

INTRODUCCIÓN

Las sociedades contemporáneas se encuentran compuestas por una pluralidad de grupos étnicos culturalmente diferenciados, en términos de lenguaje, costumbres y en las formas en que dichos grupos se integran –o desean integrarse- a la sociedad de la que forman parte. Dichas diferencias plantean un reto para los modernos Estados democráticos, el de “encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables...” (Kymlicka, 1996: 13) respecto de temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional o la representación política de dichos grupos. Pero ¿pueden establecerse respuestas moralmente defendibles frente a estos reclamos reformulando los principios normativos de los modernos Estados democrático-liberales?, ¿estos reclamos poseen la fuerza necesaria para convertirse en fundamentos de nuevos derechos?

Hasta hace poco tiempo no había sido seriamente cuestionado el hecho de que muchas de las comunidades políticas se habían construido a partir de distintos grupos etnoculturales, y que la formación de los modernos Estados-nación había sucedido en medio de conquistas y de la movilidad poblacional. Tampoco se había cuestionado que las diferencias culturales entre los distintos grupos étnicos fueron pasadas por alto para construir un modelo homogéneo de sociedad basado en una historia y una cultura compartida y que, como consecuencia, dichas diferencias culturales habían sido ocultadas por una cultura mayoritaria.

De este modo, aún cuando muchos conflictos interétnicos permanecieron latentes, fue al término de la Guerra Fría cuando los conflictos etnoculturales se convirtieron en la fuente más común de violencia política en el mundo (Kymlicka, 1996: 13). Hoy, sin duda, la formación de nuevos Estados en medio de movimientos separatistas, la movilidad poblacional a través de la inmigración o el exilio y la condición de marginación de los grupos aborígenes, son todos fenómenos que cuestionan la construcción política del Estado-nación y el modelo de organización democrático y jurídico sobre el tratamiento de dichos fenómenos. ¿De dónde parten estos cuestionamientos?

Por un lado, la construcción de los Estados-nación en el siglo XIX se basó en una comunidad generada a partir de una estructura política y jurídica, que desarrolló sistemas legales normativos unificando a la población ante las leyes. La unificación del Estado-nación, no sólo territorial, sino también culturalmente, se vinculó a las políticas sociales y culturales, y fue el preámbulo del desarrollo de políticas igualitarias e incluyentes que, al

¹ Miriam Rodríguez Armenta es Licenciada en Política y Gestión Social por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco, Maestra en Ciencias Sociales por FLACSO-México y estudiante del Doctorado en Humanidades con especialidad en Filosofía Política por Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa.

mismo tiempo, se convirtieron en políticas uniformadoras y asimilacionistas de distintos grupos minoritarios. De este modo, y para alcanzar este ideal de sociedad, los gobiernos instauraron distintas políticas respecto a las minorías etnoculturales. “Algunas minorías fueron físicamente eliminadas...”, “...otras minorías fueron asimiladas de forma coercitiva, forzándolas a adoptar el lenguaje, la religión y las costumbres de la mayoría. En otros casos, las minorías fueron tratadas como extranjeros residentes, sometidas a la segregación física y discriminación económica, así como a privación de los derechos políticos...” (Kymlicka, 1996: 14).

Por otro lado, en los modernos Estados democrático-liberales, los principios de igualdad y libertad dan forma a un conjunto de obligaciones y derechos –civiles, políticos y sociales-, que al mismo tiempo que confieren a los individuos la condición de ciudadanos, los unifica bajo un criterio universalista que ignora las diferencias (culturales, étnicas, religiosas, etc.) y les proporciona un estatus indiferenciado frente al Estado.²

De manera general, el concepto de igualdad constituye el valor central de todo sistema democrático contemporáneo y de todo orden constitucional, en tanto supone “... igual derecho de toda persona a gozar de las libertades fundamentales de una ciudadanía democrática y de las protecciones del Estado de derecho” (Rodríguez, 2006: 33). También, el concepto de igualdad supone un trato no discriminatorio en la concesión de derechos, pero ¿qué sucede cuando la omisión de las desigualdades, bajo un criterio universalista, genera un trato discriminatorio y la exclusión de ciertos individuos o grupos del derecho a tener derechos? o dicho en otras palabras, ¿qué ocurre cuando la igualdad se convierte en fuente de desigualdades?

La solución liberal para el tratamiento de las diferencias –lingüísticas, étnicas, religiosas y culturales- venía dada a través del modelo de la separación entre iglesia y estado, en el que el Estado laico defendía la libertad de creencias, promovía la tolerancia y la no discriminación a través de la garantía de las libertades individuales y los derechos civiles y políticos. Sin embargo este modelo había pasado por alto que en muchos casos las diferencias religiosas, étnicas, culturales entre otras, habían sido la base de un trato discriminatorio hacia ciertos grupos minoritarios produciendo desventajas innecesarias en el acceso a derechos y oportunidades para los miembros de dichos grupos. De este modo, a partir de la década de los setenta, la solución de algunos liberales para el tratamiento de las minorías se enfocó en la implementación de medidas de acción afirmativa las cuales promueven “un tratamiento preferencial a favor de un grupo social específico que ha sufrido discriminación y limitación de sus derechos y oportunidades fundamentales” (Rodríguez, 2006: 52). Dichos tratamientos “permiten a las personas de los grupos antes desfavorecidos obtener una ventaja competitiva” (Taylor, 1993: 63), pues se trata de medidas temporales de igualación de oportunidades –como lo puede ser la implantación de cuotas en universidades o centros laborales- que tratan de nivelar las desventajas y que al

² El estatus de ciudadano confiere derechos civiles, que protegen la libertad y propiedad del individuo frente a las intervenciones del Estado; derechos políticos, que permiten la participación activa de los ciudadanos en los procesos democráticos de decisión y opinión; y derechos sociales, que garantizan que el Estado provea a los ciudadanos de ingresos mínimos y prestaciones sociales (Habermas, 1994: 632).

evolucionar permiten que la política del liberalismo igualitario pueda basarse efectivamente en un trato igualitario.³

Sin embargo, las medidas de acción afirmativa han representado un dilema constante para el liberalismo igualitario,⁴ porque el tratamiento diferencial con fines compensatorios es tácitamente anti-igualitario y puede ser entendido como una forma de desigualdad o discriminación inversa, la cual de entrada implica una connotación negativa de lo que podrían ser medidas compensatorias justas (Rodríguez, 2006: 38). El problema radica en que el principio de no discriminación tiende a relacionarse con el principio de la igualdad y no como un hecho a priori que surge de la desigualdad –entendida ésta como una relación asimétrica entre las personas-, que como tal debería ser eliminada o resarcida para un tratamiento de la igualdad ciega a las diferencias.

Ahora bien, si se reconoce que el dilema liberal de la igualdad ya es de por sí complejo, la discusión sobre el reconocimiento de las diferencias etnoculturales y un tratamiento diferencial en función de las desventajas grupales no reduce el problema, más bien ahonda las diferencias entre los liberales que decididamente promueven el paradigma de la igualdad y entre los que están a favor de la implementación de medidas compensatorias en virtud de las desventajas grupales inmerecidas –ahora sobre la base de las diferencias etnoculturales-. La primer postura, denominada por Walzer como liberalismo 1 “...está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción..., con un Estado rigurosamente neutral... sin perspectivas culturales o religiosas”. La segunda postura, o liberalismo 2, “...permite un Estado comprometido con la supervivencia y florecimiento de una nación, cultura o religión en particular..., en la medida en que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos” (Walzer, 1993: 139-140).

Sin duda, lo que los liberales del grupo 1 no admiten es la diferenciación permanente de derechos y la concesión de un estatus constitucional diferenciado a las minorías, y es precisamente ello, lo que el liberalismo 2 –llámese multiculturalismo liberal, política de la diferencia o política de la identidad- intenta replantear argumentado que la igualdad de derechos y libertades en muchos casos no puede garantizar el acomodo de las diferencias etnoculturales al interior de un mismo Estado (Kymlicka; 1996: 17). Así, el liberalismo 2 plantea un nuevo desafío frente al paradigma de la igualdad del liberalismo 1, plantea una ciudadanía diferenciada y renueva el debate sobre las políticas de acción afirmativa, principalmente porque las reformula en términos de políticas permanentes.

El debate filosófico en torno a la defensa de los derechos de las minorías entoculturales ha cambiado desde su aparición en la década de los ochenta. Si bien, el sustento teórico y normativo de dicha defensa con una fuerte orientación grupal parte de la

³ Las políticas de acción afirmativa surgieron principalmente en la sociedad norteamericana como un mecanismo que pretendía resarcir las desventajas históricas sufridas por los colectivos de afro-americanos y mujeres en dicha sociedad (Rodríguez, 2006: 51).

