de la tolerancia en Europa se traza con conquistas progresivas y puede ser vista como una sucesión de tres olas: i. la “cantonalización religiosa” o reconocimiento, a partir de la Paz de Westfalia de 1648, de que cada Estado europeo tenía su religión, y quienes habitaran dentro de él y no la compartieran, estaban en libertad de emigrar (lo que podría verse como un intento de expulsión del conflicto); ii. a esto siguió el “confesionalismo de Estado”, o coexistencia de una religión oficial con otras religiones minoritarias; y iii. eventualmente se conformó la idea de plena libertad religiosa, o protección de todas las creencias por igual dentro de un Estado.¹¹⁴

Esta evolución ha forjado dos lecturas de lo que significa ser tolerante. Como resultado de las fases i y ii antes citadas, la tolerancia tiene en primera instancia un cariz de concesión graciosa, unilateral y paternalista,¹¹⁵ y es proclive a difundir la creencia de que reinará el consenso entre las posturas que chocan, pero no en torno a una posición intermedia, sino a modo de reconocimiento eventual de la verdad por parte de “la minoría divergente”. Paralelamente, también está la caracterización igualitaria de la tolerancia, más característica de la fase iii, que le otorga una función convivencial y de reconocimiento, donde no se busca la unidad bajo los mismos valores, sino la coexistencia de sistemas igualmente válidos.

¹¹² *Ibidem* pp. 1141-1142.

¹¹³ *Ibid.*, p. 1142.

¹¹⁴ Ramón Luis Soriano Díaz, *Historia temática de los derechos humanos*, Editorial Mad, Sevilla, 2003, pp. 69-70.

¹¹⁵ Graciela Malgesini y Carlos Giménez, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Catarata, Madrid, 2000, p. 393.

Quizá porque su ejecución ha ocupado un lapso más extenso en la historia, o porque durante ella se suscitaron episodios de cuantiosos costos en vidas y sufrimiento humano (con conversiones y desplazamientos forzados, acoso a minorías, ejecuciones sistematizadas, discriminación social e institucional, etc.), la idea de que la tolerancia es una forma velada de hostilidad –por decir lo menos- ha repercutido muchas veces en su rechazo. Esto al punto en que Slavoj Žižek considerara necesario hacer una defensa de la intolerancia,¹¹⁶ puesto que para él la forma multicultural de tolerar encarna una ideología intencionalmente despolitizada a la que ha vuelto hegemónica el capitalismo global. De igual forma han dado la espalda a la tolerancia las corrientes republicanas a las que les preocupa que su práctica debilite la virtud moral; los demócratas que piensan que tolerar entraña una apología de la represión y la desigualdad; y los pensadores comunitaristas y postmodernos que sostienen que la tolerancia clásica es ciega a la actual diversidad social.¹¹⁷

Pese a esta lectura que ha homologado la tolerancia a una desaprobación que se contiene y a una herramienta de manipulación de masas, existen también construcciones teóricas que han explorado la reivindicación de la tolerancia liberal. Estos intentos se han decantado por diferentes vías: i. rastrean indicios históricos de una tolerancia pluralista-igualitarista que siempre haya corrido paralelamente a la versión de cantonalización religiosa y de confesionalismo de Estado (es decir: buscan señalar que no toda la tradición de tolerar ha sido excluyente en Occidente); o bien, ii. emprenden una reinterpretación de la tolerancia, dotándole de una nueva lógica de acuerdo a aparatos conceptuales que sí den cabida al diálogo entre los diferentes. Mientras la primera ha sido la ruta de John Gray, la segunda es la propuesta defendida por Jürgen Habermas.

Mucho antes que esas reconstrucciones, la tolerancia del liberalismo clásico es la esbozada en el pensamiento de John Locke. Para él, el acto de tolerar está íntimamente ligado a una de las unidades más básicas de su propuesta de contrato social: la ley de la naturaleza. Ésta, homologable a la razón, dicta cómo se debe conducir el Estado, pero como su nombre sugiere, antes siquiera de que él exista ya rige también las vidas de las personas en situación natural o presocial. Con la medida suprema de que “siendo todos los hombres

¹¹⁶ Cfr. Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2008.

¹¹⁷ Para una revisión metódica de todas estas objeciones, Cfr. Steven Kautz, “Liberalism and the Idea of Toleration”, en *American Journal of Political Science*, 1993, Vol. 37, No. 2, pp. 610-632.

iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones”,¹¹⁸ la ley de la naturaleza lleva a que en Locke pueda identificarse un límite en el trato hacia las minorías disidentes del *demos* (que son los objetos de la tolerancia que se alejan de la voluntad común, que es por definición unánime al nacer el Estado y mayoritaria en su funcionamiento posterior). No se deben conducir transgresiones a las minorías religiosas, étnicas o de cualquier clase, en tanto para Locke ningún hombre puede dañar a sus semejantes sin causa, so pena de ponerse en “estado de guerra”, con lo que daría ocasión a la sociedad para que lo extermine o esclavice. Al menos en teoría, ese horizonte de interacción con las facciones cultural y religiosamente inquietantes, previene la amplia gama que va del acoso al exterminio.

Así, frente a una presencia minoritaria que no debe hostilizarse para no violar la ley de la razón, queda la opción (por lo menos en la fundación de la sociedad) de que quienes no estén de acuerdo con las reglas del contrato social exploren los caminos de la Tierra para hallar un lugar vacío donde fundar su propia agrupación política (es decir: que emigren),¹¹⁹ o en su defecto, la minoría disidente puede instalarse en cualquier otro Estado ya constituido que acepte recibirla. Locke, además, corona estas cláusulas de su versión contractualista con la solución de la tolerancia, término con el que indica que podemos abstenernos de interferir con las prácticas de una persona o un grupo, aunque tengamos razones para pensar que dichas prácticas están equivocadas.¹²⁰

El llamado lockeano a tolerar se desarrolla en sus Cartas sobre la tolerancia, elaboradas a lo largo de 1685, 1690, 1692 y 1702.¹²¹ La preocupación que Locke profesa por los actos de intolerancia hacia las facciones minoritarias se circunscribe especialmente al ámbito de la religión. De aquí se sigue que sus observaciones más inmediatas para el bienestar de las facciones tengan que ver con la separación estricta de la Iglesia y el Estado, así como de lo público y lo privado (esfera esta última en donde se atendería toda expresión de religiosidad), con miras a que no se pueda prescribir por la fuerza una única iglesia y

¹¹⁸ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, cap. 2, p. 38.

¹¹⁹ *Ibidem*, cap. 8, p. 127.

¹²⁰ Jeremy Waldron, “Locke: Toleration and the Rationality of Persecution” en Susan Mendus, *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 63.

¹²¹ Cfr. John Locke, *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, Anthropos, Barcelona, 1992.

religión verdaderas.¹²² Bajo esa tesis, la tarea del Estado se vuelve garantizar la tolerancia, entendida como goce de libertad de culto para las facciones.

Pese a este primer cimiento para que el Estado no sea intrusivo de la preferencia religiosa de las minorías, debe hacerse notar la vocación universalista y ulteriormente homogeneizadora de la tolerancia liberal inaugurada por Locke, que se proponía soportar inclinaciones tenidas por falsas en algunos casos, pero que no se sentía en lo absoluto compelida a brindar ese mismo trato a las prácticas y confesiones “especialmente nocivas”. Después de todo, “Locke concebía la tolerancia como un camino hacia la única religión verdadera. No extendía la tolerancia a los católicos o a los ateos”,¹²³ aunque no hay consenso sobre si esta postura brotaba de la creencia popular de la época de que los católicos únicamente eran capaces de ser fieles al Papa pero no a otro soberano, o si el factor determinante fue el propio periodo político que Locke vivió –marcado por la Guerra Civil Inglesa y el pretendido complot papista para asesinar a Carlos II de Inglaterra en 1678-.¹²⁴ Siguiendo a Michael Ignatieff:

A Locke [...] le parecía inconcebible organizar políticamente una sociedad que contara entre sus ciudadanos con ateos o musulmanes, y se preguntaba cómo confiar en hombres que no juraban sobre la Biblia. De modo que aunque la doctrina de la tolerancia data de la década de 1690 se aplicó sólo a los creyentes, a los que compartían la premisa de la revelación cristiana, independientemente de su grado de aceptación de esa doctrina.¹²⁵

Ésta es la tolerancia clásica: permitir (i. e.: no atacar) las posturas diferentes a la mayoritaria, salvo en los casos en que la diferencia se perciba como una amenaza latente contra el orden. En un principio la religión era la escala para determinar la situación de un sector de la sociedad con respecto al anterior esquema de tres posibilidades (ser parte del grupo, ser una colectividad tolerable para el grupo o ser una agrupación intolerable), pero también existe la postura de que Locke da pie al desarrollo de una tolerancia y un

¹²² Salvador Cabedo Manuel, *Filosofía y cultura de la tolerancia*, Publicaciones de la Universidad Jaume I, Castelló de la Plana, 2006, p. 190.

¹²³ John Gray, *op. cit.*, p. 12.

¹²⁴ David J. Lorenzo, “Tradition and Prudence in Locke’s Exceptions to Toleration”, en *American Journal of Political Science*, 2003, Vol. 47, No. 2, p. 248.

¹²⁵ Michael Ignatieff, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 66-67.

liberalismo seculares.¹²⁶ Eventualmente, y dado que discute en sus cartas no sólo el respeto entre la mayoría de las comunidades cristianas sino también la irracionalidad misma de la intolerancia, su invitación a garantizar la libertad faccionaria puede ser extrapolada a áreas no religiosas del acto de tolerar.¹²⁷

Con esto John Locke habría articulado por primera vez una “tolerancia liberal”¹²⁸ para su uso común en Occidente. En la versión contemporánea de un liberalismo sin mayores reformas que la secularización, la escala de tolerancia no se valdría más de distinciones entre sectas protestantes, y apelaría en vez a una evaluación de qué tanto las personas y sus grupos se conducen dentro de las expectativas del liberalismo. Dicha escala determinaría además en qué medida las variaciones en las preferencias y comportamientos son “normales” por la heterogeneidad de la sociedad y la garantía liberal del pluralismo, y cuándo son “anormales” e incompatibles con el Estado de derecho.

Contar con este marco de trato a minorías religiosas, culturales, etc., representa un avance civilizacional, cuando lo que se tiene por precedente es el escenario hobbesiano del “hombre, lobo del hombre” y la guerra de todos contra todos.¹²⁹ Aún así, resalta que no es del todo evidente ni satisfactoria la respuesta de que la brújula de valores liberales indicará qué es tolerable y qué no lo es, porque está el argumento de que ello en realidad responderá a diferentes patrones culturales. Incluso, sin salir de Occidente, este punto no esclarecido ha sido señalado desde finales de los años sesenta del siglo XX, cuando comenzó a hablarse de contextualismo en el ámbito de las verdades cognitivas.¹³⁰

La pertinencia de citar el pensamiento contextualista radica en que éste da un indicio de que a la tradición liberal (y su argumentación en pro de la tolerancia) se le ha enfrentado, ya desde hace casi medio siglo, con la pregunta de quién decide qué es intolerable. Ésta es una inquietud que se ha manifestado incluso como autocrítica, y la

¹²⁶ Lectura con la que no están de acuerdo John Dunn, Jeremy Waldron, John Marshall ni Richard Ashcraft. Cfr. Jakob De Roover y S. N. Balagangadhara, “John Locke, Christian Liberty, and the Predicament of Liberal Toleration”, en *Political Theory*, 2008, Vol. 36, No. 4.

¹²⁷ Chin Liew Ten, “Liberal Toleration”, en *Social Research*, 1999, Vol. 66, No. 4, p. 1167.

¹²⁸ Esto en el entendido de que la tolerancia como concesión ya era practicada por regímenes monárquicos no liberales, pero de acuerdo con Habermas, desde Locke la justificación filosófica del acto de tolerar dejó de ser de naturaleza autoritaria, y se transformó en un derecho: la libertad de culto. Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, Cambridge, 2008, p. 252.

¹²⁹ Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 104.

¹³⁰ Jeffrey Alexander, *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Verso, Nueva York, 1995, p. 99.

respuesta sigue ensayándose desde diferentes trincheras, como la de los derechos humanos, los valores transculturales o el diálogo intercultural. Pero tal y como se mencionó al inicio de la sección, mientras este cuestionamiento motivó a diversos autores a repudiar la tolerancia –como en el caso de Jacques Derrida, para quien este concepto siempre está del lado del más fuerte-,¹³¹ para otros estudiosos esto más bien significó un reajuste de los términos de investigación. Para ellos, en vez de que la pregunta sea si es necesario tolerar a los diferentes (como hace cuatro siglos), o si es legítimo hablar de tolerancia (como hace cuatro décadas), hoy parecería importante pensar con qué mecanismos sí puede funcionar la tolerancia en las modernas sociedades fragmentadas. En el marco de su producción académica en lo que va del siglo XXI (y con referencias permanentes a sus obras previas), Jürgen Habermas ha conformado una propuesta para este tipo de tolerancia revolucionada, y la ha basado en su proyecto de nuevas formas de racionalidad.

Para Habermas, “[l]a tolerancia previene que una sociedad pluralista se fracture como comunidad política por conflictos de diferentes visiones del mundo”.¹³² Este autor concibe el hecho de tolerar como una forma de conducta¹³³ y un acto legal¹³⁴ por el que el Estado garantiza la práctica de la propia religión¹³⁵ y en general de todo tipo de subcultura, religiosa o no.¹³⁶ En este caso, la tolerancia opera bajo los supuestos racionalistas, dialógicos y constitucionalistas que caracterizan en términos amplios a su aportación a la teoría social. Habermas parte del reconocimiento de que, en su versión surgida de la modernidad europea, hay un gran potencial de la tolerancia por haber comenzado con la edificación de la figura del reconocimiento recíproco. No obstante, una vez concedido esto, no escapa a su análisis que esa manera de tolerar está ineludiblemente limitada por la autoconcepción como verdad exclusiva de una de las partes involucradas, todo lo cual conduce a que hoy esta noción parezca poco atractiva y poco útil a los ciudadanos del Estado secular.¹³⁷

¹³¹ Jürgen Habermas, Giovanna Borradori y Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago, 2004, p. 161.

¹³² Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, *op. cit.*, p. 258.

¹³³ *Tolerance*

¹³⁴ *Toleration*

¹³⁵ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, *op. cit.*, p. 252.

¹³⁶ Jürgen Habermas, *Europe: The Faltering Project*, Polity Press, Cambridge, 2009, p. 68.

¹³⁷ Jürgen Habermas, “Una réplica”, en Jürgen Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2009, p. 234.

Es justamente en la unilateralidad de la tolerancia clásica (sea que brote del soberano o de la cultura de la mayoría),¹³⁸ que Habermas identifica el lastre de esta actitud que le sigue emparentando a la misericordia o al favor hacia quienes se desvían de la “normalidad”, y que deja en la injustificación de lo arbitrario la tarea de trazar el umbral de lo inaceptable. Siguiendo esta línea de pensamiento, si se logra depurar a la tolerancia de su unilateralismo, se abre la posibilidad de que el concepto se acople de mejor forma a las sociedades en las que se han dispuesto instituciones, mecanismos legales e imaginarios colectivos, que se basan en una concepción igualitaria de todos los ciudadanos.

Si en la sección de la tolerancia clásica lockeana se abordó una triada de sujetos del acto de tolerar (quien tolera, a quien se tolera, y los intolerables), apoyándose en Rainer Forst, lo que Habermas distingue son tres acciones que definen su propuesta de tolerancia: i. la *Ablehnung* o el rechazo mutuo que se da entre convicciones y prácticas con base en razones subjetivas; ii. la *Akzeptanz* o la aceptación conjunta de razones imparciales para que se salvaguarde la convivencia pacífica; y iii. la *Zurückweisung* o el repudio de lo que no puede ser tolerado.¹³⁹ Pese a los paralelismos entre una y otra triada, en la defendida por Habermas destaca que las acciones primera y segunda no marcan una “direccionalidad” de la tolerancia (cosa que sí implica la separación entre quienes toleran y a quienes se tolera). Antes bien, esos momentos i y ii involucran simultáneamente y sin que reine precedencia alguna, a las dos partes de convicciones diferentes.

Cabe señalar que aunque este arreglo rompe con la unilateralidad de la tolerancia, no apunta al utopismo del fin de los desacuerdos ni al de los consensos siempre posibles. En palabras del propio Habermas:

[...] la tolerancia hacia quienes piensan diferente no debe confundirse con la voluntad de cooperar y de hacer compromisos. La tolerancia se vuelve necesaria [...] sólo cuando las partes con buenas razones no buscan acuerdos que conciernan a las creencias en controversia ni creen que el acuerdo es posible.¹⁴⁰

La anterior alusión a remover el compromiso de la ecuación de la tolerancia, debe entenderse como un abandono del proyecto de que entre quienes disienten impere una

¹³⁸ Jürgen Habermas, Giovanna Borradori y Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, op. cit., p. 40.

¹³⁹ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, op. cit., p. 257.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 261.

eventual unificación de intereses o un reconocimiento paulatino de que una de las partes estuvo en lo correcto desde un inicio, lo que llevaría a una conversión (esto porque, como se indica en la cita, se parte del supuesto de que se ponderan dos *buenas razones* o dos *argumentos razonables*). Empero, ello no quiere decir que no haya nada en común concertado entre quienes se toleran. Si se recuerda el segundo componente de la tolerancia contemporánea de Forst y Habermas, hay una aceptación conjunta de las bases a las que debe acudir para determinar si cada quien está en una postura legítima o si alguien recae en un caso repudiable. Y en el abanico categorial habermasiano, quien dice “argumentos razonables” dice razón comunicativa, y quien dice “bases” dice Constitución.

En realidad, ambos conceptos forman parte de un argumento continuo. Pese a que Habermas sugiere que tolerar no es un asunto exclusivamente de la promulgación y aplicación de leyes¹⁴¹ (con lo que invita a considerar la tolerancia de la vida cotidiana), sí insiste en que la decisión de tolerar no brota de la estima, “[...] sino [de] la consciencia de la pertenencia a una comunidad inclusiva de ciudadanos con derechos iguales en la que cada uno debe rendir cuentas a los demás por sus acciones y pronunciamientos políticos”.¹⁴²

El Estado constitucional es la expresión consciente y el garante de esa prerrogativa de igualdad, en el entendido de que todo derecho se vincula a una obligación, al tiempo en que en la Constitución se deposita la libertad religiosa para todos, se exige a los ciudadanos que no se aíslen construyendo barricadas en torno a sus mundos de vida, sino que extiendan el reconocimiento que ellos gozan a sus pares dentro de la misma comunidad política.¹⁴³

Aquí, el riesgo estaría en que la Constitución no significara más que una versión secular, pero todavía arbitraria, de la distinción entre la verdad de la mayoría vuelta ley y el error de los grupos minoritarios que se apartan del ideal de los primeros. La clave que evitaría caer en este caso tiene que ver con cómo está integrada la Constitución. Para que ésta no se caracterice por parcialidades, su contenido debe conformarse mediante argumentos razonables,¹⁴⁴ esto es: que broten de una racionalidad comunicativa.

¹⁴¹ Jürgen Habermas, *Europe: The Faltering Project*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁴ “La ‘racionalidad’ se refiere, en primer lugar, a la disposición del sujeto que habla y que actúa para adquirir y utilizar conocimiento falible [...]. La razón centrada en el sujeto encuentra sus criterios en estándares de verdad y de éxito que rigen las relaciones, tanto del conocimiento como de los sujetos que actúan deliberadamente, con el universo de objetos y de estados de los asuntos posibles. En contraste con ello, en cuanto concebimos el conocimiento como comunicativamente intervenido, la racionalidad pasa a ser

Tal y como se explica en la *Teoría de la acción comunicativa*, en la “razón comunicativa” el producto final al que se aspira y que se consensa en el intercambio racional –en este caso: la ley en la que se asienta qué es tolerable y qué no-, “depende de la fuerza del mejor argumento, y nunca de alguna forma de coerción”.¹⁴⁵ Esto implica que se entable un diálogo en condiciones libres de violencia y con simetría para todos los participantes (i. e.: en una atmósfera dialógica con garantías de igualdad y libertad).

Esta razón comunicativa que propone Habermas, sería una manera de complementar/superar a la “razón instrumental” típica del racionalismo Occidental. Este segundo caso se trataría de una forma reducida o simplificada de la razón, cuando no de una subjetividad abiertamente represora y con una voluntad de dominación instrumental.¹⁴⁶ Esto porque en vez de enfocarse en el diálogo, esta clase de razón funciona como un intercambio o negociación que no necesariamente es libre de violencia y que entraña distintas distribuciones de poder y capacidad de negociación y amenaza de las partes involucradas¹⁴⁷ (todo lo cual descansa en condiciones de desigualdad).

Lejos de esto, en una Constitución a la que se llega por vía del diálogo de la razón comunicativa, los ciudadanos acuerdan las fronteras de la tolerancia al remitir su decisión a una forma de deliberación en la que participan todas las partes que van a ser afectadas por la ley,¹⁴⁸ y que se involucran sin que tenga más peso la voz de unas que la de las otras. Con este recurso Habermas pretende fortalecer la meta antes mencionada de dismantelar el unilateralismo de la tolerancia liberal, pero lo hace mediante procedimientos que siguen siendo característicos de la idea liberal de organización de la sociedad.

Esto último puede afirmarse (en vez de que el presente apartado favorezca la idea de que, con la nueva arquitectura de la tolerancia, Habermas se aparta del liberalismo),¹⁴⁹ ya

evaluada en términos de la capacidad de los participantes responsables, implicados en una interacción destinada a la orientación de sí mismos, en relación con la validación de reivindicaciones enfocadas al reconocimiento intersubjetivo”. Jürgen Habermas, *Discourse of Modernity*, citado en Lucius Outlaw, “Visiones del mundo, modernidad y praxis filosófica: raza, etnicidad y teoría social crítica”, en Eliot Deutsch (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kaidós, Barcelona, 2001, p. 61.

¹⁴⁵ Andrew Edgar, *Habermas. The Key Concepts*, Routledge, Nueva York, 2006, pp. 23-24.

¹⁴⁶ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 14.

¹⁴⁷ Mario Heler, *Jürgen Habermas y el proyecto moderno. Cuestiones de la perspectiva universalista*, Biblos, Buenos Aires, 2007, p. 68.

¹⁴⁸ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, *op. cit.*, p. 254.

¹⁴⁹ Como se insiste con la idea de “tolerancia post-liberal”, en Agustín Domingo Moratalla, *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*, Encuentro, Madrid, 2011, p. 153. Llama la atención que para respaldar dicho argumento se recurra al propio Habermas.

que a decir del propio autor, las unidades con las que se compone la deliberación que enmarca su tolerancia, continúan encontrando su mejor promoción en los procedimientos constitucionales liberal-democráticos.¹⁵⁰

El punto hacia el que se avanza es que en la obra de Habermas se argumenta que la tolerancia dialógica, teórica, y la Constitución que la salvaguarde, hallan condiciones para su ejecución en la democracia real. Que los ciudadanos democráticos puedan darse leyes para preservar su cultura¹⁵¹ y que esas mismas normas les obliguen a tratar en pie de igualdad a otras identidades, parecería concretar las expectativas de que no se tolere en la forma de un monólogo condescendiente, sino en un ánimo de intercambio ciudadano racional.¹⁵²

Ante la concatenación de la tolerancia dialogante con el liberalismo, el constitucionalismo y la organización política democrática, podría surgir una objeción sobre el particularismo cultural del que se nutre la fórmula para tolerar aquí presentada. Es decir: como si sólo fuera inteligible en Occidente, y dentro de Occidente: únicamente en las democracias consolidadas. Pero de acuerdo con Habermas, ni la democracia ni la tolerancia son experiencias culturalmente específicas, en vista de que ofrecen elementos universalmente preferibles.¹⁵³ Lo que es más, para el autor ni siquiera se sostiene la acusación de que el liberalismo es una creación etnocéntrica incapaz de observar la heterogeneidad social (y que por extensión no estaría capacitada para albergar una tolerancia donde las mayorías, que se asumen homogéneas, no sientan terror por las diferencias culturales). En sus reflexiones sobre el reconocimiento de los derechos culturales de grupo en las democracias, Habermas escribe que:

En la medida en que nosotros tomemos en serio [la] conexión interna entre el Estado de Derecho y la democracia, se aclara que el sistema de derecho no sólo no es ciego frente a las desiguales condiciones sociales de vida, sino, que tampoco lo es en absoluto a las diferencias culturales.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, op. cit., p. 254.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Jürgen Habermas, Giovanna Borradori y Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, op. cit., p. 73.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Jürgen Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *Revista de Filosofía*, 1997, No. 15, p. 28.

Lo que quiere decir que una nueva clase de tolerancia corporizada en una Constitución dialógica, no es imposible en el marco de la democracia y del liberalismo que conocemos,¹⁵⁵ ya que este último, incluso en su versión individualista (Habermas *dixit*), está en capacidad de reconocer la diversidad, escenario en el que los diferentes con “buenas razones” tendrán que tolerarse.

Dos últimas cláusulas completan la tolerancia de la razón comunicativa. La primera atañe al diálogo para fijar el umbral de tolerancia, pues afirmar que en él se deja espacio para que cada quien conserve sus “buenas razones” (sin que se insista en forzar una síntesis o acuerdo de posiciones divergentes pero legítimas), podría lucir como una invitación a que cada ciudadano carezca de vínculos con aquéllos que defienden verdades diferentes a la suya. La solución a este peligro de una nueva cantonalización secular, viene en la forma de una lealtad que se sostenga entre quienes dialogaron para darse normas, y es la lealtad a su Constitución.

Esta lealtad constitucional es “el único estándar común requerido por la tolerancia”¹⁵⁶ en las democracias liberales contemporáneas, cuya heterogénea composición erosiona otra clase de referentes de pertenencia como los nacionalismos y todo tipo de distinciones étnico-culturales. “Así, la lealtad a la constitución significa lealtad a una sociedad en la que el acuerdo de todas las partes libres e iguales se logra con independencia de imposiciones y manipulaciones”.¹⁵⁷ Aún si en el paso i de la *Ablehnung* o rechazo mutuo se garantiza la pluralidad de la sociedad, si se permanece fiel a las normas siguiendo este esquema, en principio se consigue toda la cohesión social necesaria y factible.

Por último, debe repararse en la tercera fase de la tolerancia: el repudio a quienes se determina que no son tolerables –o que, como se ha manejado hasta ahora: no tienen “buenas razones” para disentir-. Esto es importante porque en el argumento de Habermas no es suficiente con que el Derecho sea eficiente, sino que importa el contenido de las normas. Por tanto, no es aceptable que por la vía del mutuo acuerdo se produzcan, por ejemplo, leyes nazi-fascistas. El objetivo de tolerar sigue siendo acordar las pautas de la

¹⁵⁵ Como parecería rechazar Walzer al hablar de liberalismo 1 (el clásico) y liberalismo 2 (reformado para reconocer derechos a grupos culturales), en el libro de Charles Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

¹⁵⁶ Jürgen Habermas, Giovanna Borradori y Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

coexistencia pacífica (a la manera en que lo formula Günter Grass: mientras se hable, no se dispara).¹⁵⁸ Pero en la nueva tolerancia dialógica, se recalca que esas partes que coexisten deben tener argumentos razonables, y para Habermas están muy bien identificados quiénes *no* son razonables.

La demarcación de lo intolerable se remite una vez más al llamado a la racionalidad dialogante. Cualquier tipo de fundamentalismo de praxis intolerante –sea de talante religioso o si se inspira en una filosofía de la historia-¹⁵⁹ al carecer de la conciencia de la falibilidad de sus pretensiones de validez, es incapaz de tratar a nadie en pie de igualdad. Por consiguiente, los fundamentalistas (incluidos racistas y chauvinistas) no presentan disensos razonables. No es posible dialogar con esta clase de actores y el Estado de derecho no debe tolerarlos, sino demandarles que superen sus prejuicios¹⁶⁰ o bien, aplicarles la ley, cuando inspirados en ellos transgredan los derechos de otros ciudadanos.

Al ver que los umbrales de tolerancia cambian con el tiempo, la desobediencia civil –prevista por la Constitución- podría funcionar como mecanismo de presión y autocritica para ir más allá de las instituciones existentes en las que los fundamentalistas siguen encontrando nichos de expresión; pero dichas manifestaciones reformistas no deberían recurrir a métodos violentos y lo más importante: deberían ser capaces de producir nuevos argumentos razonables (en los que se reprima el comportamiento intolerante,¹⁶¹ a cuya definición se llegue en un diálogo horizontal con los otros miembros de la sociedad).

A partir del contraste entre la tolerancia clásica (que se ha ilustrado desde la obra de John Locke), y la reinterpretación que Jürgen Habermas hace del concepto, se ha buscado resaltar cómo este último autor, al recurrir a su idea de razón comunicativa, busca transferir al acto de tolerar las características de este tipo de racionalidad, para resolver con ello las principales críticas contra el unilateralismo, paternalismo y arbitrariedad de la tolerancia liberal. De esta manera, dado que la razón comunicativa es dialógica, igualitaria y simétrica, la tolerancia que surgiera de ella no podría sino repetir estas pautas.

Pero después de la operación de traducir la lógica de la tolerancia a clave habermasiana, tanto ésta como su antecesora continúan compartiendo rasgos que son objeto

¹⁵⁸ *Solange geredet wird, wird nicht geschossen.*

¹⁵⁹ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 212.

¹⁶⁰ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, *op. cit.*, p. 258.

¹⁶¹ *Ibidem.*, p. 257.

de importantes objeciones y críticas. Por una parte, está el tema de la distancia entre el *deber ser* del Derecho y el *ser* de la realidad. Incluso en la tolerancia clásica se buscaba fincar en normas los derechos de las minorías religiosas (destinatarias de la condescendencia de la mayoría), y en la tolerancia de la razón comunicativa se depositaría gran parte del éxito de la convivencia en la observancia de la Constitución. No obstante, como es sabido la “virtud de la norma” y su ejecución en la cotidianeidad no necesariamente coinciden. En vista de esta limitación, por el momento la tolerancia dialógica quedaría relegada al plano ideal, en el muy real mundo donde los criterios excluyentes de pertenencia siguen mediando las relaciones sociales, aún en contextos de legislaciones contra la discriminación.

Algunas críticas también podrían dirigirse al irreductible tono contractualista de la tolerancia liberal tanto de Locke como de Habermas. El primero articula una versión del contrato social que pretende remitirse al momento mismo cuando se dio origen al Estado. Mientras tanto, la Constitución producto del diálogo en Habermas se clasificaría dentro de lo que Norberto Bobbio identifica como los presentes esfuerzos contractualistas para “refundar” la sociedad, en medio de una época de grandes turbaciones¹⁶² teóricas y empíricas. En ambos casos se pactan las condiciones del poder político y se estipulan las características de los miembros de pleno derecho de la sociedad y los que no lo son (como los católicos y los intolerantes respectivamente). Hay, pues, una presunción de que esta decisión alcanzada y reflejada en forma de contrato, se construye racionalmente.

Pero aquí es importante evidenciar que la discusión razonable de los linderos de la tolerancia está mediada por diferentes perturbaciones. Por ejemplo, la crítica marxista vería en el acto contractual asimétrico una anticipación del “carácter burgués” de la sociedad.¹⁶³ Más allá de los “intereses económicos de clase”, también alterarían la racionalidad pura otros intereses como los de hegemonía política y las percepciones exclusivistas de raíz religiosa, étnica, de género, etc. No queda claro por qué los grupos que defienden estas versiones (y que eventualmente están en el control del Estado por su carácter mayoritario), preferirían transitar a ser legisladores razonables para así abandonar el esquema de la

¹⁶² Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, pp. 159-160.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 160.

tolerancia asimétrica y asentar la tolerancia dialógica en un contrato constitucional, mismo que les restaría centralidad en su sociedad.

En otro orden de ideas, las tolerancias liberales lockeana y habermasiana convergen en la tarea de nombrar claramente los tipos de personas que es inviable tratar en pie de igualdad. Aparentemente, fundamentar su exclusión en el criterio de su propio comportamiento irracional (es decir: en su incapacidad de imaginar la falibilidad de sus creencias) evitaría la arbitrariedad de reducir los tolerables a los miembros de una religión, y dejaría como miembros de la sociedad sólo a individuos razonables abiertos al diálogo. Máxime cuando lo que se pide a cambio de derechos e igualdad, es exclusivamente la lealtad secular a la Constitución. Pero lo anterior sólo nos otorga un primer filtro de lo no tolerable. Hasta cierto punto, es sencillo identificar comportamientos extremos e indeseables, como los discursos de odio o todo tipo de agresiones físicas. En cambio, a medida que se vuelven más sutiles las actitudes y acciones excluyentes, se dificulta su puntual señalamiento. La consecuencia es que nunca está plenamente dirimido qué clase de expresiones denotan los fundamentalismos a excluir. Cubrirse la cabeza por motivos religiosos en lugares públicos, ¿forma parte de las prerrogativas de fe de una persona o es síntoma de su incapacidad de integrarse a la vida en un Estado no confesional? ¿Puede erigirse una suerte de intolerancia secular hacia expresiones religiosas, inclusive si no comprometen la disposición racional al diálogo? Estas cuestiones se siguen discutiendo en la actualidad, pero en múltiples escenarios donde ello tiene lugar, y no se dejan ver las condiciones simultáneas de *Ablehnung* y *Akzeptanz* de la tolerancia, y sí predomina un repudio sin razón comunicativa.

Por el momento parecería que lo que las sociedades consideran prioritario no es la instrumentación de una racionalidad que permita superar sus fisuras, sino la instauración de fórmulas que les permitan seguir funcionando a pesar de ellas. El espacio aquí abordado para el estudio de dicha convivencia no ideal sino real con la diversidad axiológico-cultural, son las democracias liberales contemporáneas.

2. Las democracias liberales contemporáneas como escenario de convivencia con la diversidad axiológico-cultural

Lo que hasta este momento se ha referido como la lógica pluralista para concebir la relación entre personas y grupos con valores diferentes, se analizó desde la evolución que tuvo dentro del liberalismo occidental y en conexión con otras concepciones también procedentes del espacio atlántico. El vínculo se ha hecho en especial con la tolerancia, que simultáneamente emerge de la tradición racionalista y la resignifica, haciéndose compatible, en su versión habermasiana, con la inconmensurabilidad axiológica. Pero antes de estudiar la forma en que este desarrollo de la filosofía política halla expresión concreta en la organización democrática, es relevante reconocer, aunque sea brevemente, que los argumentos pluralistas no están ausentes ni en otras formas de organización política, ni en filosofías no occidentales.

Estas alternativas pluralistas toman la forma de teorías actualmente en discusión y prestan atención lo mismo a lo que argumentan sus teóricos de manera endógena que a los productos a los que éstos llegan en diálogo con centros académicos de Occidente. Su fuente primordial son los arreglos políticos de la diferencia étnica y religiosa que estuvieron vigentes durante siglos y milenios en sus propias civilizaciones, se hayan tratado de reinos o imperios, y aún si éstos se modificaron drásticamente al transitar a un sistema político liberal o socialista en el transcurso del siglo XX.

Estas ideas son pertinentes al presente objeto de estudio, pues mientras este capítulo propone a la democracia liberal como el espacio en el que mejor se concretan los principios del pluralismo (y también como la expresión en la que mejor se garantiza que los límites axiológicos e instrumentales de lo aceptable y lo inaceptable no sean acordados unilateralmente), esos “otros pluralismos” parecerían poner en duda esta presunción. Después de todo, ofrecen fórmulas ajenas al liberalismo y en algunos casos igualmente externas a la democracia, que de todas maneras proveen de equilibrio a sus sociedades al mediar entre las aspiraciones universalistas y la facticidad particularista. ¿Cómo justificar la elección teórica de esta tesis en ese escenario?

La respuesta hacia la que se avanza es que, si bien han existido múltiples modelos no occidentales con variable apertura a la pluralidad, es importante notar en ellos que no

partían del principio de plena igualdad entre los integrantes de la sociedad (uno de los gritos de batalla del liberalismo desde los años de mil seiscientos). Antes bien, en su versión histórica solían normalizar las desigualdades de atributos y de funciones que observan *ab initio* en el cuerpo social.¹⁶⁴

En segundo término, los “otros pluralismos” por lo general tampoco cumplen con el principio de inconmensurabilidad axiológica, pues tienden a enfatizar la complementariedad de valores por encima de la aseveración berliniana de que hay fines humanos que aunque no son “mejores” o “peores” que otros, sencillamente son excluyentes. Al optar por lo complementario, esas teorizaciones también entran en conflicto con el primer paso de la tolerancia de Habermas (la *Ablehnung* o el derecho a disentir que tienen las partes razonables, mismo que va acompañado de la prerrogativa de quedarse con sus propias buenas razones sin buscar subsumir al otro). Aunque los pluralismos no occidentales no necesariamente insisten en que deba darse una síntesis entre quienes ostentan diferentes creencias, sus estrategias se apartan del “rechazo legítimo” observante de las fronteras de aceptabilidad institucionalizadas en la Constitución. En cambio: (i) proponen que una postura contiene en sí misma a aquella a la que rechaza y viceversa; (ii) en vez de a las *buenas razones* derivadas de una discusión social, remiten lo rechazado a parámetros apriorísticos, incluso divinos; o bien (iii) aunque disponen de vías para normalizar la heterogeneidad social, tienden a vedar algunas áreas clave a las minorías de valores divergentes.¹⁶⁵

No se descarta que el modelo democrático para el acceso al poder y su ejercicio sea capaz de acoplarse a la gestión social y política de las diferencias que es característica de algunos de esos otros tipos de pluralismo (como en la democracia India, donde en la vida cotidiana está vigente el punto ii). Asimismo, la democracia puede estar parcial o completamente ausente de ellas y dejar el espacio libre para formas políticas totalmente distintas (como en China con la cláusula i y Medio Oriente con la iii). Esos son arreglos

¹⁶⁴ Lo cual sería una marcada diferencia frente al status paritario de las “personas hipotéticas” convocadas en la idea contractualista de Occidente. A este respecto, fue John Rawls desde el neocontractualismo quien más enfáticamente subrayó que tal igualdad de origen se trata de una ficción. Para el autor, las disparidades de todo tipo que se observan hoy –entre ricos y pobres, hombres y mujeres, sociedad mayoritaria y personas que viven con discapacidad, etc.-, brotarían precisamente de que las voces *menos aventajadas* fueron omitidas al momento del contrato social.

¹⁶⁵ Punto este último que aunque les hermanaría con la tolerancia del liberalismo clásico, les haría irreconciliables con el desarrollo posterior del liberal-pluralismo.

flexibles, pero lo que aquí se presenta como un constructo “no negociable” es la pareja conformada por el pluralismo liberal más la democracia. Los pluralismos no occidentales pueden *optar* por el término democrático de la ecuación, y en el plano empírico realizan esta elección todo el tiempo, como prueban la gran cantidad de hibridaciones políticas observables en la actualidad, que no son (del todo) hostiles a la diversidad de valores. Pero el liberalismo, cuando es pluralista, guarda coherencia *exclusivamente* con el ideario democrático.

El anterior no es un lazo obvio, ya que como se citó a partir de Marcuse el capítulo pasado, hay evidencias de que nichos del liberalismo pueden coexistir con resabios del accionar totalitario si es necesario.¹⁶⁶ Además, con la vinculación del liberal-pluralismo a la democracia tampoco se sugiere que los otros arreglos de trato a la diversidad sean “inferiores”. Sólo se destacan las alianzas categoriales congruentes y se hace una pausa para contrastar diferentes vías pluralistas en el plano teórico. Por otro lado, no todo en esta comparación son desencuentros: entre los pluralismos se han dado múltiples retroalimentaciones y algo que todos ellos comparten es que su primer referente de la diversidad axiológica y cultural son las diferencias religiosas.

Dicho esto, a continuación se abordarán tres de los proyectos civilizacionales de pluralismo más significativos en la historia y las teorizaciones actuales que pretenden hacerles superar sus limitaciones: el armonismo religioso en China, el enfoque armonista hindú en India y el pluralismo de diálogo y respeto en el Islam.

¹⁶⁶ Para ver expresiones de este tipo no hace falta remitirse a los “estados canallas” (*rogue states*), pues episodios que encajan con esa descripción no han estado ausentes de las potencias occidentales en puntos decisivos de la historia. A propósito de los juicios de Núremberg, Paul Johnson relata cómo la triunfal democracia estadounidense intercedió para que importantes industriales involucrados en la explotación de mano de obra en campos de concentración durante la guerra, recibieran penas de cárcel menores y hasta fueran absueltos, con tal de que se sumaran al fortalecimiento económico de Alemania occidental y que ésta contribuyera a la contención del socialismo. Cfr. Paul Johnson, *op. cit.*

2.1. Pluralismos no liberales de manejo de la diversidad axiológico-cultural

2.1.1. La acomodación de la diferencia durante la China imperial

En China, el concepto de *Zhonghua minzu da jiating* (la gran familia de las naciones chinas) encierra el sentido de una entidad política que descansa sobre estrategias de manejo de las diferencias étnicas, ideológicas, culturales y religiosas de los múltiples grupos al interior del Estado.¹⁶⁷ Las magnitudes demográficas de esa “familia de naciones” complejizan significativamente la arquitectura de la convivencia y a la vez, la vuelven todavía más vital de lo que ya es en cualquier otro espacio:

Aunque los Han conforman la vasta mayoría de la población total de China [pues este grupo étnico representa poco más del 90% de los mil 300 millones de habitantes de ese país], China es un país muy diverso étnicamente. Oficialmente hay 56 grupos étnicos reconocidos en China y los Han son una minoría en la mayoría de las provincias en China occidental. Entre los 55 grupos étnicos diferentes a los Han, 44 ocupan sus propias regiones autónomas, o tierras natales a través del Estatus de Minoría Autónoma como la Región Autónoma de Mongolia Interior, la Región Autónoma de Guangxi Zhuang, la Región Autónoma de Tíbet, la Región Autónoma de Ningxia Hui, y la Región Autónoma de Xingjian Uygur. En China las minorías étnicas más numerosas son los Zhuang con 16 millones, los Manchúes con 10 millones, los Hui con 9 millones, los Miao con 8 millones, los Uyghurs con 7 millones, los Yi con 7 millones, los Tujia con 5.75 millones, los Mongoles con 5 millones, los Tibetanos con 5 millones, los Buyei con 3 millones, y los Coreanos con 2 millones.¹⁶⁸

Si bien estas cifras se refieren a la demografía contemporánea, la presencia de esos mismos grupos en el actual espacio chino es tan ancestral como los intentos por atenderlos. Un primer mecanismo con el cual la variabilidad racial de los súbditos del Hijo del cielo¹⁶⁹ no estalló hasta imposibilitar la viabilidad del imperio en su conjunto, fue la constitución de China como un “Estado civilizacional” (*wenming ti guojia*). Esto significa que a su interior

¹⁶⁷ Rong Ma, “The ‘Politicization’ and ‘Culturization’ of Ethnic Groups”, en *Chinese Sociology & Anthropology*, Vol. 42, No. 4, 2010, pp. 31-32.