⁴ Me refiero al liberalismo contemporáneo representado por la teoría rawlsiana cuya formulación “...contiene los dos elementos que normalmente constituyen el credo liberal: el compromiso con la libertad individual expresado en el apoyo característicamente liberal de las libertades civiles, y la creencia en la igualdad de oportunidades y en una distribución de los recursos más igualitaria que la que resulta exclusivamente del mercado, lo cual conduce a la defensa de la redistribución propia del Estado de bienestar” (Mulhall y Swift, 1996: 19).

crítica comunitarista al modelo liberal igualitario, el alcance y la terminología de dicho debate ha trastocado tanto la discusión teórica como la definición de políticas públicas al interior de los modernos Estados democráticos, pasando de una discusión epistemológica entre el liberalismo y el comunitarismo, a una discusión sobre los modelos normativos sobre los derechos y la ciudadanía. Así, el reconocimiento de la diversidad cultural al interior de los Estados democrático-liberales, los problemas que este pluralismo etnocultural genera al interior de las sociedades y los modelos institucionales para tratar dichos problemas son algunos de los ejes que el multiculturalismo liberal ha puesto en la mesa de debates. Por ello, el objetivo de este capítulo es mostrar las distintas etapas por las que ha transcurrido el debate filosófico en torno a los derechos de las minorías dilucidando tanto los argumentos a favor, como los argumentos en contra de dicha defensa.

1. MULTICULTURALISMO: CONCEPTOS Y TIPOS DE SOCIEDADES MULTICULTURALES

En principio hay que aclarar que el término multiculturalismo frecuentemente es utilizado para referirse a distintas dimensiones políticas, legales e institucionales de las sociedades contemporáneas, de ahí que dicho término se haya vuelto polisémico y ambiguo. En palabras de Colom:

“La ambigüedad del término (multiculturalismo) estriba, sin embargo, en que puede entenderse indistintamente como la descripción de un hecho social, de un modelo político o de una ideología. Estas dimensiones están en realidad vinculadas, puesto que las políticas calificadas de multiculturales se han diseñado para dar respuesta a una serie de movimientos sociales que reclaman formas específicas de integración en las estructuras de las democracias contemporáneas” (Colom, 1998: 12).

De este modo, la multiculturalidad nos puede remitir a la diversidad cultural y al pluralismo, es decir, a las diferencias, sean éstas culturales, de género, sexuales, étnicas o de otro tipo. Y es que aún cuando el multiculturalismo surge como respuesta para tratar el tema de los derechos grupales de las minorías etnoculturales⁵ al interior de los modernos estados democrático-liberales, la retórica de la identidad cultural ha hecho que converjan toda una serie de demandas provenientes de grupos minoritarios que son o han sido discriminados y padecen desventajas en función de ello.

Otro término que hay que discutir es el de minoría. Para diversos autores, un grupo minoritario se puede entender como aquel cuyos miembros son víctimas de discriminación

⁵ Es necesario resaltar que el mismo contexto de lucha contra la discriminación y el reconocimiento generó que otras demandas de cultura, derechos especiales e identidad, se unieran al lenguaje culturalista (Rodríguez Zepeda, 2006: 102). Pero si bien otros grupos se han sumado a este lenguaje, lo han hecho tratando de mostrar su especificidad después del surgimiento del multiculturalismo. Por ejemplo, en algunos estudios se ha señalado la contradicción que puede haber entre los derechos etnoculturales y los derechos en términos de género, y que los primeros pueden ser nugatorios de los segundos (Okin, 1999). A lo largo de este trabajo de investigación también se pretende analizar estos aspectos, particularmente porque creemos que es necesario estudiar también las implicaciones particulares que conlleva la representación política en términos de otro tipo de identidades, como lo puede ser el género.

y/o exclusión, y dicha discriminación se hace explícita cuando los derechos y oportunidades accesibles a un grupo de individuos son negados a otro. Así, las minorías se pueden definir por un rasgo objetivo que permite la identificación de la diferencia, y por un rasgo subjetivo, la voluntad de afirmarse, que se expresa en clave de solidaridad interna (Cobo, 1999; Velasco, 2001: 117-118). Hay que puntualizar que en la mayoría de las definiciones, el término “minoría” no representa un criterio numérico en tanto sólo se le usa en un sentido político o sociológico (Stavenhagen, 2001: 75), para mostrar una situación de desventaja y/o discriminación. Sin embargo para Rodríguez Zepeda, no tiene sentido que el criterio de dominación sustituya al criterio cuantitativo cuando hay casos en los que la mayoría es dominada –piénsese por ejemplo, en el caso de las mujeres o en el de los indígenas en Bolivia-, y en cuyo caso no sólo se podría hablar de un agravio en contra de los derechos individuales de los miembros de dichos grupos, sino que también se tendría que hablar de un agravio al principio democrático de prioridad política y social de la mayoría (Rodríguez, 2006: 107).

Ahora bien, “los grupos étnicos o etnias podrían considerarse como colectividades que se identifican a sí mismas, o son identificadas por otras, mediante características culturales.”⁶ Los elementos más comunes para diferenciar a los grupos étnicos son la lengua, religión, tribu, nacionalidad y raza” (Stavenhagen, 2001: 19). En la mayoría de los casos, los grupos étnicos no dominantes al interior de un Estado generalmente se convierten en minorías (raciales, lingüísticas, religiosas, etc.), porque son grupos que debido a sus características e historia han padecido algún tipo de discriminación y desventajas sociales. En virtud del padecimiento de dichas desventajas, el multiculturalismo plantea el reconocimiento de derechos específicos en función de grupo, los cuáles pueden abarcar un amplio abanico de “políticas públicas, derechos, exenciones legales y disposiciones constitucionales que van desde las políticas del multiculturalismo al federalismo multinacional, los derechos lingüísticos y la protección constitucional de los tratados con los aborígenes” (Kymlicka, 2003: 29 np).

La existencia de distintas minorías etnoculturales al interior de un mismo Estado está marcada por diversos procesos históricos. Kymlicka distingue dos categorías de diversidad etnocultural que son asociadas al multiculturalismo y formadoras de dos tipos de Estado: a) Estados multinacionales, aquellos en donde se encuentran minorías nacionales, sociedades asentadas territorialmente, con gobierno propio, lenguaje y cultura común, que fueron incorporadas dentro de una unidad política más amplia y quedaron convertidas en minorías al interior de dicho Estado; y b) Estados poliétnicos, aquellos en donde se asientan grupos étnicos resultado de inmigraciones.

Para Kymlicka, en algunos casos, los grupos étnicos se resisten a integrarse a la cultura mayoritaria y tratan de proteger su existencia autónoma bajo sus propias culturas, por determinadas formas de autogobierno (1996: 29), y/o por medio de acuerdos federales.⁷

⁶ Stavenhagen habla de cultura para referirse al “espectro general de las actividades humanas, símbolos, valores y artefactos que identifican a un grupo humano y que lo distinguen de otros” (Stavenhagen, 2001: 19).

⁷ Se trata de acuerdos que tienden a formar un “federalismo asimétrico”, es decir un sistema que contiene tanto unidades basadas en la región, así como unidades basadas en la nacionalidad y/o en las diferencias etnoculturales con la finalidad de que las minorías formen mayorías en su subunidad federal (Kymlicka, 2003: 147). Este sistema se diferencia del federalismo territorial, modelo diseñado para garantizar la igualdad de derechos de los individuos al interior de un Estado-nación. Para profundizar en el tema ver Requejo (2000), Keating (2002) y Fossas (2002).

En otros casos, los grupos demandan la capacidad de decisión sobre determinadas políticas y un tratamiento específico en el ámbito político y jurídico al interior de los Estados.

Desde un enfoque multicultural liberal,⁸ las reivindicaciones de tipo identitario plantean, por un lado, interrogantes en torno a la compatibilidad de políticas para grupos étnicos al interior de gobiernos y Constituciones liberales que no prevén la incorporación de derechos grupales y especificidades culturales; y por otro lado, plantean el reto de la interculturalidad, es decir, asegurar la pluralidad, el diálogo entre culturas y la convivencia entre éstas sin romper con la cohesión social y la estabilidad política en los regímenes democráticos.

De manera general se puede decir que el reconocimiento de los derechos de las minorías etnoculturales es principalmente un problema de acomodo, de integración política e institucional de los grupos minoritarios que a partir del lenguaje de la identidad y la especificidad cultural demandan un reconocimiento político y jurídico al interior de los Estados de los que forman parte. De modo que la justificación de este trato diferencial –si es que puede haberla en términos normativos- necesariamente ha de apelar al modelo liberal de los derechos individuales, nada menos que el *corpus* de la organización normativa de los modernos Estados democrático-liberales.

2. LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS ENTENDIDOS DESDE LA PERSPECTIVA DEL COMUNITARISMO: LA DISCUSIÓN ENTRE LIBERALES Y COMUNITARISTAS

No fue sino hasta la década de los años setenta y principios de los ochenta que el debate sobre los derechos de grupos minoritarios comenzó a aparecer en el ámbito académico, presentándose bajo la forma de una discusión entre liberales y comunitaristas. En esta primera etapa, la defensa de las minorías etnoculturales se hace, principalmente, en contra del liberalismo igualitario de corte rawlsiano y las exigencias normativas que dicha teoría defiende, a saber, la prioridad del individuo y su libertad para elegir su propia concepción de la vida buena, así como la pretendida neutralidad del Estado liberal frente a dichas concepciones.

La crítica comunitarista se centra en la prioridad que la teoría liberal rawlsiana – como una teoría deontológica- otorga a lo justo sobre lo bueno, supuesto de origen kantiano derivado de aquel que da prioridad a la moral frente a lo prudente o al imperativo categórico frente a la felicidad (Taylor, 1996: 80). Lo que se halla en la teoría moral kantiana, es el supuesto de que las obligaciones y no el contenido de la vida buena deben ser la fuente de las acciones humanas, es decir la moral señala lo que debemos hacer, no lo que es bueno hacer. Para Kant, la moral se origina en la voluntad autónoma y ésta última ha de ser capaz de desechar todas las distinciones cualitativas que separan a lo superior de lo inferior y a lo justo de lo bueno (Taylor, 1996: 96, 100 y 105). En sintonía con este supuesto, en la teoría rawlsiana la prioridad de la justicia se explica sosteniendo que los

⁸ Existe una versión del multiculturalismo representada por Bhikhu Parekh que no se considera como una visión liberal de los derechos de las minorías. Dicha versión demanda la diferenciación de derechos entre grupos negando la interculturalidad, o el mutuo reconocimiento entre culturas. Para una mejor comprensión de esta vertiente del multiculturalismo ver Parekh (2000).

intereses que exigen la violación de la justicia carecen de valor, y que la justicia exige unos principios comunes y unos modos similares de aplicarlos (Rawls, 1979: 406).

Así, el debate entre liberales y comunitaristas también hizo resurgir una vieja discusión planteada entre las posturas kantiana y hegeliana. Ya que mientras que Kant defiende la preponderancia de ciertas obligaciones universales como anteriores a la pertenencia comunitaria e insiste en la autonomía individual, Hegel por su parte cree que la comunidad (entendida como eticidad) es el lugar donde los individuos encuentran su libertad y son reconocidos como tales, en donde el yo encuentra su realidad en el nosotros y “...lo particular se haya contenido, en general, en lo universal...” (Hegel, 1975: 32). Además, Hegel sostiene que la idea kantiana de libertad posee un contenido abstracto y carente de personalidad –pues sólo conforma el derecho abstracto formal- y señala que esta definición ha de ser reformulada a través de: 1) la idea de autocomprensión, para conciliar la voluntad subjetiva con el derecho formal –conformando así la moralidad-, y 2) por medio de la “unidad y la verdad de estos dos momentos abstractos” para dar paso a la libertad como sustancia “en tanto realidad y necesidad...”, “como voluntad objetiva, la idea en su existencia universal en sí y para sí: la eticidad” (*Ibidem*: 53). Lo que Hegel sostiene es que los fines de los individuos y su comportamiento deben identificarse con el comportamiento y los fines de la sociedad.

Como en el debate precedente, las críticas comunitaristas surgidas a principios de la década de los ochenta se dirigen a discutir algunos de los supuestos liberales más importantes. Pero en principio, hay que aclarar que el comunitarismo no constituye una concepción teórica homogénea, no obstante agrupa, si es que se puede decir que lo hace, a distintos autores que convergen alrededor de ciertas críticas hechas al liberalismo igualitario y que difieren en el modo y el grado de hacerlo. Por ejemplo, Charles Taylor y Michael Walzer llegan a defender criterios muy cercanos a la postura liberal, en tanto que Michael Sandel –desde una postura más republicana y Alasdair MacIntyre –desde una postura neoaristotélica- se sitúan en una discusión ontológica con el liberalismo: la prioridad del individuo o la colectividad.

De manera general se puede decir que la publicación de *Teoría de la Justicia* de Rawls (1971) fue el parteaguas que definió nuevas líneas del debate filosófico, entre ellas la respuesta comunitarista frente a los supuestos rawlsianos. Cómo se señaló anteriormente, la fuente de las críticas hacia la teoría de la justicia se basa en la prioridad que el liberalismo rawlsiano otorga a lo *justo* frente a lo *bueno*, y ¿qué implica esta distinción?

En la teoría liberal rawlsiana los principios de justicia son determinados mediante un acuerdo que implica, entre otras cosas, no dar por sentada ninguna concepción específica del bien, en tanto que “cada quién es libre de proyectar su vida según le plazca (mientras sus intenciones sean compatibles con los principios de justicia)...”(Rawls, 1979: 405). Así, debido a que puede haber concepciones del bien conflictivas e incommensurables entre sí, la teoría rawlsiana antepone lo justo frente a lo bueno, y sólo provee a los ciudadanos de una canasta básica de bienes básicos, también justos, para realizar cualquier plan de vida o cualquier concepción del bien compatible con los principios de justicia. (Rawls, 1993: 213). Para Rawls, “no puede haber acuerdo práctico alguno sobre cómo comparar la felicidad..., ni mucho menos, acuerdo práctico alguno sobre cómo evaluar el valor intrínseco...” de los distintos planes de vida (Rawls, 1999: 274), de modo que “nuestro modo de vida, cualesquiera que sean nuestras circunstancias

particulares, debe conformarse siempre a los principios de justicia” que son determinados de forma independiente (Rawls, 1979: 407). Muy distinto a lo antes expuesto, para un comunitarista como Taylor, lo justo no puede determinarse de forma paralela a nuestras concepciones del bien, ya que dichas concepciones se encuentran forzosamente enlazadas tanto con nuestra comprensión del yo, pues “...sabemos quienes somos a través del sentido que tenemos de donde nos situamos con respecto al bien...”, como con “...la clase de narrativa en la que damos sentido a nuestras vidas...”, “...las concepciones de la sociedad...”, y con “...lo que significa ser un agente humano entre agentes humanos” (Taylor, 1996: 121). Para este autor, el problema de situar lo justo por encima de lo bueno, es que se acota el sentido de la moral a un solo principio —que en realidad puede ser sustantivo— al mismo tiempo que se tiende a denostar cualquier otra concepción del bien. Conjuntamente, esta concepción moral de origen kantiano, que no juzga a la moral en términos de resultados, sino que la concibe deontológicamente, no da lugar para pensar en la relación inversa, es decir, que lo bueno sea fundamental para definir lo justo (Taylor, 1996: 105-106).

Para comprender mejor las críticas más importantes que los comunitaristas apuntaron en contra de la teoría rawlsiana, a continuación se exponen los supuestos generales de dicha teoría comenzando por la posición original, el velo de la ignorancia y sus respectivas exigencias normativas.

Para Rawls, pensar en una sociedad justa, es suponer —por medio de un contrato hipotético que define un *statu quo* inicial que es justo (la posición original) —, los principios que serían elegidos por personas racionales entendidas como agentes que ignoran cierta información moralmente arbitraria para efectos de la justicia. El primer principio elegido por las partes está asociado a la idea de libertad y establece lo siguiente: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”. El segundo principio está dividido a su vez en dos partes analíticamente diferenciables: en primer lugar, el principio de equitativa igualdad de oportunidades y, en segundo lugar, el principio de diferencia. La primera parte está vinculada a la idea de igualdad y la segunda a la idea de fraternidad. Éste principio estipula que: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como b) ligados con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades”; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos aventajados (Rawls, 1979: 27 y 88).

Las características básicas de la posición original para acordar los principios de justicia pueden resumirse en cinco puntos centrales: (1) la posición original presenta a las partes como justos representantes de ciudadanos libres e iguales; (2) las presenta como agentes racionales; (3) las presenta en el proceso de escoger principios de justicia que sean aplicables a la estructura básica de la sociedad; (4) las partes se presentan en el proceso de hacer esta elección invocando razones apropiadas (el velo de ignorancia les impide invocar razones inapropiadas); y (5) las partes se presentan con el propósito de hacer el mayor esfuerzo en beneficio de los ciudadanos cuyos intereses básicos representan (Rawls, 2001, 43-44). Para comprender las implicaciones prácticas de lo anteriormente expuesto es importante hacer cinco aclaraciones fundamentales.

En primer lugar, los principios de justicia tienen entre sí un orden de “prioridad lexicográfica”, lo cual establece que el primer principio tiene prioridad sobre el segundo y, a su vez, la primera parte del segundo principio tiene primacía sobre la segunda. Por ejemplo, no se justifica una redistribución del ingreso que perjudique las libertades básicas de las personas, ni tampoco ideales perfeccionistas de justicia, que favorezcan determinadas concepciones del bien, que se conviertan en principios de justicia o en parte de su contenido.