¹⁶⁸ Oguzhan Dincer y Fan Wang, “Ethnic Diversity and Economic Growth in China”, en *Journal of Economic Policy Reform*, Vol. 14, No. 1, 2011, p. 1.

¹⁶⁹ Título del emperador desde dos siglos antes de Cristo y hasta la revolución china de 1911, con la que se instauró la república.

la distinción fundamental entre las personas obedecía a la inclusión o exclusión de sus grupos de pertenencia en los patrones de aculturación irradiados desde el corazón del imperio. De acuerdo con el Dr. Rong Ma de la Universidad de Pekín, para los diferentes emperadores era mucho más importante distinguir entre cultivados (*hua nei*) y no cultivados (*hua wai*) para la extensión de ciudadanía a los diversos pueblos.¹⁷⁰ El esquema al que alude el Dr. Ma ilustra una forma de organización político-cultural que por siglos retiró la presión de las divergencias raciales, lingüísticas, de hábitos y costumbres,¹⁷¹ para en cambio operar en un grado razonablemente estable con el terreno común de la educación.

Quizá la solidez con la que se emprendió esta estrategia, incluso a pesar de cambios dinásticos y en ocasiones hasta de etnia en el poder, tenga que ver con las más íntimas estructuras del pensamiento chino clásico, en el que a diferencia de la filosofía occidental no existía el concepto de substancia y esencia.¹⁷² Según esta versión, en China “[l]a atención se daba al proceso y relaciones en vez de a los objetos y sus características. Por la ausencia de dicho concepto, no había sujeto al cual pudieran atribuirse signos de identidad o de diferencia”.¹⁷³ No buscar evidenciar la esencia diferente de las cosas conduciría a la famosa máxima confuciana de acuerdo a la cual todos los hombres son hermanos dentro de los cuatro mares que circundan a China.

Ahora bien, esta *hermandad* también referida por el Dr. Ma como “unidad en la diversidad”, estaba gobernada por relaciones jerárquicas en las que la mayor parte del tiempo la etnia han se situaba al centro y por encima del resto de los grupos.¹⁷⁴ Esto es tanto como decir que la cultura podía hacer paritarios a todos los súbditos chinos, pero no podía convertirlos en piezas de idéntico valor ante el emperador o entre ellos, cosa que

¹⁷⁰ A diferencia de los criterios étnicos de ciudadanía en Occidente. Rong Ma, *op. cit.*, p. 34.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁷² Loreta Poškaitė, “The Problem of Identity and Difference in Classical Chinese Philosophy”, en *Dialogue & Universalism*, Vol. 13, No. 1/2, 2003, p. 179. Dicha característica únicamente habría variado hasta el surgimiento de la filosofía moísta (cinco siglos antes de Cristo), que sí construye los conceptos de identidad (*tong*) y diferencia (*yi*) según el siguiente patrón: “identidad de contenido (identidad propia, cuando una cosa es referida por dos nombres), identidad de lugar (estar juntos en el mismo espacio), identidad de la parte y la unidad (pertenecer al mismo cuerpo) e identidad de tipo o clase (pertenecer al mismo tipo de clase *lei*)”. *Ibidem*, p. 182. Con todo, según Poškaitė, quien retoma al sinólogo ruso Kobzev, esta escuela fue periférica en el pensamiento chino y fue criticada y reemplazada por el confucianismo y taoísmo que no aceptan esa clase de distinciones.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 179.

¹⁷⁴ Rong Ma, *op. cit.*, p. 36.

comienza a evidenciar diferencias sensibles con las relaciones dentro de la sociedad y ante el poder en el liberalismo (donde en principio todos los ciudadanos son iguales frente al Estado).

Se tiene entonces que la armonía en el confucianismo “apunta hacia [...] la distribución y realización de los roles sociales”,¹⁷⁵ que en lo absoluto tienden a la paridad. También cuando los manchúes detentaron el poder con la dinastía Qing –desde mediados del siglo XVII y hasta la extinción misma de la corte imperial- gobernaron con la misma expectativa de los han de otorgar papeles específicos a los subordinados. Lo que es más, siguiendo al historiador Prasenjit Duara, en el siglo XVIII el emperador manchú Qianlong subvirtió para todo fin práctico la prioridad de la cultura sobre la etnicidad, y moldeó un orden en el que “cada grupo ‘racial’ –manchúes, mongoles, tibetanos, han, los varios grados de chinos aculturados y no aculturados del noreste, los chinos del centro, los pueblos túrquicos de Asia Central- tenían un estatus propio de acuerdo a la raza (y no a la cultura)”.¹⁷⁶ Duara también apunta a que muy probablemente esto fuera una reacción de temor a la desaparición de la cultura manchú, en un momento en el que sus propios miembros desafiaban la prohibición de casarse con personas de otras etnias, y en el que su mezcla específicamente con la población han se expresaba en que cada vez con menos frecuencia supieran cómo celebrar sus tradiciones o fueran siquiera capaces de leer o hablar manchú correctamente.¹⁷⁷

Inclusive planes como éste buscaban balancear la contribución de cada etnia en el cosmos chino, mas todo este tipo de recursos niveladores tuvieron una interrupción abrupta con la instauración de la república. No fue sino hasta mediados de los años treinta que los miembros del Partido Comunista Chino percibieron la necesidad de gobernar con otras etnias además de la han, en vista de la urgencia de contar con un frente más amplio con el cual repeler las agresiones de la segunda guerra sino-japonesa.¹⁷⁸ Finalmente, por política del partido a partir de 1949 se emprendió un proyecto de clasificación étnica (de inspiración

¹⁷⁵ Loreta Poškaitė, *op. cit.*, p. 186.

¹⁷⁶ Prasenjit Duara, *The Global and Regional in China's Nation-Formation*, Routledge, Nueva York, 2009, p. 114.

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 113-114.

¹⁷⁸ Rong Ma, *op. cit.*, p. 42.

soviética) para determinar el status de minoría de cada persona, llevando a un plano consciente, como nunca antes, la diferente significación de la etnicidad.¹⁷⁹

A la evidenciación racial se añadiría la nueva distinción religiosa. En un Estado en el que no habían sido extraños los templos consagrados simultáneamente a múltiples religiones, ahora el gobierno comunista prohibía la religión (situación que se sostuvo hasta 1979), se arrogaba la potestad de sancionar sus asociaciones (como pasa con el budismo, el Islam, el protestantismo, el catolicismo o el taoísmo), o de plano optaba por no reconocerlas (como con el budismo tibetano, los musulmanes de la región independentista de Xinjiang, el Falun Gong y la adoración de ancestros o de dioses locales).¹⁸⁰

Dentro de esta trayectoria, el Dr. Zhihe Wang se ha basado en la dinámica de las relaciones interétnicas hasta antes de su occidentalización en el siglo XX para producir la abstracción de una acomodación de la diferencia que sea “auténticamente china”, a la que ha dado el nombre de armonismo.¹⁸¹ En palabras del Dr. Wang:

Los rasgos clave de la tradición china de pensamiento armónico son: coexistencia pacífica, transformación mutua y apertura al cambio. He buscado usar estos rudimentos [...] con el fin de proveer un camino intermedio entre el particularismo y el universalismo, para mostrar cómo la diversidad puede existir dentro de la unidad. Mientras el armonismo está abierto a las similitudes entre religiones, no es una llamada a alguna clase de sincretismo. En vez, bajo este concepto intentaré mostrar que las diferencias entre religiones pueden ser complementarias en última instancia en vez de contradictorias.

¹⁷⁹ *Ídem.*

¹⁸⁰ H. H. Lai, “Religious Policies in Post-Totalitarian China: Maintaining Political Monopoly over a Reviving Society”, en *Journal of Chinese Political Science*, Vol. 11, No. 1, 2006, p. 59.

¹⁸¹ *Harmonism* en el original. Esta noción, que se desenvuelve en el ámbito de la religión y la filosofía, no debe confundirse con su homónimo en el plano económico (donde se trata del reconocimiento de “la simultaneidad del fin individual y el colectivo, no como contradictorios sino como consecuencia necesaria de la personalidad y la sociabilidad humanas”, Juan Sala Bonañ, *Relaciones del orden económico y su ciencia con los de la moralidad y el derecho y otros escritos krausistas*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2006, p. xx). Asimismo debe distinguirse el armonismo chino de Zhihe Wang del armonismo (armonicismo) filosófico de Karl Christian Friedrich Krause, quien como parte del idealismo alemán enfocó a la generación de una filosofía inamovible, buscó desde 1802 una conciliación entre el conocimiento empírico antitético y las proposiciones teóricas (téticas). Sobre esto último ver: Rafael Orden Jiménez, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*, Universidad Pontificia Comillas, Burgos, 1998.

Así, el armonismo toma del pensamiento chino la posibilidad de la complementariedad¹⁸² y desarrolla una actitud de respeto por otros y una disposición de aprender de ellos sin perder la propia identidad; esto es: sin reducir las diferencias a la uniformidad.¹⁸³

El objetivo de “crear una vía intermedia entre universalismo y particularismo” suena a una meta familiar: es el fin mismo al que se dirige el pensamiento pluralista explorado en esta tesis. Sin embargo, el Dr. Wang descarta rápidamente esta asociación, y afirma

[...] evito la palabra pluralismo porque [...] el término tiene dos connotaciones en las mentes de muchos, las cuales son extrañas para una aproximación china.

Una es el individualismo moderno, en el que el sujeto humano es retratado como si tuviera una identidad, religión, etc., única y autosuficiente, misma que está por sobre y en contra de otras opciones religiosas encarnadas por otros. En China, esta clase de identidad autosuficiente no es la norma. Una persona puede ser enteramente budista en algunos aspectos, completamente confuciana en otros, y totalmente taoísta en otros más. Si esta clase de identificación personal es pluralista, entonces el pluralismo yace dentro de la persona y no sólo entre la persona y otra gente. Esta persona no está por sobre y en contra de otros que tienen puntos de vista religiosos alternativos; en cambio la persona incluye a esos otros dentro de la naturaleza de su propia existencia [...]. Con frecuencia [...], la palabra pluralismo sugiere una pluralidad de identidades autosuficientes y exclusivas que pueden o no ser contradictorias, pero que no pueden ser incluidas en forma articulada dentro de una sola vida [...].

La segunda razón por la cual prefiero al armonismo es que la palabra pluralismo algunas veces puede sugerir [...] la clase de pensamiento binario –esto es, el pensamiento *o esto/o aquello-* [...] el pensamiento binario es un rasgo esencial de la modernidad occidental. En un contexto chino el pensamiento binario no es la norma. Por supuesto, como sucede con todos los humanos, los chinos deben tomar decisiones entre opciones mutuamente

¹⁸² En concordancia con el pluralismo complementarista de Alfred North Whitehead, según el cual: “es el destino de la multiplicidad integrarse en una unidad nueva, una realidad adicional, la cual, ya que estamos lidiando con un principio, no con un simple hecho, debe a su vez unirse con las otras en una unidad adicional y así sucesivamente sin fin [...] cada fracción de la realidad tiene por destino [seguir] actos de síntesis compuestos y recompuestos infinitamente, produciendo nuevas realidades más complejas [en lo cual el pluralismo reside en que las múltiples unidades no son uno, sino que se convierten en uno]”. George Louis Kline, *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, University Press of America, Lanham, 1989, p. 19.

¹⁸³ Zhihe Wang, *Process and Pluralism: Chinese Thought on the Harmony of Diversity*, Ontos Verlag, Heusenstamm, 2012, p. 2.

excluyentes. Sin embargo, la tendencia entre los chinos es hacia el *ambos/y* en vez del *o/o*.¹⁸⁴

En esta propuesta teórica se deja abierta una oportunidad al pluralismo. No se lo acepta si busca el reemplazo (a modo de percepción de que existen pluralidad de principios, pero que hay uno que debería reemplazarlos a todos), ni si se concentra en la “realización” (idea de que puede que haya otros sistemas para conducirse, no hay que eliminarlos, pero sólo el propio lleva a la realización), o si queda atrapado en la “mera” aceptación (visión según la cual hay que aceptar las diferencias, pero que no supone que haya comunicación entre ellas). Tras esta enumeración de los tipos incompletos de pensamiento pluralista, el Dr. Wang indica que sólo si el pluralismo occidental es de tipo dialogante (percibe las verdades relevantes de los otros, sabe que son diferentes a las propias creencias, y aún así busca aprender de ellos para gestar una reconciliación entre ambos),¹⁸⁵ entonces se dirá que se desenvuelve bajo las mismas condiciones del armonismo chino que él propone y no habrá razón para descartarlo pese a su nombre.

Aún con esta posibilidad de conciliación nominal hay dos ideas que defiende el pensamiento armonista que en efecto presentan puntos de incompatibilidad con la clase de pluralismo liberal definido en el primer capítulo. Puede problematizarse (i) la complementariedad axiológica y (ii) la concepción de que entre las entidades median relaciones jerárquicas -desiguales-.

En el primer caso, al menos en la versión de Isaiah Berlin y todos quienes suscriben que hay realidades inconmensurables, el pluralismo no pretende que una persona tenga una identidad *monolítica* –se habla explícitamente de que los individuos poseen muchos valores y también dentro sí tendrán conflictos al optar por unos y otros-; pero ciertamente desde esta perspectiva no hay espacio para una complementariedad al punto de que un valor contenga a su contrario en sí mismo (o se cree en la reencarnación o en el cielo o no se cree en nada, pero no pueden estar simultáneamente esas condiciones). En Occidente no hay un referente extendido de esto, al modo del conocimiento chino de que hay algo de *ying* dentro del *yang* y viceversa.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 157-158. Itálicas añadidas.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 15.

El segundo caso hace relucir que el armonismo clásico no tiene que ejecutarse en un contexto en donde todas las partes sean iguales, y su forma política tampoco debe ser una democracia: tal cual sucedía durante el imperio chino, hay partes divergentes que pueden ser vistas como piezas necesarias, pero para ocupar una función inferior en la sociedad. No está resuelto quién se arroga el derecho de determinar ese status. Si colectivamente se reconoce una entidad jerárquicamente superior no ha de descartarse que quien decida esto sea el padre, el emperador, el jefe del Estado post-totalitario, etc., en vez de la horizontalidad de la razón comunicativa.

2.1.2. La inclusión hindú en el modelo de Sri Ramakrishna

La misma crítica que hace el armonismo chino al pluralismo sobre su estancamiento en una aceptación de la otredad que crea parcelas incomunicadas, encarna una preocupación central en la siguiente propuesta de acomodación de la diversidad axiológica fuera del liberalismo. El Dr. Jeffrey D. Long, de la Fundación Hindú Americana, ilustra esta limitación como que una cosa es creer que los valores del individuo que se tiene frente a sí son válidos, y otra situación muy distinta es querer sentarse a comer con esa persona.¹⁸⁶ Aunque la imagen pudiera parecer trivial, induce al contraste con los más grandes orgullos de la tradición hinduista: que ésta ha reconocido desde siempre a todo otro sistema normativo (religioso) como igualmente válido y que nunca ha reclamado ser el único credo verdadero.¹⁸⁷

En realidad sólo con dificultades mayores puede hablarse de ésta como de una religión. Para comenzar, “hinduismo” habría sido el nombre dado por los británicos al conjunto de religiones que encontraron en India¹⁸⁸ durante el periodo colonial, y no sería por sí mismo un conjunto coherente o una creencia específica. Luego está la particularidad de que aún vista como religión milenaria no tiene un fundador histórico (como Cristo, Buda o Mahoma); no cuenta con un templo central; nadie está seguro de cuándo surgió (a decir de Long en Occidente se le data mil años de antes de Cristo y en Asia *dos* mil años a.C.); no tiene escrituras universalmente reconocidas (hay sectas que no atribuyen este papel a los

¹⁸⁶ Jeffrey D. Long, “Universalism in Hinduism”, en *Religion Compass*, Vol. 5, No. 6, 2011, p. 215.

¹⁸⁷ Jeffrey D. Long, *A Vision for Hinduism Beyond Hindu Nationalism*, I.B. Tauris, Nueva York, 2007, p. 24.

¹⁸⁸ País considerablemente diverso, al contar con 17 idiomas regionales oficiales y más de 400 grupos étnicos.

Vedas); no hay creencias o prácticas indiscutidas entre los hindúes (no todos creen en la reencarnación ni en la ley del karma) y bajo su nombre 700 millones de practicantes adoran a miles de dioses distintos.¹⁸⁹ De tal suerte que para confeccionar una interpretación sobre la capacidad del hinduismo para albergar pluralismo, es necesario acudir a una escuela particular dentro de todas las existentes y a un determinado gurú dentro de esa escuela.

Al igual que en el caso de Zhihe Wang, la propuesta de Jeffrey Long brota de la teología whiteheadiana. Bajo el nombre de “Teología hindú del proceso”, busca posibilitar un hinduismo global que sea capaz de responder a lo transnacional y multicultural de su comunidad contemporánea,¹⁹⁰ mediante la convergencia justamente de la filosofía occidental del proceso¹⁹¹ con formulaciones indias tradicionales. Pese a que los postulados generales de esta teología escapan al propósito de análisis de esta sección, cuando Long da cuenta de la dimensión histórica de su modelo emergen los contenidos pertinentes al arreglo de la diversidad en el hinduismo, con el mínimo común denominador de: (i) la práctica de la participación religiosa múltiple, (ii) la sensibilidad de casta, en la cual la idea de que existan los mismos deberes y prácticas para todos está ausente, y (iii) las expresiones de autoridad de textos sagrados y líderes morales a favor de la coexistencia pacífica entre entidades diferenciadas (por ejemplo los dichos de Gandhi).¹⁹²

En la elección de Long el pilar (i) hecho persona sería Sri Ramakrishna (1836-1886), de quien se dice se acercó a las enseñanzas de las más importantes sectas hindúes, además del cristianismo y el Islam, hasta que tuvo una experiencia divina en cada caso, con lo que llegó a la conclusión de que todas las religiones podían llevar a encontrar a Dios.¹⁹³

¹⁸⁹ Cfr. Axel Michaels, *Hinduism: Past and Present*, Princeton University Press, Nueva York, 2004.

¹⁹⁰ Por la paradoja de que el hinduismo haya sido cooptado por una suerte de militancia exclusivista, que se expresa en forma violenta contra otros credos, en especial el islam.

¹⁹¹ Mientras todas las derivaciones del pluralismo desarrolladas en el capítulo 1 pertenecerían a la metafísica de la sustancia, “La filosofía del proceso se basa en la premisa de que el ser es dinámico y que la naturaleza dinámica del ser debería ser el foco principal de cualquier consideración filosófica comprensiva de la realidad y nuestro lugar en ella. Aunque experimentamos al mundo y a nosotros mismos como en un cambio continuo, la metafísica occidental ha estado obsesionada desde hace mucho con la descripción de la realidad como un conjunto de individualidades estáticas cuyos rasgos dinámicos se toman o como meras apariencias o como rasgos ontológicamente secundarios y derivativos” La filosofía del proceso no niega que haya realidades estables, pero dicha estabilidad se entiende en su marco como una expresión del proceso dinámico de ser. Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Process Philosophy” [disponible para su consulta en Internet]. California, Estados Unidos, 15 de octubre de 2012 [consultado el 1 de noviembre de 2012, 17:09 hrs.], formato HTML, <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>

¹⁹² Jeffrey D. Long, “Universalism in Hinduism”, *op. cit.*, p. 218.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 219.

De allí deriva que en la línea hinduista de Sri Ramakrishna la apertura hacia otros sea posible bajo la forma de un “enfoque armonioso” de tres supuestos:

1. Todas las religiones tienen el mismo propósito final, esto es, realizarse en Dios; todo lo demás en la religión es secundario. Despojada de todas las trampas teológicas, toda religión tiene por meta trascender las limitaciones humanas para contactar la Realidad más allá.
2. Sólo hay una Realidad trascendente que se manifiesta en varias formas, con varios atributos o incluso sin forma, y es conocida por varios nombres. [...]
3. La realidad última puede realizarse a través de varias vías desarrolladas por las religiones del mundo. Cada religión tiene el poder inherente de llevar a sus seguidores a la consumación suprema de la vida humana.

En términos prácticos, estos tres principios significan que las religiones del mundo no son contradictorias ni antagónicas sino complementarias. Nadie necesita cambiar su propia religión por otra o persuadir a otros de cambiar su religión por la propia. Toda religión es igualmente verdadera y auténtica.¹⁹⁴

Este enfoque armonioso hinduista, aunque expresado en los términos de la religión, implica actitudes básicas en todo ámbito de la vida. Los más relevantes son no asumir que las personas bajo sistemas normativos diferentes viven en el error (los caminos son múltiples), contemplar la complementariedad de lo diverso (la verdad es una sola) y desistir del esfuerzo de conversión forzada del otro para poder aceptarlo en la sociedad. Así se entiende la antes referida participación religiosa múltiple, en la que hindúes, musulmanes y cristianos pueden compartir lugares de oración. Los primeros y los segundos pueden acudir a servicios en iglesias católicas; en fechas especiales los musulmanes de la ciudad de Madras tienen derecho a usar las aguas sagradas del templo hindú de Kapaleeswara; hay leyendas de niños musulmanes ciegos que recuperaron la vista gracias a la Virgen María,¹⁹⁵ y los ejemplos como éstos son inagotables. Visto así, el hinduismo y el pluralismo serían inseparables.

¹⁹⁴ Swami Tyagananda, “Harmony of Religions”, en Pravrajika Vrajaprana, *Living Wisdom: Vedanta in the West*, Vedanta Press, California, 1998, p. 126.

¹⁹⁵ Nur Yalman “The Diversity of Cultures in the Crucible of Globalization” en Abdou Filali-Ansary y Ahmed Sikeena Karmali, *The Challenge of Pluralism: Paradigms from Muslim Contexts*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2009, p. 103.

Como en el caso de China, Prasenjit Duara aporta la percepción de que el legado del enfoque armonioso hinduista comenzó a subsumirse en un “hinduismo monolítico” en el siglo XIX, con algunos de los nacionalistas indios que intentaron contradecir los dichos británicos de que sólo el poder colonial mantenía unido a un país segmentado étnica y religiosamente. Aunque la vía nacionalista dominante para probar lo contrario discurrió por parámetros seculares,¹⁹⁶ al mismo tiempo otra vertiente que surgió y comenzó a crecer (fuera del Partido del Congreso, bajo figuras como Veer Savarkar y su unidad racial de los hindúes –*hindutva*- o Dayanand Saraswati y su secta Arya Samaj) fue la del hinduismo fundamentalista que buscaba reducir la nación de India a “una sola” de sus comunidades religiosas.

En este encuentro de estrategias contradictorias resalta que a ambas partes las nutre la influencia exógena a través de la experiencia colonial. En el caso de quienes asumieron el secularismo liberal de Occidente para dar forma al Estado indio contemporáneo, los mecanismos de que echaron mano para contener el conflicto latente en su cosmos de diversidad cultural incluyeron “la amenaza de reprimir el secesionismo; el rechazo a reclamos de derechos políticos de grupos religiosos (por ejemplo, electorados separados) [...]; la adopción del federalismo con fronteras estatales que correspondían a las líneas de lenguajes en uso; y la introducción de cuotas preferenciales en la educación y empleos de gobierno para grupos (principalmente castas) considerados como desfavorecidos”.¹⁹⁷ Ninguna de estas piezas resulta extraña a la manera en que países occidentales y occidentalizados lidian con sus minorías étnicas y nacionalismos subestatales.

Del lado de los fundamentalistas el contenido externo más evidente en su programa es el discurso que han privilegiado en lugar del enfoque armónico en las raíces del hinduismo. Lejos de las enseñanzas ejemplificadas desde la escuela de Ramakrishna, resuenan entre sus consignas el pensamiento dualista (o nosotros o ellos), exclusivista (sólo nuestra vía es la correcta) y evangelizador (hay que tomar acción, por conversión o muerte, sobre quienes están en el error). Este tipo de chauvinismo es el que explotó violentamente en los años ochenta y noventa en India, en la forma de matanzas de hindúes contra musulmanes, que se vieron acompañadas por el movimiento sikh contra el nacionalismo

¹⁹⁶ Prasenjit Duara, “The New Politics of Hinduism”, en *The Wilson Quarterly*, Vol. 15, No. 3, 1991, p. 43.

¹⁹⁷ Narendra Subramanian, “Ethnicity and Pluralism: an Exploration with Reference to Indian Cases”, en *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 32, No. 4, 1999, p. 719.

pan indio –misma causa del movimiento dravidiano o tamil- y el nacionalismo musulmán cachemiro, cuyas facciones más populares serían en realidad secularistas.¹⁹⁸

De todo ello debe extraerse que, de manera previa a su reconfiguración desde el siglo XIX, el enfoque armonioso hinduista vuelve a mostrarse opuesto al pluralismo basado en la inconmensurabilidad axiológica, pero al menos era capaz de hacer coincidir una versión complementarista del pluralismo con instrumentos liberales en el Estado indio, una de las democracias más celebradas de Asia.

2.1.3. Inclusión de minorías etnoculturales en el imperio islámico

Finalmente hay que reparar en el proyecto civilizacional de gestión de las diferencias desarrollado en el espacio cultural del Islam. Es bien conocido el contraste entre la Europa enfrascada en la persecución de las minorías religiosas, y la “coexistencia pacífica” entre distintas confesiones que se logró a lo largo de todo el Mediterráneo en épocas del imperio islámico. El énfasis en la diferencia religiosa como pilar de la otredad se debe a que ese ámbito es la única base legítima para definir a una minoría en el Islam.¹⁹⁹ Partiendo de allí, la conducta específica de no forzar la conversión de los cristianos o judíos de los nuevos territorios conquistados remite a una idea de libertad endémica del Corán. En este libro sagrado, en secciones como la 2:256 se habla explícitamente de que *no debe haber coacción en la religión*.²⁰⁰ He allí la fundamentación para que, en principio, en un imperio de condición multicultural²⁰¹ careciera de sentido obligar a nadie a abrazar los dichos de Mahoma, y esta prohibición incluía que no podía coaccionarse la fe a los niños hijos de conversos, pese a las nuevas creencias de sus padres. En ese sentido la única religiosidad

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 718.

¹⁹⁹ “En teoría, la jurisprudencia islámica no provee de bases étnicas, raciales, nacionales, tribales (parentesco), de género o número para determinar un status de minoría en la sociedad”. Richard C. Martin, “From Dhimmis to Minorities: Shifting Construction of the Non-Muslim other from Early to Modern Islam” en Maya Shatzmiller, *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, McGill-Queen’s University Press, Quebec, 2005, p. 3.

²⁰⁰ Mohamid Talmi, “Religious liberty: a Muslim Perspective” en Mehran Kamrava, *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity. A Reader*, University of California Press, Los Ángeles, 2006, p. 105.

²⁰¹ Es decir: multiconfesional.

auténticamente rechazada se trataría del politeísmo, por entrar en conflicto directo con el postulado de que no hay más Dios que Alá.²⁰²

Ahora bien, ese contexto de libertad de culto no estaba basado en una presunción de igualdad entre musulmanes por un lado y judíos y cristianos por el otro (quienes a diferencia de otros grupos no islámicos en el imperio, al menos eran gente del libro o *ahl al-kitab*, es decir: contaban con escrituras procedentes de revelaciones divinas emparentadas con el Islam, lo que les hacía acreedores de un status de protección o *dhimmi*).²⁰³ Todos los hombres libres y sanos bajo la categoría de *dhimmi* debían pagar el impuesto *jizya* y el *kharaj* si además poseían tierras;²⁰⁴ era común excluírseles de cargos en el gobierno; un hombre *dhimmi* no podía casarse con una mujer musulmana; no podía heredar de o a musulmanes; las comunidades de *dhimmi* debían usar ropas que los distinguieran de los musulmanes y era necesario también obtener un permiso para renovar sus lugares de oración. Como contraparte, los hombres de comunidades del libro estaban exentos del servicio militar; eran apoyados por los musulmanes contra sus enemigos y tenían libertad de conducir por sí mismos los asuntos internos a su grupo (matrimonio, divorcio, herencia, venta de vino y de carne de cerdo).²⁰⁵

Este balance de trato discriminatorio con el criterio de la diferencia religiosa y concesiones por la misma causa, ha alimentado a dos interpretaciones correspondientes acerca del modelo islámico de acomodación de la heterogeneidad:

[...] los dos mitos predominantes que se ciernen sobre las reglas de los *dhimmi* son aquellos de la armonía y la persecución. Los adherentes del mito de la armonía generalmente argumentan que los diferentes grupos religiosos coexistieron en paz [...].

El mito de la persecución sugiere que hay una noción endémica a la mentalidad musulmana de que los no musulmanes no sólo son *los otros* sino también son subordinados, sumisos y políticamente desamparados.²⁰⁶

²⁰² De acuerdo con Richard Martin, los politeístas (*mushrikun*) podían ser reprimidos, esclavizados o asesinados si después de que se los invitaba a unirse al Islam persistían en su paganismo.

²⁰³ Richard C. Martin, *op. cit.*, p. 5.

²⁰⁴ *Ídem*.

²⁰⁵ Kamran Hashemi, *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2008, pp. 142-143.

²⁰⁶ Anver M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 35-38. Itálicas añadidas.

En realidad hay buenas razones para moderar ambos mitos. Favorece a la visión de armonía el hecho de que en muchas ocasiones las leyes discriminatorias sólo estuvieran presentes como referencia legal, en tanto que en la vida cotidiana la convivencia era más flexible. No obstante, el mito de la persecución cuenta igualmente con evidencias históricas de su lado. Del siglo IX en adelante el modelo de coexistencia pacífica se agotó (“debido a la creciente creencia de que las pasadas religiones [abrahamicas] habían sido abrogadas o reemplazadas y que toda la humanidad debía buscar la salvación al adherirse a la religión verdadera revelada por Mahoma”).²⁰⁷ La discriminación legal se volvió entonces opresión, en cuya culminación el rey al-Hakim de Egipto (que gobernó entre los años 996 a 1021 de la era común) prohibió las pascuas a los cristianos, les obligó a portar cruces de hierro en público,²⁰⁸ proscibió las procesiones y cerró iglesias, por citar algunos ejemplos. De la manera en que sea, las dos vertientes ilustran la fragilidad política de esta forma endógena de pluralismo: sea que haya una inclinación por el igualitarismo restringido o por la represión, ambas soluciones dependen enteramente o de la gran figura centralizadora de poder o de los hacedores de leyes de su grupo dominante. En ese esquema, la voz de las minorías ni siquiera cuenta con una plataforma de paridad para hacer patente su disconformidad o imbuir un cambio.

La inauguración de la idea de que el Estado musulmán es de los musulmanes se convierte entonces en una justificación constante de quienes, tal y como decía Habermas, no tienen consciencia de su propia falibilidad y construyen su relación con la alteridad desde la presunción de su inferioridad. Mas tal como en los casos del armonismo chino y el enfoque armonioso hindú, en el Islam han surgido propuestas del ámbito académico para justificar cómo es compatible el orden social islámico con el pluralismo. En ellas se propone que “así como el verdadero Islam viviente no puede encontrarse en el Estado islámico que oculta un gobierno secular corrupto, tampoco se le puede encontrar [...] en el llamado de los radicales que esconden su tiranía personal bajo leyes hechas por el hombre que quieren hacer pasar como ley islámica de revelación divina”.²⁰⁹

²⁰⁷ Ridwan al-Sayyid, “Pluralism and Liberalism in Contemporary Islamic Thought”, en Abdou Filali-Ansary y Ahmed Sikeena Karmali, *op. cit.*, p. 55.

²⁰⁸ Mohamid Talmi, *op. cit.*, p. 112.

²⁰⁹ Inter-Religious Dialogue Commission of the Association of Episcopal Conferences of Anglophone West Africa, “Islam and Violence from a Girardian Perspective” [disponible para su consulta en Internet]. Acra,

Autores como Zainal Abedin postulan que esta apertura al pluralismo por parte del Islam es relevante para enfrentar junto con otras confesiones los grandes problemas de la humanidad que no hacen distinciones en sus inminentes amenazas de llevarnos hasta la extinción.²¹⁰ En la versión de Muhammad Arkoun y su “islamología aplicada” el mismo entendimiento interreligioso tendría una vocación menos inmediata y se volcaría en cambio a ideales como la paz, la igualdad, el mutuo entendimiento y la estimulación del vigor intelectual.²¹¹ Pero la abstracción en la que aquí se reparará con mayor detalle es la del “Islam ilustrado y de mente abierta” con la que Mohamid Talbi desea desarrollar una lectura moderna del Corán.

La proposición parece interesante ya que, a diferencia de los armonismos que explícitamente mezclan sus raíces civilizacionales con filosofías occidentales, Mohamid Talbi ubica la capacidad del Islam de albergar pluralismo directamente en su libro sagrado original y en los *hadith* o dichos del Profeta Mahoma. La clave está en que para el académico tunecino *Dios no habla sólo para los muertos, sino también para los vivos*, con lo que llama a pensar en el Corán como en un texto adecuado a la actualidad por ser secular (en vista de que no hay ni iglesia ni clero en el Islam).²¹² En lo que respecta a este último término, la apuesta ha sido alta para evitar obtener la secularidad del Corán mediante su revisión con categorías occidentales:

Como un estudioso del Islam, Talbi es particularmente cuidadoso al identificar y conceptualizar el pluralismo del Islam, enfatizando la importancia de los roles jugados por el diálogo (*hiwar*) y el respeto recíproco (*ihtram mutabadal*), con frecuencia distorsionados no sólo por el extremismo fundamentalista, sino también por aquellos en Occidente que tienden a hacer que el Islam se adecue a sus propios marcos radicales.²¹³

El modelo de Talbi de pluralismo musulmán se trata entonces de una fórmula de diálogo y respeto tal y como a estos términos se les define en el Corán. El resultado es profundamente

Gahna, 7-10 de octubre de 2002 [consultado el 1 de noviembre de 2012, 12:23 hrs.], formato HTML, <http://www.josephkenny.joyeurs.com/Girard.htm>

²¹⁰ Atallah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Palgrave-Macmillan, Nueva York, 1992, p. 52.

²¹¹ Juan Eduardo Campo, *Encyclopedia of Islam, Facts on File*, Nueva York, 2009, p. 62.

²¹² Lo que se diferencia del secularismo definido como separación del ámbito estatal de contenidos religiosos.

²¹³ Reset-Dialogues On Civilizations, “A Religion of Dialogue: Muhammad Talbi” [disponible para su consulta en Internet]. Roma, Italia, 13 de junio de 2011 [consultado el 4 de noviembre de 2012, 12:12 hrs.], formato HTML, <http://www.resetdoc.org/story/00000021631>

igualitario. Parte de que musulmanes, judíos, cristianos y todo otro ser humano, al haber sido creado a la imagen de Dios, tiene su mismo aliento o sopro de vida, lo cual le confiere igual santidad, dignidad e igual derecho de autodeterminación en la tierra y el más allá.²¹⁴

Asimismo está el pasaje 29:46 del Corán, que dice: “No se contrapongan a la gente del libro más que dialogando de la manera más cortés, excepto con quienes entre ellos actúen mal. Y digan: creemos en la Revelación que ha llegado a nosotros y que llegó a ustedes. Nuestro Dios y su Dios es uno, y ante Él nos sometemos”. Mohamid Talmi apunta acerca de este segmento que la palabra árabe para someter es *muslimun*, o sea: musulmán, cosa que lo lleva a afirmar que “ser un auténtico musulmán es vivir en un diálogo cortés con todas las personas de otras fes e ideologías, y en última instancia someterse a Dios [...] La actitud de cortesía respetuosa [...] debe por supuesto extenderse a toda la humanidad, creyentes y no creyentes, excepto por aquellos que [...] son injustos y violentos”.²¹⁵ En una interpretación así, ya se cuenta con bases para tratar en pie de igualdad a otras religiones e incluso a las personas que no profesan ninguna. Pero este reconocimiento no es indiferencia sino apertura (dijo Mahoma: “el creyente está incesantemente en búsqueda de sabiduría, dondequiera que la encuentre la ase”).²¹⁶

¿En qué esquema político puede acomodarse una visión así? Ciertamente el término “democracia” no aparece en el Corán, pero para el caso tampoco está presente el término *Sharia*, que es una hechura de los hombres. Lo que sí existe es la noción de *Shu'ra* (consulta o diálogo) “lo cual no necesariamente se relaciona a algún sistema político en específico sino a la vida entera [...] [pero] asegura diferentes tipos de libertad, incluyendo libertad corporal [y] libertad de expresión”.²¹⁷ De esta manera, para Talmi la única forma de gobierno auténticamente incompatible con el Islam es la dictadura (por contravenir la libertad de la *Shu'ra*), aunque antes de hacer cualquier vinculación automática entre las formas de gobierno occidentales y el liberalismo en el modelo *hiwar/ihitiram mutabadal* de pluralismo musulmán, cabe una última consideración:

²¹⁴ Mohamid Talmi, *op. cit.*, p. 105.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 111.

²¹⁶ *Ídem*.

²¹⁷ Ibraaz.com, “Interview with Mohamed Talbi” [disponible para su consulta en Internet]. Londres, Reino Unido, 1 de junio de 2011 [consultado el 4 de noviembre de 2012, 11:44 hrs.], formato HTML, <http://www.ibraaz.org/interviews/7>

[En palabras de Mohamid Talmi:] no estoy sugiriendo la noción occidental imperialista de libertad –la que te permite invadir y declarar la guerra en cualquier parte donde haya petróleo. Por el contrario, quisiera pensar que ahora los árabes están en posición de dar voz al más profundo significado de la palabra “libertad” y negociarla dentro de una ecuación que incluya justicia. Creo que los pensadores árabes tienen una misión importante en sus manos. [...] La libertad en el contexto del igualitarismo, la justicia y la empatía son desde mi punto de vista las promesas más importantes hechas por el mundo árabe hoy.²¹⁸

En esa exposición de principios, puede que el pluralismo musulmán de Talmi sea una producción endógena a su pensamiento y no un apéndice del liberalismo pluralista, pero definitivamente ofrece muchas oportunidades para ser inteligible a este último. Sobre todo por su propuesta de igualdad de los participantes de la sociedad y su derecho a auto determinarse en la fe y cualquier otro ámbito (rasgo más cercano a la inconmensurabilidad axiológica entre los razonables).

Como conclusión de los modelos no liberales de acomodación de la diversidad, se tiene que hay una doble impresión sobre la influencia occidental en la posibilidad pluralista de los ejemplos estudiados. La primera es que dicho influjo (y en específico su exportación de nacionalismo) hubiera llegado a arruinar los muy funcionales pluralismos de civilizaciones que contaban con mecanismos propios –reflejados en la poca relevancia de la etnicidad en el imperio chino, la multiplicidad de vías reconocida en el hinduismo y el sistema musulmán del *dhimmi*-. Pero esos modelos carecían de cualquier noción de trato igualitario por el orden jerárquico de su cosmovisión (que favorecía a un solo grupo), por las castas o por el acompañamiento de la libertad de creencias con discriminación en otros ámbitos.

De estas limitaciones surge la segunda posición –la contemporánea- sobre la influencia externa que es aceptable para estos modelos civilizacionales. En este caso el armonismo chino y el enfoque armonista hindú (parte de la teología hindú del proceso) ofrecen nuevos diseños pluralistas al mezclar sus raíces con una teoría occidental afín. Incluso proclaman haber superado las capacidades pluralistas occidentales al ir más allá de la convivencia para sugerir la complementariedad. Por su parte, el pluralismo musulmán de Talmi, aunque no trabaja a partir de la hibridación, determina la centralidad de que su

²¹⁸ *Ídem.*

pluralismo se dé en diálogo permanente con el liberalismo occidental, por lo menos para definir qué significa ser liberal.

Cabe mencionar que aunque en principio sus propuestas parecieran ser ajenas al pluralismo liberal *per se*, cuando se han llevado a la práctica exitosamente ha sido con herramientas del Estado occidental, entre las cuales están los contrapesos a favor de minorías vulneradas. Esto refuerza el punto de partida de que dichos modelos no liberales pueden optar *o no* por la forma de organización democrática (el imperio y la república popular también les han albergado con relativa comodidad), pero ¿cuáles son las piezas en virtud de las cuales se ha insistido en que para el liberalismo pluralista ninguna otra forma política es posible, que no sea la democracia?

2.2. La capacidad de las democracias liberales para albergar diversidad axiológico-cultural

La búsqueda de modelos alternativos al liberalismo que ofrezcan respuestas propias para albergar pluralismo axiológico parece especialmente atractiva en vista de las críticas con referencia a las fuerzas de la homogeneización asociadas al pensamiento liberal (lo cual parte a su vez de la combinación de una lectura demasiado generalizada y de un prejuicio, ya que por lo menos desde que se redactaron los textos que integran *El Federalista*, para los liberales ha estado claro que la colectividad no es uniforme y se dudaba inclusive que existiera tal cosa como “la sociedad”).²¹⁹ Sobre los señalamientos que conciernen específicamente al tratamiento que esta filosofía da a la diversidad cultural –de entre todos los tipos de pluralismo axiológico-, Richard Vernon distingue (aunque no comparte) por lo menos cinco áreas en las que se denuncian las limitaciones del liberalismo:

- (i) Es posible acusarle de entrañar una “falsa sociología”, por la lectura que ofrece de la sociedad como un conjunto de individuos unidos por lazos voluntarios (como sugiere la narrativa de la celebración de un contrato social), en vez de dar cuenta de “hechos básicos de solidaridad no escogida” entre miembros de una misma adscripción cultural.

²¹⁹ J. S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Routledge, Nueva York, 2005, p. 644.

(ii) El liberalismo proporcionaría también una “falsa psicología” por depositar la felicidad en los logros individuales, y no en la realización de fines colectivos, mismos que son de particular relevancia en las cosmovisiones de los sectores minoritarios que afirman que su nivel de identidad más relevante es el de su pertenencia a un grupo (como sucede con las naciones indígenas).

(iii) Habría también una “falsa geografía” liberal, derivada de su acusado eurocentrismo, incapaz de apreciar la multacentralidad de las experiencias de trato con la diversidad.

(iv) También la epistemología liberal sería una “falsa epistemología”, por basar en la razón humana las decisiones que dan los parámetros de convivencia, cuando las costumbres, tradiciones y emociones también generan marcos que delimitan umbrales de “lo aceptable”.

(v) Finalmente Vernon señala que se acusa al liberalismo de “falsa moral”, al aducir mecanismos *neutros* que encubren su unilateralidad –nuevamente europea-; por distinguir artificialmente entre “lo correcto” (válido para todos) y “lo bueno” (que admite variación); y por insistir en el valor de la autonomía, sin que quede claro por qué habría de ser éste prioridad en cualquier sistema axiológico.²²⁰

El elemento transversal a estas objeciones es su rechazo al individualismo liberal. En el caso del pluralismo axiológico que se expresa como diversidad cultural, ello no tendría que ser un problema necesariamente, si los actores que se contemplan como depositarios de valores diferentes a los de la mayoría, se definen por sus características pero no las ligan a un ejercicio gregario, con lo que optan por defender individualmente su sistema de creencias a partir de las provisiones de que gozan como ciudadanos titulares de derechos liberales (en especial la libertad de expresión y la de culto). Pero el panorama se complica al contemplar a aquellos representantes de sistemas axiológicos minoritarios para

²²⁰ Richard Vernon, *Political Morality: A Theory of Liberal Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 2-3.

quienes el nivel de defensa y reivindicación de su diferencia se sitúa precisamente en el sentido de grupo. Para visualizar esto en términos abstractos, se puede pensar en un modelo de cuatro posibilidades en la manera en que la gente se posiciona ante la relación entre la persecución de su sistema axiológico (con sus expresiones culturales particulares) y su inserción en la sociedad. Una persona: (A) O posee una cultura del yo (a1), o una cultura del nosotros (a2), y (B) o decide personalmente qué papel desempeñar en la sociedad (b1), o piensa que debe recibir desde fuera el rol a seguir (b2).²²¹ En la intersección de ambos campos, tanto las combinaciones a1+b1 (individualismo) y a1+b2 (atomismo) son fácilmente compaginables con la idea del ciudadano democrático en singular.²²² Las sobreposiciones a2+b1 (igualitarismo)²²³ y a2+b2 (convicción de la jerarquía), requieren un poco más de examen para evaluar si son conciliables con la democracia liberal, ya no sólo cuando su escala pretende ser la de toda la sociedad, sino también cuando se presentan en forma de clústers.

La meta de introducir ese análisis no es negar, descartar o señalar la titularidad exclusiva de validez de alguno de los dos polos de la tensión entre lo colectivo y lo individual al interior del liberalismo, sino más bien preguntarse: (i) si de verdad se trata de campos mutuamente excluyentes, o si uno puede abrirse al otro (en este caso: si al pluralismo, aún siendo liberal, le resultan inteligibles los tipos de diversidad cultural que descansan en la afirmación de una entidad colectiva); y (ii) si este arreglo (el de una filosofía individualista que prevea la prioridad colectivista de algunos miembros de la sociedad) tiene oportunidad de acomodarse en una forma concreta de organización política.

La primera de esas preguntas conduce a debatir la congruencia de que el liberalismo provea de regímenes de derechos especiales a las minorías y, en esta tesis, para la segunda interrogación se propone estudiar a las democracias liberales contemporáneas como escenario de convivencia con el pluralismo axiológico que supone la diversidad cultural. Asimismo, esta última cuestión debe propiciar una reflexión sobre la razón de que el

²²¹ Frank Hendriks, *Vital Democracy. A Theory of Democracy in Action*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, p. 30.

²²² Aunque a primera vista la idea de la democracia liberal encaja exclusivamente con la mezcla a1+b1 de individualismo (cuando quien sigue la cultura del yo escoge por sí mismo su papel en la sociedad), en la actualidad hay países de los que no se pondrían en duda sus credenciales democráticas, en los cuales se lleva a la práctica la asignación al individuo de su papel a desempeñar. Piénsese en los países nórdicos donde se tiene un esquema en el que, después de cierto lapso en el que el ciudadano ha estado en el desempleo, el Estado prácticamente determina su inserción en un trabajo que se le ha escogido.

²²³ Al estilo de la democracia popular.

liberal-pluralismo encuentre las condiciones más favorables para su florecimiento específicamente dentro de sociedades democráticas.

¿Por qué ubicar estas reflexiones en el marco de la democracia? De inicio porque el pluralismo axiológico, al basarse en el principio de inconmensurabilidad, sólo guardaría coherencia con formas de gobierno que partan de una condición de igualdad entre las partes que erigen el poder político. Este reconocimiento de “equiparabilidad” de cada unidad en la sociedad conservaría el interés de que no haya una entidad (una persona –el rey, el sacerdote-, o un sector de la sociedad –la nobleza por ejemplo, o los miembros de una etnia o los nacidos en una metrópoli-) que pueda clamar mayor validez o jerarquía que sus contrapartes para gobernar.

Al remontarse a los orígenes del pensamiento político en torno a las formas gobierno, en la teoría aristotélica²²⁴ dicha cláusula descartaría a aquellos arreglos políticos basados en la supremacía de un individuo (el monarca, o peor aún, el tirano en la versión pervertida de este sistema), o un grupo restringido de individuos (aristócratas u oligarcas, según gobiernen virtuosamente o no). La *politéia* de Aristóteles (“una democracia sin populismo”),²²⁵ al describir una sociedad “donde todos participan de las decisiones públicas”,²²⁶ tendría desde entonces indicios de ser un modelo apropiado para la concepción de igualdad que subyace a la inconmensurabilidad, por su contemplación extensiva de los actores del poder político.

Avanzando en la historia de la democracia, esta intuición se refuerza con la teoría de las formas de gobierno según Kelsen, quien en vez de basar su clasificación en la pregunta “¿quién gobierna?” (es decir, cuántos lo hacen, con la posibilidad de responder: uno, pocos o muchos), cambia los términos a “¿quién tiene derecho de participar en el proceso que conduce a la toma de decisiones colectivas [...]?”.²²⁷ Con esta referencia,²²⁸ la democracia sería la forma de gobierno en la que “tienen derecho a participar en el proceso de decisión

²²⁴ Corina Yturbe, *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2007, p. 56.

²²⁵ Sérgio Ribeiro da Costa Werlang, *A Descoberta da Liberdade*, Editora FGV, Rio de Janeiro, 2004, p. 73.

²²⁶ *Ídem.*

²²⁷ H. Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, citado en Corina Yturbe, *op. cit.*, p. 57.

²²⁸ Que se complementa con un segundo eje que atiende a la pregunta “¿qué dirección asume el proceso de decisiones colectivas, esto es, el flujo de poder?”, a lo que la democracia responde: de abajo hacia arriba. *Ídem.*

colectiva [...] todos aquéllos a los que están destinados las decisiones colectivas”.²²⁹ Esta definición no predetermina cómo es la participación –directa o indirecta-, y no anticipa una distinción fija entre los miembros plenos en los que recae la prerrogativa de participar, o los segmentos de la sociedad que conservan un carácter pasivo.²³⁰ Sin embargo, la democracia así comprendida rescata el sentido de paridad entre todos los involucrados en el poder político con su acento en la autonomía o facultad de un pueblo de darse leyes. En ese sentido hay inconmensurabilidad entre la legitimidad que tiene una persona y la que aduce otra para participar en la democracia, independientemente de si proceden de un estrato mayoritario o minoritario de la sociedad, siempre y cuando compartan la base común de la ciudadanía.

El mundo en el que Hans Kelsen generó esta definición (justo a mediados del siglo XX) dejó de existir en cuestión de unas pocas décadas. Entre los múltiples cambios que trajo consigo el fin de la Guerra Fría estuvo también que la atención de los estudios sobre democracia pasó de la sola definición del término, a fijarse en el proceso de democratización y consolidación que ahora enfrentarían fundamentalmente los antiguos países socialistas. Pero con igual velocidad este interés cedió su lugar en los centros académicos a la perspectiva del desarrollo de indicadores que dieran cuenta de la calidad que realmente han alcanzado los diferentes gobiernos democráticos del mundo.²³¹ Por supuesto esta esquematización del desarrollo del interés en la democracia no quiere decir que para pasar a otra fase de reflexión se clausuren todos los debates de la fase previa, al punto que “[u]no de los problemas para medir la calidad del funcionamiento de las instituciones democráticas es la falta de acuerdo con respecto al significado de

²²⁹ *Ídem.*

²³⁰ Para el caso es igualmente omisiva de las condiciones contextuales que harían efectiva la participación.

²³¹ Cfr. David Altman y Aníbal Pérez-Liñán, “Más allá de la poliarquía: una aproximación a la calidad de las democracias”, en *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, Vol. 11, 1999. Vale la pena subrayar que incluso dentro de esta manera de estudiar a la democracia hay propuestas de evaluación que conservan la distinción entre un componente de procedimiento y uno sustantivo o de valores. Así por ejemplo, en la versión de Diamond y Morlino “[...] una buena democracia necesita un régimen legítimo que satisfaga las expectativas de los ciudadanos y les provea de la oportunidad de tener actores democráticos e instituciones que rindan cuentas. Hay ocho dimensiones del modelo [*i.e.*: este modelo de calidad de la democracia] que se imbrican y refuerzan mutuamente, de las cuales cinco son procedimentales [imperio de la ley asegurado por un poder judicial independiente de otros poderes; participación ciudadana, leída no sólo con las votaciones sino también con el involucramiento en la sociedad civil; competición a partir del pluralismo político; rendición de cuentas vertical o de las autoridades ante los ciudadanos; y rendición de cuentas horizontal o entre instancias de gobierno] y tres son sustantivas [libertad en referencia a derechos políticos, civiles y socioeconómicos; igualdad y *responsiveness*]”. Mónica Ciobanu, “The End of Democratic Transition? Analyzing the Quality of Democracy Model in Post - Communism”, en *Comparative Sociology*, Vol. 8, 2009, p. 5.

democracia”,²³² con lo que aún las discusiones contemporáneas del real desempeño de los gobiernos están mediadas por decisiones del investigador respecto a la ampliación o recorte de la idea de democracia en la que se basará.

Pero por más dispersión que haya en la definición de la forma de gobierno democrática y la evaluación de su calidad, el régimen de igualdad y libertades que entraña es una constante entre todas las propuestas existentes. Esto en realidad es de gran ayuda para el argumento que aquí se desarrolla, pues está claro que las piezas de las que está compuesto el liberal-pluralismo (que son también la igualdad y las libertades) encajan cómodamente en el pensamiento democrático, en tanto que no hallan cabida en diseños políticos ajenos a la idea de paridad de los miembros de la sociedad. Por ejemplo, no se sostendrían en las distribuciones asimétricas de dignidad abordadas antes en los casos chino, indio y del imperio islámico, particularmente porque éstos encontraban modos institucionales de segregar a miembros de minorías. No obstante, el mutuo reforzamiento entre liberal-pluralismo y el sentido de igualdad intrínseca de todos los miembros de una democracia no surge sin que se hagan patentes nuevos escepticismos a su acción conjunta. Éstos podrían cuestionar si al ser criaturas occidentales ambos términos del binomio, el espacio de reflexión que configuran es de interés exclusivamente en Occidente –y dentro de Occidente, si el tema sólo atañe a las “democracias consolidadas”-. Otras dudas también podrían recoger la cuestión de si siquiera está bien comprendida la democracia como hasta ahora se ha empleado en la argumentación, o si es congruente su concatenación no nada más al pluralismo, sino también a la filosofía liberal, dentro de la cual se ha dedicado tanto espacio a circunscribir al pluralismo.

Aquí se hacen converger tres razones por las cuales enraizar al liberal-pluralismo en la democracia no le convierte en un producto ajeno al mundo que escapa del espacio atlántico. La primera de estas propuestas tiene a uno de sus más prominentes expositores en Amartya Sen, y se resume en la afirmación de que, pese a lo que suele suponerse, las prácticas de la democracia están presentes y son inteligibles en múltiples contextos culturales fuera de Occidente. Sen reconoce la centralidad que han tenido los pensadores europeos y estadounidenses en la configuración de la tradición teórica y práctica de la

²³² CEPAL, *Un sistema de indicadores para el seguimiento de la cohesión social en América Latina*, Naciones Unidas, Santiago de Chile, 2007, p. 66.

democracia desde la Ilustración hasta la actualidad.²³³ Pero para el galardonado con el Premio Nobel de Economía, dichos vínculos intelectuales no deben confundirse con anclajes civilizacionales, y estos últimos tampoco han de traducirse automáticamente en una racialización de la democracia. A Sen le interesa mostrar que en el señalamiento de Grecia como cuna de la democracia, debe tenerse el cuidado de reconocer que los mismos griegos moldearon su pensamiento en diálogo con pueblos no europeos como los iraníes, egipcios e indios.²³⁴ Esto quiere decir que por más cómodo que resulte asumir que todo lo occidental es europeo, esta generalización borra deudas intelectuales y culturales que desbordan a ese continente.²³⁵

Todavía dentro de esta primera moderación de la identificación de la democracia solamente con Occidente, encontramos que Sen pide ponderar que las experiencias democráticas griegas fueron objeto de replicación temprana en Asia menor y el subcontinente indio –incluso en la forma de “gobernanza municipal”–, cuando en Europa la idea de realizar votaciones fue obviada durante siglos luego de los cimientos griegos.²³⁶ En última instancia, para el economista y filósofo la celebración de comicios ni siquiera resultaría evidencia contundente de una genealogía democrática, al depender este sistema de manera igualmente crucial de la “deliberación pública”, que él encuentra presente como tradición de “gobierno por discusión”²³⁷ en un sinnúmero de civilizaciones en todas latitudes y épocas.

Una segunda razón para que el “apellido democrático” no condene al liberal-pluralismo al etnocentrismo (y más aún, al eurocentrismo que mencionaba Vernon páginas atrás), es que independientemente de las querellas de paternidad que pueda despertar esta forma de gobierno, Amartya Sen propone sopesar los rasgos ventajosos que conlleva y que le harían racionalmente preferible para cualquier civilización que le someta a examen. Esta preocupación ha sido central en la obra de Sen desde finales de los años noventa, cuando en el ensayo *La democracia como valor universal* el autor ya afirmaba que “[...] el

²³³ Amartya Sen, *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, Penguin Books, Londres, 2006, p. 51.

²³⁴ *Ibidem*, p. 52.

²³⁵ Para un recuento histórico de la formación de Occidente en relación dialéctica y dialógica con los vecinos no europeos de los griegos, ver Alma Iglesias González, Jorge F. Márquez Muñoz, Pablo González Ulloa, *Sociedad, violencia y poder. Tomo I: de las comunidades primitivas a la caída del imperio romano*, UNAM-SITESA, México, 2011.

²³⁶ Amartya Sen, *Identity and Violence*, op. cit., pp. 52-53.

²³⁷ *Ibidem*, p. 53.

consentimiento universal no es requerido para que algo sea considerado un valor universal. En cambio, la pretensión de un valor universal es que la gente en todas partes tenga razones para verlo como valioso”.²³⁸ De tal manera que aún si una sociedad no contara entre sus tradiciones con antiguos vestigios de prácticas afines a la concepción moderna de democracia (como votar con piedras u hojas o someter a la reflexión colectiva los asuntos que atañen a todos), siguiendo a Sen, en determinado momento no es tan relevante el peso del pasado y la tradición, si por un ejercicio de libre razón y argumentación se afirman después las virtudes de la *politéia*²³⁹ y se le escoge, en un acto soberano, como forma de gobierno a seguir.

¿Con qué elementos puede defenderse la idea del valor de la democracia, hasta llegar a su preferencia “universal”? Básicamente Sen apela a una nueva triada. “La importancia de la democracia yace [...] en tres virtudes distintivas: (1) su *importancia intrínseca*, (2) sus *contribuciones materiales*, y (3) su *rol constructivo* en la creación de valores y normas”.²⁴⁰ El primero de estos argumentos, que indica que la democracia es fundamentalmente preferible,

[...] implica que las capacidades básicas de la gente para la participación política y social [que conlleva la vida democrática] son en sí mismas valiosas para la vida humana y el bienestar [...]. En segundo lugar, la democracia y sus capacidades asociadas para la participación política y social también son importantes *instrumentalmente* para prevenir mayores fracasos sociales [Sen alude con ello a las hambrunas y el genocidio] [...]. Más aún, la libertad de expresión posibilita la protesta política y el descontento, elecciones libres y justas, prensa y medios críticos –todo lo cual empodera y en cierta medida brinda un nivel a los ciudadanos para expresar sus “necesidades” y “valores”, y demandar la atención de sus gobernantes. Al mismo tiempo ello crea incentivos políticos de parte de los líderes para que escuchen lo que la gente quiere, puesto que deben afrontar sus críticas y obtener su apoyo en las elecciones. [...] En tercer lugar, la democracia tiene un papel *constructivo* también. A un nivel fundamental, particularmente el ejercicio de las libertades políticas mediante las críticas y protestas públicas no sólo es útil para demandar respuestas políticas a necesidades económicas urgentes, sino que también los debates y discusiones públicos

²³⁸ Amartya Sen, “Democracy as a Universal Value”, en *Journal of Democracy*, 1999, p. 12.

²³⁹ Sunil Khilnani, “Democracy and its Indian Past”, en Kaushik Basu y Rabi Kanbur, *Arguments for a Better World. Essays in Honor of Amartya Sen. Volume II: Society, Institutions, and Development*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 498.

²⁴⁰ Amartya Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 157.

que les acompañan desempeñan un papel “formativo” o “educativo” incluso en la conceptualización y priorización de esas necesidades económicas.²⁴¹

Una caracterización de esta naturaleza hace de la democracia un objeto deseable (usando la terminología de Sen: *universalmente* deseable) si los individuos axiológica y culturalmente diversos que ponderan distintas formas de gobierno, ya atribuyen un valor positivo y preferible a contar con libertades políticas y civiles (que dan contenido a la razón 1) para defender su diferencia; si ya se asumen agentes con legítima capacidad de interpelar a quienes ostentan el poder político (razón 2), incluso si están en una relación del tipo sociedad mayoritaria/sociedad minoritaria; y si ya tienen una expectativa de los resultados a los que llegará su sociedad a medida que los propios contenidos de la democracia generen nuevos elementos que la refuercen (razón 3), principalmente: más tolerancia, apertura y lucha contra la segregación de los sistemas axiológicos minoritarios de raíces etnoculturales.

Sin llegar a decir que las virtudes de la democracia deberían ser universalmente reconocidas, Robert Dahl también apunta diez razones por las que esta forma de gobierno es preferible en cualquier caso²⁴² –sea la diversidad cultural un tema prioritario en la agenda pública o no-: (i) la democracia previene contra la tiranía y los autócratas crueles;²⁴³ (ii) provee de derechos esenciales a los ciudadanos –los derechos civiles-; (iii) asegura un amplio margen de libertad personal; (iv) ayuda a la gente a proteger sus intereses esenciales; (v) brinda una oportunidad amplia para vivir de acuerdo a reglas autoimpuestas; (vi) asegura la autonomía moral; (vii) a decir de Dahl, la democracia promueve como ningún otro sistema el desarrollo humano (medido como capital humano);²⁴⁴ (viii) sostiene un estándar relativamente elevado de igualdad política; (ix) las democracias representativas modernas no pelean guerras entre sí, por lo que también pueden ser vistas como garantes de

²⁴¹ John M. Alexander, *Capabilities and Social Justice: The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Hampshire, 2008, p. 158. Con itálicas en el original.

²⁴² Robert Dahl, *On Democracy*, Yale University Press, New Haven, 2000, citado en Frank Hendriks, *op. cit.*, p. 20.

²⁴³ Rasgo que sí interesa a los representantes de la diversidad cultural. Recuérdese que en regímenes totalitarios y autoritarios invariablemente las minorías forman parte del condensado de chivos expiatorios. Los ejemplos son abundantes: está el pueblo catalán en tiempos de Francisco Franco, los roma y los judíos en la Alemania nazi, los cosacos en la Rusia estalinista, etc.

²⁴⁴ Concepto que se abordará en el capítulo tercero.

las relaciones pacíficas; y (x) alguna evidencia empírica apunta a que las democracias tienden a ser económicamente más prósperas que las no-democracias.

Por las razones pasadas, puede entonces que la democracia (y sus componentes de igualdad que son vitales para el liberal-pluralismo) además de ser atractiva y preferible, sea una entidad no del todo ajena a la experiencia de los pueblos, o que en todo caso siempre está allí disponible para su racional selección. Como es de esperarse, esta lectura del potencial de propagación de la democracia también es objeto de críticas, aunque de forma quizá inesperada algunas de esas revisiones terminan por brindar una tercera razón, enteramente práctica e histórica, por la que hablar de la democracia y sus categorías indiscutiblemente relacionadas logra involucrar a la perfección a escenarios externos a Estados Unidos y Europa.

Así por ejemplo, en la opinión de Adam Przeworski carece de mérito entregarse a un rastreo genealógico de la democracia del tipo que emprende Sen. El punto de Przeworski es que lo que actualmente calificaríamos como democrático conserva pocos rasgos de lo que esa forma de gobierno fue en sus orígenes –en cualquiera de sus escenarios-, y las experiencias contemporáneas de democracia brotan concretamente del constitucionalismo inglés. En el extremo de este caso, la misma democracia griega actual (y la de India y la de cualquier otro sitio), le debe más a la monarquía constitucional lockeana que a Atenas. Asimismo, “[...] en la mayoría de los países que alcanzaron la independencia en diversos momentos durante el siglo XX, las instituciones representativas fueron producto de una exportación o, en el mejor de los casos de una importación”,²⁴⁵ en lugar de que esos sitios apelasen a las prácticas de discusión pública que hayan podido experimentar antes de su pasado colonial.

En este segmento, el llamado de Przeworski es a reconocer que la democracia y sus instituciones involucran a diferentes tipos de sociedades, hayan sido de colonizados o colonizadores, puesto que es un hecho que esta forma de gobierno opera en ambos escenarios y que sus referentes conceptuales y empíricos pasan por el tamiz de las experiencias de Europa Occidental y Estados Unidos. Por supuesto esta interpretación resultará profundamente inaceptable para los enemigos del *status quo* y quienes debaten el

²⁴⁵ Adam Przeworski, *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2010, p. 35.

carácter impositivo de categorías naturalizadas en la cotidianeidad –al llegar al punto de criticar el colonialismo del pensamiento-. Pero como realidad histórica que se tiene a la mano, por lo menos ésta es una base para que aún con toda su variabilidad la democracia sea un objeto capaz de sobrevivir a diferentes geografías, con lo que también sus constructos de trato con la diversidad cultural se beneficiarían de la movilidad y lenguaje común que se ha forjado con un avance en bucles desde la Ilustración hasta el siglo XXI.

En una operación de lógica no demasiado sofisticada, si (a) el principio de igualdad de las partes (inconmensurabilidad) que propone el pluralismo axiológico es consustancial a la democracia, y (b) la democracia logra desbordar a Occidente, fuere por congruencia con prácticas antiguas, por ser racionalmente preferible o por facticidad reciente, (c) entonces los principios del pluralismo también deberían poder germinar en las más variadas locaciones, de la mano de su medio de propagación democrático.

Este silogismo busca atender la objeción etnocéntrica en la relación pluralismo axiológico/democracia. Pero desde el capítulo pasado se ha insistido en acompañar la postura pluralista con el adjetivo de “liberal”, que demarca un conjunto específico de contenidos necesarios, metas, límites y atribuciones del gobierno. Por lo tanto es igualmente importante explorar la coherencia de la intersección liberalismo/democracia.

Antes se ha dotado de significado a la democracia al presentar la descripción que hacen de ella Aristóteles y Kelsen. Los dos primeros responden a la pregunta “qué es la democracia” (una forma de gobierno), y “cuál es su lógica de operación” (ser el gobierno de muchos o ser el gobierno donde quienes son afectados por las decisiones también son quienes toman las decisiones). Otra forma de ilustrar esos dos puntos es desde la obra de Norberto Bobbio, quien partiendo de que toda forma de gobierno define “*quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos*”,²⁴⁶ afirma para el primer elemento que la democracia es la forma de gobierno que deposita las decisiones en un número “muy elevado” de los miembros del grupo. Se dice “muy elevado” y no “todos” los miembros, porque no hay sociedad en la que absolutamente cada persona a la que se le reconoce la facultad de participar lo haga, y por otra parte, porque pensando en las teorías que han existido sobre el comportamiento de las masas, para algunos autores hay tal cosa como “los muchos que ya son demasiados”, a la manera en que lo concebía

²⁴⁶ Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 24.

Nietzsche.²⁴⁷ De modo que en la democracia de Bobbio, importa que en los criterios para definir quién podrá influir en la toma de decisiones se incluyan mecanismos para que voces que por sí solas no son mayoría tengan ocasión de todas maneras de presentar sus “buenas razones” en la discusión de la cosa pública y de evaluar las “buenas razones” de los demás.

Sobre el segundo pilar de la definición de Bobbio (que guarda relación también con el último argumento planteado), se tiene que en la democracia el procedimiento de la toma de decisiones sigue típicamente la regla de la mayoría (donde lo que decide la mayor parte del grupo obliga a su observancia a todos).²⁴⁸ Pero ¿en qué parte del escenario del consenso de la mayoría hay lugar para el grupo –diferenciado etnoculturalmente- y para el individuo pilar del pensamiento liberal? ¿qué dice la tradición democrática sobre esos dos temas? ¿es capaz de lidiar con ellos a nivel de congruencia de valores o sólo les ha asimilado porque el desarrollo de las sociedades así lo ha pedido en el plano práctico de las instituciones?

Llama la atención que esta cuestión no se pueda resolver acudiendo indistintamente a cualquiera de los autores estudiados hasta este punto. Por ejemplo, no debe omitirse la impresión de que, pese a escribir extensamente sobre los beneficios de esta forma de gobierno, Amartya Sen “[e]n ningún lugar define o caracteriza explícitamente a la democracia”,²⁴⁹ y por tanto guarda silencio sobre las diferentes escalas que entraña este sistema. Lo que el filósofo del Trinity College de Cambridge plantea son pautas “típicamente democráticas”, entre las que da cuenta de celebrar comicios o generar un régimen de libertades para los miembros de la sociedad.²⁵⁰ En algunos textos Sen manifiesta con un poco más de nitidez una impresión de que la democracia es una entidad compuesta lo mismo de un plano institucional que de una dimensión de valores y prioridades,²⁵¹ aunque tampoco provee una lista fija de cuáles son éstos y por qué se les ha elegido -sea desde bases históricas o teóricas-, o de cuáles son los efectos de esos dos planos en individuos y agrupaciones culturalmente diversos con respecto a la sociedad mayoritaria.

²⁴⁷ La referencia es a la expresión de *Many-too-Many*.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁴⁹ Olivier Rubin, *Democracy and Famine*, Routledge, Nueva York, 2011, p. 36.

²⁵⁰ “¿Qué es exactamente la democracia? No debemos identificar a la democracia con el gobierno de la mayoría. La democracia tiene exigencias complejas que ciertamente incluyen votar y el respeto por los resultados de la elección, pero también requiere de la protección de las libertades, respeto por los derechos, y la garantía de una discusión libre y la distribución de información sin censura”. Amartya Sen, “Democracy as a Universal Value”, *op. cit.*, pp. 8-9.

²⁵¹ Amartya Sen, *Development as Freedom*, *op. cit.*, p. 158.

Intuiciones similares a la pasada sobre la existencia de dos planos de la democracia (uno material y otro axiológico) guían definiciones más detalladas, como las que distinguen entre democracia formal y democracia sustantiva. En voz de Dietrich Rueschemeyer:

La democracia formal es un sistema político que combina tres rasgos: 1) elecciones justas, libres y regulares en las que todos los adultos pueden participar, 2) la obligación de los órganos administrativos del Estado de rendir cuentas ante los representantes elegidos, y 3) la existencia de garantías efectivas para la libertad de expresión y asociación, así como protección contra la acción arbitraria del Estado.²⁵²

En contraste:

La democracia sustantiva [...] se puede concebir como un punto elevado en un continuo, que se define como un estado final hipotético de completa igualdad política, social y económica. Si bien este estado final es casi ciertamente inalcanzable, identifica un conjunto de dimensiones interrelacionadas de igualamiento.²⁵³

De esto deriva que las reglas de operación de la democracia formal simultáneamente *brotarían de y reproducirían* los principios de igualdad entre los miembros de la sociedad a que aspira la democracia sustantiva, lo que por lo menos ya es una base en contra de la cual sería difícil justificar que un tipo de miembro pleno del Estado democrático tenga menos prerrogativas que cualquier otro, sin que importe su adscripción etnocultural. Para profundizar en el puente entre instituciones y valores a partir de la escuela de la cultura política,²⁵⁴ aquí se adscribe que la dimensión axiológica de la democracia y su definición procedimental necesariamente deben cultivarse juntas, pues como Ronald Inglehart y Christian Welzel apuntan “[l]a democracia formal puede ser impuesta casi en cualquier sociedad, pero si provee de una elección autónoma efectiva a sus ciudadanos depende de

²⁵² Dietrich Rueschemeyer, “Reflexiones sobre la democracia formal y sustantiva”, en Ilán Bizberg y Marcin Frybes (comps.), *Transiciones a la democracia. Lecciones para México*, Cal y Arena, México, 2000, p. 127.

²⁵³ *Ibidem*, p. 128.

²⁵⁴ “El argumento básico de la escuela de la cultura política es que las instituciones políticas y los valores de la masa deben ser congruentes para producir regímenes estables y efectivos. Así, es poco probable que un régimen autoritario funcione efectivamente si está bajo presiones considerables de las fuerzas sociales que buscan institucionalizar la autonomía humana, la elección y la libertad de expresión. [...] Similarmente, es poco probable que la democracia liberal se consolide y opere efectivamente si existe en una cultura dominada por valores de sobrevivencia, que subordinan la libertad humana a la conformidad social y la autoridad del Estado”. Ronald Inglehart y Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005, p. 149.

los valores de la masa”.²⁵⁵ Esto es así, al punto que dentro de esta escuela se pone en duda la utilidad de la más virtuosa de las constituciones (que según el marco de esta tesis podría ser la habermasiana), si la ciudadanía no confiere valor a actuar de acuerdo a esa norma. A la letra:

[i]ncluso la constitución mejor diseñada necesita una cultura de masas compatible. Las instituciones no pueden funcionar bien a menos que el público internalice una serie de normas consistentes con esas instituciones. Esto es particularmente cierto en relación a las instituciones democráticas, que dependen de la aceptación y apoyo de la masa. De hecho, las instituciones democráticas de una de las democracias más efectivas y estables del mundo, Gran Bretaña, existen únicamente como un conjunto de normas informales, sin una constitución escrita. Si uno tuviera que elegir entre una constitución democrática soberbiamente escrita que no tuviera la aceptación de la masa²⁵⁶ y un conjunto de normas democráticas que nunca hubieran sido formuladas como leyes, pero que estuvieran profundamente internalizadas por la gente, claramente esto último sería preferible. Las prácticas reales difieren dramáticamente de las normas constitucionales cuando los valores prevalecientes en una sociedad les contradicen, haciéndoles irrelevantes. [...] uno no puede asumir que hacer funcionar una democracia sólo sea asunto de tener los arreglos constitucionales correctos.²⁵⁷

Lo que esta perspectiva aporta a la discusión del pluralismo en la democracia iliberal tiene que ver con la moderación del entusiasmo ante la parte instrumental de la convivencia: puede que las normas sean producto de un diálogo racional con tolerancia horizontal, pero como diría Ernest Gellner citando a Ernest Renan, la sociedad es un plebiscito de todos los días,²⁵⁸ *i.e.*: además de una constitución –escrita o no escrita– la convivencia con la diversidad cultural en las democracias requiere que las leyes e instituciones hagan eco como valores de observancia efectiva en las vidas de quienes se supone son los sujetos que tienen que vivir dentro de sus estándares.

A la democracia sustantiva por sí sola ha de conferírsele una propiedad asintótica: la realidad puede aspirar a acercársele cada vez más, aunque jamás ha de tocarla. Pero es justamente su declaración de valores lo que permite compararla con los contenidos que

²⁵⁵ *Ídem.*

²⁵⁶ Como en la República de Weimar.

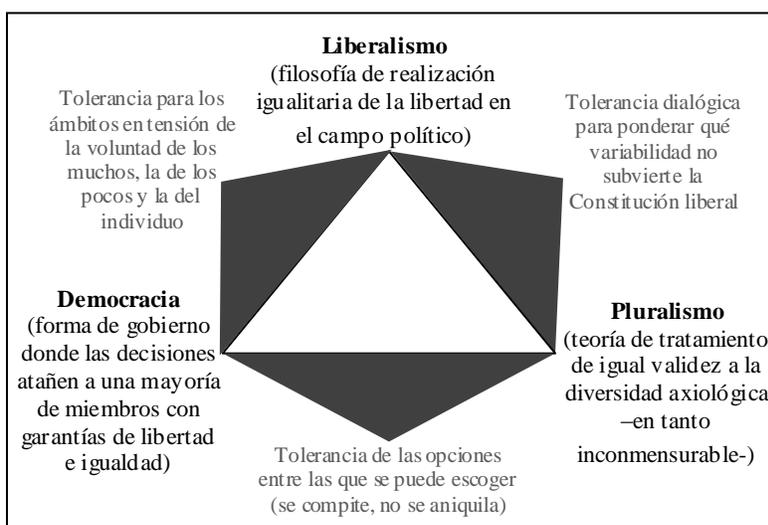
²⁵⁷ Ronald Inglehart y Christian Welzel, *op. cit.*, pp. 159-160.

²⁵⁸ Cfr. Ernest Gellner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995, p. 8.

interesa defender al liberalismo y que requiere para operar. Inicialmente una señal positiva de la compatibilidad de ambos conceptos llevaría a notar la importancia que cada uno confiere a la igualdad y la libertad, a grado tal que “[e]n la edición de 1955 (15ª) de la *Encyclopedia Britannica* se definía la democracia como [...] una forma de vida basada en el supuesto fundamental de la igualdad entre los individuos y su igual derecho a la vida, la libertad (incluyendo la libertad de pensamiento y expresión) y la búsqueda de la felicidad”²⁵⁹. Esto quiere decir que en la democracia, a partir de sus métodos de elección de los integrantes del gobierno que tienen diferentes proyectos y plataformas, se pueden depositar contenidos coherentes con el proyecto de realización de las “libertades liberales”, mismas que en su versión contemporánea son sensibles a la composición diversa de la sociedad, como se verá más adelante.

Si en este momento se cortara la discusión en que todo apunta a que hoy la democracia toma la inspiración de sus valores y reglas de funcionamiento a partir de los principios del pensamiento liberal, parecería que así como la convivencia entre pluralismo-democracia ha quedado resuelta, también el eje liberalismo-democracia estaría asegurado, perfilando un triángulo virtuoso entre una filosofía política, una forma de gobierno y una visión del tratamiento a la diversidad axiológica, tal y como se aprecia en la siguiente figura:

Figura 4. Triángulo de reforzamiento entre pluralismo, liberalismo y democracia



²⁵⁹ Adam Przeworski, *op. cit.*, p. 38.

Pero este tema no puede resolverse automáticamente, porque incluso si cada vértice del triángulo se nutre de las mismas nociones (libertad e igualdad), como ya se ha subrayado antes, al menos la democracia y el liberalismo discrepan sensiblemente en el peso que se da como unidad principal de su análisis a la colectividad –en el primer caso- y al individuo –en el segundo-. A este nivel de desajuste conceptual se suman condiciones históricas de rechazo de los liberales al gobierno democrático.

Para comenzar por esto último, en la versión de Przeworski “[...] la identificación de los buenos gobiernos como ‘democracias’ sólo llegó a ser la norma después de la Primera Guerra Mundial, a instancias de Woodrow Wilson”,²⁶⁰ si bien alrededor del año 1100 la forma de gobierno democrática fue descubierta y usada por ciudades-Estado italianas (en un momento en el que todavía no existían gobiernos nacionales),²⁶¹ y aún tomando en cuenta, como hace McClelland, que todo el pensamiento político decimonónico ya estuvo destinado a deliberar cuál debía ser la forma política de la naciente sociedad burguesa (inquietud a la cual se terminó respondiendo antes de la vuelta del siglo, en la forma de la exaltación de las virtudes de la democracia parlamentaria).²⁶²

Esta temporalidad de la inserción de la democracia en el mundo moderno también es compartida por Samuel Huntington, quien ha esquematizado tres olas de democratización, interrumpidas por dos periodos de “contra-movimientos”, que en conjunto suponen cinco momentos críticos a través de los cuales el reconocimiento de la democracia como mejor forma de gobierno para la sociedad liberal logró imponerse como modelo “sin rivales”. Huntington da cuenta de las fases: (i) de 1828 a 1926, periodo en el que se expandieron los titulares del derecho al voto; (ii) 1922 a 1942, contramovimiento de los totalitarismos; (iii) 1943 a 1962, democratización impulsada por el fin de la Segunda Guerra Mundial; (iv) 1958 a 1974, contramovimiento correspondiente a golpes de Estado que derribaron regímenes democráticos; y (v) 1975 al presente,²⁶³ con la democratización que se abrió paso entre el deshielo de la Guerra Fría -visible desde la celebración de los tratados de Helsinki- y la posterior implosión del bloque socialista.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 37.

²⁶¹ Frank Hendriks, *op. cit.*, p. 20.

²⁶² J. S. McClelland, *op. cit.*, p. 639.

²⁶³ Frank Hendriks, *op. cit.*, p. 19.

El sistema representativo inglés²⁶⁴ encarnó por primera vez en la historia²⁶⁵ el mecanismo más propicio para lograr la meta de equilibrar el poder político en la sociedad.²⁶⁶ Pero incluso en él se estaba lejos de asumir que las instituciones representativas tuvieran que brotar de la concepción democrática, en tanto ésta encarnaba la igualdad de la muchedumbre, y era por esa misma razón una amenaza a la libertad individual. Esta idea había surgido con fuerza en el pensamiento filosófico del siglo XVIII, durante el cual prácticamente se inventó un modelo de hombre –el “hombre natural” o presocial-, a partir de cuyas características se deseaba justificar la concepción naturalista de los derechos y también el contrato social (instrumento que, en la visión pesimista de la humanidad, le ayudaría a salir de un estado de violencia e inseguridad atroces). Posteriormente, con la Revolución Francesa en mente, parecía que pese a todas las conquistas humanas en el ámbito de la razón, al actuar como parte de una masa los hombres regresaban a ese estado natural y salvaje. De acuerdo con J. S. McClelland una innovación del siglo XIX entre lo que él llama “los teóricos de la masa”, fue que sumaron al modelo de la violencia primitiva el convencimiento de que para actuar en muchedumbre ni siquiera era necesario pertenecer a la misma clase social, pues la pluralidad de grupos, opiniones e intereses presentes normalmente en la sociedad, eran fagocitados dentro de una sola postura homogénea²⁶⁷ y feroz contra quienes se resistieran a sus apetitos. Así también, se extendía un juicio negativo sobre agrupaciones consustanciales a la democracia –como los sindicatos-, por dividir éstos la opinión pública y fragmentar el bien común.²⁶⁸

En un nivel de rechazo menos intelectual y más relacionado con la identificación de clase, Richard Vernon subraya el entorno burgués del que emergió el liberalismo -lo que le hacía esencialmente antidemocrático-,²⁶⁹ y la diferencia de escalas anticipada arriba, según la cual “[...] mientras el liberalismo demanda resultados que se garantice que expresan las

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 20.

²⁶⁵ A escala de país. O si no fue el primero (por su relación en el tiempo con las experiencias escandinava, suiza y holandesa) por lo menos sí fue el de mayor escala y el que más trascendencia tuvo para la conformación de la filosofía liberal.

²⁶⁶ Adam Przeworski, *op. cit.*, p. 39.

²⁶⁷ J. S. McClelland, *op. cit.*, p. 641.

²⁶⁸ Adam Przeworski, *op. cit.*, p. 40.

²⁶⁹ Richard Vernon, *op. cit.*, p. 4.

preferencias individuales, la democracia demanda resultados que respondan a los cambios en las preferencias generales”.²⁷⁰

¿Significa esto que, por el desarrollo histórico y las desavenencias cuantitativas, democracia y liberalismo nunca tendrían que haberse presentado juntos? Por más que esto haya sido cierto en una época, en ocasiones como ésta las fuerzas de repulsión entre conceptos con el tiempo no sólo se hacen menores sino que desaparecen.

Un desarrollo en este sentido ha sido el de dejar de asociar la democracia *exclusivamente* con su versión de ejercicio del poder sin intermediarios en la asamblea popular (lo que Bobbio describe como el fetiche de la democracia directa). Cuando en las sociedades contemporáneas esta noción abre paso –o se convierte en complementaria- a la democracia representativa,²⁷¹ se tienen condiciones para que precisamente frente a los posibles representantes, el valor de “elegir entre diferentes opciones” (una prioridad pluralista) pase a ocupar un lugar central en el pensamiento democrático. Contar con un conjunto de entre el cual es posible efectuar una selección para integrar un nivel meso del gobierno democrático, carecería de significado en ausencia de la libertad para hacer valer las propias preferencias. De tal suerte que esta versión la democracia requiere un abanico de libertades –de pensamiento, expresión, reunión, etc.- consustanciales a la oferta de prerrogativas del Estado liberal.²⁷² Bobbio enuncia en los siguientes términos estos dos sentidos de la interdependencia, ahora permanente, entre democracia y liberalismo:

1) en la línea que va del liberalismo a la democracia, [...] son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático; 2) en la línea opuesta, la que va de la democracia al liberalismo, [...] es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales. [...] La prueba histórica de esta interdependencia está en el hecho de que el Estado liberal y el Estado democrático cuando caen, caen juntos.²⁷³

En este sentido, así como en el primer capítulo la articulación de las identidades liberal y pluralista desembocó en el campo del liberal-pluralismo, ahora en el lado contrario del

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 5.

²⁷¹ Fundamentalmente, en un tema que ya preocupaba a Rousseau, por la magnitud del *demos*, que vuelve imposible la simultaneidad de la presencia en la asamblea.

²⁷² Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 26.

²⁷³ *Ibidem*, pp. 26-27.

triángulo del reforzamiento recíproco, la convergencia democrática y liberal da pie como objeto diferenciado y legítimo a la “democracia liberal”, construida con (i) provisiones instrumentales o de operación de la toma de decisiones colectiva; (ii) la tradición liberal de prerrogativas individuales; y (iii) el Estado de derecho –el gobierno de las leyes y no el de la voluntad cambiante de los hombres,²⁷⁴ que en realidad también es una preocupación liberal.²⁷⁵ El nombre de democracia liberal (en ocasiones referido como “constitucionalismo liberal”) actualmente es de uso común en todos los ámbitos imaginables –el gubernamental, partidista, en organismos internacionales, como categoría de estudio, etc.-, pero al menos ahora se cuenta con el antecedente de que se trata de una entidad que ha debido superar contradicciones²⁷⁶ para llegar a enunciarse como una sola cosa.

La figura 4 debe servir como guía para la verificación de la congruencia interna en el objeto de estudio de esta tesis (*i.e.*: la convivencia con la diversidad cultural que es capaz

²⁷⁴ José M. González García, “Límites y aporías de la democracia representativa en Norberto Bobbio”, en José M. González García y Fernando Quesada Castro, *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 43.

²⁷⁵ “Para que hoy un régimen sea considerado como democrático, debe proteger los derechos de los individuos y de las minorías –en otras palabras, debe garantizar las libertades de sus ciudadanos. Estas garantías son típicamente incorporadas a una constitución escrita, y el gobierno está en lo subsiguiente limitado y constreñido por el imperio de la ley. La democracia entendida de esta manera con frecuencia es llamada *democracia constitucional* o *liberal*”. Marc F. Plattner, “Populism, Pluralism and Liberal Democracy”, en *Journal of Democracy*, Vol. 21, No. 1, 2010, p. 84.