En segundo lugar, los principios de justicia serán elegidos cuando las partes en la posición original se sujeten a ciertas restricciones que impone el velo de ignorancia. Tras ese velo, las partes deberán ignorar: (1) la posición social que ocuparán en la sociedad; (2) sus talentos naturales; (3) el modo en que operará el azar social sobre ellos; y (4) su concepción del bien, es decir, sus creencias respecto al mejor modo de orientar sus vidas. Respecto a este último punto se puede decir que, para Rawls, lo verdaderamente importante es la libertad de los individuos para escoger sus propias concepciones del bien, y no determinadas concepciones del bien, de modo que “...al concebir la justicia, lo que debe importar es la libertad de las personas para elegir y cambiar por sí mismas sus ideas, cualesquiera que sean” (Mulhall y Swift, 1996, 37). Rawls da prioridad a lo justo sobre lo bueno porque como señala, las concepciones del bien pueden variar, incluso pueden ser inconmensurables entre sí, mientras que la justicia no está sujeta a regateos y exige unos principios comunes y unos modos similares de aplicarlos (Rawls, 1979: 405-406).

En tercer lugar, las partes deben alcanzar un acuerdo sobre los principios de justicia en circunstancias equitativas, y por eso ningún individuo debe conocer el poder de negociación que tendrá en la sociedad real. De este modo, el velo de la ignorancia cumple la función de eliminar las distorsiones en la determinación de los principios, que los talentos naturales, la desigual posición social y las diferentes concepciones del bien, son capaces de generar. El propósito de estas restricciones es permitir al razonamiento moral abstraerse de las condiciones efectivas o empíricas de desigualdad o libertades defectuosamente distribuidas y que los individuos en la posición original se encuentren en igualdad -en tanto que personas morales- para escoger los principios de justicia. (Rawls, 1979: 31).

En cuarto lugar, los principios de justicia definen un modo diferenciado de distribuir los bienes sociales primarios, a saber: (1) derechos y libertades básicos; (2) libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas; (3) los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad; (4) ingresos y riquezas; y (5) las bases sociales del autorrespeto (auto-otorgarse valor como personas) (Rawls, 1979: 91-92). Para Rawls la forma en que estos bienes se distribuyen (a través de la estructura básica de la sociedad) determina un índice, el cuál, al ser evaluado por los dos principios de justicia, resulta adecuado. Los bienes sociales primarios, a diferencia de los bienes naturales —la salud, la inteligencia, etc. — no se distribuyen con arreglo a una “lotería natural”, sino según un esquema sujeto a principios de justicia consensuados. Así, aunque las libertades básicas y las oportunidades habrán de distribuirse por igual, dado que “todos los ciudadanos de una sociedad bien ordenada tienen las mismas libertades básicas y gozan de una equitativa igualdad de oportunidades”, se tolera que los bienes como poderes, las prerrogativas, el ingreso y la riqueza estén sujetos a una distribución desigual -razonable- en tanto tal desigualdad pueda

mejorar las expectativas de aquellos sectores menos aventajados de la sociedad (Rawls, 1999: 266-267).

Finalmente se debe aclarar que para Rawls, los bienes primarios son todos aquellos recursos que los individuos como agentes racionales en la posición original desean más por exceso que por defecto, y ello como consecuencia de su instrumentalidad para cumplir la consecución de los distintos planes de vida de cada individuo (Pereyra, 2003). Los bienes primarios son condiciones y medios (universalmente) necesarios "...para que los ciudadanos puedan desarrollarse adecuadamente, y ejerzan plenamente sus facultades morales, y puedan promover sus concepciones específicas del bien" (Rawls, 2002: 90). Rawls ubica su postura en una sociedad democrática y cooperativa, en donde dichos bienes son requisitos, y no simples deseos que cualquier hombre puede tener. Por tanto, Rawls plantea una concepción eminentemente política en la determinación de dichos requisitos, ya que éstos son pensados para ciudadanos libres e iguales.

La teoría rawlsiana, como toda teoría liberal contemporánea, contiene el compromiso con la libertad individual estipulada en el primer principio de justicia – principio prioritario en el orden lexicográfico de Rawls- también señala la importancia de la neutralidad estatal frente a las diferentes concepciones del bien, y contiene la creencia en la igualdad de oportunidades y en la distribución de los recursos por medio de la estructura básica de la sociedad (Mulhall y Swift, 1996: 19). Sin embargo, la crítica comunitarista se centra en los primeros dos puntos –la libertad individual en dicha teoría y la idea de neutralidad- resaltando que la pertenencia a una comunidad define el tipo de elecciones que los individuos realizan o pueden realizar. Las principales diferencias comunitaristas frente al modelo liberal rawlsiano han sido resumidas por Mulhall y Swift (1996) en cinco críticas: 1) la concepción de persona que defiende el liberalismo, 2) el individualismo asocial, 3) la pretensión liberal de universalidad, 4) el subjetivismo u objetivismo que el liberalismo otorga a las elecciones individuales y 5) la neutralidad que defiende el liberalismo frente a las diferentes concepciones del bien.⁹

La primera de las críticas comunitaristas discute la concepción de persona que el liberalismo defiende. Como se ha dicho, en la posición original rawlsiana las personas están despojadas de sus concepciones del bien y desconocen cómo deben orientarse para perseguir una determinada concepción de vida buena. Para ello, los individuos se encuentran despojados de todo vínculo u atributo social y son libres para revisar, elaborar y cambiar sus valores o concepciones, de ahí que el comunitarismo ponga en cuestión la concepción de persona que el liberalismo defiende. Para un comunitarista como Taylor, la identidad de los individuos está marcada por su pertenencia a determinados grupos, depende de las relaciones con los demás y de sus propias concepciones del bien (Taylor, 1993: 55). Así, el problema de la teoría de Rawls es que concede prioridad a la libertad individual de elección, descuidando otros aspectos que condicionan o pueden condicionar dichas elecciones (Mulhall y Swift, 1996: 42). Para Taylor, la identidad se define a partir del conocimiento de dónde se halle uno ubicado, de modo que "...las muy diferentes comprensiones del bien que observamos en diferentes culturas son correlativas a los diferentes lenguajes desarrollados en dichas culturas" (Taylor, 1996: 107).

⁹ En la siguiente argumentación parto de las ideas centrales de Mulhall y Swift (1996), y de Gargarella (1999).

Sandel sostiene que la teoría rawlsiana presenta un sujeto no corporeizado –un agente racional que puede hacer elecciones y se diferencia de su entorno-, un sujeto cuya identidad está dada con anterioridad a cualquiera de sus fines o atributos y dista mucho de representar a los seres humanos reales (Sandel, 2000: 36-37, 78). Para Sandel, el sujeto rawlsiano es un yo noumenal y no empírico, el cuál no se relaciona ni con sus fines, ni con otros sujetos, salvo por la voluntad que ese sujeto posee con respecto a los objetos que decide elegir (*Ibidem*: 77-78, 83). Contrario a la posición de Rawls, Sandel sostiene que los individuos no hacen elecciones totalmente autónomas sobre sus fines, sino que los descubren a partir de las prácticas y valores de los grupos de los que forman parte. Bajo este tamiz, lo que importa para Sandel, no son las condiciones de elección como las condiciones del autoconocimiento, el descubrir mediante la reflexión, la identidad y los fines de sí mismo (Sandel, 2000: 40).

De forma muy similar, MacIntyre sostiene que el concepto de persona que presenta la *Teoría de la Justicia* es un yo emotivista¹⁰, un sujeto ahistórico, asocial y decisionista despojado de sus características sociales. El yo emotivista rawlsiano representaría un fallido intento que trata de mostrar a un hombre moralmente racional, pero dicho intento fracasa en términos de MacIntyre, porque pasa por alto que la racionalidad moral de los hombres se forma sólo a partir de unas circunstancias sociales determinadas, una cultura y una historia (MacIntyre, 1984: 16-35).

La segunda crítica a la teoría rawlsiana señala que el liberalismo tiene una idea errónea sobre la relación del individuo y su comunidad: el individualismo asocial. Por un lado, la crítica comunitarista sostiene que la sociedad no puede ser el resultado de la negociación entre intereses individuales preestablecidos (un contrato que supone que los individuos se forman con anterioridad a la sociedad). Por otro lado, la postura comunitarista discute el concepto que el liberalismo promueve sobre la relación entre el individuo y su comunidad, en donde la sociedad surge del producto de la cooperación entre particulares con fines privados y predeterminados al margen de dicha sociedad.

Sandel sostiene que la independencia del individuo con respecto a su comunidad es sólo una ficción liberal, porque “interpreta mal la naturaleza fundamentalmente social del hombre...”, porque considera que somos seres condicionados de principio a fin. Y para este autor, no puede haber “... ningún punto de excepción, ni ningún sujeto trascendental capaz de ubicarse fuera de la sociedad o fuera de la experiencia” (Sandel, 2000: 26). Para Sandel, la idea rawlsiana sobre la relación entre el individuo y su comunidad descarta las formas de autocomprensión intersubjetivas y excluye la posibilidad de que los fines comunes definan la identidad y elecciones de los individuos (Sandel, 2000: 86).

Por su parte, MacIntyre señala que los hombres se encuentran vinculados constitutivamente a su comunidad, y este vínculo delimita cualquier concepción del bien que se pretenda alcanzar. Los bienes humanos son la proyección de matrices sociales –lo mismo se podría decir, por ejemplo de la aparición de los derechos civiles y políticos-, que necesariamente tienen su origen en un marco histórico y social. Con esta tesis MacIntyre rechaza la postura rawlsiana que presenta a un individuo cuyos fines son anteriores a todo vínculo social y señala la importancia de una comunidad cuyos bienes, al mismo tiempo

¹⁰ El emotivismo describe al hombre moderno, cuyos fines son anteriores a cualquier fin compartido. Dicho concepto describe a un hombre que realiza sus funciones y se dirige hacia sus fines utilizando a otros hombres y a su entorno como medios y no como fines (MacIntyre, 1984).

que son compartidos, también delimitan los intereses de los miembros de dicha comunidad (1984: 232-233). Para MacIntyre, la forma liberal de entender la relación entre el individuo y su comunidad puede excluir otras formas (comunitarias) de entenderla, además de que desconoce cómo los individuos construyen sus concepciones del bien a partir de la sociedad en la que viven.

La tercera crítica tiene que ver con las pretensiones de universalidad que encierra o pretende encerrar la teoría rawlsiana y la posibilidad de que dicha teoría admita otras formas de organización social, que puedan ser apropiadas e igualmente justas. Por ejemplo, Sandel cuestiona si la libertad de elección sobre una determinada concepción del bien -que los individuos poseen para orientar sus vidas- surge sólo a partir de una sociedad liberal y es inherente sólo a esta cultura, o si toda persona se interesa por este tipo de elecciones con independencia de su entorno cultural.

Para Walzer, la particularidad de cada sociedad debe ser tomada en cuenta para decidir su forma de organización política. Esta idea disputa lo que sostiene Rawls en el sentido de distribuir igualitariamente bienes primarios. Para Walzer, los significados de los bienes cuyos principios distributivos ha de establecer toda teoría de la justicia, no pueden captarse fuera de los contextos sociales específicos y extremadamente diversos donde se producen, se encuentran y se utilizan. Como sus significados son sociales, los bienes por los que se debe interesar la justicia son bienes sociales; en consecuencia, ha de considerarse que tanto la elaboración de una teoría política como el concepto mismo de justicia social se halla enmarcado socialmente (Walzer, 2001: 21-24)¹¹. Para este autor, diferentes bienes sociales deben ser distribuidos por diferentes razones, de acuerdo con procedimientos diferentes, por agentes diferentes; y todas estas diferencias derivan de diferentes entendimientos de los mismos bienes sociales como el producto del particularismo histórico y cultural (Walzer, 2001: 19). De este modo se señala, que la teoría liberal de la justicia puede ser apropiada sólo para un determinado tipo de sociedad: la sociedad liberal.

Para Sandel, en una sociedad donde no existen fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros, la insistencia en la aplicación de ciertas reglas de justicia puede resultar no sólo una tarea inútil, sino también una tarea contraproducente en relación con los lazos sociales aún vigentes. A Sandel le interesa señalar las dificultades de sostener el tipo de redistribución igualitaria favorecida por Rawls, en una sociedad cuyos miembros carecen de un sentido fuerte de comunidad. El comunitarismo de Sandel se manifiesta en su interés por presentar una concepción del “yo” que no considere a éste previamente individualizado. El “yo” liberal tiene una integridad que se da antes e independientemente de su elección de fines, y por ello es incapaz de entablar vínculos con esos fines que constituyen parcial o totalmente su identidad.

Por su parte, Taylor defiende que toda concepción adecuada de la moral, del razonamiento práctico y de la persona ha de recurrir a marcos cualitativos que sólo pueden

¹¹ Walzer introduce la idea de “igualdad compleja”, consistente en que cada bien debe distribuirse de acuerdo con su propio significado y al interior de su propia esfera; esto se contrapone con una idea de “igualdad simple”, según la cual, lo que la justicia requiere es la mejor distribución de algún bien determinado. Al reconocer el distinto significado que tienen bienes diferentes, se comprende cómo han de distribuirse dichos bienes, quiénes tienen la obligación de hacerlo y por qué razones. Además, para Walzer, la interpretación de significados diferentes o acuerdos compartidos en una sociedad debe concebirse como una obra colectiva, una tarea en la que interviene toda la sociedad (Walzer, 2001).

instaurarse, mantenerse y adquirirse perteneciendo a una comunidad lingüística. Si los seres humanos son animales que se autointerpretan y los lenguajes que necesitan para tales autointerpretaciones son esencialmente fenómenos sociales, entonces la comunidad es un requisito estructural de la acción humana, incluyendo la acción moral (Taylor, 1996: 107).

La cuarta crítica comunitarista señala que la razón de excluir las diferentes concepciones del bien en la posición original rawlsiana, reside en que el liberalismo es escéptico con respecto a los juicios subjetivos de los individuos. En la teoría de Rawls, los individuos son libres para realizar sus propias elecciones acerca de cómo han de orientar sus vidas, los individuos por medio de la razón han de distinguir entre las concepciones del bien que sean más valiosas. Bajo esta premisa ¿se puede afirmar que los liberales buscan la objetividad en las decisiones?, ¿el liberalismo es escéptico respecto de la racionalidad y objetividad de los juicios de valor?, o es más bien que el liberalismo se basa en un subjetivismo restringido para la toma de decisiones. Taylor señala que, del rechazo de las diferentes concepciones del bien en la posición original rawlsiana, no se sigue que el Estado liberal devenga en un árbitro imparcial, ya que el liberalismo defiende su propia concepción del bien, al mantener intacto el compromiso con la igualdad y la justicia, bienes que no necesariamente han de ser compatibles en todas las situaciones y en todas las culturas (Taylor, 1996). Taylor señala que “el liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros” (Taylor, 1993: 92).

La última de las críticas apunta contra la idea liberal de que el Estado debe ser neutral frente a las distintas concepciones del bien, es decir, que el Estado no deba establecer la base moral con la que los individuos han de conducir sus vidas, y por lo tanto, no deba favorecer una forma de vida a costa de otras. Lo que se discute es la idea de que el Estado sea antiperfeccionista y no adopte ninguna opinión sustantiva acerca de los fines de la vida (Taylor, 1993: 87). La crítica comunitarista parte de la suposición de que algunas concepciones del bien se articulan a las concepciones de toda una comunidad política, en este sentido, ¿dicha comunidad política tendría que ser perfeccionista? Para Taylor, el problema no sólo radica en esta cuestión, sino en el hecho de que aún cuando el liberalismo promueve la neutralidad del Estado, el liberalismo “es también un credo combatiente” (Taylor, 1993: 93), el Estado liberal no es neutral en todos los aspectos, ya que su principal función es salvaguardar los derechos individuales y la justicia social. De esta forma la pretendida neutralidad no es tal, ya que al defender ciertos derechos, el Estado también favorece determinadas formas de vida. “Lo justo tiene prioridad sobre lo bueno en el sentido de que los derechos que ha de proteger el Estado prevalecen sobre concepciones del bien que los individuos pueden elegir y se imponen a éstas” (Mulhall y Swift, 1996: 63). Para los comunitaristas, la defensa liberal de ciertos derechos primordiales puede impedir que otro tipo de reclamos tengan éxito frente a ciertos intereses particulares, además, la neutralidad estatal puede conducir a que desaparezcan ciertas formas de vida valiosas que necesitarían de su protección. En este sentido Sandel señala que la lista de bienes primarios presentada por Rawls puede no ser igualmente valorada o necesaria, para la consecución de todos los estilos o planes de vida (Sandel, 2000: 46).