²⁷⁶ “[...] el liberalismo tiene muchas variedades. Pero en su núcleo hay una doctrina común basada en el presupuesto de que los individuos están motivados principalmente por el interés personal, en vez de por cualquier concepción del bien común, y que ellos mismos son los mejores jueces de lo que implica ese interés personal. Cuando los intereses de diferentes individuos no pueden ser conciliados para su mutuo beneficio a través de las operaciones de la economía de mercado, la política entra en juego. Por lo tanto la política liberal es en su mayoría acerca de la reconciliación y la agregación de intereses predeterminados bajo el auspicio de un conjunto neutro de reglas: es decir, una constitución. El miedo de que los individuos guiados por el interés personal, aunque constituyan la mayoría, puedan virar el poder público a la ventaja privada requiere de un conjunto de derechos constitucionales que protejan a los individuos ante el gobierno y entre sí. Estos derechos vienen con sus correspondientes obligaciones de respetar los derechos de otros y con deberes ante el gobierno que asegura los derechos.

El liberalismo así definido en realidad guarda silencio sobre el asunto de la democracia. Algunos liberales, especialmente aquéllos que tienen una fe ilimitada en el mercado y un escepticismo ilimitado en el gobierno, no son demócratas de ninguna clase, enfatizando la protección de la libertad en contra de las opresivas mayorías democráticas. Esta protección puede lograrse a través de medios legales; pero no importa si las leyes en cuestión son determinadas democráticamente. Históricamente el ascenso del liberalismo precedió al ascenso de la democracia moderna. Hasta comienzos del siglo XX los liberales veían a la democracia con desconfianza y temían que las masas indoctas y sin límites tendrían poco respeto por los derechos liberales y las bondades constitucionales [...].

Sólo en el siglo XX el liberalismo y la democracia realmente alcanzaron un acomodo, de tal manera que la ‘democracia liberal’ [...] pudo volverse la ideología política dominante en todo el mundo al final del siglo”. John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 8.

de albergar la concepción contemporánea de la democracia, estando ella misma imbuida de una filosofía política -liberal- en constante tensión para la determinación de la validez de lo universal y lo plural).²⁷⁷ En términos generales, liberalismo y democracia requieren del vértice pluralista para cumplir con el requerimiento de que haya diversidad de opciones legítimas de entre las cuales elegir. Mientras tanto, liberalismo y pluralismo se apoyan de la forma de gobierno democrática para hallar una expresión concreta de relaciones de poder que garanticen sus principios de libertad e igualdad.²⁷⁸

Se ha dado espacio a las explicaciones de por qué liberalismo y pluralismo se articulan, así como la forma en que lo hacen el liberalismo y la democracia. Pero para atender un asunto que hasta ahora se ha postergado, ¿qué sucede con la articulación entre democracia y pluralismo, cuando el tipo de pluralismo que se tiene en mente es el axiológico depositado en la diversidad cultural? Más allá de que a la democracia le es necesario “contar con un rango para la selección”, ¿cómo nos es posible determinar si esa forma de gobierno puesta al servicio del liberalismo *individualista*, puede albergar a formas de diversidad cultural que conforman minorías cuyo principal interés es ver realizados sus fines de *grupo*?²⁷⁹

La lógica subyacente a esta inquietud ha sido atraída hacia la reflexión política desde hace siglos –ha constituido un objeto sistematizado de teorización por lo menos desde la Ilustración, pero también lo tenía muy presente Platón entre los antiguos griegos-. En su expresión más básica este tema apunta a si en los sistemas que se basan en la plena igualdad individual de sus miembros, son posibles los regímenes especiales para determinados colectivos –i.e.: si cabe la posibilidad de un trato desigual en determinados ámbitos para quienes así lo soliciten-.

Ello se expone como pregunta algunas veces y otras más como crítica a las limitaciones de la democracia liberal. Éste sería el caso del “descontento comunitarista” (según el cual enfatizar tanto los derechos y libertades del individuo hace que la democracia liberal se estanque en el egotismo y niegue todo reconocimiento al arraigo comunal), y

²⁷⁷ Cuyo correlato consiste en pensar cuáles son los límites al pluralismo que la democracia liberal reconoce como legítimos, desde un punto de vista institucional y axiológico.

²⁷⁸ “[...] la democracia es valiosa porque, en su propia naturaleza, personifica a la igualdad [...]. Un liberal podría encontrar esta consideración persuasiva, porque también el liberalismo personifica a la igualdad, en cierto sentido, al rechazar el paternalismo o el moralismo legal, u otros criterios que privilegien la visión de la vida de una persona sobre otros”. Richard Vernon, *op. cit.*, p. 4.

²⁷⁹ En este caso: salvaguardar una idea *grupal* de identidad cultural.

sería el caso también de los estudios culturales (donde la pretendida neutralidad liberal marginaliza los valores y la identidad de la comunidad política multicultural).²⁸⁰ Por eso es importante trabajar la propia visión liberal-democrática que discute sus posibilidades de conciliar intereses individuales y colectivos.

En las posturas de Sen y Dahl sobre la democracia como entidad preferible encontramos el argumento recurrente de que lo más atractivo que esta forma de gobierno tiene por ofrecer es un modelo de protección de derechos y libertades. La cuestión ahora es identificar a quiénes se les reconocen y cuáles son esas prerrogativas, para saber si ambas condiciones están en aptitud de acoplarse a la generación de un espacio de convivencia con representantes de la diversidad que pueden actuar individual o grupalmente, y que manifiestan intereses culturales en ocasiones altamente contrastantes con el resto de la sociedad.

El “quién” principal en la democracia, del liberalismo, y de la democracia liberal es el ciudadano, que es el foco de los que para este momento ha quedado claro que son los dos rasgos más básicos de la democracia: (a) la influencia “popular” sobre el gobierno –directa o indirectamente- y (b) el igual ejercicio de esa influencia.²⁸¹ Este último inciso remite precisamente a la calidad de membresía plena, pues como se ha venido insistiendo: por encima de la heterogeneidad que pueda atravesar a una sociedad, en el nivel más fundamental no hay un ciudadano que sea “más valioso” que otro, o cuya voz -o voto- tenga mayor relevancia que los de cualquier acreedor de ciudadanía en la misma entidad política (cosa que no puede decirse de otros sistemas políticos como los del inicio del capítulo, donde se contaba con condiciones mucho más ventajosas al ser un súbdito han, un brahmán o un fiel musulmán, en comparación con ser un súbdito tibetano, un intocable o un cristiano tolerado). Ahora bien, la igualdad a la que se hace referencia en la ciudadanía alude de manera específica a tener los *mismos* derechos y las *mismas* obligaciones que nuestros pares.²⁸²

²⁸⁰ A estas objeciones a la democracia liberal tendrían que sumarse muchas otras trincheras teóricas: “[...] está el descontento de ‘la izquierda’ de que la prioridad liberal de la igualdad ‘política’ pasa por alto o incluso agrava inequidades económicas y sociales [...]”; está el descontento ‘feminista’ de que la separación liberal de las esferas pública y privada deja sin tratar a muchas de las inequidades y la discriminación relacionada con el género [...]”. John M. Alexander, *op. cit.*, p. 148.

²⁸¹ Frank Hendriks, *op. cit.*, p. 21.

²⁸² T. H. Marshall, “Citizenship and Social Class”, en Jeff Manza y Michael Sauder, *Inequality and Society*, W. W. Norton and Co., Nueva York, 2009, pp. 149-150. El texto original de Marshall es de 1950.

¿Derechos y obligaciones con respecto a qué? Como en otras ocasiones la respuesta varía notablemente. Para citar una versión ahora clásica, en *Ciudadanía y clase social* Thomas Humphrey Marshall partía de reconocer la imposibilidad de que esos elementos tuvieran iguales implicaciones “universalmente”, es decir, dondequiera que una sociedad confiriera a sus miembros plenos la denominación de ciudadanos. No obstante esa limitación real, si este texto ha trascendido de un siglo al siguiente es por el esquema histórico que Marshall brinda allí y que, sin idealizar el fin de la dispersión conceptual de la ciudadanía, la esboza como un *status* que ha ganado progresivamente tres dimensiones concretas: la civil, la política y la social.

Mencionar esta división es pertinente en el presente apartado, en vista de que la de Marshall es una clasificación enfocada a explicitar lo que hasta el momento aquí sólo ha podido generalizarse como los “ámbitos de desenvolvimiento” del ciudadano hipotético en la democracia liberal. De este modo –y de la mano de la propuesta marshalliana-, variare como variare la experiencia de ser un ciudadano de un lugar w o x , o con las características culturales y o z , lo que ambos dan y reciben en su *polity* debería poder leerse como perteneciente a alguna de estas áreas:

El elemento civil [de la ciudadanía] está compuesto de los derechos necesarios para la libertad individual –libertad personal, libertad de expresión, pensamiento y credo, el derecho a la propiedad privada y celebrar contratos válidos, y el derecho a la justicia. Este último es de una especie diferente que los otros, porque es el derecho a defender y afirmar todos los derechos propios en términos de igualdad ante otros y por el debido proceso de la ley. Esto nos muestra que las instituciones más directamente asociadas con los derechos civiles son las cortes de justicia. Por el elemento político me refiero al derecho de participar en el ejercicio del poder político, como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como un elector de los miembros de tal cuerpo. Las instituciones correspondientes son el parlamento y los consejos de gobierno local. Por el elemento social me refiero a todo el rango desde el derecho a un bienestar económico módico y seguridad, al derecho de compartir a plenitud la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado de acuerdo a los estándares prevalentes en la sociedad. Las instituciones conectadas de manera más cercana con ello son el sistema educativo y los servicios sociales.²⁸³

²⁸³ *Ibidem*, pp. 148-149. Los 3 tipos de ciudadanía serían abstracciones de las modificaciones que este *status* experimentó en Inglaterra en los siglos XVIII, XIX y XX respectivamente. Con frecuencia se resalta que el

En la democracia tenemos entonces a una primera célula del régimen de la igualdad: el ciudadano (en singular), que en el ámbito civil tiene garantizadas “libertades liberales” (*liberal freedoms*, individuales); y que en lo político es tenido en cuenta dentro de los mecanismos de toma de decisiones colectivas (con participaciones personalísimas, como votar o que voten por él).

Estas dos partes –la ciudadanía civil y la ciudadanía política- pueden interpretarse como regímenes para asegurar la no interferencia estatal con las prioridades más clásicas de los individuos liberales.²⁸⁴ Inclusive, muchos de los contenidos que atribuye Marshall a ambos pilares se corresponden con las conquistas depositadas en la *Bill of Rights* de 1689, en la que desembocó la Revolución Inglesa.²⁸⁵ Pero el tercer campo de esa concepción de ciudadanía, es decir, el campo social, es de una naturaleza diferente. Al contrario de lo que sucedía con la ciudadanía civil o la política, la social no busca “repeler” la intrusión del Estado, sino que pide su activa intervención “para asegurar las necesidades humanas básicas”.²⁸⁶ Lo anterior puede entenderse en el contexto de que T. H. Marshall escribió *Ciudadanía y clase social* durante la creación en Inglaterra de las instituciones del Estado de bienestar.²⁸⁷ Idear un tipo específico de ciudadanía, para una democracia administrada por un tipo específico de capitalismo –interventor-, ciertamente lleva a considerar primordial que esta forma de gobierno procure condiciones de distribución económica que se aduce tienen influencia en las otras dimensiones de la ciudadanía. Siguiendo a Richard Vernon, prácticamente sería un sinsentido decir que la democracia es o debe ser indiferente a las condiciones de vida de los ciudadanos, aunque sea nada más por motivos de

esquema no necesariamente implica vínculos de causa entre una y otra fase, y que un tipo de ciudadanía puede no estar plenamente realizado al momento de abrir paso al otro.

²⁸⁴ Lorraine Code, *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, Nueva York, 2004, p. 90. Code apunta que esta clase de “derechos a la no interferencia” reciben el nombre de “derechos negativos”.

²⁸⁵ Los puntos más importantes de esta “carta de derechos” fueron que las elecciones de los miembros del parlamento inglés fueran libres; que los parlamentarios tuvieran libertad de expresión dentro y fuera del parlamento; que el rey no pudiera suspender una ley que no hubiera sido votada por el parlamento, que no pudiera crear un ejército propio ni levantar impuestos por su sola voluntad; que los juicios no impusieran castigos excesivos y que los nombres de los miembros del jurado fueran públicos. Cfr. Nazario González, *Los derechos humanos en la historia*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1998, p. 41.

²⁸⁶ Lorraine Code, *op. cit.*, p. 90. Ello confiere a los derechos sociales el carácter de “derechos positivos”.

²⁸⁷ Ludolfo Paramio Rodrigo, “Estado de bienestar y ciudadanía”, en Tomás Fernández García (coord.), *Estado de bienestar: perspectivas y límites*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, p. 14.

legitimidad.²⁸⁸ Sin embargo, reconocer la relevancia de las condiciones materiales para la estabilidad y reproducción de una forma de gobierno, es una operación mental distinta a hacer que la definición de dicha forma de gobierno dependa de las prioridades específicas de un tipo de una concepción económica. En uno u otro sentido deben evitarse las simplificaciones y reducciones, y no ha de confundirse el desarrollo de la democracia liberal, con sus necesidades teóricas. Como dice Vernon:

[h]istóricamente no puede haber dudas sobre las conexiones entre los liberalismos económico y político, siendo que este último tiene mucho que ver con el surgimiento de la sociedad comercial; pero sin cometer la falacia genética –la falacia de suponer que el origen de algo determina su validez- uno no puede tomar ese hecho como si mostrara que el liberalismo es esencialmente una doctrina capitalista. (La Reforma también fue importante [para el surgimiento del liberalismo]; pero eso no nos muestra que el liberalismo es esencialmente calvinista).²⁸⁹

El escenario derivado de esto es el que sigue: por un lado no están en duda la identidad liberal ni las aportaciones a la democracia de las ciudadanía civil y política, pero por otra parte no está cerrada la discusión del lugar que debe tener en esta relación la ciudadanía particular del Estado de bienestar, porque el liberalismo es más amplio que el capitalismo interventor. Fuera de la democracia liberal no tiene sentido pedir una libre participación política que no pase por los filtros de lo étnico, lo racial, o lo religioso; pero no ha habido problemas a través de la historia para que en regímenes iliberales y antiliberales los miembros plenos del *demos* soliciten que el Estado les asista socialmente (con lo que para Leo Strauss sería una nueva *reductio ad Hitlerum*, incluso en los momentos de prosperidad de la Alemania Nazi había dicha expectativa sobre la provisión de servicios). Por esta indefinición (y porque no compete directamente a esta tesis defender o rechazar a la ciudadanía social), el análisis que sigue sobre las minorías etnoculturales como sujeto de la democracia distinto al ciudadano individual, y sobre la congruencia de los derechos de esas minorías con los derechos de la democracia liberal, se basará primordialmente en las

²⁸⁸ Richard Vernon, *op. cit.*, p. 10.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 9.

libertades civiles y políticas, que son las que “[...] proveen a la gente de libertad de elección en sus acciones públicas y privadas”.²⁹⁰

Esta decisión de recorte de un sistema de estudio no debe ser la causa de que se ignore que existe en la literatura sobre derechos una tradición clasificatoria en la que las prerrogativas civiles y políticas del ciudadano ocupan las posiciones más básicas (o menos sofisticadas), frente a desarrollos posteriores en la conquista de libertades. En esta idea de que es posible agrupar a los derechos²⁹¹ en “generaciones” de acuerdo a su progresiva incorporación en instrumentos que garanticen su disfrute para las personas, los derechos civiles y políticos constituirían apenas una primera ola de conquistas básicas del ciudadano ante el Estado, con ejemplos como el derecho a la vida, la libertad y la igualdad, a la personalidad jurídica, al debido proceso, a participar en la elección del gobierno o formar parte de él, etc.²⁹² Se señala como segunda generación a los derechos económicos, sociales y culturales, con contenidos respecto a contar con un trabajo, seguridad social, integrar sindicatos, contar con educación, salud y seguridad (en sus dos modalidades de seguridad pública y social).²⁹³ Finalmente, la tercera generación se conforma con “derechos de los pueblos o de solidaridad” (que son de especial interés para quienes se definen como colectividades o grupos étnicos, por afirmar el derecho de autodeterminación, al desarrollo, a beneficiarse de la ciencia, a participar del patrimonio común de la humanidad, a la cultura y la identidad, así como al medio ambiente);²⁹⁴ aunque actualmente se discute también la integración de una cuarta, quinta y hasta sexta generación de derechos humanos.²⁹⁵

²⁹⁰ Ronald Inglehart y Christian Welzel, *op. cit.*, p. 149.

²⁹¹ Derechos humanos.

²⁹² Magdalena Aguilar Cuevas, “Las tres generaciones de los derechos humanos” [disponible para su consulta en Internet]. Ciudad de México, México, s/fecha [consultado el 30 de abril de 2013, 13:55 hrs.], formato HTML, www.juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=derhum&n=30

²⁹³ *Ibidem*, p. 97.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁹⁵ Ha de mencionarse que la definición de estos últimos grupos de derechos varía considerablemente de una fuente a otra. Según la literatura que se consulte se encontrará como derechos de cuarta generación o a la ciencia y la tecnología o a los derechos de los animales, y a la quinta a veces también se atribuye ser la generación de los derechos “infrahumanos”, pero igualmente se le encuentra definida como ola de derechos respecto al material genético, o incluso en otras fuentes aquí se coloca a los derechos “[...] extensibles a máquinas, artefactos, robots y software inteligentes”. Constanza Ovalle Gómez, “La bioética en la concepción, reivindicación y reconocimientos emergentes en los derechos humanos”, en *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 2, No. 2, 2007, p. 258. En ese artículo la autora va tan lejos como sugerir que una sexta generación de derechos humanos aplicaría a seres “transhumanos” o modificados genéticamente. Evidentemente a partir de la cuarta generación el estado de la reflexión es tan profundamente especulativo que aunque debe saberse que hay innovaciones que comienzan a ser tematizadas dentro de las generaciones de derechos, todo contenido concreto sencillamente es incierto y poco productivo.

Con todo este catálogo, podría parecer atrasado o incompleto tomar como marco de referencia a los derechos civiles y políticos, cuando sobre todo los derechos culturales ya manejan un discurso especialmente pensado en las necesidades de las entidades minoritarias definidas étnicamente y en función de su vida como colectividad.²⁹⁶ Éste es un problema de dos caras: llama a la reflexión de si lo cultural puede defenderse desde lo político y si lo colectivo puede defenderse desde lo individual. A este respecto dos objeciones pueden justificar la decisión que se ha tomado aquí para circunscribir en la “primera generación de derechos” las posibilidades de convivencia con representantes de la diversidad cultural que operan como grupo. Como primera cosa, en términos prácticos el horizonte de exigibilidad (garantía y ejercicio real) de los derechos sigue siendo un coto casi exclusivo de los derechos civiles y políticos. Ciertamente se ha avanzado bastante en la traducción de la retórica culturalista en leyes concretas e instituciones, a las cuales los grupos étnicos puedan acogerse para ver su cotidianidad transformada o para que se les puedan resarcir acciones que denuncien como agraviantes. No obstante, esos esfuerzos siguen siendo aún modestos: con frecuencia las instituciones creadas para atender derechos culturales carecen de facultades más allá de la emisión de recomendaciones, o simplemente no se cuenta todavía con leyes más concretas para su aplicación (más allá de la obligación moral hacia instrumentos del Derechos Internacional como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Declaración de los Derechos Económicos Sociales y Culturales, la declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales, o la Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural).

En segundo lugar, aquí se hace eco de Laura Reidel, quien en la tradición de Jack Donnelly y Marlies Garlenkamp, propone que para proteger los derechos culturales de ciertos grupos hay que concebirlas como derechos individuales. En palabras de la autora:

[...] la mejor manera de proteger a grupos culturales es concebir a los derechos culturales primordialmente como derechos individuales, y usar esta determinación como la clave para balancear el interés de los individuos y los grupos al trabajar para defender la cultura. [...] a pesar del hecho de que la cultura es experimentada como parte de un grupo, los miembros individuales de los grupos culturales siempre son los referentes para proteger el valor de la

²⁹⁶ Sin que en ellos esté resuelta la tensión de que su acento comunitarista florezca dentro de un ámbito típicamente individual, como ha sido hasta hace poco tiempo el movimiento de protección de los derechos humanos, según observa Laura Reidel.

cultura. [...] la distinción entre derechos de grupo y de los individuos debería ser modificada de tal manera que los derechos de grupo sean vistos como aquellos derechos que sólo pueden ser reclamados y ejercidos por los individuos que son parte de un grupo, en vez de cómo aquéllos que están pensados para proteger a un grupo *per se*.²⁹⁷

Con ese cambio de enfoque, no sólo se relajaría de manera relevante la tensión de coherencia entre derechos de grupo dentro de la tradición de los derechos individuales, sino que los primeros podrían ser reinterpretados como asibles desde el ámbito de los segundos. Lo que es más, aquí se iría tan lejos como para sugerir que el tipo de exigencias culturales que los miembros de un grupo podrían presentar como individuos²⁹⁸ son abarcables por el paraguas de derechos de tipo civil y político (piénsese concretamente en la libertad de culto, de pensamiento y de expresión); pero esto no borra que incluso si interpretados en clave civil y política, hay temas que interesarán a personas que forman parte de una comunidad étnicocultural, que no suponen problema para quienes no tienen esta adscripción, como se verá con los derechos especiales de grupo desde Kymlicka más adelante.

Trabajando entonces dentro del campo de la ciudadanía civil y la política (y lo que tienen para aportar a quienes se conciben y son concebidos representantes de la diversidad), el “problema” de las minorías etnoculturales y cómo tratarlas nunca ha estado ausente de la reflexión de lo social (“Platón es el culpable principal [de introducir este tema en la antigüedad] porque en su tipo ideal de sociedad quería que la masa completa viviera el mismo tipo de vida, tanto como fuera posible, porque ello la haría más fácil de ser gobernada. El conflicto social, desde esta perspectiva, es menos probable que aparezca y cause problemas a los gobernantes, si la masa en cualquier sociedad es tan homogénea

²⁹⁷ Laura Reidel, “What are Cultural Rights? Protecting Groups, With Individual Rights”, en *Journal of Human Rights*, Vol. 9, No. 1, 2010, p. 66.

²⁹⁸ De acuerdo con la declaración de Friburgo, lo que las personas individual o colectivamente podrían reclamar como derechos culturales es: elegir y que se respete su identidad cultural; conocer y que se respete su propia cultura; acceder a la educación y a la información; libertad de elegir identificarse, o no, con una o varias comunidades culturales; asimismo nadie puede ser obligado a identificarse o ser asimilado a una comunidad cultural contra su voluntad; libertad de expresarse, en público o en privado, en el o los idiomas de su elección; libertad de ejercer las propias prácticas culturales; libertad de desarrollar y compartir conocimientos; la elaboración, la puesta en práctica y la evaluación de las decisiones de las conciernen y que afectan el ejercicio de sus derechos culturales. *Declaración de Friburgo sobre derechos culturales*, 7 de mayo de 2007.

como sea posible”).²⁹⁹ Pero sólo desde el siglo XIX esto ha sido tematizado con todos los elementos que aquí se desean resaltar (como un problema de reconocimiento de derechos a ser resuelto por el liberalismo, dentro de la figura de la ciudadanía en la democracia y con la guía del pluralismo axiológico de la diversidad cultural). Como citan Gerrits y Wolfram,

[l]as declaraciones clásicas contradictorias de los dos pensadores políticos británicos John Stuart Mill (1861) y Lord Acton (1862) representan un punto de inicio desafiante para la discusión [de la relación entre democracia y diversidad étnica]. “Las instituciones libres son casi imposibles en países compuestos de diferentes nacionalidades”, escribió Mill en 1861. “En un pueblo sin empatía, especialmente si leen y hablan diferentes lenguas, la opinión pública unida, necesaria para el trabajo de un gobierno representativo, no puede existir” [...]. Lord Acton era considerablemente menos pesimista. Embebido en un pensamiento imperialista benevolente, rechazaba la interpretación lúgubre de Mill y cuestionaba la congruencia de las barreras políticas y nacionales como un valor positivo por sí mismas. Precisamente el Estado multinacional “es una previsión en contra del servilismo que florece bajo la sombra de una sola autoridad”, opinaba. “La diversidad preserva la libertad”.³⁰⁰

Pareciera entonces que o la sola presencia de las minorías etnoculturales afecta negativamente a la sociedad democrática al fragmentarla, o todo lo contrario: que ayuda en contra de “la tiranía de la mayoría”, al personificar –en clústers– una diversidad que le atempera. Añade dificultad a la comprensión de este panorama el hecho de que ambas partes puedan clamar sustentos liberales legítimos.³⁰¹ Pero una vez más, es mediante el abandono del pensamiento dicotómico que se podría destrabar la elección entre una u otra opción. En la exploración de si estos extremos lograrían encontrarse, ¿puede estar la respuesta en que se reconozca y acepte la composición pluralista de la sociedad, pero con exclusión de aquellas formas de particularismo carentes de capacidad dialógica y conciencia de falibilidad? Así la diversidad no amenazaría la “cohesión” (“empatía” en el lenguaje de Mill) porque se desenvolvería en el umbral de lo aceptable, al tiempo que la protección de grupos minoritarios no fundamentalistas (tal cual Habermas entiende el

²⁹⁹ J. S. McClelland, *op. cit.*, p. 639.

³⁰⁰ André W. M. Gerrits y Dirk Jan Wolfram, “Introducing the Problem. The Historical Relation Between Ethnicity and Democracy”, en André W. M. Gerrits y Dirk Jan Wolfram, *Political Democracy and Ethnic Diversity In Modern European History*, Stanford University Press, Stanford, 2005, pp. 1-2.

³⁰¹ En el primer caso la regla democrática de la mayoría de la que habla Bobbio, y en el segundo caso la preocupación de que la voluntad de la masa no amenace otros niveles de interés que giran en espiral de forma cada vez más cercana en torno al ciudadano, hasta llegar a su individualidad.

término) seguiría previniendo contra la homogenización, el monismo y el universalismo, enemigos del individuo liberal que, de Locke a Berlin, grita a los cuatro vientos que cada quien está en plena capacidad de forjar su camino –en lo público y lo privado-. Esto no necesita ser una interpretación a modo o forzada para hacer creer que hoy el liberalismo puede entenderse de esta manera, pues ya desde el siglo XVII “[...] los liberales creían que la gente podía hacerse responsable de las decisiones que afectarían radicalmente sus propias vidas [...] [asimismo] los liberales creían que los hombres podían volverse jueces competentes de las decisiones hechas para sus vidas por otros”.³⁰²

No es tan sencillo aceptar la postura de que el liberalismo está allí para que sirviéndose de él cada quien construya su vida, cuando en la historia lo que han abundado son sociedades liberales interventoras y que compartieron las opiniones de Mill al tratar con sus minorías etnoculturales. Como ejemplos están, hasta muy recientemente en algunos lugares, la definición de la ciudadanía en términos étnicos; la negación del uso del propio idioma en la educación y la administración local; la presión a la asimilación; expulsiones y otras formas de exclusión institucional.³⁰³ Pero en el camino para rechazar estas prácticas, también puede señalarse que el punto intermedio en el que están atrapadas las minorías (entre la tradición liberal individualista y la democrática colectivista), no luce tan irresoluble cuando se cambia de enfoque sobre cuál es el rasgo fundamental de la democracia liberal.

Independientemente de los derechos, que pueden existir bajo muchas formas políticas,³⁰⁴ ¿qué es lo que realmente aporta el rasgo liberal a la democracia? Para quienes respondan que “la salvaguarda del interés individual” no habrá argumento capaz de convencerles de que hay un espacio para los derechos de las minorías en un esquema de gobierno que privilegia lo mayoritario y que se complementa con la defensa del individuo contra la intrusión del Estado desde la tradición liberal. Otra opción en cambio consistiría en suscribir que en la base de la aportación desde el liberalismo está ofrecer a las personas autonomía para la determinación y modificación del plan de vida que siguen³⁰⁵ (un amo

³⁰² J. S. McClelland, *op. cit.*, p. 638

³⁰³ Cfr. André W. M. Gerrits y Dirk Jan Wolffram, *op. cit.*, p. 115.

³⁰⁴ Como se vio, hasta en el imperio islámico las minorías tenían derecho a profesar su religión, siempre que pagaran el impuesto correspondiente.

³⁰⁵ John Tomasi, “Kymlicka, Liberalism and Respect for Cultural Minorities”, en *Ethics*, Vol. 105, No. 3, 1995, pp. 583-584.

puede disponer de un esclavo, y un señor feudal puede disponer de su siervo, pero llevado el principio autonómico al terreno de la democracia, ningún ciudadano puede disponer de otro ciudadano). Profundizando en este argumento, no tiene por qué descartarse que haya personas cuyo plan de vida contemple como referencia principal de valor a su membresía cultural. Y la opción de realización mediante la pertenencia grupal no puede negársele a nadie, o de otra manera se estaría coartando el principio liberal de tener la mayor cantidad de opciones para realizar el propio plan de vida.

Sobre el hecho de que no todas las personas necesitan exactamente lo mismo para efectuar su plan de vida, Will Kymlicka señala que hay un modelo de tratamiento o “incorporación” universal que interpela a todos los ciudadanos en términos iguales y no hace alguna distinción particular sobre qué derechos y obligaciones se darán en cada caso, porque a todos corresponden los mismos. Pero según el autor existe también un modelo de incorporación “consociacional” (lo cual supone no ser interpelado individualmente, sino por la membresía que se tiene a una comunidad cultural).³⁰⁶ En este segundo tipo se establece que “los derechos de las personas, y las oportunidades para ejercerlos, tienden a variar según la comunidad cultural particular [...]. Y la justificación para estas medias se enfoca en su papel para permitir a las minorías culturales que desarrollen su vida cultural distintiva, una habilidad insuficientemente protegida por modos ‘universales’ de incorporación”.³⁰⁷

El umbral de lo aceptable en la democracia liberal, dentro del cual se puede escoger el propio plan de vida –así sea que éste se desenvuelva en un nivel de pertenencia a mitad del camino entre el individuo y la masa-, es lo suficientemente amplio como para permitir diferencias culturales. Cuando los representantes de la diversidad cultural actúan en un plano individual, las fronteras de convivencia que existen para ellos serán exactamente las mismas que existen para los otros ciudadanos de la sociedad mayoritaria. Pero la diversidad etnocultural, cuando se defiende como grupo, puede llegar a apelar a criterios propios para la conformación del umbral de lo aceptable. Si éste es compatible con el marco de

³⁰⁶ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 1991, p. 137.

³⁰⁷ *Ídem.*

convivencia de la sociedad mayoritaria, la conflictividad es mínima o no existe.³⁰⁸ Pero si el marco que se aduce legítimo por el particularismo etnocultural se contraponen en alguna medida al del *mainstream*, entonces se activa la revisión sobre la legitimidad de ese reclamo de estándares propios y sobre qué comportamientos, aunque sean reivindicados por un grupo, sencillamente no van a ser considerados admisibles.

Dentro de la diferencia que sí es aceptable, las categorías disponibles para abordar los regímenes especiales de *comportamiento* (que no de *exigibilidad*, la cual, se recalca, es individual)³⁰⁹ discurren en los términos de “derechos de minorías”, “*status* especial”, “derechos colectivos”, “derechos de grupo”, “incorporación consociacional” y “protección de minorías”,³¹⁰ todos los cuales parecerían referirse al mismo objeto. Sin embargo:

[e]l término “derechos de las minorías” se usa con frecuencia para referirse a minorías no culturales. Y muchas de las medidas que son descritas comúnmente como “derechos de grupo” (p.e. para las personas discapacitadas), o “derechos colectivos” (p.e. para sindicatos), o “consociacionismo” (p.e. incorporando a la gente al Estado a través de su membresía a grupos ocupacionales), no tienen que ver con la membresía cultural.³¹¹

Con esta cita se hace más claro que muchos tipos de agrupaciones que podrían pedir “derechos especiales” –como los sindicatos y las personas discapacitadas que Kymlicka menciona- no contemplan en su agenda la revisión de los límites a la variabilidad axiológica que admite una sociedad. Por lo tanto, en lo que respecta a los sujetos aquí se conservará el nombre de “minorías etnoculturales” para abarcar a segmentos de la sociedad que sí podrían tener ese interés: las minorías inmigrantes y los grupos indígenas; y en lo que respecta a los regímenes especiales, también se preferirá la denominación de “derechos especiales de grupo”, aunque aplicada al aspecto de la adscripción etnocultural.

³⁰⁸ Por ejemplo: salvo por polémicas recientes en países como Alemania en torno al tema de la circuncisión, la comunidad judía es un ejemplo de sistema axiológico que no entraña conflictividad con la sociedad mayoritaria.

³⁰⁹ La distinción hasta ahora defendida sigue esta progresión lógica: existen derechos culturales que pueden ser demandados por individuos o por grupos (como dice la declaración de Friburgo); en ambos casos la protección de esos derechos puede hacerse desde el plano individual (y en una última provocación: ulteriormente quizá hasta lo tocante a derechos culturales son variaciones de libertades civiles y políticas del ciudadano); con todo, quienes pertenecen a una minoría étnico-cultural aprovecharían de la democracia liberal el contenido de autonomía en la decisión del plan de vida, para decir que por pertenecer a ese grupo los requerimientos para realizarse son diferentes. Siguiendo a Kymlicka, por lo general el nombre empleado aquí para referirse a esos requerimientos particulares es el de derechos especiales de grupo.

³¹⁰ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, *op. cit.*, pp. 138-139.

³¹¹ *Ídem.*

Una vez abordado este problema semántico, el reto de fondo consiste en trabajar en torno a la clase de derechos civiles y políticos (sombrija de los derechos culturales)³¹² que los miembros de minorías podrían reclamar con el fin de alcanzar la meta democrática y liberal de formar su propio plan de realización en la vida.

Kymlicka distingue tres tipos de derechos de grupo que conciernen a minorías etnoculturales:

Tabla 1: Derechos diferenciados en función del grupo para minorías etnoculturales³¹³

Tipo de derechos	Justificación	Expresiones
Derechos de autogobierno	Aunque tratemos con minorías etnoculturales con respecto a la composición del resto del Estado, hay lugares de concentración de esas minorías que llevan a que allí ellas sean la población mayoritaria.	Autogobierno en provincias, cantones, estados federados, etc.
Derechos poliétnicos	Ante normas de apariencia neutral pero que en el fondo resulten discriminatorias y atentatorias contra la identidad cultural, las minorías etnoculturales pueden solicitar exención de su observancia.	Portación en lugares públicos de indumentaria justificada por la propia religión, uso de la propia lengua en la educación.
Derechos especiales de representación	Las minorías etnoculturales tienden a estar infrarrepresentadas en los espacios del gobierno destinados a la representación ciudadana.	Cuotas étnicas (número mínimo de escaños) en los órganos legislativos.

Con esto no quiere indicarse que en la realidad todas las minorías etnoculturales reclaman simultáneamente estos derechos, o que todas están siquiera interesadas en cada uno de ellos. La tabla únicamente ilustra posibles expresiones grupales de tratamiento diferenciado a la ciudadanía civil y política para los fines culturales de los miembros de esas minorías. De esta manera podemos derivar que cuando Marshall dice que la ciudadanía política significa participar en el poder político, con Kymlicka hay que añadir que para las minorías etnoculturales ello debe lograrse incluso mediante la institución de un poder político propio (una *polity* dentro de una *polity*, o el derecho de autogobierno), o en todo caso con la introducción de mecanismos especiales que no sean los de la regla de la mayoría y que les

³¹² Es decir: derechos civiles y políticos ejercidos individualmente para aludir a que se pertenece a un grupo cultural.

³¹³ Tabla elaborada con base en el texto de Francisco J. Contreras, "Derechos colectivos, libertad individual y mitología comunitarista en Will Kymlicka", en Francisco Javier Ansuátegui Roig, *Una discusión sobre derechos colectivos*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2001, pp. 136-137.

aseguren representación. Por otro lado, si Marshall señala que la ciudadanía civil supone libertad de credo y expresión, recurriendo a Kymlicka se podría agregar que ambas libertades han de garantizarse como prerrogativas diferenciadas de grupo, incluso si eso implica una exhaustiva revisión de normas que no se había identificado que coartaban las prioridades de una minoría -legítima- (cosa que, como se vio, el autor canadiense refiere bajo el nombre de “derechos poliétnicos”).

Para las minorías etnoculturales estos tres “derechos diferenciados en función del grupo” deberían poder asegurar su acomodación en una democracia liberal. La relación entre niveles que esto simboliza es la de una defensa de las minorías *per se* de frente a la sociedad mayoritaria. Pero ¿puede complementarse este arreglo de escalas, con mecanismos que aseguren la defensa del individuo que pertenece a la minoría? Seyla Benhabib escribe algunos principios que podrían ayudar a responder afirmativamente a esto, y con los cuales se terminaría de asegurar la coherencia de los derechos civiles y políticos especiales, lo mismo en la dimensión meso-macro que en la micro-meso y la micro-macro. Benhabib *dixit*:

[L]a convivencia multicultural³¹⁴ pluralista en la esfera jurídica debería tener en cuenta los siguientes principios:

a. *Reciprocidad igualitaria*. Los miembros de minorías culturales, religiosas, lingüísticas y otras no deben tener un grado menor de derechos civiles, políticos, económicos y culturales que los miembros de la mayoría, en virtud de su pertenencia a dicha minoría.

b. *Autoadscripción voluntaria*. Una persona no debe ser automáticamente asignada a un grupo cultural, religioso o lingüístico en virtud de su nacimiento. La pertenencia grupal de un individuo debe permitir la forma más amplia de autoadscripción y autoidentificación; [...] el Estado no debe simplemente arrogarse el derecho de definir y controlar la pertenencia grupal a expensas de la propia persona. [...]

c. *Libertad de salida y asociación*. La libertad de la persona para salir del grupo de adscripción debe ser irrestricta, aunque la salida puede ir acompañada de la pérdida de determinado tipo de privilegios formales e informales. El ostracismo y la exclusión social

³¹⁴ Aquí multicultural quiere decir: “[...] las políticas diseñadas para proveer reconocimiento público, apoyo o para dar cabida [democráticamente] a grupos etnoculturalmente no dominantes, sea que estos grupos consten de ‘nuevas’ minorías (p. e. inmigrantes y refugiados) o ‘viejas’ minorías (p. e. minorías nacionales asentadas históricamente o pueblos indígenas)”. Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 2007, p. 16.

son los precios informales [de la salida de un grupo] [...]; la pérdida de derechos sobre la tierra y algunos beneficios sociales serán los costos formales.³¹⁵

Dos cosas hay por resaltar en este conjunto de principios. (i) La lógica de la reciprocidad igualitaria pertenece todavía al nivel de relación entre la minoría y la sociedad que es mayoría. No supone en sí misma un derecho³¹⁶ (que en todo caso tendría que enunciarse como el derecho a no tener menos derechos que el resto de la gente). Además, este principio no es una petición de trato diferenciado, sino una demanda de que se conserve el mismo trato. Y (ii) la autoadscripción voluntaria es importante como derecho del individuo frente al nivel macro o estatal, pues llama a la preservación de la autonomía en la determinación del proyecto de vida. Una garantía final para ese mismo fin es la libertad de salida, sólo que en esta ocasión la escala en la que debe actuar es frente al grupo mismo al que la persona solía autoadscribirse. En el momento en el que alguien quiera dejar de ser amish, mormón o cherokee, debería tener la oportunidad de hacerlo.

Las de Kymlicka y Benhabib son las dos versiones aquí adscritas para articular una imagen de cuáles son los términos para la convivencia con la diversidad cultural que ofrece la democracia como se le entiende en su forma contemporánea –una democracia liberal, en la que ese liberalismo es pluralista-. Derechos como el autogobierno, los derechos poliétnicos, los derechos especiales de representación, la reciprocidad igualitaria, la autoadscripción voluntaria y la libertad de salida, se justifican en pos del aseguramiento de derechos culturales, cuya defensa no imposible de traducir al lenguaje de las libertades de las ciudadanía civil y política, a partir de las cuales se crea un espacio apto para dialogar con minorías que practican sistemas axiológicos grupalmente.

Esto dota de significado a los vértices del triángulo de reforzamiento entre pluralismo, liberalismo y democracia. Quizá no se ha enfatizado lo suficiente que en la Figura 4 las aristas surgen de materializaciones del metaprincipio de la tolerancia. Ya en el Capítulo 1 se exploró que en el liberalismo pluralista el acto de tolerar (dialógicamente) es fundamental para que se sostenga la racionalidad de la inconmensurabilidad axiológica, pues sólo así se tendrá una base de mutua aceptación de validez, que garantice el abandono

³¹⁵ Seyla Benhabib, *op. cit.*, pp. 216-217.

³¹⁶ La propia autora no habla de “derechos” en el segmento, sino de “principios”, pero en el análisis que se conduce en esta sección se sostiene que sus condiciones *b* y *c* sí son interpretables como piezas dentro del esquema de derechos y libertades civiles y políticos.

de la empresa de imponer valores o aniquilar al contrario. Ahora lo que interesa destacar es que la tolerancia también es vital para la democracia, porque la tolerancia necesita de diferencias pero no puede llegar muy lejos si los representantes de la diversidad axiológica no sólo no se toleran sino están entregados al ejercicio de combatirse, sin el reconocimiento mutuo de la titularidad de derechos. ¿Por qué a la democracia le resultaría necesario comprender su pluralismo? Una opción para abordar esto es el hecho práctico y formal de que en una democracia los representantes –y en este momento en específico se alude a los legisladores-, para realizar bien su trabajo en una sociedad que ya es heterogénea, necesitan ser perceptivos de las demandas que surgen en los diferentes grupos del *corpus* social. Ellos deben expandir sus percepciones

[...] en lo concerniente a qué “problemas personales” tienen más bien que ser considerados “problemas públicos” de modo que se dé una acción social a través de canales de autoridad con poderes de sanción. Esto, a su vez, es un problema principalmente de “expandir las perspectivas” de los representantes más allá de la comunidad históricamente dominante, de modo que puedan “ver las cosas” desde el punto de vista de aquellos que previamente habían sido excluidos.³¹⁷

Profundizando en esa “expansión de las percepciones”, Robert Goodin retoma de Anne Phillips³¹⁸ la expresión “política de la presencia” para referirse precisamente a que los legisladores “tengan presente” la diversidad dentro de la democracia, cuando no suceda que los mismos representantes de la diferencia estén físicamente participando en los espacios de deliberación. Esta sin duda es una meta deseable, que por otra parte comporta fenómenos inestables en sus márgenes: si la diferencia existe pero su percepción es mínima, los resultados de la maquinaria democrática no se corresponden con la realidad y ello llama a altas dosis de inconformidad y tensiones. Pero ¿qué pasa cuando la inestabilidad pareciera surgir del hecho mismo de la diferencia? Otra manera de plantear esta pregunta es si puede haber “demasiado pluralismo”; uno que sea deseable reducir para cumplir con las metas de la sociedad democrática. La exploración de esta inquietud es materia de la discusión teórica y empírica del tercero y último capítulo de esta tesis.