Taylor critica que el liberalismo rawlsiano privilegie lo justo sobre lo bueno. En primer lugar, porque dicha prioridad no respeta la particularidad cultural de una comunidad en la forma de concebir sus bienes; y en segundo lugar, porque una

determinada concepción del bien no puede ser juzgada a través de ciertos bienes de orden superior como la justicia o la equidad (Taylor, 1996: 80-83). Lo anterior permite tanto a Taylor como a Sandel discutir el liberalismo rawlsiano como una teoría que defiende una noción de justicia que depende de una teoría “tenue” del bien. Dichos autores argumentan que si se exponen las razones con base en las cuáles se acepta la prioridad de lo justo, se descubrirá que esta noción implica una percepción muy sustantiva del bien, en la que se conjuga una serie de distinciones cualitativas, con una determinada concepción de la naturaleza humana (Taylor, 1996: 105). Esta crítica sostiene que el liberalismo de Rawls no puede ser neutral entre concepciones rivales del bien como pretende, pues la prioridad absoluta que se atribuye a lo justo sobre lo bueno revela que Rawls concede una prioridad absoluta al valor de la libertad autodeterminante y refleja el hecho de que la autonomía es el *hiperbien* rawlsiano. Y basarse en un hiperbien no constituye el punto débil de ninguna teoría moral -sino una necesidad- y Taylor está dispuesto a admitir que el hiperbien liberal tiene muchos atractivos, pero de acuerdo con sus argumentos sobre la naturaleza de la valoración y del debate moral, señala que los liberales se engañan a sí mismos cuando tratan de defender sus valores, pretendiendo que – a diferencia de sus detractores- utilizan un número mínimo de supuestos valorativos sobre la vida buena del hombre y sobre la naturaleza humana. Para Taylor, eliminar las cuestiones cualitativas bajo el supuesto de no utilizar una determinada concepción del bien –cuando en realidad se le usa- “distorsiona nuestra actitud deliberativa y traza una rígida barrera entre lo moral y lo no moral” (Taylor, 1996: 114).

2-1. Implicaciones del debate en la defensa de los derechos de las minorías

En esta primera etapa del debate se asume que la postura comunitarista constituye la defensa de la vida en común y de los compromisos colectivos del individuo (Colom, 1998: 174), de ahí que esta postura sirviera de base para la ulterior defensa de los derechos de los grupos minoritarios -que aparentemente mantienen dichos compromisos colectivos y no han sucumbido frente al individualismo liberal-. Por su parte, la postura liberal igualitaria se considera contraria hacia dicha defensa, o hacia el reclamo de la protección de dichas minorías con fuertes lazos comunitarios, en tanto su compromiso se centra en la libertad individual.

Sin embargo, las críticas comunitaristas hacia el liberalismo igualitario tuvieron diferentes impactos. Uno de ellos fue la reducción epistémica de la teoría de la justicia, la cual se transformó en una teoría política aplicable sólo a un tipo de sociedad (la liberal) y libre de pretensiones universales. En un texto posterior, *El Liberalismo político* (1993), Rawls señala que su concepción política de la justicia esta diseñada para ser una concepción públicamente justificada al interior de una sociedad que se constituye por el hecho del pluralismo razonable, es decir, por ciudadanos que defienden diversas doctrinas comprensivas pero pueden compartir los principios de justicia. Dicha concepción política de la justicia se legitima por medio de la razón pública y un consenso entrecruzado¹² que es

¹² En el *Liberalismo político*, Rawls introduce la idea de *consenso entrecruzado*. El consenso entrecruzado tiene como objetivo principal mostrar que aún en un contexto de pluralismo social (razonable) es posible acordar una concepción de la justicia. Para ello, Rawls sostiene que es posible superar los desacuerdos razonables e identificar las bases *mínimas* para lograr un consenso moral lo suficientemente *amplio* —como

neutral frente a cualquier doctrina comprensiva y está sujeto a las características de cualquier cultura democrática (Rawls, 1993).

Otras de las críticas comunitaristas no significaron grandes transformaciones a la concepción rawlsiana de la justicia. Rawls defiende la neutralidad del Estado frente a las distintas doctrinas comprensivas y niega la posibilidad de que una determinada sociedad política pueda ser guiada por alguna de estas doctrinas -ya sea ésta religiosa, moral o filosófica-, en tanto su finalidad es la de proteger las libertades básicas y evitar el monopolio del poder del Estado. Lo anterior no significa que para el liberalismo, los valores comunales no sean esenciales, y que las comunidades no puedan estar guiadas por doctrinas comprensivas completas y perseguir fines compartidos. Lo que Rawls quiere dejar por sentado es que no es lo mismo una comunidad -que puede estar guiada por una determinada concepción del bien- que una sociedad política, que puede guiarse por los principios de justicia más no por ideales perfeccionistas (Rawls, 1993: 146, np 13).

En suma, la posición liberal igualitaria no es tolerante con la desviación de los principios universales de libertad e igualdad entre todos los individuos, por lo tanto, esta postura no comparte las demandas colectivas de derechos para las minorías y trata de excluir las diferencias o dejarlas en el ámbito privado. La pluralidad que el liberalismo defiende es la pluralidad de opiniones o doctrinas comprensivas, no la pluralidad étnica o cultural. Para el liberalismo, las diferencias culturales no constituyen un bien social que tenga que ser protegido o valorado de manera especial, pues el individuo es anterior a la comunidad, y debe ser libre para decidir la manera de conducción de su vida, de modo que los derechos individuales deben ser anteriores a los derechos de cualquier colectividad.

Para Kymlicka, la protección de los derechos de las minorías desde la postura comunitarista se basa en que estos derechos representarían "...la defensa de los grupos minoritarios cohesionados y de mentalidad comunal frente a la intrusión del individualismo liberal" (Kymlicka, 2003: 32). Pero tomar esta postura implica considerar que los reclamos de las minorías son reclamos antiliberales, y para Kymlicka esta afirmación es un malentendido, ya que la mayoría de los grupos tienden a compartir la mayoría de los principios liberales y no desean permanecer al margen de la sociedad de la que forman parte. Por ejemplo, esto se demuestra en el caso de los grupos inmigrantes, los cuáles buscan su inclusión y participación en las sociedades liberales democráticas en las que se encuentran; en el caso de las minorías nacionales también esto se demuestra, si por ejemplo se piensa en los quebequenses, flamencos y catalanes. Y si bien es cierto que algunos de estos grupos pueden buscar la secesión, no menos cierto es que lo hacen para crear su propia sociedad democrática liberal. Kymlicka no niega que puede haber excepciones de grupos que puedan catalogarse como comunitaristas, pero eso son, la excepción ante la regla (Kymlicka, 2003: 33-34).

para abarcar los principios de justicia— y *profundo* —como para incluir las concepciones normativas de la persona y de la sociedad. En este contexto, aún cuando los ciudadanos de una sociedad bien ordenada puedan tener visiones de mundo contrapuestas, pueden defender una concepción política de la justicia desde el interior de sus propias doctrinas comprensivas. En el consenso entrecruzado cada una de las doctrinas comprensivas termina aceptando la justicia liberal desde su propia concepción. En suma, el liberalismo político deja que cada doctrina decida el modo como esa concepción política de la justicia se relaciona con su propia concepción del bien (Rawls, 1993: 133-168).

Pese a estos malentendidos, los señalamientos comunitaristas sirvieron de base para la segunda etapa de la discusión –la defensa de los derechos de los grupos minoritarios desde la postura liberal-, incluso algunos autores situados en la postura comunitarista como Taylor y Walzer se interesaron en profundizar sobre dicha nueva etapa.

Otras propuestas, como la de Sandel o MacIntyre, dejaron al descubierto la cuestión del relativismo cultural, porque niegan la permeabilidad entre culturas e individuos al interior de las sociedades, no consideran que los individuos puedan revisar sus fines o concepciones del bien y que los hombres puedan distanciarse de su entorno para cuestionarlo y redefinirlo. Y es que desde una postura comunitarista se puede ver a las minorías etnoculturales como colectividades aisladas o marginales a las transformaciones sociales o políticas al interior de los estados de los que son parte. Este enfoque no logra ver que la diversidad crea diversidad y que los grupos minoritarios no conforman comunidades homogéneas. Lo anterior es un malentendido, ya que al interior de los grupos se encuentran los mismos problemas de cualquier comunidad humana: existe una enorme diversidad económica, social y religiosa, y se enfrentan, rara vez de manera pacífica, proyectos políticos e intereses personales y de grupo contrapuestos.

3. LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS EN UN MARCO LIBERAL: MULTICULTURALISMO O POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

La segunda fase de la discusión en torno a la defensa de los derechos de las minorías etnoculturales pronto dejó atrás el debate ontológico librado entre liberales y comunitaristas, para convertirse en una discusión enfocada a los problemas originados por la diversidad cultural existente al interior de los estados democráticos (Gargarella, 1999: 141). De este modo, los subsiguientes estudios se vincularon con el multiculturalismo, vertiente teórica del liberalismo que gira en torno a los intentos de ajustar o modificar la propia teoría liberal para responder a los problemas que plantea la natural y creciente heterogeneidad de las sociedades, los movimientos políticos de carácter étnico y la relación entre distintos grupos y culturas al interior de un mismo Estado.

El multiculturalismo liberal comparte algunas de las críticas que el comunitarismo había sostenido frente a la teoría liberal, en particular las dirigidas contra la supuesta neutralidad o inactividad estatal frente a la diversidad cultural, y contra el compromiso liberal con la postura individualista. Sin embargo, el multiculturalismo parte del supuesto de que las minorías etnoculturales no son comunidades aisladas que difieren de los supuestos liberales, sino comunidades que desean participar en igualdad de oportunidades políticas, económicas y culturales, al interior de las sociedades mayoritarias que las comprenden. Lo anterior lleva a los defensores de los derechos de las minorías a replantear “la suposición de que los principios liberales son intrínsecamente incompatibles con las demandas de los derechos de las minorías” (Kymlicka: 2002, 29). Por ejemplo, Kymlicka sostiene desde una terminología rawlsiana, que el acceso a una cultura puede ser catalogada como un bien primario, ya que es necesaria al proporcionar una base para las elecciones individuales y sirve de contexto para cualquier concepción del bien que se elija (Kymlicka, 1989). En el mismo orden de ideas, Walzer considera que “...el bien primario que distribuimos entre nosotros es el de la pertenencia en alguna comunidad humana. Y lo que

hagamos respecto a la pertenencia estructurará toda otra opción distributiva...” (2001: 44).

Por su parte, Taylor sostiene que el reconocimiento¹³ de las diferentes culturas se vuelve necesario porque puede constituir el desarrollo de los individuos. En este sentido, la política de la diferencia tiene como finalidad redefinir la no discriminación, haciendo de las diferencias, la base para un trato diferencial sustentado en la dignidad, principio ya establecido por la política del respeto igualitario. De este modo Taylor sostiene que la concesión de ciertos derechos o exenciones a determinados grupos sociales puede ser justificada en términos normativos (Taylor, 1997).¹⁴

Para demostrar hasta que punto el liberalismo puede dar cabida a ciertos derechos en función de grupo, Kymlicka (1996) hace la distinción entre dos tipos de reivindicaciones que los grupos minoritarios podrían demandar: las que conforman *restricciones internas* y tienen la finalidad de limitar a los miembros del grupo a apartarse de éste y de sus costumbres; y las reivindicaciones vistas como *protecciones externas*, o cómo límites a la sociedad mayoritaria para proteger a los grupos minoritarios. De acuerdo con esta distinción se sostiene que si bien el liberalismo no estaría de acuerdo en conceder restricciones internas –en tanto la libertad del individuo es superior a otro tipo de derechos-, sí podría conceder protecciones externas, las cuales serían vistas como extensiones o complementos de los derechos individuales (por ejemplo, el derecho a que los grupos puedan comunicarse en su propia lengua, o la garantía de una representación política grupal, etc.). Lo que Kymlicka desea demostrar con esta distinción, es que los derechos de las minorías pueden ser un complemento de los principios tradicionales de los derechos humanos subsumiendo los primeros a los principios de libertad individual, democracia y justicia social (Kymlicka, 1996: 18-19). El problema normativo que se presenta, es entonces, el demostrar que los derechos en función de grupo, defendidos por razones culturales, son moralmente defendibles y bajo que circunstancias pueden serlo.

De este modo surge la pregunta en torno a qué grupos se les deberían garantizar dichas protecciones y bajo que justificación. La respuesta de autores como Kymlicka y Young curiosamente recurre a argumentos sostenidos por Rawls. De acuerdo a su postura, “la justicia exige remover o compensar las desventajas no merecidas o moralmente arbitrarias, particularmente si ellas resultan profundas y abarcativas y están presentes desde el momento del nacimiento” (citado en Gargarella, 1999: 151). Para Kymlicka el

¹³ Taylor plantea que el reconocimiento y la identidad se encuentran estrechamente unidos. La identidad surge de la autointerpretación del individuo sobre sí mismo, sobre lo que es y lo que lo caracteriza como ser humano, y parte de dicha autointerpretación se define mediante el reconocimiento, de modo que la falta de éste puede constituir una forma de opresión que constriñe a los individuos o a los grupos a un modo de ser que no es auténtico. Para Taylor, la identidad se define en un proceso dialógico entre los hombres y las cosas que les provén significados. La identidad no surge a partir de una elección, si no de un descubrimiento interno y a través de las relaciones con los demás, de ahí la importancia del reconocimiento (Taylor, 1993: 43-55). Desde el punto de vista de Taylor, en la actualidad, esta demanda de reconocimiento se ha hecho explícita y exige que se reconozca el igual valor de las diferentes culturas desafiando la ceguera a la diferencia (*Ibidem*: 95).

¹⁴ En esta segunda fase del debate, Taylor mantiene su crítica hacia el liberalismo igualitario, porque desde su punto de vista, éste niega la identidad “cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo” (1993: 67). Para este autor, los principios liberales supuestamente neutrales y ciegos a la diferencia, son en realidad una cultura hegemónica que en el mejor de los casos sólo pueden otorgar un reconocimiento limitado a las diferencias culturales (*Ibidem*: 95).

establecimiento de ciertos derechos diferenciados a favor de ciertos grupos puede promover que dichas minorías tengan la misma capacidad y oportunidades para vivir y desarrollarse bajo su propia cultura. Este trato diferencial es deseable sobre todo en los casos de grupos oprimidos, discriminados y grupos que históricamente han estado dominados, y que requieren de medios institucionales para su reconocimiento explícito (Young; 1990: 144-145 y 183-191).

Como se puede apreciar, al mismo tiempo que el multiculturalismo hace uso de los supuestos del liberalismo igualitario, promoviendo por un lado la justicia e igualdad de oportunidades ahora entre grupos y no sólo entre individuos (Young, 1990; Kymlicka, 1996), y por otro lado, resaltando el igual valor de las diferentes culturas (Taylor, 1993: 95), también el multiculturalismo intenta hacer suyo el lenguaje de los derechos humanos.

Pero, por un lado, el problema de la argumentación multicultural es que otorga a la etnicidad y a la cultura una dimensión política buscando la legitimidad de los derechos diferenciados, pero para ello hipostasía “la cultura como variable independiente de otras circunstancias de carácter social” (Colom, 1998: 116). De este modo la propuesta multiculturalista puede implicar una visión reduccionista de lo político y conducir, con base en las diferencias, a una nueva ceguera.

Por otro lado, aún cuando el lenguaje de la identidad interpela al liberalismo a través de sus propios argumentos, el cuerpo normativo del liberalismo no permite hacer de las diferencias étnicas o culturales la base para un tratamiento diferencial en el ámbito público. Lo anterior no equivale a decir que el liberalismo no valore positivamente la diversidad y el disenso -de hecho liberales como Sartori consideran que dichos elementos son compatibles con el orden público (Sartori, 1997: 33)-, pero tampoco quiere decir que la diversidad se circunscriba al reclamo de la pluralidad cultural fundada en el reconocimiento de la identidad y la especificidad cultural. La diversidad que el liberalismo defiende se refiere a las diferencias de opiniones, creencias e intereses que son característicos de la sociedad civil, que pueden vincularse al concepto participativo de la democracia, y que son encausadas en el modelo liberal, a través de la división de poderes, las instituciones democráticas, los mecanismos de representación y la igualdad frente a la ley (Colom, 1998: 118). En este sentido, liberales como Rawls y Habermas pueden coincidir en que en un Estado democrático de derecho “pueden coexistir en régimen de plena igualdad múltiples formas de vida. Pero estas tienen que solaparse en una cultura política común...” (Habermas, 1994: 643).

La postura liberal y la propuesta multicultural pueden ilustrarse en el siguiente esquema.
Diferencias entre el Liberalismo y el Multiculturalismo

Liberalismo igualitario	Multiculturalismo
Paradigma de la igualdad, derechos individuales	Paradigma de la diferencia, derechos colectivos
Las diferencias en la esfera privada	Las diferencias en la esfera pública
La asimilación cultural	Integración y acomodo del pluralismo cultural
La defensa de un nacionalismo de Estado, universal y homogeneizador	La convivencia de distintas naciones al interior de los Estados

Elaboración propia con base en Requejo y Zapata (2002: 94).

Así, el liberalismo insiste en la neutralidad del Estado y en su compromiso de garantizar a todos los individuos los mismos derechos. Para dicha postura, las diferencias etnoculturales no deben marcar distinciones en la definición de políticas públicas -de lo contrario se estaría discriminando al grupo mayoritario al conceder exenciones a determinados grupos- o en la definición de derechos, en tanto que los derechos son instrumentos jurídicos para salvaguardar los intereses de las personas físicas, no los intereses de los grupos minoritarios. De este modo para el liberalismo igualitario, las diferencias culturales deben permanecer en el ámbito privado y los grupos asimilados a la cultura mayoritaria.