³¹⁷ Robert E. Goodin, *Innovating Democracy. Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*, Oxford University Press, Nueva York, 2008, p. 249.

³¹⁸ En la obra: Anne Phillips, *The Politics of Presence: Democracy and Group Representation*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

3. Límites axiológicos e instrumentales para la convivencia con la diversidad cultural

3.1. La necesidad de encontrar límites a la diversidad para el sostenimiento de las sociedades

Citando a Stephen Macedo, Kwame Anthony Appiah ofrece en *La ética de la identidad* una conclusión que parecería contravenir por completo el discurso de la mayoría de los actores internacionales³¹⁹ que, después de la traumatizante década de los años noventa del siglo XX en cuanto a la multiplicación de conflictos interétnicos, hoy se abocan a difundir y celebrar la variabilidad cultural. La idea de ambos pensadores es contundente: en realidad no toda la diversidad es valiosa.

En un sentido muy básico cada veta de diferencia o rasgo cultural de hecho es de valor *para alguien* (lo mismo un individuo que un grupo), si es que se le erige como un proyecto en el cual se depositan esfuerzos personales y sociales. Pero la primera cuestión que siempre debería ser atendida frente a esa lectura amplia del valor de la diversidad, es que hay algunas expresiones dentro de ella cuyo motor principal consiste en atentar en contra de los demás, como pasa con los proyectos que descansan en valuar la pureza racial y la singularidad cultural y que fijan su meta en lograr homogeneización entre la población, aunque sea por medios violentos.

Suscribir que la diversidad es “buena” en sí misma sería un camino directo para el cumplimiento del aforismo con que Martin Hollis deseaba caracterizar al relativismo: que haya liberalismo para los liberales y canibalismo para los caníbales. Encerrado cada mundo social en su proyecto de “lo valioso”, nadie podría presentar objeciones a ninguno de los dos, y cada uno encarnaría una forma de diversidad válida.

Confrontados con una variación cultural que en esta versión parece tener tendencia a la infinitud, la sola idea de limitar la diversidad luciría no sólo ilegítima, sino poco práctica y hasta imposible. En cambio Appiah pide notar que allí donde hay consenso en torno a un valor no en todos los casos ha ocurrido de manera previa un crimen contra los particularismos, así como no en todas partes donde reina la diversidad esto es así porque ha

³¹⁹ Principalmente foros intergubernamentales y organizaciones no gubernamentales de alcance global.

prevalecido un régimen amplio de libertades y autonomía.³²⁰ El primero perfectamente podría ser el escenario de una ponderación racional entre opciones o del desarrollo de un sentimiento de empatía, y el segundo coincidiría incluso con el resultado de una segmentación impuesta por la fuerza. Por lo tanto, un estado de convergencia, uno de dispersión, así como sus respectivos procesos, no tendrían que ser descartados de antemano antes de saber a qué interés responden y por qué medios se concretaron.

Cuando el interés que se tiene es el de desarrollar una sociedad liberal por medio de la democracia (o también: cuando se busca erigir una democracia por la vía del liberalismo), el punto que permanece constante entre ambos términos es el del pluralismo. Como se vio antes, en este proyecto político –que no civilizatorio- para que el eje pluralista pueda servir al fin liberal, las partes entre las que se reconoce inconmensurabilidad axiológica deben ser capaces de tolerar dialógicamente –o de lo contrario se estancan en la unilateralidad, que niega la igualdad de las partes involucradas-. Del lado de la democracia, la pluralidad tendría que ser capaz de reconocer en los otros las libertades que recibe. Por lo tanto, para que el entendimiento liberalismo/democracia/pluralismo pueda funcionar y acoger diversidad cultural, no hay cabida para quienes no desean ni tolerar dialógicamente ni reconocer los derechos de los demás. Es decir, la diversidad debe ser *limitada* o recortada:³²¹ “[n]o todas las formas de diversidad religiosa y cultural deben ser celebradas, y no todas las formas de lo que puede rotularse como ‘marginación’ y ‘exclusión’ deben lamentarse o disculparse”,³²² si lo que se está dejando fuera del umbral de lo aceptable no es conciliable con el marco social más amplio.³²³

Al pensar “a quién se debe excluir” específicamente en el tema de la diversidad cultural,³²⁴ se ha insistido antes en que la primera categoría a señalar, en concordancia con Habermas, es el fundamentalismo –que no dialoga, no escucha argumentos, no reconoce que puede equivocarse o cambiar y se conduce de manera externa a las normas aceptadas-. Así, al menos en teoría el acto de “dejar fuera” a los fundamentalistas de los horizontes de

³²⁰ Kwame Anthony Appiah, *La ética de la identidad*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 230.

³²¹ Y aquí la idea de límites es en efecto usada en su sentido de restricción, como medio por el cual una persona o entidad impide de un derecho a otra que lo busca o le penaliza por su ejercicio. Cfr. Eric Heinze, *The Logic of Liberal Rights*, Routledge, Nueva York, 2003, p. 16.

³²² Stephen Macedo citado en Kwame Anthony Appiah, *op. cit.*, p. 230.

³²³ Si no se acepta esta regla, entonces no habrá modo de descalificar en la sociedad elementos que pueden ir desde la violación hasta el genocidio.

³²⁴ Porque podría haber muchos otros ámbitos en los que se generaría una necesidad de “marginalizar” ciertas expresiones: en la arena política, en la esfera económica, etc.

lo permitido deja “dentro” de la sociedad a los representantes de la diversidad que sí muestran conciencia de igualdad e inconmensurabilidad, y que también en teoría son quienes reconocen la Constitución donde el umbral de convivencia está asentado.

Sobre todo por este último rasgo –el del reconocimiento de la regla en común-, podría interpretarse que con la demarcación de límites a todo el rango de variabilidad que existe sobre el eje universalismo/pluralismo, además de asegurarse condiciones para que persistan las expresiones de diversidad cultural dialogante (en ausencia de una entidad que quiera subsumirlas), con la etiqueta de “sí incluido” igualmente se procura entre ellas un plano de cierta “unidad”, pero ¿unidad en torno a qué, o “sí incluido” en qué proyecto?

La sustancia del patriotismo constitucional, *i.e.* la preferencia incondicional por los mejores argumentos -en asepsia de nociones de pertenencia como el trasfondo étnico o la religión-, es una respuesta posible sobre el tipo de cohesión derivada de los límites depositados en la norma; pero de entre todas las categorías, abstracciones y generalizaciones del entramado teórico de esta tesis, ésta es la que menos posibilidades tiene de concretarse en la realidad.³²⁵ Otras respuestas que se han ensayado desde el liberalismo³²⁶ acerca de lo que queda de “material” para la unidad dentro de los umbrales mínimo y máximo de convivencia,³²⁷ son reminiscentes de las propuestas con las que los autores del Capítulo 1 buscaban asegurar el carácter liberal del pluralismo. En este modo se tiene que:

[...] no todos los teóricos políticos se han sentido atraídos a la idea de que lo que mantiene juntas a las sociedades liberales es el apoyo común a principios (liberales) específicos de justicia [como decía Berlin] o para instituciones políticas [como decía Gray]. En vez de eso enfatizan la necesidad de procedimientos deliberativos para asegurar que todos los grupos tengan voz y sean parte del proceso público de toma de decisiones [...]. En particular, argumentan que deberían tomarse medidas para incluir a las minorías en esa deliberación –(por ejemplo, minorías étnicas) que de otro modo tienden a permanecer invisibles o incluso a ser silenciadas en la esfera pública-. Al final estas aproximaciones pueden no ser tan profundamente opuestas a otras que argumentan que las sociedades necesitan estar unidas por un compromiso común a principios de justicia (o a una constitución que los encarne) o mediante una identificación común con instituciones importantes,

³²⁵ ¿Dónde está la sociedad cuya composición sea exclusivamente la de ciudadanos racionales, desprovistos de referentes de la nación étnica?

³²⁶ Y su cuerpo de democracia liberal.

³²⁷ Una vez que la pluralidad de la sociedad no permite sostener el discurso moderno del nacionalismo monoétnico de lengua e historia compartidas

pues la inclusión deliberativa puede ser requerida por esos principios y puede facilitar la identificación.³²⁸

Esto lleva a pensar que entre todos los modelos de opciones –realistas- que buscan atender la pregunta “¿cómo mantener unida a una sociedad pluralista?”, los espacios de deliberación son claves para que los miembros de la colectividad tengan presente que la otredad existe, la escuchen dirigirse a ellos y ellos se dirijan a ella; sin que luego de su turno todas las partes permanezcan igual que al inicio, sino que por un principio de retroacción, interioricen las buenas razones de la contraparte, y ésta a su vez se abra a las buenas razones de los primeros.

Quizá entonces este ejercicio de exponer diferencias podría desembocar en un reconocimiento de prioridades comunes (y tiene que haber algo en lo que los diversos miembros converjan, o no estarían todas las partes interesadas en permanecer en la misma sociedad).³²⁹ De manera que (i) si como dicen Holtung y Mason las minorías etnoculturales son incluidas en la democracia mediante su participación activa en los espacios de deliberación; y si (ii) en lo que toca a la institucionalidad, además están presentes en esos espacios en pie de igualdad porque también se les incluye en la primera institución de la democracia (la ciudadanía),³³⁰ (iii) entonces se abre a las minorías etnoculturales y a la sociedad mayoritaria una opción para destrabar la estructura de “sociedad-gueto”, donde las diferentes partes ni siquiera tienen contacto entre sí.

Recapitulando, las expresiones de la diferencia aceptable quedan todas dentro de un umbral que, al excluir extremos, demarca un campo intermedio entre universalismo y pluralismo, donde el diálogo y la deliberación ofrecen una respuesta a la cuestión de “¿cómo?” siquiera tener condiciones para mirarse de frente. Ahora a ese nivel de interrogación hay que complementarlo por lo menos con dos más: (i) por qué habría de ser importante que a través del diálogo haya lazos compartidos en sociedades heterogéneas, y (ii) cuáles deberían ser esos contenidos comunes.

³²⁸ Nils Holtung y Andrew Mason, “Introduction: Immigration, Diversity and Social Cohesion”, en *Ethnicities*, Vol. 10, No. 4, 2010, p. 412.

³²⁹ En cuyo caso, si ninguna de las partes voluntariamente se retira de la sociedad (a la manera en que lo preveía Locke y en la que lo hacen por ejemplo los menonitas, los amish, los mormones, etc.), lo que se tiene son sociedades de alta conflictividad.

³³⁰ Cosa que no es obvia, si se piensa en la población con trasfondo migratorio que pasa toda su vida en un país sin que pueda hacerse acreedora de la ciudadanía.

La primera de esas preguntas ha sido la preocupación central de teorías como la del capital social. El capital social se refiere a relaciones, interacciones y vínculos³³¹ “fuertes” que se sostienen dentro de un grupo. Para Robert Putnam la materia prima de la que está hecha este tipo de capital es la cohesión social, entendida como “[...] la capacidad de una sociedad para fijar metas e implementar medios para alcanzarlas”.³³² Dicho de otro modo: si las personas de una colectividad son capaces de fijar un horizonte de interés común y de trabajar por él (*i.e.*: si hay cohesión social), gradualmente los nexos entre los miembros se robustecen y crean una forma de valor propia, un capital (en este caso “social”), tal como en su propio espacio las herramientas o el entrenamiento constituyen un capital también. El valor de las redes y la confianza se deposita en que generan un círculo de protección y resultados positivos para sus integrantes. Un ejemplo recurrente de Putnam es el hecho, ahora ya ampliamente estudiado y documentado, de que ciertos empleos no se obtienen necesariamente con base en la preparación de los candidatos, sino por las redes de apoyo en las que están incluidos. Esta práctica presenta un caso sobre la retroalimentación que hay entre tener éxito en sumar esfuerzos por algo que se identifica como un “bien común”, y la estabilización de ese acto de suma, hasta generar un entramado hecho de la certidumbre de saberse parte de una red, así como la confianza hacia los otros miembros de ella.

Puede verse cómo esta idea resulta atractiva para los trasfondos liberal y democrático, que se han preguntado desde sus orígenes qué hay detrás de que los individuos entren un estado de entendimiento que les induzca a regirse por las mismas metas y normas.³³³ En un escenario en el que se destaca que los individuos (y lo que es más: algunos tipos de minorías) no sólo poseen intereses diferentes, sino que pertenecen a múltiples sistemas axiológicos que marcan la pauta para éstos, un nuevo tema para resolver es en qué modo afecta esta heterogeneidad a la articulación de proyectos (cohesión) que desborden círculos particulares de confianza (capital).

Lo anterior interesa como reflexión política de las consecuencias del pluralismo. Después de todo: ser parte del *mainstream* o situarse fuera de sus márgenes dibuja una

³³¹ Jane Jenson, *Defining and Measuring Social Cohesion*, Commonwealth Secretariat-United Nations Research Institute for Social Development, Hampshire, 2010, p. 3.

³³² Jeffrey G. Reitz, “Assessing Multiculturalism as a Behavioral Theory”, en Jeffrey Gould Reitz *et al.*, *Multiculturalism and Social Cohesion: Potentials and Challenges of Diversity*, Springer, Toronto, 2009, p. 20.

³³³ El primero se interrogaría por las motivaciones y derivaciones del contrato social, y la segunda bien podría inclinarse a preguntar el potencial de formación de mayoría en redes que fueran lo suficientemente amplias.

situación de poder, especialmente si, parafraseando a Richard Bellamy, el mecanismo para la distribución de éste evalúa “quién grita más fuerte”, en vez de quién da las mejores razones. Allí lo que se prefigura es la victoria estable del proyecto hegemónico de sociedad (con sus dimensiones políticas, económicas, culturales, etc.), es decir, el que más eficazmente en términos numéricos aglomera -cohesiona- entidades interesadas en sacar provecho del capital en el que están incluidas.

En una exploración *ad sensum*, la cohesión parecería más fragmentada en las sociedades plurales –pues se garantizan múltiples metas válidas-. En lo que respecta al capital, no es descartable que la manera de proceder de la sociedad fragmentada sería la edificación de perímetros de protección sobre las líneas de la desconfianza mutua cuyo reflejo de desinvolucramiento en las actividades que estén fuera del circuito propio, tendrían traducciones en la democracia como falta de interés en “la cosa pública”, participación baja y a la baja en la toma de decisiones o poca capacidad de organización en actividades sociales.³³⁴

¿En dónde nos deja esto? Desde la teoría del capital social, el florecimiento de una arquitectura que privilegie la convivencia con la diversidad cultural, vuelve a la democracia liberal una sociedad de cotos, empobrecida en la cohesión y capital tan vitales para *congregar* preferencias individuales –rasgo liberal-, y para integrar a todos los afectados por las normas a que las discutan y las generen en un mismo foro –rasgo demócrata-. Sin embargo, Robert Putnam matiza que esta configuración de las cosas no es continua en el tiempo, sino que varía a corto, mediano o largo plazo. En las primeras dos fases la respuesta del autor es “sí”: la diversidad disminuye el capital social. En las oficinas la diversidad cultural puede favorecer la creatividad para la solución de problemas, pero a escala *meso* el pluralismo sólo beneficiaría a la solidaridad de la sociedad a largo plazo.³³⁵

Quizá con la preocupación de no convertirse en un nuevo Samuel Huntington, siempre que Putnam ha presentado esta conclusión en foros internacionales y publicaciones, inmediatamente ha añadido que él y su equipo de colaboradores están convencidos del valor de la diversidad cultural, cuyo escenario más prolífico sería el *pueblo de pueblos*: Estados Unidos. Pero lo que viene después de esta declaración son sus

³³⁴ Jeffrey G. Reitz, *op. cit.*, p. 20.

³³⁵ Robert Putnam, “E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century”, en *Scandinavian Political Studies*, Vol. 30, No. 2, 2007, p. 140.

mediciones más recientes con que respalda que en una temporalidad próxima, la experiencia de la coexistencia con la diversidad resta más a la sociedad de lo que le da.

Este giro, que ciertamente daría una justificación para pensar que ciertos límites a la diversidad axiológica-cultural son necesarios dentro de un proyecto de democracia liberal, ha valido a Putnam que Peter Hallberg y Joshua Lund le incluyan dentro de lo que llaman el “género apocalíptico” de discurso público. Éste, que abarca a otras personalidades como el mismo Huntington, consiste en explicar “[...] los problemas sociales como emergencias culturales y revelar sus soluciones a través de llamados a la tradición”.³³⁶ Putnam no se expresa nunca en términos de “peligro” o “amenaza”, pero sí describe “estados críticos” en los que sus análisis cuantitativos le sugieren que la diversidad y la solidaridad guardan una relación inversamente proporcional.

Las herramientas para entender lo anterior nombradas en el texto más reciente de Putnam (*E Pluribus Unum* o “de muchos, uno”, lema durante la independencia de Estados Unidos e inscripción en el billete de un dólar), consisten en las hipótesis del contacto y del conflicto, como abstracciones sobre los efectos de la diversidad cultural en el capital social. En el primer caso, mientras más contacto³³⁷ se tiene con los representantes de la diversidad (etnocultural), más fácilmente se superan los miedos y prejuicios contra quienes no son “como nosotros”, y logran cultivarse tolerancia y solidaridad.³³⁸ Por el contrario, la hipótesis del conflicto se basa en que dada la competencia por recursos limitados, los sectores de “iguales” tienden a reforzar la solidaridad intra-grupo y a desconfiar de los diferentes.³³⁹ Las dos posibilidades integran su propio panorama relacional con las piezas del “[...] capital social ‘de vínculo’ (lazos con gente que es *parecida* a uno en alguna forma importante) y capital social ‘de puente’ (nexos con gente que es *diferente* a uno en alguna forma importante)”.³⁴⁰

Pero el propósito de Putnam es brindar una tercera opción de hipótesis: la “teoría de la contracción” (*constrict theory*). En ella, la diversidad cultural no hace que los grupos con capital social de vínculo se atrincheren en su red de solidaridad –la revigoricen-, mientras

³³⁶ Peter Hallberg y Joshua Lund, “The Business of Apocalypse: Robert Putnam and Diversity”, en *Race & Class*, Vol. 46, No. 4, 2005, p. 54.

³³⁷ Y dependiendo también qué tipo de contacto.

³³⁸ Robert Putnam, *op. cit.*, pp. 141-142.

³³⁹ *Ibidem*, p. 142.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 143.

que en “la otra cara de la moneda” optan por cortar su capital social de puente. Antes bien, para el profesor de Harvard lo que sucede es que la incertidumbre que causa la variedad de tipos humanos es tal, que daña simultáneamente las dos clases de capital, con la consecuencia de que el individuo se aísla. Asoma entonces el “peligro” de la atomización, que desborda el espacio de las ligas de boliche (donde las personas se encuentran “jugando solas”), para llegar a trastocar las propias posibilidades de involucramiento con las instituciones de gobierno de una sociedad democrática. Citando a Putnam:

[...] un número amplio de otras mediciones de capital social y compromiso cívico también están negativamente correlacionadas con la diversidad étnica. En áreas de mayor diversidad nuestros encuestados demuestran:

- Menor confianza en el gobierno local, los líderes locales y los medios de noticias locales.
- Menor eficacia política -esto es, [la] confianza en la propia influencia [en el sistema].
- Menor registro para votar, pero mayor interés en saber de política y más participación en marchas de protesta y grupos de reforma social.
- Menores expectativas de que otros cooperarán para resolver dilemas mediante la acción colectiva (p.e.: ahorro voluntario para sobrellevar bajos suministros de agua o energía).
- Menor probabilidad de trabajar en un proyecto comunitario.
- Menor probabilidad de hacer caridad o voluntariado.
- Menos amigos cercanos y confidentes.
- Menor felicidad y percepción más baja de la calidad de vida.
- Más tiempo que se pasa viendo televisión y mayor acuerdo en que “la televisión es mi forma de entretenimiento más importante”.³⁴¹

Esta percepción de la diversidad cultural ha recibido críticas que cuestionan la validez de realizar generalizaciones de esta naturaleza con base en un análisis estadístico que únicamente ha tomado como los sujetos de su muestra a ciudadanos de Estados Unidos.³⁴² Ésta no es una acusación menor y a ella se suman las consideraciones de Hallberg y Lund sobre que el problema de investigación de Putnam no es neutralmente “la vulneración del capital social en Estados Unidos por la diversidad cultural”, sino “la vulneración del capital social de los estadounidenses blancos”. Un fenómeno que parecería apoyar esta objeción es que los nutridos circuitos migratorios desde y hacia Estados Unidos, lejos de caer en un

³⁴¹ *Ibid.*, pp. 149-150.

³⁴² Otras revisiones escépticas destacan que al hacer las preguntas en barrios de alta criminalidad en ciudades densamente pobladas -y llenas de actores de la diversidad-, y posteriormente en pueblos pequeños y homogéneos, las respuestas son, si no obvias, inconmensurables.

estado de atomización y muerte de su propio capital vínculo, hoy más que nunca descansan en redes de confianza y solidaridad transnacionales. Pero como los críticos del “género apocalíptico” destacan, cuando Putnam dice “diferencia” en realidad quiere decir “diferencia racial”. Así, la presunción original de la cual brotan los resultados presentados parcialmente en *E Pluribus Unum* es que la diversidad -racialmente- minoritaria resta valor a las redes de solidaridad de la mayoría (blanca).

¿Cómo encaja esto con la pregunta de si se justifica poner límites a la diversidad cultural? Como primera cuestión, los capítulos 1 y 2 tocaron el punto de que en el contexto de una democracia liberal, el momento inicial de recorte o exclusión de la diferencia cultural es el que “deja fuera de las reglas de juego” a las expresiones fundamentalistas. En el presente momento de recorte, la reflexión busca esclarecer si, con el fin de evitar falta de confianza en la forma de capital puente y capital vínculo,³⁴³ sería importante filtrar todavía más la dispersión o variabilidad axiológica. Aunque Putnam diga que sí, la realidad es que no hay una respuesta universal, y está claro que se trata de una cuestión que fácilmente puede transferirse del terreno teórico al ideológico y hasta el de las fobias personales.

La que aquí se presenta como alternativa es entonces sólo una propuesta. Pensando con Gilles Paquet,³⁴⁴ las opciones son: (a) no establecer límites axiológicos e instrumentales más específicos, y resolver caso por caso toda situación que por causa de la diversidad cultural se presente como un desafío a la sociedad; o (b) sí darse a la tarea de fijar un umbral para la convivencia, aunque sea que éste opere a diferentes escalas (del círculo más cercano a la persona hasta llegar al Estado) y que cambie con el tiempo.

En realidad cualquier sociedad está en plena libertad de decidir para sí una u otra vía y de todas maneras ambos casos implican codificaciones sucesivas. El primero porque se basa en brindar respuestas cada vez que se les requiera. El segundo porque aún si un cuerpo social se da reglas una vez sobre lo que está permitido y lo que no, siempre habrá nuevos eventos que llamen o a una nueva codificación o a la revisión de la previa.

Para los dos contextos la figura de ciudadanía es un mecanismo que podría ser interpretado en sí mismo como el primer y más básico filtro de convivencia. Ser ciudadano

³⁴³ Que, como se vio, eventualmente lleva a una falta de involucramiento político, del tipo que no debería faltar en una democracia liberal.

³⁴⁴ Cfr. Gilles Paquet, *Deep Cultural Diversity: a Governance Challenge*, University of Ottawa Press, Ottawa, 2008.

es una calidad que refleja los límites de qué puede hacer un miembro pleno y qué no, en un instante concreto de la vida de una sociedad. Una ventaja de que éste sea el primer tamiz para la convivencia es que se trata de un mecanismo altamente adaptable: aunque el liberalismo tiene desde el siglo XVII un esquema de lo que todo ciudadano “debe poder hacer”, en la práctica cada sociedad ha retomado una parte de esas nociones y luego ha dotado de significado a la ciudadanía por cuenta propia. Por ejemplo, el derecho a la libre expresión es una conquista general del liberalismo para los ciudadanos, pero dependiendo del pasado de cada sociedad, ese derecho es objeto de distintas especificaciones, como la proscripción del discurso de odio –que no existe en todos los países-, o la figura de prohibición de la difamación.

Se tiene entonces que la ciudadanía “[...] debería tener precedencia sobre todo otro conjunto de reglas [de pertenencia y potencial de convivencia], dado que se refiere a la propia admisibilidad y admisión de un miembro a la comunidad”.³⁴⁵ En un plano mucho más profundo que el de los meros procedimientos (como cumplir con ciertos años de residencia documentada, quizá incluso presentar satisfactoriamente exámenes de conocimientos de idioma, historia, instituciones de gobierno, etc.), en este tipo de pertenencia se condensa una idea no estática de qué es valioso y qué es inaceptable, pues implica que a alguien se le extienda o se le niegue la posibilidad de tomar parte de las decisiones de la comunidad. Ahora bien, de la ciudadanía como parámetro de convivencia pudiera temerse un carácter unilateral, si la sociedad mayoritaria es la única que define los criterios para la pertinencia. El potencial de las credenciales ciudadanas sólo se ampliaría si a esa norma se llega mediante un procedimiento en el que se tome en cuenta la razonabilidad tras los argumentos de los grupos minoritarios que se ven excluidos de ese estatus y desean acceder a él.

La situación es entonces que aún sin tener a la diferencia cultural en mente, la democracia ya supone la instauración de límites que interesa también al pluralismo liberal, porque admite variabilidad al interior de la sociedad, pero para la pertenencia plena tiene en mente que haya convergencia en torno a algunos criterios específicos.

De allí se deriva también, siguiendo el proceso habermasiano de innovación de la Constitución y por experiencia histórica, que expresiones de pluralismo que se quedan

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 112.

fuera del umbral de pertenencia pueden hallar la ocasión para incorporarse a él (así como el proceso de empadronamiento tendió a la ampliación, también en el ámbito de la diversidad cultural las prácticas de lo aceptable conforman cada vez un catálogo más amplio, pero no *infinitamente* más amplio). Este diálogo con retroacción no está libre de tensiones, a pesar de las cuales es una meta social deseable seguirlo cultivando, ya que según Paquet: “[L]a diversidad [...] causa nuevas dificultades para llegar a una coordinación efectiva. [pero] Por otra parte, el pluralismo y la diversidad también son, innegablemente, fuentes de innovación y creación de riqueza. Es una cuestión de costos y beneficios”.³⁴⁶ Así, los valores fuera del sistema *le son necesarios al sistema*, como una reserva para la innovación con la que puedan resolverse nuevas conflictividades futuras.

Habiéndose colocado esta dinámica en términos de costos y beneficios, para la democracia liberal hay un riesgo putnamiano –i.e.: de confianza y capital- en contar con individuos y clústers o grupos etnoculturalmente diferenciados. Pero es todavía una mayor fuente de inestabilidad negar de manera tajante e íntegra una variabilidad que ya existe en la sociedad, por no hablar del costo de reducirla, convertirla o aniquilarla. Para recuperar lo dicho con Isaiah Berlin en el Capítulo 1, el conflicto por diferencias axiológicas es y seguirá siendo inevitable. Acabar con él no es una meta realista, pero sí lo es generar umbrales de convivencia aptos para lidiar con la conflictividad, y en gran medida dicha “aptitud” dependerá de una determinación no unilateral sino dialógica de las fronteras de lo aceptable. El objetivo debe ser asegurarse de que se estén retroalimentando razonablemente los límites que median entre la idea de un bien común y la de diferentes visiones de la vida buena que conlleva la diversidad cultural.

3.2. Límites axiológicos e instrumentales para mediar entre universalismo y pluralismo en las sociedades democráticas liberales

Al profundizar en la idea de que es necesario realizar un recorte o selección de la variabilidad aceptada se nos coloca de vuelta en la definición de pluralismo de Berlin, en particular cuando el filósofo sostenía que la variabilidad de valores no es infinita, sino que queda contenida dentro de un horizonte humano que hace posible que haya nociones

³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 69.

suficientemente inteligibles entre grupos culturales diferentes. Georg Sørensen da cuenta de que esta variación limitada –que él categoriza como “campo compartido de experiencia moral”- se acepta ampliamente entre los pluralistas de las más diferentes tradiciones. Para ilustrarlo cita a George Crowder cuando dice sobre el tema que “[...] hay suficiente universalidad de la experiencia humana para hacer otras culturas comprensibles para nosotros”, y presenta también la versión de John Gray quien, aún si niega que el liberalismo tenga que ser preferible a cualquier otra experiencia, apunta que inclusive las sociedades que valbran el pluralismo operan, al excluir experiencias históricas indeseables, dentro de un “universalismo mínimo”.³⁴⁷

¿De dónde surgen los límites que conforman el espacio del “universalismo mínimo”? Como el pluralismo niega la universalidad de las jerarquías de valores, los límites no pueden sino emerger de situaciones contextualizadas, antes que de verdades indiscutibles. Es decir: no se tratan de barreras objetivas e inamovibles. En cambio puede haber un consenso razonablemente extendido de por qué se les prefiere, y éste podría brotar o de un plano teórico de lo que el propio pluralismo liberal sugiere en el tema, o bien de un plano práctico: la historia,³⁴⁸ que con sus capítulos de brutalidad y éxito en la interacción con la diversidad, *sugiere* “reglas aceptadas tan ampliamente y desde hace tanto tiempo que su observancia ha entrado a la concepción misma de qué es un ser humano normal”.³⁴⁹

De parte de los constructos teóricos que quieren responder qué elemento es imprescindible que manifiesten los ciudadanos para que se sostenga la democracia, Inglehart y Welzel trabajan con las respuestas que a esto han proporcionado los diferentes exponentes de la cultura política, a los cuales agrupan en tres grandes ramas: (A) primero está el enfoque de la legitimidad (o del “sistema de apoyo”, del que David Easton sería un buen representante y que no se fija tanto en “valores innegociables”, como sí en la imprescindible confianza de los ciudadanos en las instituciones); y luego vendrían dos posturas para las cuales se necesita más que instituciones para echar a andar el proyecto democrático y que descansan en que sí haya “valores cívicos” en el núcleo de la

³⁴⁷ Georg Sørensen, *op. cit.*, p. 40.

³⁴⁸ La distinción teórico-práctico se hace con fines analíticos y sin dar a entender que la teoría está desprovista de historia o que en la historia no se haya actuado nunca siguiendo el estado del arte del pensamiento científico.

³⁴⁹ Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, citado en William Galston, *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, *op. cit.*, p. 50.

ciudadanía: está (B) el enfoque comunitario (o del “capital social”, que ya se ha visto con Putnam y (C) el enfoque del desarrollo humano (o “emancipativo”).³⁵⁰ En este último, los propios Inglehart y Welzel tienen una propuesta (de la que brindan evidencia empírica con indicadores) de cuáles valores son consustanciales a la democracia y cuáles otros perfectamente podrían sobrevivir en regímenes incluso autoritarios y entonces no son parte “vital” del bagaje necesario de los ciudadanos. Bajo la hipótesis de que

[...] la elección humana está en el corazón de la democracia, los valores cívicos que la hacen trabajar efectivamente [y que los autores señalan como innegociables] son aquellos que enfatizan la elección humana, [que ellos llaman] valores de la expresión personal. Así, no todos los valores comunitarios y formas de capital social son igualmente importantes para la democracia, sólo los que encima de todos ellos están motivados por la aspiración de las personas a la libertad humana y la elección.³⁵¹

Y como hay formas fuertes de cohesión y capital social que no tienen problema en ser xenófobas o apoyar regímenes autoritarios, en vez de poner el acento en los valores comunitarios Inglehart y Welzel dan preferencia a los valores emancipatorios: libertad individual, diversidad humana y autonomía serían sus tres formas básicas, con expresiones más elaboradas en la libertad personal y política, las actividades de protesta civil, tolerancia a la libertad de los otros y la satisfacción subjetiva que se tiene con la vida. A los efectos de este conjunto de valores –valores postmaterialistas, pues no lidian con la sobrevivencia inmediata-, los autores le dan el nombre de “síndrome de los valores de la expresión propia”.³⁵²

Del lado de la experiencia histórica, desde la Revolución Francesa hasta los horrores vividos en el siglo XX se ha conformado una reflexión sobre lo “básico” e insoslayable que no puede dejar de observarse en una sociedad pacífica o que sabe manejar sus conflictos, y en la actualidad ese debate sobre qué se puede tolerar y lo que se ha evidenciado como intolerable, corta preponderantemente por el plano de los derechos humanos. A éstos se los define como prerrogativas universales, y la interpretación que sobre esa materia está

³⁵⁰ Cfr. Ronald Inglehart y Christian Welzel, *op. cit.*, pp. 247-248.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 248.

³⁵² “Estos atributos van juntos porque reflejan una cultura en la cual la sobrevivencia está suficientemente asegurada de modo que grupos externos no parecen amenazantes, las personas se sienten lo bastante seguras como para confiar en los demás”. *Ibid.*, pp. 258-259.

disponible en la obra de Berlin puede tejerse a partir de elementos ya analizados a lo largo de esta tesis. Enemigo de las nociones que se anuncian con una vocación universal y naturalista *a priori*, pero creyente ferviente en el potencial del acuerdo para forjar estándares de convivencia, la postura de Berlin hacia los derechos humanos es otra muestra de su búsqueda de un justo medio entre universalismo y pluralismo. El filósofo afirma en sus conversaciones con Ramin Jahanbegloo:

Si usted me pregunta por qué creo en los derechos humanos, puedo decirle que porque es la única forma decente –e incluso tolerable- de que los humanos vivan juntos; y si me pregunta qué significa “decente”, puedo decirle que es el único tipo de vida que los humanos deben seguir si no quieren destruirse unos a otros [...] Creo apasionadamente en los derechos humanos; esto deriva de muchas otras cosas que aceptamos todos; no es demostrable *a priori*. Por supuesto, no niego que existan principios generales de conducta y actividad humana sin los cuales no puede haber una sociedad mínimamente decente.³⁵³

Luego de una larga lista de guerras, genocidios, limpiezas étnicas, etc., los derechos humanos sugerirían, con un tenor ligeramente distinto al de la escuela de la cultura política,³⁵⁴ un contenido posible dentro del umbral de la decencia “universal” (no por su naturaleza misma, sino universal como entienden el término Sen –lo preferible por cualquiera- o Berlin –lo ampliamente consensuado por la experiencia-). Estas prerrogativas también dotarían de sentido al “universalismo mínimo”³⁵⁵ que existe a medio camino entre el universalismo *tout court* y el pluralismo. Ulteriormente no tiene que haber un desencuentro diametral entre la propuesta de los valores postmaterialistas y la de los derechos humanos, pues estos últimos están esbozados en el mismo idioma de libertad e igualdad que los primeros.

Al liberal-pluralismo no le queda más que vivir en una tensión permanente entre universalismo y pluralismo, misma que en la práctica se resuelve usualmente a favor del primer elemento. Pero queda la solución de que (i) ese arreglo no está fijo para siempre, pues como se ha insistido, algunas expresiones inicialmente excluidas se llevan al interior del umbral de convivencia tras ejercicios de deliberación en cada sociedad; y (ii) no tiene

³⁵³ Isaiah Berlin y Ramin Jahanbegloo, *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1993, pp. 150-151.

³⁵⁴ Porque aunque hablan de derechos y libertades no se preguntan cómo se sostiene la democracia, sino en qué consiste la dignidad del ser humano.

³⁵⁵ Que bien podríamos denominar “pluralismo limitado”.

que asumirse con culpa, decepción o como un acto de arbitrariedad automáticamente, pues en vista de que *no toda la diversidad es valiosa* (por lo menos para los fines de la democracia liberal), hay proyectos axiológicos auténticamente incapaces de ser acogidos, por implicar algún grado de avasallamiento del “otro”.

Para brindar un ejemplo dentro de la perspectiva del universalismo mínimo, si bien los roles y expectativas de género varían notablemente entre culturas –y nadie podría impedir legítimamente que ello sea así–, no es aceptable que el tratamiento a las mujeres normalice el abuso hacia ellas (físico, psicológico y de cualquier tipo, su venta y prostitución incluso cuando niñas, su lapidación, su sujeción a la trata de personas), por contravenir esas transgresiones el consenso amplio moldeado desde la experiencia histórica de que ningún ciudadano, sin reparar en el que sea su género, puede someter a otro ciudadano. Retomando lo último, dentro de toda la variabilidad en la construcción de relaciones interpersonales, la reducción de otro ser humano a la esclavitud estaría desterrada de las conductas viables dentro de la “sociedad decente”,³⁵⁶ referencia constante en los trabajos de Berlin para las sociedades que cultivan la coexistencia en vez de la persecución.

En resumen, los límites son necesarios para la operación real del sistema democrático liberal en observancia de lo que ofrece de derechos y libertades al individuo, al grupo, al individuo frente al grupo y al grupo frente a la sociedad. Se aspira a gestionar el choque entre niveles de la *polity*, mas el conflicto *per se* no podrá ser desterrado.

La demarcación de límites no tiene por qué resultar “fulminante” para todo ejercicio de pluralidad, pues por su permanencia en el tiempo pese a toda clase de emergencias puede suponerse que el sistema democrático liberal tiene un amplio grado de resiliencia. De modo que aún si los conflictos por diferencias de valores se volvieran críticos al desafiar el propio marco democrático de resolución de problemas,³⁵⁷ en una verificación del principio de recursión,³⁵⁸ la democracia liberal siempre tiene la opción de revisar dicho marco (y ser productora de nuevos criterios de plena pertenencia, ampliar o añadir especificaciones al

³⁵⁶ Sin el reparo de que quizás alguna sociedad la considere normal y le otorgue valor a la institución.

³⁵⁷ James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, MIT Press, Cambridge Mass., 1996, p. 73.

³⁵⁸ “El principio de recursión significa que debemos concebir los procesos generadores o regeneradores como bucles productivos ininterrumpidos [espirales autogenerativos] en los que cada momento, componente o instancia del proceso es a un tiempo producto y productor de los demás [...]”. Edgar Morin, *Pensar Europa. La metamorfosis de un continente*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 25.

conjunto de derechos civiles y políticos que reconoce, diversificar los espacios y actores que se suman a la deliberación). En cualquier otro régimen que no esté “en obligación para con los gobernados” este recurso de ajuste puede estar mucho más limitado (llegando a depender de la mera benevolencia de quien ostente el poder), o inclusive podría dejar disponible la opción de no revisar los límites a la diversidad en absoluto, para en vez velar mediante vías violentas por que no varíen.

Queda así conformado un marco en el que el pluralismo y la democracia son dos planos principales que no cesan de superponerse, aunque no se esté hablando del pluralismo como universo de *todos* los valores, ni de la democracia en su sentido de tiranía de la mayoría para todos los asuntos todo el tiempo. En cambio, en el proceso que es producto y productor de convivencia con la diversidad cultural, los representantes del pluralismo liberal y la democracia liberal deberían ser razonablemente tolerantes hacia los otros representantes de la diferencia, se presenten como individuos o grupos. En palabras de Richard Bellamy: “Sin los choques de intereses y los conflictos de valores a los cuales da lugar el pluralismo, la negociación política tan central a las sociedades democráticas perdería mucha de su lógica. Empero, un pluralismo polarizado en el cual los rivales se negaran a tratar los unos con los otros [...] subvertiría el proceso político”.³⁵⁹

Se hacía referencia a que los derechos humanos y los valores postmaterialistas constituyen una brújula posible del “universalismo mínimo”, pero hay ventajas y desventajas en que planteen un campo tan difuso, no del todo realizado, ni especialmente obligatorio en el caso de los primeros (aunque ello depende del instrumento de derechos humanos que se revise, y si esos derechos ya se han aterrizado en legislaturas nacionales). Una consecuencia favorable de este rasgo es que sus prescripciones también se vuelven ampliamente endogeneizables. Puede hablarse en un tono muy general del derecho de asociación o del de no ser forzado a pertenecer a algún grupo,³⁶⁰ pero esto conlleva un interés diferente para los sindicalistas que para la agenda de la variabilidad axiológica, y dentro de esta última, varía cómo asumirán su derecho individuos o minorías. Entre las minorías, no presentarán el mismo caso las que toman como criterio de diferencia una práctica –p.e. la religiosa– sin referencia étnica, o las que sí se reúnen en torno a su

³⁵⁹ Richard Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, Routledge, Londres, 1999, p. 115.

³⁶⁰ Como hace el artículo 20 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

etnicidad. Como éstos, habrá muchos otros matices de asociación que se beneficien de poder brindar cada uno una interpretación según sus necesidades en la agenda de diálogo de reivindicaciones.

Por otro lado, no se aprovecha la guía de los derechos humanos cuando su falta de reflejo en mecanismos exigibles les hace permanecer en el plano ideal y discursivo, sin que con ellos se induzcan cambios al régimen de convivencia que se basa en la distinción de lo aceptable y lo inaceptable. Además del hecho obvio de que no todas las sociedades (ni las liberales) suscriben todos los que se presentan como derechos humanos o derechos fundamentales en los foros de discusión internacionales.³⁶¹

Y como ni siquiera todas las democracias liberales consolidadas operan con una clase de “lista íntegra” de derechos humanos como guía de lo tolerable, frente al universo de la variabilidad axiológica, las sociedades hacen una selección del universalismo mínimo. Lo acotan. Hasta a ese ámbito le fijan fronteras dependiendo de su trayectoria particular.

Los límites del umbral de convivencia que ellas forman con lo que toman o no del “universalismo mínimo” global, tienen expresiones o en el ámbito de la socialización (son límites axiológicos que filtran con la interacción cotidiana la variabilidad que acepta una *polity*), o están contemplados desde lo institucional (*i.e.*: son provisiones instrumentales, normadas, con medios concretos para proscribir las interacciones no deseadas).

La distinción es principalmente con fines de problematización y no quiere dar a entender que límites axiológicos e instrumentales no tengan nada que ver los unos con los otros. Al contrario, la exclusión de alguna variabilidad que se ha depositado en leyes, brotó de un cierto consenso a nivel de socialización, en torno a qué valores son considerados “legítimos” para el proyecto de sociedad democrático-liberal que se tiene.

Pero también debe notarse que no todos los límites efectivos recorren el camino de la legislación. Presiones de la sociedad *mainstream* hacia los individuos y grupos de la diversidad etnocultural minoritaria tienen como escenario el vecindario, los medios de comunicación, la escuela, los círculos de amistades, la vía pública, etc., y también ejercen presión hacia la disminución de las diferencias.

³⁶¹ Por ejemplo, Polonia no suscribe instrumentos de derechos humanos (o les interpone reservas, como en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea) cuando sus contenidos pudieran dejar la puerta abierta a legislación para permitir el aborto.

Con lo anterior en cuenta, aquí se presenta una propuesta de interpretación sobre cómo se disponen límites axiológicos e instrumentales a la variabilidad comprendida entre universalismo y pluralismo, con fines de constituir un umbral de convivencia con la diversidad cultural en las democracias contemporáneas:

Tensión de unidad. En la convivencia con la diversidad cultural dentro de democracias contemporáneas, los límites axiológicos tienden a ser atraídos al plano instrumental. Por un lado esto responde a una inclinación a la codificación, en la que la resolución de cómo debe reaccionar la sociedad *mainstream* ante algunas expresiones e interacciones con la diversidad cultural, ya no se deja al criterio individual, sino que todo es tematizado y discutido como parte de la agenda social sobre la que necesita pronunciarse el Estado. Por ejemplo, portar vestimenta con connotación religiosa en lugares públicos, en fotografías de documentos oficiales o en la escuela, pasa a ser materia de legislación.

Tensión de dispersión. En los límites axiológicos que todavía escapan a la codificación, la convivencia opta por resolverse con mecanismos electivos en vez de prescriptivos. Si es verdad que en la evolución liberal ha triunfado la *sociedad a la carta* como “[...] la autonomización de los individuos [...] donde éstos construyen sus modos de vida”,³⁶² entonces para los representantes de la diversidad cultural que no conforman una minoría étnica³⁶³ se vuelve posible que *escojan* desenvolverse en aquellos círculos de la sociedad donde no imperan normas informales que condenen su diferencia.³⁶⁴ Pero como tampoco se pertenece a un grupo donde se les pueda prescribir con quién trabajar, con quién relacionarse, etc., la diversidad permanece, no dicotómica, sino en una posibilidad muy amplia de nuevas hibridaciones.

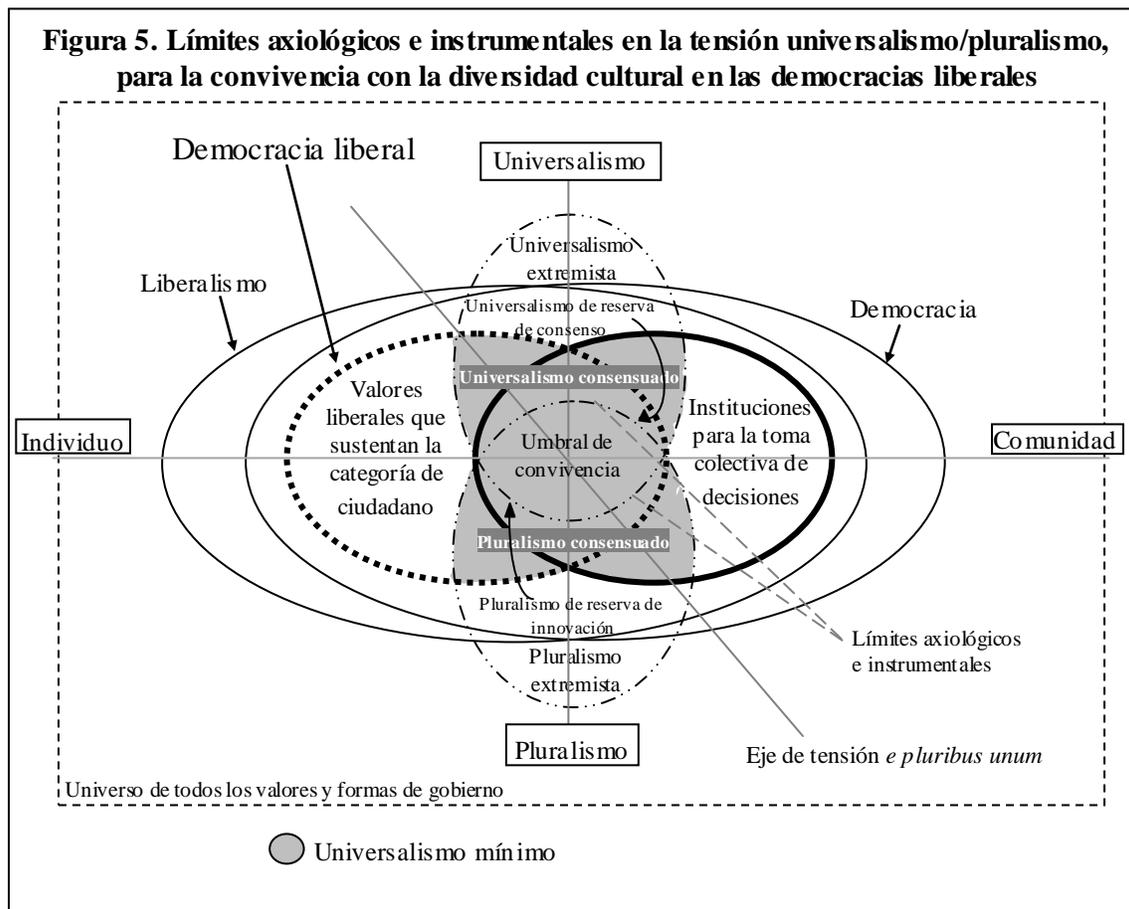
¿Cómo encajan los derechos de minoría en esta lógica? En primera instancia se benefician de la experiencia histórica convergente del “universalismo mínimo” porque también de los etnocidios se ha sumado como horizonte humano la idea de que hay “derechos culturales” que no deben ser violados. Por otro lado, aunque éstos estuvieran a medio camino de reconocimiento, las reivindicaciones sobre su forma de vida que quedan fuera de los límites axiológicos e instrumentales conforman el reservorio para la innovación

³⁶² Mario Vargas Llosa y Gilles Lipovetsky, “¿Alta cultura o cultura de masas? Conversación entre Mario Vargas Llosa y Gilles Lipovetsky”, en *Letras libres*, No. 163, 2012.

³⁶³ Y que por tanto precian más estar incluidos en pie de igualdad en la sociedad mayoritaria (sin que se les restrinja por su diferencia), en vez de exigir el derecho a regirse por sus propias reglas grupales.

³⁶⁴ Siempre que no atenten contra la parte codificada del universalismo limitado.

del umbral de convivencia del que hablaba Gilles Paquet. Este esquema cobraría la siguiente forma:



El esquema presenta, de entre todo el universo de valores y formas de gobierno posibles, a la intersección que da origen a la democracia liberal y que determina una bifurcación de su contenido -como se vio en el Capítulo 2 a partir de Dietrich Rueschemeyer-, en una parte institucional para la toma de decisiones colectivas, y una parte sustantiva o de valores que justifican las prerrogativas liberales de los ciudadanos.

En el encuentro entre ambos ámbitos, las normas y la socialización conforman un umbral de convivencia con la diversidad cultural, pero éste no ocupa el área total del cruce, sino que enfrenta una contracción o ampliación (con el contorno de límites axiológicos e instrumentales), en la medida en que cada sociedad tenga resuelta la tensión y superposición de las fuerzas universalistas y pluralistas a su interior.

El umbral de convivencia se alimenta del “universalismo mínimo” –en la actualidad principalmente nutrido del discurso de los Derechos Humanos y los valores postmaterialistas-, pero no lo agota. Esto porque en la doctrina de los Derechos Humanos hay elementos consensuados del universalismo y pluralismo que sin duda son miembros de pleno derecho del mundo de la democracia liberal, pero que no son atraídos hacia el umbral de convivencia por el contexto particular de la sociedad de que se trate (por ejemplo: algunas democracias añadirán a su umbral prerrogativas como el derecho humano al Internet, y otras ni siquiera reconocerán el agua como un derecho inalienable).

Ahora bien, no todo está resuelto para siempre en este mapa de interacciones. Hay áreas fuera de los límites axiológicos e instrumentales presentes, que funcionarían como recurso de innovación: habría una parte de aspiración universalista que podría ganar consenso para sumarse al “universalismo mínimo”, y lo mismo puede decirse de una parte de pluralismo que es una reserva dispuesta para su eventual integración a lo aceptable.

Las expresiones no dialogantes (o sea extremistas) están excluidas del círculo razonable, tolerante, dialogante que necesita la democracia liberal. Finalmente, los cuatro puntos de oposición del sistema (universalismo/pluralismo, individuo/comunidad) bien podrían reagruparse (universalismo+comunidad, pluralismo+individuo) divididos ahora por el eje de tensión que subyace al objetivo de crear comunidad mientras se maximiza el potencial autónomico del individuo –*e pluribus unum*–, quedando de un lado los dos términos para los que es más importante la mirada en conjunto de la sociedad, y del otro lado los dos restantes que tienden hacia la validez de sus unidades más pequeñas.

La abstracción de “Límites axiológicos e instrumentales en la tensión universalismo/pluralismo, para la convivencia con la diversidad cultural en las democracias liberales” funciona en las condiciones arriba referidas de que en la sociedad mayoritaria todos (los representantes de la diversidad cultural, quienes actúan como individuos, los que lo hacen como grupos, la sociedad mayoritaria y las personas en las instancias de toma de decisiones), compartan circunstancias de tolerancia dialógica, reconocimiento de la inconmensurabilidad axiológica e interés valores postmaterialistas. Pero, ¿qué sucede con el umbral de convivencia cuando una, varias o todas estas condiciones fallan o funcionan parcialmente? La respuesta, que apela a las condiciones reales y cotidianas de nuestras sociedades, se propone desde un estudio de caso.

3.3. Cuando el umbral de convivencia precede a la calidad ciudadana de los representantes de la diversidad axiológica: *intertwiness* de las expectativas de inmigrantes y de la democracia de acogida en torno al *Einbürgerungstest* en la ciudad de Berlín, Alemania³⁶⁵

Como se ha establecido en las secciones anteriores, al abordar la manera en que una sociedad experimenta el acto de la convivencia puede pensarse, a manera de modelo, en que ésta se desenvuelve dentro de un “umbral” que contiene una caracterización de la variabilidad que esa sociedad prevé como aceptable para los valores y comportamientos de sus miembros. Otro elemento establecido a partir de la tolerancia de Habermas y el principio de inconmensurabilidad del liberal-pluralismo es que, en una situación de dialogicidad ideal, las partes pertenecientes a diferentes sistemas axiológicos deberían ser depositarias de una igual capacidad para influir la conformación del umbral de convivencia, siempre que sus posturas no sean fundamentalistas. Por último, se exploró la traducción de ese arreglo de diferencias a la forma de gobierno democrática, que resulta compatible con la mediación entre las tensiones universalistas y pluralistas de la sociedad, a partir de su promesa de trato igual a todos los individuos comprendidos entre ambos extremos, con base en el estatus de ciudadanía.

Ahora bien, ¿qué pasaría si ponderáramos el grado en que las relaciones cotidianas de diferentes grupos de la sociedad realmente reflejan la lógica de esa arquitectura de la convivencia? Un ejercicio *in extenso* de ese tipo de contraste requeriría por lo menos de que se brindara una definición acotada de la diferencia de valores sobre la que se pondría atención (por ejemplo: la concepción de relaciones de género, la concepción de relaciones familiares, el reconocimiento de figuras de autoridad); luego tendría que pensarse en una selección o universo de representantes de la diversidad axiológica (con opciones como la sociedad mayoritaria, grupos indígenas, minorías inmigrantes, nacionalismos subestatales, iglesias, sectas, denominaciones, cultos, etc.); habría que delimitar espacios y productos que se tienen por representativos del umbral de la convivencia (*topos* como ámbitos legislativos o comisiones de trabajo; productos como leyes, programas gubernamentales,

³⁶⁵ Por su colaboración en Berlín para esta sección, gracias son debidas a Biplab Basu de *ReachOut* por abrirme la puerta a sus años de experiencia en la lucha contra el racismo; a Andreu Jerez de la *Deutsche Welle* por su orientación y a Rakel Ochoa por compartirme su proceso de solicitud de la ciudadanía alemana.

iniciativas de asociaciones civiles); y sería necesario sintetizar un cuerpo de síntomas de paridad de influencia en la conformación del umbral (lo cual podría distinguirse cuantitativamente –por ejemplo con el número de representantes en los espacios clave-, y/o cualitativamente –con las credenciales que permiten el encuentro en pie de igualdad entre una parte y otra-).

En este espacio se emprende una muestra mínima del examen de esas relaciones. A partir de un estudio de caso en la ciudad de Berlín, para esta exploración se escogió un solo referente del umbral de convivencia: el examen alemán de naturalización o *Einbürgerungstest*. La justificación de esta elección radica en que el test ofrece un caso interesante en el cual en vez de que la ciudadanía sirva de base para discutir la convivencia (como se ha planteado hasta ahora), el umbral de convivencia precede a la calidad ciudadana. De igual manera este instrumento sintetiza dos dimensiones fundamentales de las expresadas anteriormente:

- Evidencia quiénes son considerados los representantes de la diversidad axiológica al demarcar claramente dos sistemas: el de la democracia de acogida (en el supuesto de que el examen “dimana” de expresiones de la sociedad mayoritaria), y el de los inmigrantes (aunque esta dualidad entrañe generalizaciones evidentes y problemáticas).³⁶⁶
- Como se verá adelante, al integrarse el examen con un condensado de contenidos que se han juzgado indispensables para todo ciudadano, éste se vuelve una materialización de “universalismo mínimo”, con dimensiones axiológicas (información cultural y de la historia de Alemania) e instrumentales (conocimiento de instituciones y leyes del país y del Estado federado en que se viva).

Como trasfondo para emprender este análisis está la premisa de que, al abordar a cualquiera de los actores involucrados en el estudio de caso, sería un error recurrir a concepciones esencialistas de sus características –lo cual implicaría basarse en representaciones que asuman la estaticidad en el espacio y el tiempo de las composiciones identitarias y culturales-. Las inexactitudes derivadas de seguir esta lógica serían aún más grandes dado

³⁶⁶ A saber: que no todos los inmigrantes comparten un mismo sistema axiológico como para quedar incluidos en las mismas condiciones de “externalidad” con respecto a las expresiones de la sociedad mayoritaria, y que incluso esta última está atravesada por diferencias.

que los encuentros de estos actores se dan en el cambiante marco de lo que el antropólogo Stephen Vertovec denomina la “superdiversidad”³⁶⁷ o la diversidad de diversidades que caracteriza a las sociedades contemporáneas atravesadas por los flujos de toda clase que dan contenido a la globalización. Por supuesto esto no quiere decir que el tejido social no haya sido diverso desde un comienzo, pero ciertamente hoy se presta mucha atención a su heterogenización producto de las recientes redes globales de movilidad de personas.³⁶⁸ Así, en medio de *la era de la migración* –la expresión es de Castles–, además de que cuantitativamente se experimentan flujos sin precedentes de este fenómeno,³⁶⁹ también cualitativamente la “variabilidad de tipos humanos” ha hecho que las sociedades de acogida o receptoras de inmigrantes internacionales entren en una nueva fase de discusión sobre la variabilidad cultural que “puede tener acomodamiento” dentro de su umbral de convivencia, punto en el que es posible conectar este fenómeno con el interés general de esta tesis.

De acuerdo con esos lineamientos, entre (a) las minorías inmigrantes como actores de la globalización que difuminan los muros imaginarios de la nación étnica, y (b) la sociedad mayoritaria, la convivencia se conforma como una dinámica de *intertwiness* o entrelazamiento de expectativas, de entre cuyos cruces, la ciudadanía representaría en teoría la intersección más significativa, al ser un objeto de interés para todas las partes. Como lo enuncia el Prof. Dr. Ruud Koopmans del Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (en coincidencia con el argumento de Gilles Paquet en la sección 3.2): “[l]os derechos ciudadanos definen las fronteras y las reglas de acceso a la *polity*, y los derechos, obligaciones e identidades que atan a los estados y a los ciudadanos”;³⁷⁰ de tal suerte que la ciudadanía ejerce una fuerza centrípeta por igual hacia la democracia de acogida –la *polity*

³⁶⁷ Stephen Vertovec, “Super-Diversity and its Implications”, en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 29, No. 6, 2001, p. 1049, citado en Lene Kühle, “In the Faith of our Fathers? Religious Minority Socialization in Pluralistic Societies”, en *Nordic Journal of Religion & Society*, Vol. 25, No. 2, 2012, p. 120.

³⁶⁸ Nótese que incluso a la heterogenización producto de las migraciones internacionales debe evitar vérselo como la “primera diferenciación” ocurrida a la nación étnica. Como señala Ernest Gellner, parecería que hay un velo de amnesia sobre la idea del Estado-nación europeo, porque antes de que existieran tal cosa como Francia y los franceses, lo que había también era una pluralidad conformada por galos, francos, borgoñones, normandos, etc. Ernest Gellner, *op. cit.*, p. 9.

³⁶⁹ Tan sólo en 2011 se contaron 214 millones de migrantes internacionales. Organización Internacional para las Migraciones, *Informe sobre las migraciones en el mundo 2011*, OIM, Ginebra, 2011, p. 53.

³⁷⁰ Ruud Koopmans, Ines Michalowski y Stine Waibel, “Citizenship Rights for Immigrants: National Political Processes and Cross-National Convergence in Western Europe, 1980–2008”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 117, No. 4, 2012, p. 1202.

que desea seguir en control de quiénes son sus miembros-, y los inmigrantes que aspiran a acceder a un estado de plenos derechos y obligaciones.

Sustentos teóricos aparte, ¿qué tipo de intereses prácticos hacen converger a la sociedad mayoritaria y la minoritaria en la figura de la ciudadanía? Del lado del Estado alemán el valor estratégico de la coyuntura de la integración³⁷¹ y la adquisición de la ciudadanía por las minorías inmigrantes debe rastrearse, según los propios documentos del Ministerio Federal del Interior, hasta el tema central del cambio demográfico. Sin duda se puede contribuir a atender las consecuencias de este fenómeno sin tener estatus de ciudadano, como de facto ha sucedido con las personas cuya vida ha transcurrido por completo o en su mayor parte en territorio alemán, donde han trabajado, aprendido el idioma, pagado impuestos y formado familias en calidad exclusivamente de residentes. Pese a esta posibilidad, en el discurso de la Administración Senatorial para el Trabajo, la Integración y las Mujeres en Berlín,³⁷² la obtención de la ciudadanía representa la estabilización de la integración³⁷³ y su plena realización. Ello se apoya además en estudios como el conducido en 2011 por la Oficina Federal de Migración y Refugiados que encontró que los inmigrantes que ya cuentan con la ciudadanía están mejor integrados que los no-ciudadanos a la sociedad alemana: los primeros tienen mayores niveles educativos, mejores conocimientos del idioma y con mayor frecuencia cuentan con grupos de amistades

³⁷¹ “[...] proceso de dos direcciones basado en derechos mutuos y obligaciones correspondientes de los nacionales de terceros países residentes y de las sociedades de acogida, que provee de participación completa al inmigrante. Esto implica por una parte que es responsabilidad de esas sociedades receptoras asegurar que existan derechos formales de los migrantes de modo que el individuo tenga la posibilidad de participar en la vida económica, social, cultural y civil y por otra parte, que los inmigrantes respeten las normas fundamentales y valores de la sociedad de acogida y participen activamente en su proceso de integración, sin que tengan que renunciar a su propia identidad”. Comisión de las Comunidades Europeas, “On Immigration, Integration and Employment” [disponible para su consulta en Internet]. Bruselas, Bélgica, 3 de junio de 2003, [consultado el miércoles 01 de mayo de 2013, 22:50 hrs.], formato PDF, http://ec.europa.eu/justice/funding/2004_2007/doc/com_2003_336_final.pdf

³⁷² Senats Verwaltung für Arbeit, Integration und Frauen.

³⁷³ Según la entidad antes mencionada, la *Einbürgerung* abre la puerta a “[d]erechos que hacen posible tener influencia en las elecciones, contribuir a dar forma a [la] ciudad, el barrio y el parque de la esquina. Volverse alemán no significa renunciar a la identidad, volverse alemán significa hacerse corresponsable de mejorar la ciudad”, razón por la cual no se puede estar realmente integrado si no se tiene derecho a incidir en esas dimensiones fundamentales de la vida propia y de la comunidad. Senats Verwaltung für Arbeit, Integration und Frauen, “Deine Stadt. Dein Land. Dein Pass” [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, s/fecha, [consultado el miércoles 01 de mayo de 2013, 22:50 hrs.], formato HTML, <http://www.einbuergerng-jetzt.de/>

germanoparlantes, en tanto que los inmigrantes sin ciudadanía presentan una identificación menor con el país en términos generales.³⁷⁴

Siguiendo esta línea de pensamiento, la formalización que otorga la ciudadanía a la mera presencia sería una especie de referente de idoneidad del capital necesario para sostener a una población que alcanza edades cada vez más avanzadas,³⁷⁵ al tiempo que se vive la reducción de los segmentos de jóvenes adultos que son la materia prima con la que funcionan los servicios que provee el Estado de bienestar. Con miras a solucionar este escenario, la retención de inmigrantes tocaría desde el nivel de los encargados de pequeños negocios familiares, hasta las cúpulas de científicos y otros profesionales altamente especializados, pues la movilidad regional y global de estas capas es considerable por la competencia de atracción que se libra entre todos los países que también atraviesan el cambio demográfico (*i.e.*: todas las potencias postindustriales). No obstante, de un lado están los objetivos de la retención y la extensión de la ciudadanía, y del otro, en Alemania el 80% de las salidas de su territorio se da entre personas que no son ciudadanos,³⁷⁶ y aunque entre 1991 y 2011 el país recibió 19 millones de inmigrantes, simultáneamente emigraron de él 14.4 millones de personas, de las cuales 11.7 eran extranjeros.³⁷⁷

Claro está que hay posibilidades alternas de compensación de la pirámide poblacional y en ello radica que la Leibniz-Gemeinschaft³⁷⁸ prefiera referirse, en vez de al “cambio demográfico”, a la “oportunidad demográfica” que representaría la disponibilidad de puestos de trabajo para quienes hasta ahora se han ubicado en condiciones de desventaja en el mercado, como las mujeres o los adultos mayores que gozan de salud.³⁷⁹ Con todo, a corto y mediano plazo el saldo de inmigraciones se contempla como la clave para mantener balanceada la proporción entre jóvenes y pensionados en Alemania. Y si la inmigración es necesaria, y su consecución de la ciudadanía es el escenario más deseable, puede

³⁷⁴ Cfr. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *Einbürgerungsverhalten von Ausländerinnen und Ausländern in Deutschland sowie Erkenntnisse zu Optionspflichtigen. Ergebnisse der BAMF-Einbürgerungsstudie 2011*, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg, 2012.

³⁷⁵ La esperanza de vida en Alemania actualmente es de 77.2 años para hombres y 82.4 años para mujeres. Se espera que para 2060 este mismo dato se eleve para hombres hasta 85 años y para mujeres a 89 años. Statistisches Bundesamt, *Bevölkerung Deutschlands bis 2060*, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden, 2009, p. 31.

³⁷⁶ Statistisches Bundesamt, *op. cit.*, p. 31.

³⁷⁷ Bundesministerium des Innern y Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung (Migrationsbericht 2011)*, 2011, p. 154.

³⁷⁸ Asociación de instituciones que van desde universidades a museos, dedicada a la promoción de la investigación científica en Alemania.

³⁷⁹ Cfr. Mounia Meiborg, “Deutschland braucht Einwanderung”, en *Leibniz Journal*, febrero de 2013, p. 28.

entenderse que se presente a la celebración constante del contrato social en torno al umbral de convivencia como un momento clave de la naturalización (y justamente de esa manera se promociona a nivel oficial al *Einbürgerungstest*).

Y ¿quiénes emprenden el proceso de solicitud de la ciudadanía y por qué lo hacen? Puede dificultar dar respuesta a esta pregunta el hecho de que la escena migratoria en Alemania es muy dinámica y está mediada por múltiples clasificaciones que reflejan una larga tradición de *ius sanguinis* que sólo desde 1999 ha dado cabida a algunas modalidades de *ius soli*. En 2011 la población de ese país constaba de 81.7 millones de personas, de las cuales 65.7 millones no tenían trasfondo migratorio³⁸⁰ y 15.7 millones sí. Entre estos últimos, 8.7 millones tenían la ciudadanía alemana y 7.1 millones conservaban su estatus de extranjería.³⁸¹ Ese mismo año, de los inmigrantes que llegaron a Alemania (un total de 958 mil) el 75.8% procedía de otros países europeos (con Polonia en primer lugar como origen), y sólo 12.8% eran originarios de Asia, 3.3% de África, y 7.3% del conjunto de América, Australia y Oceanía.³⁸² En Berlín, la ciudad capital, de los 3 millones y medio de habitantes en 2011, poco menos de medio millón eran extranjeros, de los que 351 mil eran europeos, 68 mil asiáticos, 26 mil americanos, 17 mil africanos y 2 mil de Australia y Oceanía.³⁸³

Pero en contra de los prejuicios concentrados en los discursos de la derecha populista, no *todos* esos inmigrantes pueden optar por la ciudadanía alemana, y de la gente que podría intentarlo, cada año sólo 100 mil residentes permanentes lo hacen en todo el país. Quien no tiene derecho por nacimiento a ser ciudadano³⁸⁴ puede naturalizarse, pero sólo si:

³⁸⁰ “La Oficina Federal de Estadística cuenta como personas con trasfondo migratorio ‘todas aquéllas que migraron al actual territorio de la República Federal Alemana tras 1949, así como aquellos extranjeros nacidos en Alemania y todos los nacidos en Alemania como alemanes con por lo menos un padre inmigrado o extranjero nacido en Alemania’”. Bundesministerium des Innern y Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *op. cit.*, p. 203.

³⁸¹ Statistischer Ämter des Bundes und der Länder, *Bevölkerung nach Migrationsstatus Regional. Ergebnisse des Mikrozensus 2011*, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden, 2013, p. 10.

³⁸² Bundesministerium des Innern y Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *op. cit.*, p. 15.

³⁸³ Amt für Statistik Berlin Brandenburg, *Die kleine Berlin Statistik 2012*, Amt für Statistik Berlin Brandenburg, Potsdam, 2012, p. 8.

³⁸⁴ A. Según el principio de ascendencia (*Abstammungsprinzip*), que aplica para quien cuente con al menos un padre alemán (aunque si los padres no están casados y la nacionalidad alemana corresponde al padre, éste debe reconocer al hijo que solicita la ciudadanía o al menos debe poder comprobarse la paternidad). B. Por el principio del lugar de nacimiento (*Geburtsortprinzip*), según el cual desde enero del año 2000 incluso si los padres son extranjeros, quien haya nacido en Alemania es automáticamente alemán siempre que alguno de los padres haya tenido permiso de residencia permanente en el país los ocho años anteriores. C. Está también el caso de quienes a los 18 años están “obligados a optar” (*Optionspflicht*) o por la ciudadanía alemana (que

- Tiene en orden su permiso de residencia permanente
- Alemania ha sido su lugar de residencia por lo menos los últimos 8 años
- Cuenta con un empleo (*i.e.*: no depende de la ayuda estatal)
- Tiene conocimientos adecuados de alemán
- No ha sido condenado por cometer delitos
- Ha perdido su nacionalidad anterior o ha renunciado a ella
- Ha hecho un juramento a la Constitución de la República Federal
- Y ha aprobado el examen de naturalización³⁸⁵

El último punto –*Einbürgerungstest*– consiste en 33 reactivos de los que se debe acertar 17 para aprobar, como sucede con 97% de quienes lo presentan. Su contenido (el universalismo mínimo) se divide en las áreas “vivir en democracia”, “historia y responsabilidad”, “población y sociedad”, más tres preguntas específicas sobre el Estado federado en el cual se viva.³⁸⁶

Una muestra del universalismo mínimo que debe dominar un extranjero para hacerse ciudadano en la ciudad de Berlín incluiría las siguientes preguntas:

1. ¿Cuál es el escudo de la República Federal Alemana?³⁸⁷
2. ¿En qué fiesta de Alemania las personas usan disfraces y máscaras coloridas?
3. ¿A qué edad se puede votar por el Parlamento Federal en Alemania?
4. ¿Qué es compatible con la Constitución alemana?³⁸⁸
5. ¿Con qué palabras comienza el himno nacional alemán?
6. ¿Cuándo puede prohibirse un partido político en Alemania?
7. ¿Qué significan las iniciales CDU en Alemania?³⁸⁹

tienen por cumplir con alguno de los dos criterios anteriores) o por la que también poseen según lo que determinan las leyes del país de origen de sus padres. Senats Verwaltung für Arbeit, Integration und Frauen, *op. cit.*

³⁸⁵ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, “Einbürgerung in Deutschland” [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, 18 de septiembre de 2012, [consultado el martes 14 de mayo de 2013, 03:32 hrs.], formato HTML, <http://www.bamf.de/DE/Einbuengerung/InDeutschland/indeutschland-node.html>

³⁸⁶ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, “Der Einbürgerungstest” [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, 18 de septiembre de 2012, [consultado el martes 14 de mayo de 2013, 03:35 hrs.], formato HTML, <http://www.bamf.de/DE/Einbuengerung/WasEinbuengerungstest/waseinbuengerungstest-node.html>

³⁸⁷ Pregunta a responder con elección entre cuatro escudos diferentes impresos en el examen.

³⁸⁸ Con opciones de respuesta como: a) los castigos corporales, b) la tortura, c) la pena de muerte, d) las multas.

8. ¿Por cuántos años se elige al Parlamento Federal en Alemania?
9. Las votaciones en Alemania son...³⁹⁰
10. ¿Qué significa la libertad de expresión?
11. ¿Qué es la “cláusula del 5%” en Alemania?³⁹¹
12. En una democracia, es una función de las elecciones periódicas...
13. ¿Qué es un alcalde?
14. ¿Qué se permite en las elecciones del Parlamento Federal y del Estado federado?³⁹²
15. ¿A qué poder pertenece un Juez?
16. ¿Qué prohíbe la Constitución alemana?³⁹³
17. ¿El “tercer Reich” era una dictadura, una democracia, una monarquía o una república senatorial?
18. ¿Qué tipo de política caracterizó al Estado Nazi?
19. ¿Qué pasó el 9 de noviembre de 1938 en Alemania?
20. ¿Desde qué año se tiene la actual constitución alemana?
21. ¿Por qué se llama “die Wende” (el cambio) al otoño de 1989?
22. ¿En qué año se establecieron las actuales fronteras de Alemania?
23. ¿Cada cuántos años se elige al Parlamento Europeo?
24. ¿Qué país comparte fronteras con Alemania?
25. ¿Cuál es la función de un Centro de Información sobre el Trabajo?
26. Un matrimonio quiere abrir un restaurante ¿qué necesita?³⁹⁴
27. Una mujer adulta desea terminar el bachillerato ¿a dónde debe ir?
28. ¿Qué está prohibido en muchos restaurantes alemanes desde 2007?³⁹⁵

³⁸⁹ La respuesta correcta alude a un conocimiento sobre partidos políticos, pues las iniciales son las de la Unión Cristiano Demócrata. Las opciones del examen son: a) Unión Cristiano Alemana, b) Club de Empresarios Alemanes, c) Protección del Ambiente Cristiano Alemana, y d) Unión Cristiano Demócrata.

³⁹⁰ Opciones para responder: a) especiales, b) secretas, c) dependientes del empleo, d) dependientes del sexo.

³⁹¹ Pregunta de conocimientos del sistema político. Quien toma el examen debe saber que la “5%-Hürde” es un principio que aplica en las elecciones del Parlamento Federal y debe elegir entre las siguientes opciones: a) sistema de votación para los partidos pequeños en el Parlamento, b) nivel de asistencia en el Parlamento para una votación, o c) porcentaje mínimo de votos para estar en el Parlamento.

³⁹² a) que el esposo vote por su esposa, b) votar por correspondencia, c) votar por teléfono, d) votar desde los 14 años.

³⁹³ a) el servicio militar, b) el trabajo esclavo, c) la libre elección de la profesión, d) trabajar en el extranjero.

³⁹⁴ a) permiso de la policía, b) autorización de un partido político, c) autorización de la oficina de registro de residentes, d) la licencia de restaurantes de la autoridad local correspondiente.

³⁹⁵ a) hablar por teléfono, b) fumar, c) beber alcohol, d) hablar con un volumen de voz elevado.

29. Un hombre en silla de ruedas intenta obtener un empleo ¿cuál sería un ejemplo de discriminación?
30. ¿En la República Democrática Alemana vivían inmigrantes principalmente de qué origen?
31. ¿Cuál es el escudo de la ciudad de Berlín?
32. ¿Cómo se denomina a la cabeza de gobierno de un Estado federado?
33. ¿Cuál Estado federado es Berlín?³⁹⁶

Cabe añadir que el banco completo de preguntas y respuestas de opción múltiple del que se extrae el *Einbürgerungstest* ha sido colocado para su consulta en Internet por la propia Oficina Federal de Migración y Refugiados³⁹⁷ y que entre quienes lo responden, 75.7% considera que el examen no es difícil. Entre los no-ciudadanos 17.1% piensa que el examen es difícil, 22.8 lo califica como “de mediana dificultad”, 39% piensa que no es difícil y 18.9% no sabría qué evaluación dar al respecto.

Aunque bajo ciertas condiciones no es necesario presentarlo para naturalizarse,³⁹⁸ desde su instauración en 2008 el examen ha despertado fuertes críticas y un gran escepticismo sobre si siquiera ciudadanos alemanes sin trasfondo migratorio lograrían responderlo correctamente. Empero, el temor a la dificultad del examen no necesariamente figura entre las razones principales por las que personas con trasfondo migratorio toman la decisión de no volverse alemanes, mientras que sí encabezan esta lista argumentos como tener la residencia asegurada de todas formas, no desear enfrentarse al procedimiento de petición –que puede durar más de un año- y sobre todo no querer renunciar a la ciudadanía de origen.³⁹⁹

³⁹⁶ Pregunta a responder con referencia a un mapa. La muestra de preguntas procede del Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

³⁹⁷ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, “Gesamtfragenkatalog zum Test ‘Leben in Deutschland’” [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, 14 de mayo de 2013, [consultado el lunes 20 de mayo de 2013, 05:24 hrs.], formato HTML, http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infotehk/Einbuengerungstest/gesamtfragenkatalog-lebenindeutschland.pdf?__blob=publicationFile

³⁹⁸ El examen no es obligatorio para quienes han estudiado en Alemania. 73.1% de las personas que se naturalizan no presentan el *Einbürgerungstest* y entre ellos 81.5% no lo hace precisamente a causa de sus estudios.

³⁹⁹ Cfr. Bundesministerium des Innern y Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *op. cit.*

¿En qué situación nos coloca esto? Por un lado la evidencia empírica disponible refuerza la idea de que sólo las personas con trasfondo migratorio que adquieren la ciudadanía alemana logran una integración completa y que incluso en la esfera más excluyente para los inmigrantes, la vida política, desarrollan comportamientos “a la par” de la sociedad mayoritaria (sobre todo logran identificarse con algún partido y generan opiniones personales sobre temas políticos a diferencia de quienes no se naturalizan).⁴⁰⁰ Pero por otro lado, muchas de las preguntas del test de ciudadanía: (a) o contienen nociones obvias para alguien que ha vivido 8 años en Alemania o simplemente por la exclusión de las opciones brindadas –como las preguntas 1, 4, 5, 9, 16, 26, 31 y 33-; o b) plantean conocimientos que en efecto parecería difícil que los propios ciudadanos alemanes por nacimiento sepan (cuestionamientos 11 y 23).⁴⁰¹ Tomando esto en cuenta ¿en verdad puede considerarse al *Einbürgerungstest* un ejemplo significativo de universalismo mínimo?

La descripción del umbral de convivencia y de la integración insiste en la aportación desde todas las partes involucradas de las reglas y valores para vivir juntos. Pero las preguntas de naturalización proveen de una imagen más bien unilateral de qué es ser alemán. Esta impresión se refuerza con los contenidos del catálogo completo que corresponden a la sección de “población y sociedad”, con reactivos como: (a) pregunta 66, ¿qué es usual hacer durante Navidad en Alemania?,⁴⁰² (b) pregunta 293, ¿qué se hace en Alemania durante la Pascua?, (c) pregunta 294, ¿qué clase de fiesta es Pentecostés?, (d) pregunta 296, ¿cómo se llama en Alemania a las cuatro semanas antes de Navidad?, y (e) pregunta 295, ¿qué religión ha impregnado la cultura europea y alemana?⁴⁰³

¿En dónde está representada en esa caracterización de “lo que todo alemán debe saber” la Alemania multicultural? De acuerdo con Biplab Basu⁴⁰⁴ de la organización berlina ReachOut (que brinda asesoría a víctimas de la extrema derecha, el racismo y el antisemitismo), la “diversidad de alemanes” no nada más está ausente en la prueba, sino

⁴⁰⁰ Cfr. Stephanie Müssig y Susanne Worbs, *Politische Einstellungen und politische Partizipation von Migranten in Deutschland. Working Paper 46 aus der Reihe "Integrationsreport", Teil 10*, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2012.

⁴⁰¹ En el catálogo completo podrían estar en las mismas circunstancias las preguntas 234 (¿en dónde está la sede del Parlamento Europeo?), 237 (en 2007 fue el 50 aniversario de los Tratados de Roma, ¿cuál era su contenido?) ó 239 (¿con qué acuerdos se unió Alemania a la Comunidad Económica Europea?).

⁴⁰² Opciones: a) esconder huevos de colores, b) decorar un pino, c) ponerse disfraces y máscaras, d) colocar calabazas delante de la puerta.

⁴⁰³ Opciones: a) Hinduismo, b) Cristianismo, c) Budismo, d) Islam.

⁴⁰⁴ En entrevista el 13 de mayo de 2013 en las oficinas de ReachOut en Oranienstrasse 159, Berlin.

que la distinción entre “sociedad mayoritaria” y “minorías” es una nomenclatura que esconde una división mucho más importante y profunda: la distinción entre la Alemania blanca y la no-blanca. Para el experto en los temas de racismo y discriminación, esta dualidad está tan interiorizada en las relaciones cotidianas de la escuela, la calle, el trabajo, el transporte público, el parque o los comercios, que llega un punto en el que hace poca diferencia si las personas con trasfondo migratorio cuentan con la ciudadanía o no, pues para gran parte de la sociedad mayoritaria (la nación étnica) los pasaportes que cuentan son los que se portan plasmados en el rostro y no los que se cargan el bolsillo.

Como una derivación de esto, la ciudadanía pasaría a ser un indicador secundario de la integración y habría muchas otras dimensiones de esta última que estarían infravaloradas en las estimaciones oficiales. Así, pese a que “la sola presencia” tiende a ser calificada como un acoplamiento demasiado básico e insuficiente con la sociedad de acogida, según Biplab Basu esta percepción pasa por alto que la solución de la vida diaria (alimentarse, transportarse, laborar) implica ya un conjunto de conocimientos íntimos sobre Alemania (sobre los circuitos de consumo, la lógica del espacio público y de los mercados de trabajo), que son mucho más representativos de la voluntad y capacidad de las personas para abrazar su pertenencia al país, en comparación con la perspectiva de sólo memorizar listados de atribuciones institucionales.

Vista de esta manera, la ciudadanía, a la que en la sección pasada se atribuía la capacidad de conferir igual dignidad a todo tipo de diversidades dentro de la sociedad, no puede prever (a) la posibilidad de ser adquirida por el automatismo de cumplir con trámites y prepararse para replicar las respuestas del examen de naturalización, y (b) la situación en que esa credencial de plena pertenencia no es suficiente para que la sociedad mayoritaria trate en pie de igualdad a los nuevos ciudadanos del país, ni para que éste promueva una auto concepción que supere un estado estático que hace mucho tiempo que no existe más. Únicamente en el escenario contrario, la “integración” dejaría de significar que las personas con trasfondo migratorio tienen que adaptarse a su nueva sociedad, y pasaría a implicar que todos (inmigrantes y nativos) tendrían que integrarse conjuntamente, conociendo en la misma medida los unos de los otros.

Sobra decir que nos encontramos lejos de esas condiciones, y entre las que sí se tienen a la mano, la más tangible, la que “no es una hipótesis científica ni académica”,⁴⁰⁵ es el racismo. Los efectos de este fenómeno en la integración y la ciudadanía son difíciles de medir, y sin embargo hay diferentes aproximaciones que se han intentado y que invitan a no ignorar que las opiniones y tratos racistas están muy extendidos en las democracias de acogida. Así por ejemplo, según el estudio *La valoración de los otros* (sobre prejuicios, intolerancia y discriminación en Europa), 52% de los encuestados en Alemania se manifestaron de acuerdo con la frase “debemos proteger nuestra propia cultura de la influencia de otras”, y 45% reaccionó afirmativamente ante la idea de que “algunos pueblos tienen más virtudes que otros”.⁴⁰⁶ Ciertamente las cifras en ambos casos son menores que en otros países de la región (como Hungría, donde las respuestas afirmativas alcanzaron 78.5% y 53.8% respectivamente), pero eso difícilmente es un consuelo si se considera que se habla de cerca de la mitad de la población que simplemente no aceptará la idea de que algunas expresiones de diferencia etnocultural están en su país con igual derecho que las de los propios encuestados. Adicionalmente, la respuesta positiva entre los alemanes encuestados al enunciado “hay demasiados musulmanes en el país” fue de 46.1% y en el caso de “las opiniones sobre las mujeres en el Islam contradicen nuestros valores” el porcentaje afirmativo llegó al 76.1%. En vista de las estadísticas, no es de extrañar que 52% de los integrantes de la minoría turca en Alemania opinen que la discriminación con base en el origen étnico o inmigrante está “muy extendida” en el país.⁴⁰⁷ No ayuda que los medios de comunicación sirvan de plataforma a la diseminación de mensajes como “¿quién debe pagar para mantener a los asilados?”, “la palabra mágica es asilo y de inmediato se tienen cama y dinero”, “el bote está lleno” o “niños en lugar de inmigrantes”.⁴⁰⁸

La expectativa de reducción de la discriminación racial, la intolerancia y los prejuicios descansa en gran medida en iniciativas educativas de parte del gobierno. Pero tal

⁴⁰⁵ Biplab Basu, “‘All das geschieht fast unbemerkt. Friedlich’. Institutioneller Rassismus in Deutschland”, en ReachOut, *Rassistische Verhältnisse. Ausblicke, Tendenzen, Positionen*, ReachOut, Berlin, 2010, p. 38.

⁴⁰⁶ Andreas Zick, Beate Küpper y Andreas Hövermann, *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*, Friedrich Ebert Stiftung Forum Berlin, Berlin, 2011, p. 68.

⁴⁰⁷ European Union Agency for Fundamental Rights, *European Union Minorities and Discrimination Survey 2009. EU-MIDIS at a Glance. Introduction to the FRA's EU-Wide Discrimination Survey*, European Union Agency for Fundamental Rights, Budapest, 2009, p. 6.

⁴⁰⁸ Biplab Basu, *op. cit.*, p. 40.

y como prueba el ejemplo de ReachOut, también las asociaciones civiles desempeñan un papel fundamental a manera de voces críticas del estado que guarda el umbral de convivencia. Asimismo emprenden iniciativas para la socialización de una autocrítica de la sociedad alemana, en la que se revisen las nociones de “nosotros” y las caracterizaciones de los “ellos”.