Para los multiculturalistas, la protección de los derechos individuales (civiles y políticos) es necesaria, pero no siempre suficiente, sobre todo en aquellos casos en que los grupos minoritarios reclaman alguna forma de reconocimiento público. Kymlicka señala que la neutralidad del Estado frente a las diferentes concepciones de la vida buena no excluye su papel de garante de las culturas de los grupos que se encuentran amenazados. Así sostiene que en la medida en que los individuos pertenecen a un grupo, pueden adquirir derechos específicos en función de ello,¹⁵ tales como: 1) derechos de autogobierno, 2) derechos poliétnicos, y 3) derechos especiales de representación (Kymlicka; 2003). Para un multiculturalista como Kymlicka, la implementación de derechos en función de grupo requiere del reconocimiento de las diferencias culturales, “no en lugar de la libertad individual, sino más bien como apoyo y precondition de esta libertad” (Kymlicka; 2002: 30). Los derechos de las minorías serían algo así como la respuesta fáctica frente a los

¹⁵ León Olivé hace la distinción entre derechos colectivos y derechos de grupo, donde los primeros son derechos que los individuos disfrutan en virtud de su pertenencia a un grupo (p.e. un grupo étnico, una cultura o un sindicato). Mientras que, los derechos de grupo no son derechos que se atribuyan a los individuos, sino al grupo. En esta tesitura, la autonomía sería un derecho de grupo, mientras que el derecho a la diferencia sería un derecho de los individuos como miembros de un grupo, a ciertos beneficios para los individuos en función de pertenecer a éste (Olivé; 1999: 92-93).

reclamos de los grupos que han sufrido perjuicios, dicha respuesta estaría respaldada por la noción moral de justicia y aseguraría la igualdad por medio de medidas compensatorias para resarcir daños y perjuicios inmerecidos.

Colom señala que la protección de las minorías puede ser moralmente defendible, el problema es que el multiculturalismo no argumenta dicha defensa en las coordenadas correctas. En principio porque hay que tener presente que lo que el multiculturalismo reivindica es el derecho a la diferencia y el acceso de los miembros de una determinada minoría a los distintos espacios de poder (Colom, 1998: 10), pero para justificar estas reivindicaciones, el multiculturalismo confiere a la cultura una naturaleza trascendental de origen kantiano en la cual la cultura “no sería una opción más sobre la vida buena, sino la condición de posibilidad de toda vida buena”. Así, para legitimarse en el espacio público, el multiculturalismo no tiene más opción que ontologizar las identidades y la pertenencia a una determinada cultura (Rodríguez, 2006: 104), pero aquí radica su condición de imposibilidad, porque la identidad y la pertenencia llegan a constituir la condición para la autonomía moral de las personas (Colom, 1998: 129). La cuestión es que en la realidad, la identidad de una persona o de un grupo –si así se le quiere llamar- no es un hecho que se da de una vez y para siempre. La identidad puede ser plural y/o simultánea, incluso contingente, y si bien es cierto que la identidad puede delinear las elecciones de los individuos, no menos cierto es que no las determina por completo (Sen, 2000).

En suma, las diferencias culturales, o identitarias, no pueden constituir la base para la consecución de derechos diferenciados en función de grupo bajo los supuestos normativos del liberalismo político y por tanto en el marco constitucional de los modernos estados democrático-liberales. En esta misma tesitura Habermas sostiene que:

“...una política del reconocimiento, que debe asegurar una coexistencia en igualdad de derechos de las diferentes subculturas y formas de vida en el interior de la misma comunidad republicana, tiene que arreglárselas sin derechos colectivos ni garantías de supervivencia” (Habermas, 1999: 25).

Aceptando lo anterior, aún quedan por resolver los problemas que un criterio universalista genera o ha generado en términos de discriminación y exclusión de ciertos individuos o grupos del derecho a tener derechos. ¿Cómo podemos solucionar este dilema, si los modernos estados democrático-liberales se guían por principios normativos que no pueden dar cabida al lenguaje de las identidades?

Retomando los principios de justicia, Colom señala que los derechos de las minorías podrían ser defendibles si se redefinen bajo “el criterio de equidad frente a situaciones estructurales de desventaja”, en tanto que la capacidad de acción social y política de los miembros de un determinado grupo se ve sesgada -aún cuando dichos individuos poseen igualdad de derechos y oportunidades- por su pertenencia a dichos grupos (Colom, 1998: 158). Pero para conocer la capacidad de acción social y política de los miembros de un grupo, antes que nada, debemos conocer los canales mediante los cuales se puede configurar dicha capacidad.

Desde un enfoque liberal como el de Rawls o Habermas, se puede afirmar que mediante procedimientos deliberativos -y por supuesto mediante los supuestos democrático-liberales de igualdad y libertad- sería posible que

ciertas demandas se instalaran en el ámbito público. El problema que se halla en estos enfoques, de entrada, sería que el momento deliberativo exige que los individuos adecuen sus concepciones del bien a los principios liberales para después exponer sus demandas, es decir: ¿para dirimir las controversias entre la pluralidad de demandas o concepciones del bien, primero que nada hay que eliminar la pluralidad y las controversias?

Para analizar de qué manera nuevos tipos de intereses pueden instalarse en la esfera de lo político nuestra vía de estudio será, a lo largo de esta investigación, los supuestos normativos de la democracia representativa.

Bibliografía

- Cobo, Rosa, 1999, "Multiculturalismo, democracia partidaria y participación política", en: *Política y Sociedad*, n° 32, Madrid.
- Colom, Francisco, 1998, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Antropos Editorial, Barcelona, España.
- Colom, Francisco, 2001, "El nacionalismo y la quimera de la homogeneidad", en: Francisco Colom (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Antropos, Universidad Autónoma Metropolitana, España
- Fosas, Eric, 2002, "Igualdad y pluralismo nacional" en: *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Ciencia Política, Barcelona.
- Gargarella Roberto, 1999, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Ed. Paidós, Impreso en España.
- Habermas, Jürgen, 1994, *Facticidad y Validez*, Trotta, España
-----, 1999, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona
- Hegel, Georg, 1975, *Filosofía del derecho, Series en Nuestros Clásicos*, UNAM, México.
- Keating, Michael, 2002, "Naciones sin estado. Nacionalismo minoritario en la era global", en: Ferran Requejo (coord), *Democracia y pluralismo nacional*, Ariel, Ciencia Política,
- Kymlicka, Will, 1989, *Liberalism, Community, and Cultura*, Oxford University Press, Oxford
-----, 1996, "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo", en *Revista internacional de filosofía política*, num. 7, Madrid.
-----, 1996, *Ciudadanía multicultural*, Paidós.
-----, 2002, "El nuevo debate sobre los derechos de las minorías", en: *Democracia y Pluralismo Nacional*, España, Ariel Ciencia Política.
-----, 2003, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Estado y Sociedad, Barcelona, España.
- MacIntyre, Alasdair, 1984, *After virtue*. Indiana, USA: University of Notre Dame.
- Moller Okin, Susan, 1999, "Is Multiculturalism bad for women", en Susan Moller Okin, comp. *Is Multiculturalism bad for women?*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Mulhall Stephen y Swift Adam, 1996, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Colección Ensayo, España.
- Olive, León, 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México.
- Parekh, Bhikhu, 2000, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and Poolitical Theory*, Harvard University Press.
- Pereyra, Guillermo, 2003, *Universalismo, política y exclusión. Aproximación crítica al liberalismo político de John Rawls*, Tesis de Licenciatura, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Villa Maria (Argentina).
- Rawls, John, 1979, *Teoría de la justicia*, Fondo de de Cultura Económica.
———1993, *Political Liberalism*, Columbia, University Press
———1999, "Unidad social y bienes primarios" en Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia, Madrid, Tecnos.

- 2001, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona, Paidós.
- 2002, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- Requejo, Ferran y Zapata, Ricard, 2002, “Multiculturalidad y democracia” en *Las ideas políticas del siglo XXI*, Ariel Ciencia Política.
- Requejo, Ferran, 2000, “El liberalismo político en estados plurinacionales: Rawls, Habermas y la legitimidad del federalismo plural”, en *Demócratas, liberales y republicanos*, El Colegio de México.
- Rodríguez, Zepeda, Jesús, 2001, “Identidades, demandas de igualdad y Estado de derecho”, en: Francisco Colom (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Antropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, España.
- , 2004, “Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 23, julio de 2004, Universidad Nacional de Educación a Distancia y Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, Madrid,
- , 2006, *Un marco teórico para la discriminación*, Colección Estudios 2, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México.
- Sandel, Michael, 2000, *El Liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa.
- Sen, Amartya, 2000, “La razón antes que la identidad”, en *Letras Libres*, Noviembre de 2000.
- Stavenhagen, Rodolfo, 2001, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México.
- Taylor, Charles, 1993, *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, FCE, México.
- Taylor, Charles, 1994, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona
- , 1996, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós Básica, Barcelona, España.
- Velasco, Juan Carlos, 2001, “Liberalismo y derechos de las minorías: una relación conflictiva”, en: Francisco Colom (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Antropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, España.
- Walzer, Michael, 1993, “Comentario”, en Charles Taylor, *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, FCE, México.
- Walzer, Michael, 2001, *Las esferas de la justicia. Una defensa al pluralismo y la igualdad*, FCE, México.
- Young, Iris Marion, 1990, *Inclusion and Democracy*, Oxford Political Theory, University Press.