Hay ejemplos interesantes de campañas que se proponen tapizar los espacios públicos de la ciudad de Berlín bajo estas líneas. Un caso lo presentan los trabajos de *Migrantes: un lenguaje visual de la migración*, que celebra talleres de expresión gráfica de la propia historia vivida por mujeres migrantes, lleva a cabo la conversión de sus dibujos en pictogramas y posteriormente expone ese proceso tanto en galerías (donde las mujeres reciben legitimación y reconocimiento a su experiencia), como mediante *acciones urbanas*: “a través de afiches publicitarios, animaciones digitales, la distribución de postales, o la impresión de bolsas para las compras”.⁴⁰⁹ De tal manera que en la parada del autobús, las pantallas dentro de los vagones del metro, muros de publicidad, bancas o los pasillos de universidades, los transeúntes encuentran pictogramas, a veces sin leyendas (como una mujer adulta separada de su hijo por una línea –una frontera–), a veces acompañados de breves explicaciones (está el pictograma de una mujer minúscula sobre la palabra “intimidada”, o una mujer con birrete, diploma y escoba con las palabras “trabajo de inmigrante”), o pictogramas con oraciones completas como “también yo soy Berlín”, “no soy terrorista”, “no soy ladrona”, “el hogar está en mí”, así como frases a las que las migrantes se ven confrontadas como “¿y usted cuándo se va?” o “ahora vende tu cuerpo y devuélvenos el dinero” en el caso de las víctimas de trata de personas.

Migrantes conjunta varios rasgos dignos de subrayarse. En primer lugar es consecuente con el objetivo de dejar de hablar *de* los migrantes y hablar en vez *con* los migrantes. Asimismo muestra en gran formato –y de esa manera devuelve ineludiblemente a la sociedad- ideas muy extendidas que las inmigrantes resienten y denuncian como prejuicios: por ejemplo que celebran matrimonios –así sea, como en el pictograma, con hombres de edades avanzadas- con tal de tener permiso de residencia. Salvo en casos extremos nadie reconocería abiertamente que discrimina –o de entre todos los tipos de

⁴⁰⁹ Migrantas.org, “Migrantes | un lenguaje visual de la migración” [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, s/fecha, [consultado el lunes 20 de mayo de 2013, 08:24 hrs.], formato HTML, http://www.migrantes.org/web_migrantes_spanish.html

discriminación que pudiera practicar: que es racista-. Por eso, parece un ejercicio provocador que a los altos porcentajes de personas que se oponen a reconocer la diversidad etnocultural como su par, se les cuestione la validez de sus ideas sin que puedan voltear la vista tan fácilmente.

Otro proyecto que invita a un ejercicio de descentramiento en las calles de Berlín es la iniciativa *Muestra la cara por una Alemania abierta al mundo*,⁴¹⁰ aún si la población que discute la iniciativa es más amplia y además de a inmigrantes abarca a otros grupos discriminados como la población homosexual. Con pósters que exhiben rostros de personalidades reconocidas en la sociedad alemana (presentadores de televisión, actrices, cantantes, periodistas), pueden leerse frases como: “soy musulmana, si tienes algo contra los musulmanes”, “soy turca, si tienes algo contra los turcos”, “soy migrante, si tienes algo contra los migrantes”, “soy negro, si tienes algo contra los negros”, “soy judío, si tienes algo contra los judíos”.⁴¹¹

La propuesta es importante porque encarna la retroacción entre la sociedad mayoritaria y sus minorías etnoculturales, al punto en que esa dualidad se desdibuja y se defiende la causa de que tal cual y como lucen las personas –con sus diferencias- son una misma cosa: alemanes que tienen un compromiso los unos con los otros (y no alemanes - étnicos- *al lado de* visitantes que están solos ante las expresiones de intolerancia).

A las fuerzas guetificantes que en la cotidianeidad restan capacidad de igualación a la ciudadanía se les pueden oponer entonces leyes contra la discriminación y campañas de sensibilización. Pero con un póster y una fecha de entrada en vigor no puede sino aspirarse a un cambio lento en las prácticas sociales de larga data que descansan en una lectura racial de la membresía a la *polity*, y no en una lectura en términos de iguales derechos y obligaciones contraídos. Y mientras la influencia de las iniciativas de la sociedad civil logra “hacer una diferencia”, el Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) realizó un experimento en la capital alemana en el que “por accidente” se dejaron caer cartas listas

⁴¹⁰ Gesicht zeigen für ein weltoffenes Deutschland [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, s/fecha, [consultado el lunes 20 de mayo de 2013, 11:41 hrs.], formato HTML, <http://www.gesichtzeigen.de/>

⁴¹¹ Siete ejemplos de los pósters están disponibles en Der Tagesspiegel, “Prominente bei ‘Gesicht zeigen!’” [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, 26 de marzo de 2013, [consultado el lunes 20 de mayo de 2013, 09:52 hrs.], formato HTML, <http://www.tagesspiegel.de/mediacenter/fotostrecken/berlin/plakat-kampagne-gegen-rassismus-prominente-bei-gesicht-zeigen/7986316.html#image>

para su envío en las aceras de barrios tanto con bajas como con elevadas tasas de inmigrantes entre sus habitantes. Luego se contabilizó cuántas de las cartas de todas maneras llegaban a su destino, con el fin de interpretar el acto de recoger la carta lista y meterla en el buzón en términos de sentido de comunidad y voluntad para ayudar. El resultado: para beneplácito de los autores del “género apocalíptico”, en los barrios de mayor diversidad étnica se llevaron con menos frecuencia las cartas hasta el buzón.⁴¹² La igualdad ciudadana ante el Estado y la preocupación por enriquecer conjuntamente el umbral de convivencia parecen cosas secundarias cuando no hay ni siquiera interés en recoger el sobre de alguien más, y lo que prima es la desconfianza o lo que Putnam reconocería como un proceso de contracción.⁴¹³

⁴¹² Leibniz-Journal, *op. cit.*, p. 14.

⁴¹³ Remitirse a la página 114.

Conclusiones

A inicios de 1947, con las heridas de la Segunda Guerra Mundial aún expuestas y en pleno arranque de la Guerra Fría, se celebró la Conferencia Internacional Liberal y Progresista (conocida también como Internacional Liberal), de cuyos trabajos emanó el Manifiesto Liberal de Oxford en su primera versión.⁴¹⁴ En medio de países diezmados y de la movilización de pueblos completos a los que apenas dos años atrás el delirio totalitario había intentado llevar a la extinción,⁴¹⁵ el mundo se preguntaba cuál había sido la causa de que esa carnicería -entre naciones y en varios casos hacia el interior de ellas -, hubiera alcanzado esas dimensiones. Al respecto se ensayaron explicaciones económicas, ideológicas, filosóficas, que lo mismo señalaban unas veces hacia la violencia inherente al capitalismo y la sociedad industrial, que a la decadencia moral occidental, cuando intentaban encontrar el sentido de lo que hoy, tantas décadas después, aún se antoja inasible.

Para los representantes reunidos en Oxford, la causa de todos los males tenía que rastrearse al descuido de los principios liberales (depositados en el manifiesto de 1947 en la libertad individual, de conciencia y creencias, de palabra, de prensa, de asociación y no asociación, la igualdad entre hombres y mujeres y un espectro amplio de derechos socioeconómicos). Los firmantes abiertamente apoyaban la idea de que ese catálogo básico de lo que no se le puede negar a nadie únicamente estaba garantizado en la forma de gobierno democrática, y que entre las condiciones para que ésta floreciera de nuevo en el mundo, era indispensable que las sociedades desplegaran “[r]espeto a la lengua, las creencias, las leyes y costumbres de las minorías nacionales”,⁴¹⁶ como no lo habían hecho en los años de la guerra y probablemente nunca, tan imbuido como había estado el proyecto liberal de *national building* en la minimización de la heterogeneidad.

Exactamente cincuenta años después, en el Manifiesto Liberal de 1997⁴¹⁷ esta organización se dio nuevamente a la tarea de verificar el estado del liberalismo y los retos que enfrentaría con el cambio de siglo. Evidentemente los cambios políticos y económicos

⁴¹⁴ Ver la sección de anexos para leer el cuerpo íntegro del documento.

⁴¹⁵ Empresa que, por otra parte, estaba lejos de acabar en Europa del Este y Asia.

⁴¹⁶ Sección cuarta inciso c.

⁴¹⁷ Ver anexos.

en el globo habían sido de tal profundidad, que se había transitado de un orden internacional a otro en el que el socialismo real, antaño hegemón del Este y acérrimo enemigo de la intelectualidad liberal, se encontraba confinado ya a muy pocos países “periféricos”. Pero inclusive en ese mundo nuevo, hacia finales de los años noventa en su más reciente manifiesto la Internacional Liberal siguió clasificando de prioritaria la lucha contra el fundamentalismo, la xenofobia, el racismo, la discriminación, y la fractura de la sociedad.⁴¹⁸

De un punto a otro de este arranque de las conclusiones, la constante a lo largo de cinco décadas consiste en la experimentación de la diversidad cultural como problemática: por una parte debido a la inserción desventajosa de las minorías en la sociedad mayoritaria (Manifiesto del 47), y por otro lado por las expresiones violentas desde y hacia los representantes de la diversidad cultural (Manifiesto del 97). Pero también ha sido permanente la idea de que la democracia liberal tiene una cierta tendencia y “obligación” (necesidad fáctica, requerimiento para la congruencia teórica) con respecto a la búsqueda de la resolución de estas condiciones de conflicto.

Desde la teoría política, a lo largo de esta tesis lo que se ha buscado es realizar una exploración de si dicha obligación puede resolverse “de manera más satisfactoria” a través de las herramientas que brinda para la lectura de la diversidad la perspectiva del pluralismo de valores. Para ello el camino seguido ha sido prácticamente el de la comprobación de la compatibilidad de los términos involucrados en la relación democracia liberal/diversidad cultural. Porque si desde los manifiestos liberales y muchos otros instrumentos⁴¹⁹ se tiene la expectativa de que la democracia acomode o gestione exitosamente las relaciones entre las sociedades mayoritarias y las minorías, lo primero que tendríamos que preguntarnos es por qué se da por sentado que esa forma de gobierno y esa tradición filosófica tienen la capacidad para asumir esa tarea. Puesto en otros términos: en esta tesis se dio gran importancia a indagar qué hace aptas para la apertura a esas entidades y si ese conjunto de rasgos implica que su modelo de convivencia es preferible a otros que existen o han existido fuera de la tradición democrático-liberal.

⁴¹⁸ Preámbulo del manifiesto.

⁴¹⁹ Llamados ideológicos, textos académicos, reportes de grupos de trabajo de organizaciones multilaterales, etc.

Allí se encuentra la razón de que el orden de este análisis (que es el orden de la comprobación de términos arriba mencionada) haya tenido por evolución una estrategia de verificación de combinaciones, misma que puso bajo su lente a las relaciones liberalismo/pluralismo, pluralismo/democracia, democracia/liberalismo.

En un segundo nivel de características de este trabajo, se buscó la aplicación del análisis de la congruencia entre unidades al caso específico de la convivencia con la diversidad cultural, en especial cuando ésta conforma una minoría dentro de una sociedad mayoritaria, pero también tomando en cuenta que hay representantes de la diversidad que actúan con base en el criterio de su autonomía individual. Ello ha llamado al estudio de nuevas compatibilidades, como las de minorías/democracia, minorías/liberalismo, derechos individuales/derechos de grupo y derechos culturales/derechos civiles y políticos.

La documentación de literatura especializada, su contraste e imbricación, estuvieron encaminadas a que esta tesis sirva para el escrutinio de la decisión de poner límites a la variabilidad de expresiones culturales consideradas como admisibles en una sociedad. Dado que temprano en el capitulo se descartaron las pretensiones de que esa distinción de pertenencia y externalidad pudiera ser calificada como natural u obvia, se recurrió a interpretaciones que justificaran el recorte del umbral de la convivencia con criterios de compatibilidad conceptual, para así evitar caer en explicaciones basadas meramente en prejuicios, como es común encontrar al lidiar con el tema de quiénes somos “nosotros”, quiénes son “ellos”, y si debemos “admitir” a ellos entre nosotros.

En tanto los conceptos tampoco brotan neutros al arsenal analítico de la academia, es imposible que incluso esa decisión de la investigación (con la que se ha querido evitar concepciones esencialistas), esté ella misma construida con piezas contextualizadas en la evolución del pensamiento occidental. Pero también a ese respecto se ha hecho un esfuerzo (sobre todo en el Capítulo 2), para argumentar que ese origen no rinde menos importante la discusión de un modelo que hace tiempo está instalado en todos los continentes. Asimismo, al dirigir la mirada a otros modelos históricos de acomodación de la diferencia se buscó enriquecer la comprensión de este tema traspasando las barreras del etnocentrismo metodológico.

La discusión de los límites (axiológicos e instrumentales), que dibujan un campo intermedio entre la sociedad universalista y la pluralista, ha sido de utilidad para someter a

examen cómo cambia el estado de la convivencia cuando carece del contexto de la igualdad liberal-democrática, y en cambio descansa en concepciones que naturalizan la inferioridad de alguna de las partes (por regla las minorías etnoculturales).

Esta contrastación permitió generar una interpretación propia –figura 5- de cómo se dan las relaciones de convivencia con la diversidad cultural dentro de las democracias contemporáneas. El modelo brota de condiciones ideales en las que priman la igualdad, la inconmensurabilidad axiológica y la tolerancia dialógica habermasiana. Con la extracción del esquema de las condiciones controladas de la discusión hipotética –como se ha hecho en el estudio de caso que es la parte empírica del trabajo-, la intención ha sido detectar los ámbitos de las sociedades reales en los que, por más que se busque cultivar el “patriotismo constitucional”, la arraigada idea de la nación étnica deja sin armas al modelo de escucha mutua de las buenas razones en condiciones de paridad de validez.

Se ha visto que prevalece la idea de la “superioridad” (por lo menos de legitimidad) del nativo mayoritario para determinar el curso de *su* sociedad. Por otra parte, esta afirmación es objeto de muchos matices, pues como se afirmó en el capítulo 3, el umbral de convivencia se expande o contrae notablemente caso por caso (lo que da por resultado que haya sociedades mucho más tolerantes y cercanas que otras al modelo de la figura 6). Claro está que esta tendencia al estado óptimo no se da necesariamente en consideración de los debates teóricos consensuados –el estado del arte- que tienen sus propuestas sobre qué es lo deseable. En cambio, la variabilidad de la tolerancia está anclada a la experiencia histórica.

A partir del Capítulo 1 puede afirmarse que aunque el liberalismo echa raíces en movimientos intelectuales y episodios históricos que durante un largo tiempo le hicieron propenso a desconfiar de las reivindicaciones de la diferencia, en esta tradición también ha habido espacio para el autocuestionamiento. Ello ha llevado a la generación de corrientes liberales –aquí se trabajó desde el pluralismo axiológico- que aspiran a generar interpretaciones que además de *notar* las diferencias etnoculturales, propongan formas de interacción con ellas en las que se prescindan de atributos de preeminencia para alguno de los dialogantes.

Por su parte, el Capítulo 2 llevó a concluir que incluso con la necesidad de muchos ajustes (como la solución de la disparidad de escalas de lo individual a lo masivo, a partir de la conformación de un cuerpo intermedio de representación), y también recurriendo a

una compatibilidad con base en mecanismos *ad hoc* (como los derechos especiales de grupo), la forma de gobierno democrática ofrece un hábitat propicio al liberal-pluralismo, dada la centralidad que dan ambas nociones a la igualdad y los derechos. De la misma manera, el acento de la democracia en la participación y en la figura de la ciudadanía, provee de un marco a partir del cual los miembros de minorías etnoculturales encuentran respaldo para su interpelación a la sociedad mayoritaria con la agenda de su visión de lo valioso y del rumbo a seguir por su grupo y por la sociedad en su conjunto.

Finalmente, desde la trinchera de los derechos humanos y desde diferentes representantes de la cultura política, el Capítulo 3 permitió: (i) afirmar la necesidad del recorte de los extremismos (sistemas axiológicos no dialogantes, cualquiera que sea su bandera –nacionalista, religiosa, étnica, política-) para sostener entre los integrantes de la sociedad el principio de recíproco reconocimiento de la titularidad de iguales derechos civiles, políticos y eventualmente culturales; (ii) tipificar las entidades (socialización, normas, instituciones) en la que las sociedades depositarían esa reducción de la diferencia; (iii) abordar el caso particular de cómo entender desde la democracia liberal la manera en que encaja en este esquema la defensa de la diversidad cultural que se presenta como grupo; y (iv) discutir cómo incluso en un *demos* profundamente diverso, ha de aspirarse a elementos comunes –un universalismo mínimo-, que en principio facilitarían el diálogo y la consecución de metas sociales.

En ese mismo capítulo el desarrollo del estudio de caso fue una experiencia significativa y de gran provecho para retroalimentar el modelo de la figura 5 con las condiciones reales de una diversidad cultural que ha alcanzado movilidad a escala global (escala macro), un umbral de convivencia vigente que una democracia liberal de acogida plasmó en normas (escala meso), y las condiciones en que, desde la cotidianidad de los representantes de la diversidad cultural, en algunas áreas de la vida se está dentro de esas expectativas y en otras –por factores unas veces voluntarios y otras impuestos- se transita a los márgenes o fuera del ideal de convivencia.

Si después de esta trayectoria se pondera nuevamente la hipótesis de investigación⁴²⁰ en contraste con el estudio de caso, se tiene que aunque en efecto con

⁴²⁰ A la letra “[...] que la convivencia cultural en las democracias contemporáneas tiende cada vez más a mediarse con límites instrumentales (leyes, programas e instituciones) en vez de sólo con límites axiológicos (la expectativa de que la sola socialización o el discurrir de la cotidianeidad haga converger los

cursos y programas oficiales (límites instrumentales) se pretenda condensar los conocimientos que otras generaciones de minorías sólo consiguieron por la experiencia (límites axiológicos), hay una dimensión en la que se puede cumplir con los límites instrumentales como si sólo fueran un trámite (como el examen de ciudadanía) y no como una manifestación de acuerdo, con la consecuencia de que en la vida diaria los valores postmaterialistas importantes para la democracia puedan estar o ausentes o sencillamente no ser un referente primario de lo que significa formar parte de una sociedad (y esto pasa así, por ejemplo, cuando individuos y grupos se retraen de espacios donde estarían expuestos a límites axiológicos de la sociedad mayoritaria).

Después de complementar la intuición inicial, sólo restaría destacar que en el modelo de la figura 5 aunque no ha sido posible ponderar las “segundas intenciones” de las personas, sí se ha buscado representar la naturaleza dinámica del “umbral de lo aceptable”: se ha previsto que haya expresiones de la diversidad cultural que entren y salgan de él todo el tiempo. Cuando esta movilidad se piensa desde el principio de la retroacción, entonces todas las áreas que conllevan acuerdo y el entrelazamiento de posturas (representadas en gris por el “universalismo mínimo), también recogen una concepción antiesencialista de las identidades, las culturas y los referentes de pertenencia, pues nadie queda sin cambio (ni sociedad mayoritaria ni minorías) a partir del hecho de estar en el mismo espacio de convivencia.

Como algo que queda sin explorar entonces –porque escapa a las condiciones ideales del modelo-, y que puede ser materia de interés en investigaciones subsecuentes, está la cuestión de qué pasa cuando una minoría etnocultural, en vez de interesarse por la defensa de un sistema axiológico y su promoción para que se le sume –así sea parcialmente- al umbral de convivencia, opta por la movilidad o tránsito entre sistemas axiológicos plenamente diferenciables, y además experimenta esa “intercambiabilidad” como una decisión grupal. Por ejemplo: si una comunidad indígena de tradición católica-sincrética se convierte por entero a una corriente protestante, para posteriormente migrar su fe hacia el Islam, ¿cada nuevo cambio significa que entre la minoría y la sociedad

comportamientos de los grupos minoritarios con los de la sociedad mayoritaria). Esta preferencia no implica el abandono de la meta de que los grupos minoritarios desplieguen ciertos valores y comportamientos. Al respecto la hipótesis propone que más bien se atrae a éstos al plano de la codificación, con lo que queda conformado el “umbral de convivencia” de una sociedad” (ver introducción).

mayoritaria tiene que estarse celebrando *desde cero* la suerte de “contrato social” en torno a los límites de la convivencia? ¿O acaso no es necesario esto, si en vez de “borrarse” los primeros umbrales de los sistemas axiológicos por los que se ha transitado, se suman sus ideas de lo aceptable? ¿Funciona de esta manera la acumulatividad del acuerdo con el universalismo mínimo, o con el tránsito que se vive de un sistema a otro simplemente se descartan los referentes de convivencia previos y se instalan otros completamente distintos?

Como puede notarse a partir de este ejemplo de lo que aún puede analizarse en el tema de los “límites axiológicos e instrumentales para la convivencia con la diversidad cultural en las democracias contemporáneas”, la operación mental más importante en el tema de la convivencia es evitar la presunción de que *todas* las diferencias son inmutables, y valdría la pena derruir también las referencias a que *todas* son peligrosas, *todos* sus sistemas de realización son inferiores y que los sistemas de la sociedad mayoritaria se encuentran en un estado de completud inmejorable.

Contra estas simplificaciones del mundo social no hay pocas herramientas de las que podemos servirnos: está la inconmensurabilidad axiológica, la igualdad ciudadana, la tolerancia dialógica habermasiana, derechos civiles y políticos compartidos por todos, etc. Pero como se demostró en el estudio de caso para el modelo de la figura 5, la reducción del conflicto en la vida diaria no depende únicamente de saber que esas nociones existen, o incluso de que estén procuradas en cuerpos legales. La resolución de la preocupación liberal *par excellence* (hablemos, para no matarnos) tiene que atravesar de lo macro a lo micro, hasta sentirse como una preocupación personal, independientemente de si se forma parte de la sociedad mayoritaria o de una minoría.

Anexos

Ser libres para ser humanos -por Isaiah Berlin⁴²¹

La presente carta de Isaiah Berlin es un apretado resumen de su ideario. En ella, el autor de *El erizo y la zorra* y *Pensadores rusos*, entre otros clásicos del liberalismo del siglo XX, explica por qué nunca es aceptable el sacrificio individual en aras de una quimérica –y futura– mejora colectiva y hace una enconada defensa del libre albedrío.

Esta carta fue redactada en respuesta a otra de George Kennan en la que se refiere al ensayo de Berlin “Las ideas políticas en el siglo XX”, publicado en el número de “Mediados de siglo” de *Foreign Affairs*, en 1950. Aquel ensayo constituye uno de los documentos importantes del liberalismo del siglo XX. Se reimprimió en 1969, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, donde Berlin comentaba, en una nota sobre el periódico en el que se publicó originalmente, que “su tono obedecía, en cierta medida, a las políticas del régimen soviético durante los últimos años de Stalin. Afortunadamente desde entonces se habían modificado los peores excesos de esa dictadura, pero me parece que la tendencia general de que se ocupaba esa publicación ha ganado, si no en intensidad, al menos en alcance: algunos de los nuevos Estados nacionales de Asia y África no parecen mostrar mayor interés en las libertades civiles que los regímenes a los que han sustituido —aun admitiendo las exigencias en materia de seguridad y planificación que esos Estados han de satisfacer para desarrollarse y sobrevivir—”.

Henry Hardy

New College, Oxford, 13 de febrero de 1951.

Querido George:

He reaccionado injustamente a tu estupenda carta al tardar tanto en responderte. La recibí hacia fines de curso, cuando estaba de veras agotado de dar clases y poner exámenes, y

⁴²¹ Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, *Ser libres para ser humanos y Cartas sobre México. Isaiah Berlin*, Letras Libres, México, 2009, pp. 17-30.

apenas si era capaz de asimilar nada, pero aun así me conmovió profundamente. Me la llevé a Italia y la leí y releí, y pospuse la hora de escribir una respuesta a su altura, aunque no llegaba ese momento. Comencé muchas cartas pero todas parecían triviales y lo que los rusos llaman sueltivo [“melindrosas” o “bulliciosas”], llenas de frases apresuradas, dispersas y desorientadas, impropias del tema y de tus palabras al respecto; pero no puedo soportar (aunque no sea sino por los sentimientos que tu carta me inspira) no decir nada sólo porque no estoy seguro de cuánto tengo que decir. Así que tendrás que perdonarme si lo que escribo es caótico, no sólo en la forma sino en la sustancia, y si le hace poca justicia a tu tesis. Sencillamente procederé con la mejor esperanza, y te ruego perdonarme si te estoy haciendo perder el tiempo.

He de comenzar diciendo que has formulado lo que no sólo considero el meollo del asunto, sino algo que no logré decir, acaso por cierta resistencia a afrontar la cuestión moral básica en que todo se convierte. Pero ante la necesidad de tomarla en cuenta, comprendo que es pusilánime navegar en derredor suyo como lo he hecho y, más aún, que en realidad es lo que yo mismo pienso y creo profundamente como cierto. Y más todavía: que de la actitud que se asuma ante esta cuestión, que has formulado tan directamente, y con gran agudeza, si se me permite, depende toda la perspectiva moral de cada quien, es decir, todo aquello en lo que se cree.

Permíteme intentar decir de qué me parece que se trata. Dices (y no te estoy citando) que todos los hombres tienen una debilidad, un talón de Aquiles, y que al explotarla se los puede convertir en héroes, mártires o harapos. Además, si estoy entendiendo bien, consideras que la civilización occidental descansa en el principio según el cual, independientemente de todo lo demás que estuviera permitido o prohibido, la acción nefanda que destruiría al mundo consistiría precisamente en esto: en corromper deliberadamente a los seres humanos al grado de hacerlos comportarse en forma tal que, de saber lo que están haciendo, o sus probables consecuencias, se retraerían con horror y asco. La totalidad de la moral kantiana (no sé de los católicos, pero los protestantes, los judíos, los musulmanes y los ateos refinados así lo creen) estriba en esto. La misteriosa frase sobre los hombres como “fines en sí mismos”, de la que tanto se ha hablado, sin tratar de explicarla, parece consistir en que se supone que todo ser humano tiene la capacidad de elegir qué hacer y qué ser, por estrechos que sean los límites en que resida su opción, por

restringida que esté a causa de circunstancias que queden fuera de su alcance; y que todo el amor y el respeto humanos dependen de la atribución de motivos conscientes en este sentido. Todas las categorías, los conceptos, a partir de los cuales pensamos y actuamos recíprocamente —la bondad, la maldad, la integridad y la falta de la misma, y el hecho de atribuirle una dignidad u honor a los demás, y el reconocer que no debemos insultarlos ni explotarlos—, el racimo entero de ideas como la honestidad, la pureza de motivos, el valor, el sentido de la verdad, la sensibilidad, la compasión, la justicia; y, por otra parte, la brutalidad, la falsedad, la perversidad, la insensibilidad, la falta de escrúpulos, la corrupción, la falta de sentimientos, el vacío: todas estas nociones con las que pensamos en los demás y en nosotros mismos, a partir de las cuales se pondera la conducta y se adoptan los propósitos, todo esto carece de sentido a menos que consideremos a los seres humanos capaces de tratar de alcanzar sus objetivos por ellos mismos, a través de acciones deliberadas de elección, lo que de por sí ennoblece la nobleza y sacraliza los sacrificios.

Toda esa moral, que se destaca más en el siglo XIX, en particular durante el romanticismo, pero que está implícita en los textos cristianos y judíos, y mucho menos en el mundo pagano, descansa en el parecer de que es una maravilla en sí mismo cuando un hombre se opone al mundo y se sacrifica por una idea sin ponderar sus consecuencias, aun cuando consideremos falso su ideal y catastróficos sus resultados. Admiramos la pureza de motivos como tal, y la consideramos maravillosa, o por lo menos impresionante, quizá digna de combatirse pero jamás desdeñable, cuando alguien desecha la ventaja material, la reputación, etc., por dar testimonio de algo que considera verdadero, por equivocado y fanático que nos parezca. No estoy diciendo que adoremos la apasionada abnegación o que prefiramos automáticamente un fanatismo desesperado a la moderación y el interés ilustrado. Claro que no. Pero de todas formas nos parece muy conmovedora esa actitud, aunque su rumbo esté errado. La admiramos *siempre* más que el cálculo; por lo menos entendemos la suerte de esplendor estético que todo desafío tiene para algunos: Carlyle, Nietzsche, Leontiev y, en general, los fascistas. Creemos que sólo dan prestigio a su especie esos seres humanos que no se dejan arrastrar lejos por las fuerzas de la naturaleza o de la historia, ya sea en forma pasiva o regodeándose en su propia impotencia, e idealizamos sólo a aquellos que tienen propósitos cuya responsabilidad asumen, por los que arriesgan algo, y

a veces todo: vivir consciente y valerosamente por lo que consideran bueno, es decir, por lo que valga la pena vivir y, en último caso, morir.

Todo esto podría parecer de una trivialidad enorme. Pero, si es verdad, se trata, por supuesto, de lo que a fin de cuentas refuta al utilitarismo y lo que hace de Hegel y Marx tan monstruosos traidores a nuestra civilización. Cuando, en aquel célebre pasaje, Iván Karamazov rechaza los mundos de dicha que puedan comprarse al precio de la tortura a muerte de un niño inocente, ¿qué pueden decirle los utilitaristas, incluso los más civilizados y humanos? Después de todo, en cierto sentido no tendría caso desperdiciar tanta felicidad humana por tan poca cosa como *una*, una sola, víctima inocente, asesinada en cualquier forma horrenda; ¿qué es, después de todo, un alma frente a la felicidad de tantas? Y sin embargo, cuando Iván dice que prefiere devolver el billete, a ningún lector de Dostoievski le parece frío ni insensato ni irresponsable; y aunque un largo curso de Bentham o Hegel puede convertirlo a uno en partidario del Gran Inquisidor, quedan remordimientos.

No se puede exorcizar del todo a Iván Karamazov. Él habla por todos nosotros. Y me parece que esto es lo que estás diciendo y la base de tu optimismo. Lo que creo que estás diciendo, y que debí haber dicho yo si hubiera tenido el ingenio o la profundidad necesarios, es que lo que ningún paraíso utilitario, lo que ninguna promesa de armonía eterna en el futuro, en el seno de algún vasto todo orgánico, nos hará aceptar es el utilizar a los seres humanos como meros medios, el someterlos hasta lograr que hagan lo que hacen, no en bien de los fines que son sus fines, por el cumplimiento de esperanzas que, por tontas o desesperadas que sean, por lo menos son tuyas, sino por razones que sólo nosotros, los manipuladores, que deliberadamente las torcemos a nuestra conveniencia, podemos entender. Lo que horroriza de la práctica soviética o nazi no sólo es el sufrimiento y la crueldad, no ya que, por malos que sean, han sido tan frecuentes en la historia —y no tomar en cuenta su palpable carácter inevitable quizá sea verdadero utopismo—: lo que repugna y resulta indescriptible es el espectáculo de un conjunto de personas que corrompen e “intimidán” a tal grado a los demás que éstos hacen la voluntad de aquéllos sin saber lo que están haciendo, y así pierden su condición de seres humanos libres, y en realidad, simplemente, la de seres humanos.

Cuando, a lo largo de la historia, unos ejércitos han masacrado a otros, puede consternarnos la carnicería y podemos volvernos pacifistas; pero nuestro horror adquiere

una nueva dimensión cuando nos enteramos de los niños, o incluso de los hombres y mujeres adultos, que los nazis cargaban en los trenes dirigidos a las cámaras de gas, diciéndoles que iban a emigrar a otro lugar más feliz. ¿Por qué este engaño, que en realidad puede haber hecho disminuir la angustia de las víctimas, nos despierta un tipo de horror inexpresable? Me refiero al espectáculo de las víctimas avanzando en una feliz ignorancia de su destino entre las sonrisas de sus torturadores. Sin duda porque no podemos soportar el pensamiento de que a los seres humanos se les nieguen sus últimos derechos: conocer la verdad, actuar por lo menos con la libertad del condenado, poder afrontar su destrucción con miedo o valor, según el temperamento de cada quien, pero por lo menos como seres humanos, armados con la fuerza de la opción. Es negar a los seres humanos la posibilidad de escoger, someterlos al poder propio, torcerlos así y así y según el capricho de uno: es la destrucción de su personalidad mediante la creación de condiciones morales desiguales entre el carcelero y la víctima, a través de lo cual aquél sabe lo que está haciendo y por qué, y juega con la víctima, es decir, lo trata como mero objeto y no como a un sujeto cuyos motivos, puntos de vista, intenciones, tienen un peso intrínseco. El destruir la posibilidad misma de que alguien tenga sus propios puntos de vista y nociones que le sean importantes: eso es lo que nos resulta intolerable.

¿Qué otra cosa nos horroriza de la falta de escrúpulos sino ésta? ¿Por qué es tan abominable la idea de que alguien manipule a otra persona a su antojo, aun en los contextos más inocentes (por ejemplo en *Diadiushkin son* de Dostoievski [*El sueño del tío*, novela corta publicada en 1859], que el Teatro de las Artes de Moscú representaba tan bien y con tanta crueldad)? Después de todo, la víctima podría preferir no tener responsabilidad, y el esclavo ser más feliz en su esclavitud. Sin duda no aborrecemos este tipo de destrucción de la libertad sólo porque niega la libertad de acción; existe un horror mucho mayor en negar a los hombres la capacidad misma de libertad: ése es el verdadero pecado contra el Espíritu Santo. Todo lo demás es tolerable siempre que siga existiendo la posibilidad de la bondad, de una situación en la que los hombres elijan con libertad, persigan desinteresadamente sus propósitos por éstos mismos, por mucho que tengan que sufrir. Se destruye su alma sólo cuando eso ya no es posible. Al quebrarse el deseo de elegir, los hombres pierden todo valor moral y sus acciones pierden todo significado (desde el punto de vista del bien y el mal) ante sus propios ojos; a eso nos referimos al hablar de destruir el respeto de las

personas por sí mismas, al convertirlas, como dices, en harapos. Éste es el horror último, porque en semejante situación no quedan motivos que valgan la pena: no vale la pena hacer nada ni evitarlo, las razones de existir se han esfumado. Admiramos a Don Quijote, si lo admiramos, porque tiene un deseo desinteresado en hacer lo que está bien, y es patético porque está loco y sus esfuerzos son ridículos.

Para Hegel y para Marx (y posiblemente para Bentham, aunque le habría horrorizado la yuxtaposición), Don Quijote no sólo es absurdo, sino inmoral. La moralidad consiste en hacer lo bueno. Lo bueno sería lo que satisficiera la naturaleza del individuo. Sólo lo que satisficiera la naturaleza de éste. Sólo lo que satisficiera la naturaleza individual, que forma parte de la corriente histórica que transporta a las personas, lo quieran o no; es decir, eso que “el futuro” de cualquier forma nos reserva. En cierto sentido último, el error demuestra no haber entendido la historia, haber elegido lo que está destinado a la destrucción, en vez de lo que está destinado al éxito. Pero escoger lo primero es “irracional”, y como la moralidad es la opción racional, pretender lo que no va a resultar es inmoral. Esta doctrina de que la moral y el bien son lo que tiene éxito, y el error no sólo es desafortunado sino malvado, está en la esencia de todo lo más horrendo tanto del utilitarismo como del “historicismo” del tipo hegeliano, marxista. Porque, si sólo fuera mejor lo que nos hiciera más felices a la larga, o eso que fuera de acuerdo con algún misterioso plan de la historia, en realidad no habría razón de “devolver el billete”. Siempre que hubiera una probabilidad razonable de que el nuevo hombre soviético pudiera ser más feliz, aun a plazo muy largo, que sus antecesores, o que la historia estuviera destinada tarde o temprano a producir a alguien como él, quisiéramos o no, protestar en su contra sería sólo un romanticismo tonto, “subjetivo”, “idealista”, a fin de cuentas irresponsable. Cuando mucho sostendríamos que los rusos se habían equivocado en la práctica y que el método soviético no era el mejor para producir el tipo conveniente o inevitable de hombre. Pero es claro que lo que rechazamos con violencia no son estas cuestiones de práctica, sino la idea misma de que haya circunstancias en las que se tenga derecho de influir sobre el carácter y el alma de otros hombres y conformarlos con fines que ellos, si se dieran cuenta de lo que están haciendo, rechazarían.

Distinguimos hasta este punto entre un juicio objetivo y otro de valor. Negamos el derecho a manipular a los seres humanos ilimitadamente, *sea cual fuere* la verdad acerca de

las leyes de la historia. Podemos ir más allá y negar la noción de que la “historia”, en alguna forma misteriosa, nos “confiera” “derechos” de hacer esto o aquello, y negamos que algunos hombres o grupos de hombres puedan afirmar que tienen el derecho moral a que los obedezcamos porque ellos, de alguna suerte, llevan a cabo los designios de la “historia”, o son su instrumento elegido, su medicina o látigo o, en alguna forma importante, *welthistorisch*, son grandes, irresistibles, navegan en las olas del futuro, más allá de nuestras pequeñas, subjetivas ideas del bien y el mal que no se pueden sustentar racionalmente. Muchos alemanes, y me atrevo a decir que muchos rusos o mongoles o chinos de hoy, consideran que es más adulto reconocer la plena inmensidad de los grandes acontecimientos que sacuden el mundo, y participar en una historia digna de hombres abandonándose a los hechos, que elogiar o maldecir y permitirse moralinas burguesas: la noción de que hay que aplaudir la historia como tal es la horrible forma alemana de eludir el peso de la opción moral.

Si se lleva al extremo esta doctrina, claro está, terminaría con todo tipo de educación, ya que al mandar a nuestros hijos a la escuela o influir en ellos de otra forma, sin que aprueben lo que estamos haciendo, ¿no los estamos “manipulando”, “modelándolos” como figuras de arcilla sin propósito propio? Nuestra respuesta tiene que ser que sin duda todo “modelado” es malvado, y que si los seres humanos, al nacer, tuvieran capacidad de escoger y medios para entender el mundo, todo eso sería criminal; pero, como no los tienen, los esclavizamos temporalmente, por temor a que, de otra manera, sufran desgracias peores de la naturaleza y de otros hombres; y esta “esclavitud temporal” es un mal necesario hasta que puedan escoger por sí mismos. La “esclavitud” no tiene, pues, como propósito inculcar obediencia, sino al contrario: desarrollar la capacidad de juzgar y elegir libremente; con todo, no deja de ser un mal, aunque sea necesario.

Comunistas y fascistas sostienen que esta clase de “educación” es necesaria no sólo para los niños, sino para naciones completas durante largos periodos, dado que el lento marchitarse del Estado correspondería a la inmadurez en la vida del individuo. La analogía es engañosa porque los pueblos, las naciones, no son individuos, y mucho menos niños; es más: al prometer madurez, su práctica desmiente su profesión; es decir, mienten, y en la mayor parte de los casos saben que mienten. Desde el mal necesario de la escuela, en el caso de los indefensos niños, este tipo de práctica se convierte en un mal en una escala

mucho mayor, y bastante gratuito, a partir ya sea del utilitarismo, que representa mal nuestros valores morales, o de nueva cuenta a partir de metáforas que describen deficientemente tanto lo que llamamos el bien como el mal, y la índole del mundo, los propios hechos. Porque a nosotros, es decir, los que están con nosotros, nos preocupa más la libertad que la felicidad del hombre; preferiríamos que se equivocaran al escoger a que dejaran de escoger; porque creemos que, a menos que elijan, no pueden ser felices ni infelices en sentido alguno en el cual valga la pena tener estas condiciones; la noción misma de “valer la pena” supone elegir, un sistema de preferencias, y *subestimarlas* es lo que nos produce tan helado terror, peor que el sufrimiento más injusto, que de todas formas deja abierta la posibilidad de saber lo que es: la libertad de juicio, que hace posible condenarlo.

Dices que los hombres que socavan así la vida de otros hombres terminarán socavando la suya propia, y que todo el sistema del mal está por lo tanto destinado a derrumbarse. A la larga estoy seguro de que tienes razón, porque el cinismo descarado, la explotación de otros a cargo de hombres que evitan que los exploten, es una actitud difícil de sostener para los seres humanos por mucho tiempo. Requiere mucha disciplina y una pasmosa presión en un clima de tanto odio recíproco y desconfianza que no puede durar, porque no existe la intensidad moral suficiente o el fanatismo general para mantenerlo en pie. Pero, de todas formas, puede pasar mucho tiempo antes de que termine, y no creo que la fuerza corrosiva del interior avance a la velocidad que quizás tú, con más esperanzas, anticipas. Creo que hay que evitar ser marxistas al revés. Marx y Hegel observaron la corrosión económica durante sus vidas, de modo que la revolución parecía siempre estar a la vuelta de la esquina. Murieron sin verla, y quizá hubieran pasado siglos si Lenin no le hubiera dado a la historia una brusca sacudida. Sin ésta, ¿las fuerzas morales bastan para enterrar a los sepultureros soviéticos? Lo dudo. Pero que, al final, el gusano los devoraría no lo dudo más que tú; sin embargo, mientras tú dices que se trata de un mal aislado, una plaga monstruosa que ha caído sobre nosotros, que no tiene relación con lo que pasa en el resto del mundo, yo no puedo dejar de verlo como una forma extrema y distorsionada, pero demasiado común, de cierta actitud general de la que no están exentos nuestros países.

Por decir esto, E. H. Carr me ha atacado con cierta violencia en un artículo de fondo publicado en el suplemento literario de *The Times* del pasado mes de junio. Esto me hace

pensar que he de tener todavía más razón de lo que pensé, ya que la obra de Carr es de los síntomas más obvios de lo que he tratado de analizar, y él tiene razón al interpretar mis artículos como un ataque a todo lo que representa. Todo esto aparece particularmente en su última obra, sobre la Revolución Rusa, en la que la oposición y las víctimas no tienen derecho a comparecer, fruslerías insignificantes de las que se ocupa la historia, que los ha arrasado ya porque, al estar contra la corriente, por eso mismo se lo merecen. Sólo vale la pena escuchar a los vencedores. El resto, Pascal, Pierre Bezukov, toda la gente de Chéjov, todos los críticos y bajas de la Deuschtum o *La carga del hombre blanco*, o el Siglo Americano, o el Hombre Común en Marcha, son polvo de la historia, *lishnye lyudi* [“hombres superfluos”, según palabras de Turguenev y Dostoievski], los que han perdido el tren de la historia, ratitas inferiores a los rebeldes de Ibsen, todos ellos Catilinas y dictadores en potencia. Sin duda nunca hubo una época en la que se rindiera más homenaje a los abusivos como tales, y mientras más débil la víctima, más sonoros (y sinceros) sus peanes: ¿por ejemplo E. H. Carr, Koestler, Burnham, Laski y demás? Pero basta de quitarte el tiempo.

De nueva cuenta, quisiera expresar cuánto me ha conmovido la forma en que has formulado lo que nos despierta el horror sin par que sentimos al leer lo que ocurre en territorio soviético, y mi admiración e ilimitado respeto moral por la penetración y el escrúpulo con que lo planteas. Estas cualidades hoy me parecen extraordinarias; no tengo más que decir.

Con el afecto de siempre, *Isaiah*.

— Traducción de Rosamaría Núñez

© *The Isaiah Berlin Literary Trust* 2002

Manifiesto Liberal de Oxford, 1947 (Conferencia Internacional Liberal y Progresista)⁴²²

Redactado por la Conferencia Internacional Liberal y Progresista celebrada en el Wadham College de Oxford, Abril 1947

Nosotros, liberales de 19 países, reunidos en Oxford, en una época de desorden, pobreza, hambre y temor provocados por dos guerras mundiales;

Persuadidos de que esta situación del mundo es, en gran parte, debida al abandono de los principios liberales;

Expresamos nuestras convicciones en esta Declaración:

I

1. El hombre es, ante todo y sobre todo, un ser dotado de la facultad de pensar y actuar bajo su propia autonomía, y de la capacidad de distinguir entre el bien y el mal.
2. El auténtico fundamento de la sociedad es el respeto a la persona humana y a la familia.
3. El Estado es solamente el instrumento de la comunidad. No debe arrogarse ningún poder que entre en conflicto con los derechos fundamentales de los ciudadanos y con los requisitos esenciales de una vida creadora y responsable.

Estos requisitos son:

- Libertad de la persona, garantizada por una administración de la ley y de la justicia independiente;
- Libertad de conciencia y de creencias;
- Libertad de palabra y de Prensa;
- Libertad de asociación y de no asociación;
- Libre elección de profesión;

⁴²² Liberal-international.org, “Oxford Manifiesto 1947” [disponible para su consulta en Internet]. Londres, Reino Unido, s/fecha [consultado el 2 de diciembre de 2012, 13:24 hrs.], formato HTML, <http://www.liberal-international.org>

- Oportunidad para una educación plena y pluriforme, según las capacidades individuales, con independencia del origen o de las riquezas;
- Derecho a la propiedad privada y a la iniciativa individual;
- Libertad de elección de los consumidores y oportunidad para la explotación total de las riquezas del suelo y de la industria humana;
- Seguridad frente a los riesgos de enfermedad, desempleo, incapacidad profesional y edad;
- Igualdad de derechos del hombre y de la mujer.

4. Estos derechos y estos requisitos sólo están garantizados en una auténtica democracia. La democracia auténtica es inseparable de la libertad política y se fundamenta en el consenso consciente, libre e ilustrado de la mayoría, expresado a través del sufragio libre y secreto, respetando al mismo tiempo las libertades y las opiniones de las minorías.

II

1. La supresión de la libertad económica lleva inexorablemente a la desaparición de la libertad política. Nos oponemos a esta supresión, ya sea debida a la propiedad o el control del Estado o a monopolios, cártels y trusts privados. Sólo aceptamos la propiedad del Estado respecto de aquellas empresas que caen fuera del ámbito de los objetivos de la iniciativa privada o en las que ya no existe el juego de la competencia.

2. El bien común debe prevalecer y quedar garantizado frente a los abusos de poder de los grupos de interés.

3. Es esencial una mejora constante de las condiciones laborales, de la vivienda y del medio ambiente de los trabajadores. Los derechos, deberes e intereses del capital y del trabajo se complementan mutuamente. Las instituciones de asesoramiento y colaboración de empleados y empleadores revisten una importancia vital para el florecimiento de la industria.

III

El servicio es complemento indispensable de la libertad. Todo derecho incluye un deber. Para que las instituciones libres sean eficaces, todos los ciudadanos deben tener clara conciencia de su responsabilidad moral frente a los demás y deben participar activamente en las tareas de la colectividad.

IV

Sólo podrán abolirse las guerras y restablecerse la paz mundial y la prosperidad económica si todos los países cumplen las siguientes condiciones:

a. Sincera adhesión a una organización mundial que agrupe a todas las naciones, sean grandes o pequeñas, bajo una misma ley y unos derechos. Esta organización debe estar dotada de poder suficiente para imponer el cumplimiento estricto de todas las obligaciones internacionales libremente asumidas.

b. Respeto al derecho de todos los pueblos de disfrutar de las libertades humanas fundamentales.

c. Respeto a la lengua, las creencias, las leyes y costumbres de las minorías nacionales.

d. Libre circulación de ideas, noticias, bienes y servicios entre los pueblos, así como libertad de desplazamiento dentro de y entre todos los países, sin limitaciones de la censura, barreras comerciales proteccionistas ni restricciones en el cambio de divisas.

e. Desarrollo de las regiones retrasadas, en colaboración con sus habitantes, en interés tanto de estas regiones como del mundo en su conjunto.

Invitamos a todos los hombres y mujeres que hacen suyos estos ideales y estos principios a colaborar con nosotros en el empeño de que sean aceptados en todo el mundo.

Manifiesto Liberal de Oxford, 1997 (agenda liberal para el siglo XXI)⁴²³

La Agenda Liberal Para El Siglo XXI:

La Calidad de la Libertad en las Sociedades Cívicas Abiertas

Manifiesto Liberal aprobado por el 48° Congreso de la Internacional Liberal celebrado en Oxford, del 27 al 30 de noviembre de 1997

Inspirados en los fundadores de la Internacional Liberal que hace cincuenta años proclamaron el Manifiesto Liberal, 475 liberales de todos los continentes se reunieron en Oxford del 27 al 30 de noviembre de 1997 para debatir las respuestas liberales a los retos y oportunidades que emergen en la antesala de un nuevo milenio.

Durante los últimos cincuenta años se han logrado avances sustanciales en el establecimiento de sociedades abiertas basadas en la libertad política y económica. Sin embargo, todavía queda un largo camino que recorrer. Las nuevas generaciones tienen que definir las prioridades liberales en función de oportunidades y peligros en evolución.

Al liberalismo aún le quedan muchos retos con los que enfrentarse: la violación de los Derechos Humanos y la excesiva concentración de poder y riquezas; las ideologías fundamentalistas, totalitarias, xenófobas y racistas; la discriminación sexual, religiosa, por razones de edad, orientación sexual e incapacidad; de la pobreza e ignorancia, de la creciente brecha entre ricos y pobres; del uso indebido de las nuevas tecnologías, del debilitamiento de los lazos sociales, de la competencia por los escasos recursos, de la degradación del medio ambiente en un mundo sobrepoblado, del crimen organizado y la corrupción política. Nuestra tarea como liberales en el Siglo XXI es buscar respuestas políticas capaces de promover la libertad individual y los Derechos Humanos, sociedades y economías abiertas y la cooperación mundial.

⁴²³ *Ídem.*

Nuestros Valores Liberales

Reafirmamos nuestro compromiso con los principios del liberalismo establecidos en el Manifiesto de la Internacional Liberal de abril de 1947: creemos que la libertad y la responsabilidad individual son las bases de una sociedad civilizada; que el Estado es sólo un instrumento al servicio de los ciudadanos; que cualquier acción del Estado debe estar sujeta al imperio de la ley, y quienes la ejecutan deben someterse al escrutinio de la sociedad civil; que la libertad constitucional está basada en los principios de la separación de poderes; que la justicia exige que en todo enjuiciamiento penal el acusado goce del derecho a un juicio rápido, público, y libre de cualquier influencia política; que tanto el control de la economía por parte del Estado como los monopolios privados amenazan la libertad política; que los derechos y las obligaciones van unidos y que todo ciudadano tiene una responsabilidad moral ante los demás miembros de la sociedad; y que un mundo en paz sólo puede alcanzarse por medio del respeto a estos principios y la cooperación entre las sociedades democráticas. Reafirmamos que estos principios son válidos en todo el mundo.

La libertad, la responsabilidad, la tolerancia, la justicia social e igualdad de oportunidades, son los valores centrales del liberalismo y los principios sobre los que debe construirse una sociedad abierta. Estos principios requieren un cuidadoso equilibrio entre las sólidas sociedades civiles, los gobiernos democráticos, los mercados libres y la cooperación internacional.

Creemos que entre las condiciones de las libertades individuales se incluyen el estado de derecho, el acceso para todos a una variada y completa educación, las libertades de expresión, asociación y acceso a la información, la igualdad de derechos y oportunidades para mujeres y hombres, la tolerancia para la diversidad y la inclusión social, la promoción de la iniciativa privada y de las oportunidades de empleo. Creemos que la sociedad civil y la democracia constitucional constituyen la base más justa y estable del orden político. Vemos a la sociedad civil como una sociedad constituida por ciudadanos libres que viven dentro de un marco legal establecido, con la garantía de sus derechos individuales y con el poder del gobierno limitado y sujeto al escrutinio democrático de la sociedad.

Creemos que una economía basada en las reglas de libre mercado fomenta la distribución más eficiente de riquezas y recursos, impulsa la innovación y promueve la flexibilidad.

Creemos que la estrecha colaboración entre las sociedades democráticas a través de organizaciones mundiales y regionales, dentro del marco del derecho internacional, del respeto a los Derechos Humanos y el reconocimiento de los derechos de las minorías nacionales y étnicas, aunado a un compromiso compartido en favor del desarrollo económico en todo el mundo, constituye la base indispensable para la paz mundial y la sustentabilidad económica y ecológica.

El avance del Liberalismo, 1947-1997

Damos la bienvenida al progreso alcanzado a lo largo de los últimos cincuenta años poniendo en práctica los principios liberales en un número cada vez mayor de países:

el retorno de la libertad y de la democracia en los antiguos países comunistas de Europa,

la expansión de los gobiernos democráticos y de derecho;

el fin del colonialismo; pueblos antes subyugados tienen ahora la oportunidad de gobernarse a sí mismos;

la reducción del control estatal en las economías nacionales, aceptando que las economías de mercado crean riquezas más efectivamente y que las distribuyen mejor;

la transformación de la educación, que ha pasado de ser el privilegio de una minoría a constituir un proceso de por vida para la mayoría de los ciudadanos;

el respeto cada vez mayor por los Derechos Humanos, tanto en el interior de los Estados como materia de vigilancia internacional y, de ser necesario, como causa de intervención;

la extensión de los Derechos Humanos a mujeres y niños a nivel doméstico e internacional;

la extensión de las reglas de igualdad a las minorías sexuales y el reconocimiento de que la homosexualidad y del lesbianismo son expresiones legítimas de la opción personal del individuo;

la consolidación de una economía mundial abierta dentro de un marco internacional de regulación;

el fortalecimiento de las leyes internacionales y de las instituciones regionales y mundiales;

el aumento de la libertad de información, comunicación y tránsito, tanto en el interior como a través de las fronteras nacionales;

aceptar que la comunidad internacional comparte la responsabilidad y la obligación de combatir la pobreza mundial y de proteger el entorno global.

El reto de nuestra generación

Reconocemos que estos logros hasta ahora sólo han sido conquistados para una minoría de la humanidad.

Los retos que afrontaremos en los próximos cincuenta años son fundamentalmente: construir sobre las bases de lo logrado, extender los principios del liberalismo a todo el mundo y aprovechar las fuerzas del cambio para consolidar, y no socavar, el desarrollo de las sociedades abiertas.

Estos retos incluyen:

1) El reto de extender la democracia.

La democracia liberal ha sido por fin aceptada como el modelo universal de organización política. Pero, todavía, solamente una minoría de países son realmente democráticos. El camino a la libertad está aún obstaculizado por los regímenes autoritarios, las minorías militares de élite usurpadoras del poder, el abuso de los poderes estatales con fines partidistas, los elementos criminales con influencia en los gobiernos y los buscadores de poder que explotan los anhelos y miedos de los pueblos.

Hacemos un llamamiento a todos los pueblos y gobiernos para que:

en sus relaciones internacionales discriminen en favor de aquellos gobiernos que acaten las reglas de los Derechos Humanos y la democracia,

promulguen la abolición de la pena de muerte en todo el mundo,

fortalezcan el estado de derecho y promuevan el buen gobierno en un marco completamente democrático,

reorienten las partidas militares del gasto público hacia la inversión en capital social y la mitigación de la pobreza,

limiten la venta de armamento, previniendo la venta de medios de represión a los regímenes no democráticos y promuevan el registro más efectivo de armas convencionales por parte de las Naciones Unidas,

combatan la corrupción, el crimen organizado y el terrorismo,

promuevan que los medios masivos de comunicación estén fuera del control o injerencia de gobiernos o empresas dominantes,

inculquen por medio de la educación la importancia crucial de la tolerancia para la existencia misma de una sociedad civilizada.

2) El reto de la violencia y de la gobernabilidad mundial

En un mundo lleno de conflictos violentos, una de las tareas más difíciles es hallar medios efectivos para evitar la violencia. En un mundo cada vez más interdependiente, se requiere también de un alto nivel de cooperación internacional para promover un orden mundial seguro, sostenible y equitativo. La criminalidad transnacional, las enfermedades incurables, la contaminación ambiental y la amenaza del cambio climático son pruebas adicionales para la cooperación internacional. Los liberales estamos comprometidos a fortalecer la gobernabilidad mundial a través de la Organización de las Naciones Unidas y la cooperación a nivel regional. Urgimos a todos los gobiernos a unirse en apoyo de una iniciativa para el establecimiento de un tribunal penal internacional, que tenga jurisdicción sobre los criminales de guerra. Nuestro objetivo en el siglo XXI es construir un orden liberal mundial afianzado en el estado de derecho y respaldado por instituciones mundiales y regionales idóneas.

3) El reto de mejorar la democracia.

Reconocemos que las prácticas democráticas deben extenderse con el fin de satisfacer las expectativas de sociedades más educadas y para evitar el desencanto con las formas de gobierno representativo. Los ciudadanos merecen un mejor acceso a la información, controles parlamentarios más efectivos sobre los poderes ejecutivos, mayores oportunidades de desempeñar un papel activo en la vida pública y de cuestionar a sus gobiernos. El principio de subsidiariedad debe ser respetado estrictamente a fin de otorgar la máxima autonomía a las comunidades regionales y locales. La descentralización del poder político en las comunidades autónomas es el mejor modo de darle poder a cada ciudadano.

4) La tensión entre Derechos Humanos y el autogobierno.

El autogobierno o más específicamente, la soberanía del Estado, pueden entrar en conflicto con las libertades individuales y los Derechos Humanos. Los regímenes autoritarios abusan del principio de su soberanía con la intención de obstaculizar intervenciones en favor de aquéllos a quienes les ha negado su libertad. Los liberales insistimos en que los Derechos Humanos son universales e indivisibles, que no dependen de ser ciudadano de un estado específico, ni de ser miembro de un grupo social o étnico en particular, ni del género, religión o partido político. La comunidad internacional deberá encontrar sanciones adecuadas contra los gobiernos que se nieguen a observar los principios rectores de una sociedad internacional abierta.

5) El reto para combatir la pobreza y la exclusión social.

La pobreza, el desempleo y la exclusión social arruinan la vida de los hombres, y especialmente la de las mujeres, los niños y los ancianos; siendo los principales peligros que acechan a la sociedad civil. La pobreza alimenta el desánimo y éste el extremismo, la intolerancia y la agresión. La cuestión clave para aliviar la pobreza es cómo proporcionar a la población medios de luchar contra la pobreza por sí mismos, de forma que puedan por sí solos salir de la marginación. Hacemos un llamamiento a una política social activa que cree oportunidades para la educación, el trabajo y la asistencia para los más desfavorecidos, basada en la asociación de los estamentos públicos y privados. Las instituciones públicas y los sistemas asistenciales deben ser en la medida de lo posible, más flexibles y su gestión más local, procurando promover la responsabilidad individual y actuar en consonancia con las circunstancias individuales.

6) El reto de un Estado mínimo.

La vieja idea de que es obligación del Estado organizar la vida de sus ciudadanos está en crisis o ha fracasado en todo el mundo. En las sociedades industrializadas los viejos sistemas de seguridad social y de redistribución amenazan con sucumbir, y los gobiernos presentan presupuestos que implican una presión fiscal cada vez más fuerte para las futuras

generaciones. En los países en vías de desarrollo los intentos de promover exclusivamente (o en su mayor parte) el fomento mediante medidas gubernamentales están dados al fracaso, debido a un Estado sobrecargado y a una iniciativa privada ahogada por aquél, pero que constituye el único factor que puede producir resultados sostenibles. Los liberales reconocemos que la capacidad de gobernar es limitada, que el crecimiento del gasto público es en sí mismo una amenaza a la sociedad civil, y que la reducción de los gastos del Estado debe, por lo tanto, equilibrarse en consideración de las nuevas demandas.

7) La necesidad de un nuevo contrato entre generaciones.

Reconocemos que los gobiernos, en tanto que depositarios de la sociedad, se enfrentan a tensiones que surgen de las presiones inmediatas entre la demanda y el consumo, al igual que de los intereses a largo plazo de la comunidad y el medio ambiente. Queremos un nuevo contrato entre generaciones; uno que reconozca los beneficios que los ciudadanos y consumidores actuales han recibido de inversiones anteriores; que considere la responsabilidad de mantener y renovar el entorno natural, el patrimonio cultural, los bienes públicos y el capital social de generaciones futuras. Los precios deben reflejar los costos subyacentes de la contaminación y la explotación de los recursos naturales.

8) El reto del progreso científico y tecnológico.

Damos la bienvenida a las oportunidades económicas y sociales derivadas de las nuevas tecnologías y de la innovación científica, pero también reconocemos la necesidad del control de la ciudadanía - por su posible impacto y abuso - y del establecimiento de regulaciones a nivel tanto nacionales como internacionales. El principio de precaución debe ser el principio fundamental en todos los sectores de la actividad humana. Particularmente la amenaza del cambio climático, al cual tenemos que enfrentarnos sin dilación. Es urgente la promulgación de acuerdos obligatorios y programas para la reducción sustancial del consumo de combustibles fósiles (petróleo, gas y carbón). Su utilización debe mantenerse dentro del rango de la capacidad de regeneración de los ecosistemas. Todos los productos químicos, las sustancias obtenidas mediante ingeniería genética y los productos industriales

deben ser cuidadosamente sometidos a prueba antes de su lanzamiento al mercado. También acogemos con satisfacción la revolución en las comunicaciones, que ofrece nuevas oportunidades para promover la creatividad, la descentralización y la autonomía e iniciativa individuales. Los liberales insistimos en la necesidad de que existan canales de comunicación diversos y suministrados por la libre competencia del mercado. Las redes de información y demás estructuras de comunicación deben ser ampliamente asequibles y contar con sistemas abiertos para productores, consumidores y organismos de interés público.

9) El reto de crear mercados abiertos.

Las sociedades abiertas necesitan mercados abiertos. Una sociedad liberal, abierta y tolerante requiere una economía de mercado. Las libertades políticas y económicas van juntas. Con las ideas e innovaciones del mercado y con la competencia por la mejor solución, la economía de mercado crea un progreso dinámico que proporciona la mejor oportunidad para una vida independiente. Con el principio fundamental de la propiedad privada y un marco legal que prevenga los monopolios, las economías de mercado hacen que las iniciativas privadas y económicas generen los medios para la asistencia social. Por lo tanto, las regulaciones burocráticas del mercado económico y el proteccionismo forman barreras para la apertura de nuevos retos y empleos tanto en los países industrializados como los que se encuentran en vías de desarrollo. Para lograr un desarrollo sostenible, social y ecológico, debemos trasladar las cargas fiscales, soportadas en la actualidad sobre todo por los trabajadores, hacia el consumo de energía y materias primas. Sin estos cambios, los problemas del medio ambiente y del desempleo seguirán aumentando.

10) El reto del desarrollo mundial.

Los gobiernos corruptos y autoritarios, los Estados y las sociedades débiles, el desempleo, la miseria, la falta de educación y la sobrepoblación contribuyen al deterioro del medio ambiente, generan flujos migratorios y de refugiados, y provocan revueltas contra el orden político y social establecido. Alentar y apoyar el desarrollo económico de los países pobres

va, por tanto, en interés propio del mundo desarrollado. También es una obligación moral. Ya que los mercados abiertos sirven mejor para promover la prosperidad, que está al alcance de los países ricos y pobres, los liberales tienen que enfatizar enérgicamente, y de la mejor forma implementar su firme convicción de que el libre comercio (dando oportunidad a los más débiles económicamente) es la forma más segura de superar la pobreza a nivel mundial. Por lo tanto, la resistencia al proteccionismo económico del mercado continua siendo un compromiso clave para los liberales.

Al alba del siglo XXI nos comprometemos, como liberales, a trabajar juntos para afrontar estos retos. Reafirmamos el compromiso liberal de colocar la libertad y la dignidad de cada ser humano en el centro de nuestra vida política.

Diez definiciones de democracia⁴²⁴

Autoría	Concepto de democracia
LANE & ERSSON	Un régimen político en el cual la voluntad de la gente <i>ex ante</i> se vuelve la ley del país (orden legal) <i>ex post</i> .
BEETHAM	Concepto político, concerniente a las decisiones colectivamente vinculantes acerca de las reglas y políticas de un grupo, asociación o sociedad (...) que comprende los principios relacionados de control popular e igualdad política.
HADENIUS	Sistema político en el cual “la política pública debe ser gobernada por la voluntad libremente expresada de la gente por lo cual todos los individuos deben ser tratados como iguales”.
POPPER	Un tipo de gobierno en el cual “las instituciones sociales proveen de medios por los cuales los gobernantes pueden ser despedidos por los gobernados”.
DAHL	Una constitución en conformidad con un elemento principal, “que todos los miembros sean tratados como si estuvieran igualmente calificados para participar en el proceso de toma de decisiones sobre las políticas que seguirá la asociación”.
SCHUMPETER	“Aquel arreglo institucional para llegar a decisiones políticas en las cuales los individuos adquieran el poder de decidir por medio de una contienda competitiva por el voto de la gente”.
FREEDOM HOUSE	“Sistema político cuyos líderes son electos en procesos competitivos de varios partidos y varios candidatos en el cual los partidos de oposición tienen una oportunidad legítima de llegar al poder o participar en el poder”.
GOODIN	“El asunto de hacer que los resultados sociales sistemáticamente respondan a las preferencias de todas las partes involucradas”.
FINER	“Un estado en el cual las decisiones políticas son tomadas por y con el consentimiento, o incluso la participación activa, de la mayoría de la gente”.
LINCOLN	El gobierno del pueblo, por el pueblo ya para el pueblo.

⁴²⁴ Cuadro obtenido de Frank Hendriks, *op. cit.*, p. 22.

Fuentes consultadas

Bibliografía

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Alexander, Jeffrey, *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Verso, Nueva York, 1995.

Alexander, John M., *Capabilities and Social Justice: The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Hampshire, 2008.

Ansuátegui Roig, Francisco Javier, *Una discusión sobre derechos colectivos*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2001.

Appiah, Kwame Anthony, *La ética de la identidad*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Bächli, Andreas y Klaus Petrus, *et al.*, *Philosophische Analyse*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2003.

Basu, Kaushik y Rabi Kanbur, *Arguments for a Better World. Essays in Honor of Amartya Sen. Volume II: Society, Institutions, and Development*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Bellamy, Richard, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, Routledge, Londres, 1999.

Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires, 2006.

Berlin, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Berlin, Isaiah, *El estudio adecuado de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

Berlin, Isaiah, *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Berlin, Isaiah, *The Power of Ideas*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2000.

Berlin, Isaiah, *The Roots of Romanticism*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2001.

Berlin, Isaiah, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2000.

Berlin, Isaiah y Ramin Jahanbegloo, *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1993.

Bizberg, Ilán y Marcin Frybes (comps.), *Transiciones a la democracia. Lecciones para México*, Cal y Arena, México, 2000.

Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

Bohman, James, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, MIT Press, Cambridge Mass., 1996.

Bunnin, Nicholas y Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Cornwall, 2008.

Campo, Juan Eduardo, *Encyclopedia of Islam*, Facts on File, Nueva York, 2009.

Cabedo Manuel, Salvador, *Filosofía y cultura de la tolerancia*, Publicaciones de la Universidad Jaume I, Castelló de la Plana, 2006.

Code, Lorraine, *Encyclopedia of Feminist Theories*, Routledge, Nueva York, 2004.

Crowder, George, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity Press, Cambridge, 2004.

Crowder, George, *Liberalism and Value Pluralism*, Continuum, Nueva York, 2001.

Deutsch, Eliot (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kaidós, Barcelona, 2001.

Dietrich, Frank, *Dimensionen der Verteilungsgerechtigkeit*, Lucius und Lucius, Stuttgart, 2001.

Domingo Moratalla, Agustín, *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*, Encuentro, Madrid, 2011.

Dryzek, John S., *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Dryzek, John S., Bonnie Honig y Anne Phillips, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.

Duara, Prasenjit, *The Global and Regional in China's Nation-Formation*, Routledge, Nueva York, 2009.

Edgar, Andrew, *Habermas. The Key Concepts*, Routledge, Nueva York, 2006.

Emon, Anver M., *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Estrada, Juan A., *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Bilbao, 1997.

Etzioni, Amitai, Drew Volmert, Elanit Rothschild, *The Communitarian Reader: Beyond the Essentials*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, 2004.

Fernández García, Tomás (coord.), *Estado de bienestar: perspectivas y límites*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998.

Filali-Ansary, Abdou y Ahmed Sikeena Karmali, *The Challenge of Pluralism: Paradigms from Muslim Contexts*, Edinburg University Press, Edimburgo, 2009.

Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, *Ser libres para ser humanos y Cartas sobre México. Isaiah Berlin*, Letras Libres, México, 2009.

Frost, Bryan-Paul y Jeffrey Sikkenga, *History of American Political Thought*, Lexington Books, Lanham, 2003.

Galston, William, *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Galston, William, *The Practice of Liberal Pluralism*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005.

Garrard, Graeme, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*, Routledge, Nueva York, 2006.

Gellner, Ernest, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995.

Gerrits, André W. M., y Dirk Jan Wolfram, *Political Democracy and Ethnic Diversity In Modern European History*, Stanford University Press, Stanford, 2005.

González, Justo L., *Essential Theological Terms*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2005.

González García, José M. y Fernando Quesada Castro, *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1992.

González, Nazario, *Los derechos humanos en la historia*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1998.

Goodin, Robert, *Innovating Democracy. Democratic Theory and Practice after the Deliberative Turn*, Oxford University Press, Nueva York, 2008.

Goodin, Robert, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

Gould Reitz, Jeffrey *et al.*, *Multiculturalism and Social Cohesion: Potentials and Challenges of Diversity*, Springer, Toronto, 2009.

Gray, John, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge, Nueva York, 2007.

Gray, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001.

Habermas, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, Cambridge, 2008.

Habermas, Jürgen, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2009.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008.

Habermas, Jürgen, *Europe: The Faltering Project*, Polity Press, Cambridge, 2009.

Habermas, Jürgen, Giovanna Borradori y Jacques Derrida, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago, 2004.

Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999.

Hashemi, Kamran, *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2008.

Heinze, Eric, *The Logic of Liberal Rights*, Routledge, Nueva York, 2003.

Heler, Mario, *Jürgen Habermas y el proyecto moderno. Cuestiones de la perspectiva universalista*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

Hendriks, Frank, *Vital Democracy. A Theory of Democracy in Action*, Oxford University Press, Nueva York, 2010.

Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica México, 2006.

Horton, John y Glen Newey, *The Political Theory of John Gray*, Routledge, Abingdon, 2007.

Iglesias González, Alma, Jorge F. Márquez Muñoz, Pablo González Ulloa, *Sociedad, violencia y poder. Tomo I: de las comunidades primitivas a la caída del imperio romano*, UNAM-SITESA, México, 2011.

Ignatieff, Michael, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1999.

Inglehart, Ronald y Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005.

Israel, Jonathan, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2010.

Israel, Jonathan, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Jenson, Jane, *Defining and Measuring Social Cohesion*, Commonwealth Secretariat-United Nations Research Institute for Social Development, Hampshire, 2010.

Jenkins, Michael, *Christianity, Tolerance, and Pluralism: a Theological Engagement with Isaiah Berlin's Social Theory*, Routledge, Nueva York, 2004.

Kamrava, Mehran, *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity. A Reader*, University of California Press, Los Ángeles, 2006.

Kekes, John, *Against Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.

Kekes, John, *The morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

Kellner, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, University of California Press, Los Ángeles, 1984.

Kline, George Louis, *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, University Press of America, Lanham, 1989.

Kloppenber, James T., *The Virtues of Liberalism*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 1991.

Kymlicka, Will, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Nueva York, 2007.

Locke, John, *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, Anthropos, Barcelona, 1992.

- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Long, Graham, *Relativism and the Foundations of Liberalism*, Imprint Academic, Exeter, 2004.
- Long, Jeffrey D., *A Vision for Hinduism Beyond Hindu Nationalism*, I.B. Tauris, Nueva York, 2007.
- Malgesini, Graciela y Carlos Giménez, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Catarata, Madrid, 2000.
- Manza, Jeff y Michael Sauder, *Inequality and Society*, W. W. Norton and Co., Nueva York, 2009.
- Markham, Ian S., *Engaging with Bediuzzaman Said Nursi: a Model of Interfaith Dialogue*, Ashgate, Cornwall, 2009.
- Márquez Muñoz, Jorge Federico, *Envidia y Política*, Lamoyi Editor, Villahermosa, 2008.
- Márquez Muñoz, Jorge Federico, *Más allá del Homo œconomicus*, Centro de Investigación y Análisis Político GALMA, México, 2008.
- McClelland, J. S., *A History of Western Political Thought*, Routledge, Nueva York, 2005.
- Mendus, Susan, *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Michaels, Axel, *Hinduism: Past and Present*, Princeton University Press, Nueva York, 2004.
- Michalos, Alexander, *Essays on the Quality of Life*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003.
- Morin, Edgar, *Pensar Europa. La metamorfosis de un continente*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- Orden Jiménez, Rafael, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*, Universidad Pontificia Comillas, Burgos, 1998.
- Paquet, Gilles, *Deep Cultural Diversity: a Governance Challenge*, University of Ottawa Press, Ottawa, 2008.
- Popper, Karl, *El mundo de Parménides: ensayos sobre la Ilustración presocrática*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Porter, Roy, *The Enlightenment*, Palgrave, Nueva York, 2001.

Przeworski, Adam, *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2010.

ReachOut, *Rassistische Verhältnisse. Ausblicke, Tendenzen, Positionen*, ReachOut, Berlin, 2010.

Ribeiro da Costa Werlang, Sérgio, *A Descoberta da Liberdade*, Editora FGV, Rio de Janeiro, 2004.

Rubin, Olivier, *Democracy and Famine*, Routledge, Nueva York, 2011.

Russell, Jeffrey Burton, *El poder del mal y del bien en la historia*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.

Sala Bonañ, Juan, *Relaciones del orden económico y su ciencia con los de la moralidad y el derecho y otros escritos krausistas*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2006.

Sen, Amartya, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Sen, Amartya, *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, Penguin Books, Londres, 2006.

Shatzmiller, Maya, *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, McGill-Queen's University Press, Quebec, 2005.

Sherman, Howard J. et al., *Economics. An Introduction to Traditional and Progressive Views*, M.E. Sharpe, Nueva York, 2008.

Siddiqui, Ataullah, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Palgrave-Macmillan, Nueva York, 1992.

Sørensen, Georg, *A Liberal World Order in Crisis. Choosing Between Imposition and Restraint*, Cornell University Press, Ithaca, 2011.

Soriano Díaz, Ramón Luis, *Historia temática de los derechos humanos*, Editorial Mad, Sevilla, 2003.

Turner, Brian S., *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.

Vernon, Richard, *Political Morality: A Theory of Liberal Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

von Mises, Ludwig, *Liberalism*, The Foundation for Economic Education, Nueva York, 2002.

Vrajaprana, Pravrajika, *Living Wisdom: Vedanta in the West*, Vedanta Press, California, 1998.

Wallerstein, Immanuel, *After Liberalism*, New Press, Nueva York, 1995.

Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México, 2005.

Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1998.

Wang, Zhihe, *Process and Pluralism: Chinese Thought on the Harmony of Diversity*, Ontos Verlag, Heusenstamm, 2012.

Yturbe, Corina, *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2007.

Zafirovski, Milan, *Liberal Modernity and its Adversaries. Freedom, Liberalism and Anti-Liberalism in the 21st Century*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2007.

Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2008.

Publicaciones periódicas

Altman, David y Aníbal Pérez-Liñán, “Más allá de la poliarquía: una aproximación a la calidad de las democracias”, en *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, Vol. 11, 1999.

Barry, Brian, “How Not to Defend Liberal Institutions”, en *British Journal of Political Science*, Vol. 20, No. 1, 1990.

Berlin, Isaiah, “Professor Scouten on Herder and Vico”, en *Comparative Literature Studies*, Vol. 16, No. 2, 1979.

Ciobanu, Mónica, “The End of Democratic Transition? Analyzing the Quality of Democracy Model in Post - Communism”, en *Comparative Sociology*, Vol. 8, 2009.

De Marneffe, Peter, “Liberalism, Liberty, and Neutrality”, en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, No. 3, 1990.

De Roover, Jakob y S. N. Balagangadhara, “John Locke, Christian Liberty, and the Predicament of Liberal Toleration”, en *Political Theory*, Vol. 36, No. 4, 2008.

Dincer, Oguzhan y Fan Wang, “Ethnic Diversity and Economic Growth in China”, en *Journal of Economic Policy Reform*, Vol. 14, No. 1, 2011.

Duara, Prasenjit, “The New Politics of Hinduism”, en *The Wilson Quarterly*, Vol. 15, No. 3, 1991.

Gray, John, “Pluralismo de valores y tolerancia liberal”, en *Estudios Públicos*, No. 80, 2000.

Habermas, Jürgen, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *Revista de Filosofía*, No. 15, 1997.

Hallberg, Peter y Joshua Lund, “The Business of Apocalypse: Robert Putnam and Diversity”, en *Race & Class*, Vol. 46, No. 4, 2005.

Holtung, Nils y Andrew Mason, “Introduction: Immigration, Diversity and Social Cohesion”, en *Ethnicities*, Vol. 10, No. 4, 2010.

Kautz, Steven, “Liberalism and the Idea of Toleration”, en *American Journal of Political Science*, Vol. 37, No. 2, 1993.

Koopmans, Ruud, Ines Michalowski y Stine Waibel, “Citizenship Rights for Immigrants: National Political Processes and Cross-National Convergence in Western Europe, 1980–2008”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 117, No. 4, 2012.

Kühle, Lene, “In the Faith of our Fathers? Religious Minority Socialization in Pluralistic Societies”, en *Nordic Journal of Religion & Society*, Vol. 25, No. 2, 2012,

Lai, H. H., “Religious Policies in Post-Totalitarian China: Maintaining Political Monopoly over a Reviving Society”, en *Journal of Chinese Political Science*, Vol. 11, No. 1, 2006.

Long, Jeffrey D., “Universalism in Hinduism”, en *Religion Compass*, Vol. 5, No. 6, 2011.

Lorenzo, David J., “Tradition and Prudence in Locke’s Exceptions to Toleration”, en *American Journal of Political Science*, Vol. 47, No. 2, 2003.

Ma, Rong, “The ‘Politicization’ and ‘Culturization’ of Ethnic Groups”, en *Chinese Sociology & Anthropology*, Vol. 42, No. 4, 2010.

Meiborg, Mounia, “Deutschland braucht Einwanderung”, en *Leibniz Jorurnal*, febrero de 2013.

Ovalle Gómez, Constanza, “La bioética en la concepción, reivindicación y reconocimientos emergentes en los derechos humanos”, en *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 2, No. 2, 2007.

Plattner, Marc F., “Populism, Pluralism and Liberal Democracy”, en *Journal of Democracy*, Vol. 21, No. 1, 2010.

Poškaitė, Loreta, “The Problem of Identity and Difference in Classical Chinese Philosophy”, en *Dialogue & Universalism*, Vol. 13, No. 1/2, 2003.

Putnam, Robert, “E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century”, en *Scandinavian Political Studies*, Vol. 30, No. 2, 2007.

Reidel, Laura, “What are Cultural Rights? Protecting Groups, With Individual Rights”, en *Journal of Human Rights*, Vol. 9, No. 1, 2010.

Ryan, Alan, “Isaiah Berlin: Political Theory and Liberal Culture”, en *Annual Review of Political Science*, Vol. 2, No. 1, 1999.

Sen, Amartya, “Democracy as a Universal Value”, en *Journal of Democracy*, 1999.

Subramanian, Narendra, “Ethnicity and Pluralism: an Exploration with Reference to Indian Cases”, en *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 32, No. 4, 1999.

Ten, Chin Liew, “Liberal Toleration”, en *Social Research*, Vol. 66, No. 4, 1999.

Tomasi, John, “Kymlicka, Liberalism and Respect for Cultural Minorities”, en *Ethics*, Vol. 105, No. 3, 1995.

Vargas Llosa, Mario y Gilles Lipovetsky, “¿Alta cultura o cultura de masas? Conversación entre Mario Vargas Llosa y Gilles Lipovetsky”, en *Letras libres*, No. 163, 2012.

Vertovec, Stephen, “Super-Diversity and its Implications”, en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 29, No. 6, 2001.

Conferencias

Crowder, George, *Galston's Liberal Pluralism*, Australasian Political Studies Association Conference, University of Adelaide, Adelaide, 29 de septiembre a 1 de octubre de 2004.

Entrevistas

Entrevista a Biplab Basu el 13 de mayo de 2013 en las oficinas de ReachOut en Oranienstrasse 159, Berlin, Alemania.

Documentos oficiales

Amt für Statistik Berlin Brandenburg, *Die kleine Berlin Statistik 2012*, Amt für Statistik Berlin Brandenburg, Potsdam, 2012.

Bundesministerium des Innern y Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung (Migrationsbericht 2011)*, 2011.

Declaración de Friburgo sobre derechos culturales, 7 de mayo de 2007.

CEPAL, *Un sistema de indicadores para el seguimiento de la cohesión social en América Latina*, Naciones Unidas, Santiago de Chile, 2007.

European Union Agency for Fundamental Rights, *European Union Minorities and Discrimination Survey 2009. EU-MIDIS at a Glance. Introduction to the FRA's EU-Wide Discrimination Survey*, European Union Agency for Fundamental Rights, Budapest, 2009.

Müssig, Stephanie y Susanne Worbs, *Politische Einstellungen und politische Partizipation von Migranten in Deutschland. Working Paper 46 aus der Reihe "Integrationsreport", Teil 10*, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2012.

Organización Internacional para las Migraciones, *Informe sobre las migraciones en el mundo 2011*, OIM, Ginebra, 2011.

Statistischer Ämter des Bundes und der Länder, *Bevölkerung nach Migrationsstatus Regional. Ergebnisse des Mikrozensus 2011*, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden, 2013.

Statistisches Bundesamt, *Bevölkerung Deutschlands bis 2060*, Statistisches Bundesamt, Wiesbaden, 2009.

Zick, Andreas, Beate Küpper y Andreas Hövermann, *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*, Friedrich Ebert Stiftung Forum Berlin, Berlin, 2011.

Fuentes electrónicas

Aguilar Cuevas, Magdalena, "Las tres generaciones de los derechos humanos" [disponible para su consulta en Internet]. Ciudad de México, México, s/fecha [consultado el 30 de abril de 2013, 13:55 hrs.], formato HTML, www.juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=derhum&n=30

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, "Der Einbürgerungstest" [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, 18 de septiembre de 2012, [consultado el martes 14 de mayo de 2013, 03:35 hrs.], formato HTML, <http://www.bamf.de/DE/Einbuengerung/WasEinbuengerungstest/waseinbuengerungstest-node.html>

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, "Einbürgerung in Deutschland" [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, 18 de septiembre de 2012, [consultado el martes 14 de mayo de 2013, 03:32 hrs.], formato HTML, <http://www.bamf.de/DE/Einbuengerung/InDeutschland/indeutschland-node.html>

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, "Gesamtfragenkatalog zum Test 'Leben in Deutschland'" [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, 14 de mayo de 2013, [consultado el lunes 20 de mayo de 2013, 05:24 hrs.], formato HTML, http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Einbuengerungstest/gesamtfragenkatalog-lebenindeutschland.pdf?__blob=publicationFile

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *Einbürgerungsverhalten von Ausländerinnen und Ausländern in Deutschland sowie Erkenntnisse zu Optionspflichtigen. Ergebnisse der BAMF-Einbürgerungsstudie 2011*, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg, 2012.

Columbia Electronic Encyclopedia, Columbia University Press, 2011.

Comisión de las Comunidades Europeas, “On Immigration, Integration and Employment” [disponible para su consulta en Internet]. Bruselas, Bélgica, 3 de junio de 2003, [consultado el miércoles 01 de mayo de 2013, 22:50 hrs.], formato PDF, http://ec.europa.eu/justice/funding/2004_2007/doc/com_2003_336_final.pdf

Der Tagesspiegel, “Prominente bei ‘Gesicht zeigen!’” [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, 26 de marzo de 2013, [consultado el lunes 20 de mayo de 2013, 09:52 hrs.], formato HTML, <http://www.tagesspiegel.de/mediacenter/fotostrecken/berlin/plakatkampagne-gegen-rassismus-prominente-bei-gesicht-zeigen/7986316.html#image>

Gesicht zeigen für ein weltoffenes Deutschland [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, s/fecha, [consultado el lunes 20 de mayo de 2013, 11:41 hrs.], formato HTML, <http://www.gesichtzeigen.de/>

Ibraaz.com, “Interview with Mohamed Talbi” [disponible para su consulta en Internet]. Londres, Reino Unido, 1 de junio de 2011 [consultado el 4 de noviembre de 2012, 11:44 hrs.], formato HTML, <http://www.ibraaz.org/interviews/7>

Inter-Religious Dialogue Commission of the Association of Episcopal Conferences of Anglophone West Africa, “Islam and Violence from a Girardian Perspective” [disponible para su consulta en Internet]. Acra, Gambia, 7-10 de octubre de 2002 [consultado el 1 de noviembre de 2012, 12:23 hrs.], formato HTML, <http://www.josephkenny.joyeurs.com/Girard.htm>

Liberal-international.org, “Oxford Manifesto 1997” [disponible para su consulta en Internet]. Londres, Reino Unido, s/fecha [consultado el 2 de diciembre de 2012, 13:24 hrs.], formato HTML, <http://www.liberal-international.org>

Migrantas.org, “Migrantas | un lenguaje visual de la migración” [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, s/fecha, [consultado el lunes 20 de mayo de 2013, 08:24 hrs.], formato HTML, http://www.migrantas.org/web_migrantas_spanish.html

Reset-Dialogues On Civilizations, “A Religion of Dialogue: Muhammad Talbi” [disponible para su consulta en Internet]. Roma, Italia, 13 de junio de 2011 [consultado el 4 de noviembre de 2012, 12:12 hrs.], formato HTML, <http://www.resetdoc.org/story/00000021631>

Senats Verwaltung für Arbeit, Integration und Frauen, “Deine Stadt. Dein Land. Dein Pass” [disponible para su consulta en Internet]. Berlín, Alemania, s/fecha, [consultado el miércoles 01 de mayo de 2013, 22:50 hrs.], formato HTML, <http://www.einbuergerung-jetzt.de/>

Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Isaiah Berlin” [disponible para su consulta en Internet]. California, Estados Unidos, 25 de mayo de 2010 [consultado el 20 de Julio de 2011, 14:42 hrs.], formato HTML, <http://plato.stanford.edu/entries/berlin/#5.4>

Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Process Philosophy” [disponible para su consulta en Internet]. California, Estados Unidos, 15 de octubre de 2012 [consultado el 1 de noviembre de 2012, 17:09 hrs.], formato HTML, <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>