

CAPÍTULO TERCERO

JUSTICIA COMO COMUNIDAD Y VIDA BUENA

Desde mediados de los años setenta y a lo largo de los ochenta, con resonancias hasta nuestros días, se ha desarrollado el llamado comunitarismo que, en buena medida, centra sus críticas en el liberalismo y, de manera especial, en el liberalismo igualitario de autores como John Rawls, el Rawls de *Teoría de la justicia*. Filósofos como Charles Taylor, Michael Walzer y Michael Sandel, que forman el cuerpo compacto del comunitarismo, coinciden en denunciar la concepción ahistórica y desencarnada del individuo, dotado de derechos existentes con anterioridad a la de su entorno social y político.

Un liberalismo así concebido es acusado de ser responsable de la destrucción de los valores comunitarios —solidaridad, fraternidad y lealtad, por ejemplo— y, por consiguiente, de favorecer un debilitamiento de la vida pública. El cambio operado a partir de esta concepción liberal ha sido, en palabras de Sandel: “...de una filosofía pública de propósitos comunes a una de procesos imparciales, de una política de lo bueno a una política de lo correcto, de una república nacional a una república procedimental”.¹

I. JUSTICIA COMO COMUNIDAD

En su libro *Hegel*, publicado en 1975, Charles Taylor abre las puertas para un renacimiento contemporáneo de la filosofía del pensador alemán y, con él, del movimiento comunitarista.

Para Taylor, Hegel critica a Kant en su concepción de la razón puramente formal sin contenido material. Para Hegel, el único contenido válido de la obligación moral está dado por la *Sittlichkeit*, opuesta a la *Moralität*:

Sittlichkeit se refiere a las obligaciones morales que tengo frente a una comunidad actual de la cual formo parte. Estas obligaciones están basadas en normas y usos

¹ Sandel, Michael, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en Avineri, Shlomo y Shalit, Avner de, *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, 1992, pp. 26-27.

establecidos, y es por ello que la raíz etimológica *Sitten* es importante en el uso que le da Hegel. [...] Con *Moralität* es lo contrario lo que vale. Aquí tenemos la obligación de realizar algo que no existe, y que debe contrastar con lo que es. Y relacionado con esto, la obligación me sostiene no en virtud de ser parte de una vida comunitaria más grande, sino como una voluntad individual racional.²

Mientras Kant identifica la obligación moral con *Moralität*, Hegel lo hace con *Sittlichkeit*, que es con lo que la vida moral alcanza su plena realización. Por supuesto, esta realización es un resultado que no se manifiesta en todas las etapas históricas. Algunos periodos han estado tan vacíos de espíritu que lo predominante ha sido la *Moralität*; pero la realización plena de la moralidad se consume cuando tiene lugar la *Sittlichkeit*. Y puesto que la plena realización de la libertad o de la vida moral requiere de una sociedad, como mínima realidad humana autosuficiente, Hegel reconoce en este punto su deuda con los griegos —que concebían a la polis como el marco de referencia de la esencia y el significado de sus propias vidas— y, de manera especial, con Aristóteles.

Taylor aprovecha para extraer algunas conclusiones de sumo interés. Si nuestra existencia moral solo es posible en cuanto miembros de una comunidad, esto nos conduce más allá de la teoría contractualista del moderno derecho natural y de la concepción utilitarista de la sociedad como instrumento del bienestar general. Ambas teorías, la contractualista y la utilitarista, descansan en la suposición de una existencia del individuo anterior a la comunidad, a diferencia de la concepción hegeliana que no entiende al individuo sino como miembro de la misma. La comunidad o el “pueblo” terminan siendo la esencia y la meta final para los individuos, lo que Hegel llama su “sustancia”. Taylor cita un pasaje de la *Enciclopedia*:

La sustancia que se conoce a sí misma libre, en la cual el absoluto “deber” es igual a *ser*, tiene realidad como el espíritu de un *pueblo*. La separación abstracta de este espíritu es la individuación en personas, de cuya existencia independiente *es* espíritu, es el poder y la necesidad internos. Pero la persona como una inteligencia pensante conoce esta sustancia como su propia esencia —bajo esta convicción (*Gesinnung*) deja de ser un mero accidente de ella—, ve como su absoluto y final objetivo existir en la realidad, como algo que es conseguido en el *aquí y en el ahora*, al tiempo que *la ocasión* a través *de su actividad*, pero como algo que, de hecho, simplemente es.³

² Taylor, Charles, *Hegel*, trad. de Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazos, México, Anthropos-UIA-UAM, 2010, p. 325.

³ *Ibidem*, p. 327. Véase Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de E. Ovejero y Maury, México, Porrúa, 1973, pp. 263 y ss.

Hegel niega que el Estado exista en función de los individuos, como sostienen los utilitaristas. El Estado no es algo abstracto, por encima y contra los ciudadanos, sino que estos son componentes imbricados como en un organismo vivo, donde ninguna parte es fin en sí mismo ni medio para la realización de otro. La identidad del individuo como ser humano no se concibe de forma atomística, sino en el seno de una comunidad cultural donde las relaciones son recíprocas y la ordenación de medios y fines se diluye.

El término “atomismo” se usa en un sentido amplio para caracterizar las doctrinas del contrato social que surgieron en el siglo diecisiete y también para las doctrinas sucesivas que no hicieron uso de la noción de contrato social, pero heredaron una visión de la sociedad de alguna manera constituida por personas para la realización de sus fines primariamente individuales. Ciertas formas de utilitarismo son doctrinas sucesoras en este sentido. El término se aplica también a las doctrinas contemporáneas que retoman la teoría del contrato social, o que tratan de defender, en algún sentido, la prioridad del individuo y sus derechos por encima de la sociedad, o que presentan un punto de vista puramente instrumental de la sociedad.⁴

Según Taylor, si la concepción de Hegel se entiende en el contexto de su crítica al atomismo liberal y bajo el modelo de la polis griega y no del Estado prusiano de Federico *el Grande*, que Hegel nunca admiró, su concepción organicista podría suavizarse y rescatar su profunda intuición de una teleología interna en la comunidad gracias a la cual el individuo, como miembro, adquiere identidad.

No obstante, piensa Taylor, en nuestros días no se puede aceptar la concepción ontológica que subyace en la propuesta hegeliana, sobre todo si pensamos en el problema de la diferenciación cultural. Para Hegel, el dilema de las democracias modernas es el siguiente:

La ideología moderna sobre la igualdad y la participación total conduce a una homogeneización de la sociedad. Esto coloca al hombre fuera de sus comunidades tradicionales, pero no puede reemplazarlos como un foco de identidad. O mejor aún, solo puede reemplazarlos como tal bajo el ímpetu

⁴ Taylor, Charles, “Atomism”, cit. por Avineri, Shlomo y Shalit, Avner de, *Communitarianism and Individualism*, cit., p. 29. Pienso que la crítica de Taylor al atomismo debe entenderse en un contexto que él mismo se encarga de especificar: “lo que llama doctrinas atomistas subyace a la revolución del siglo diecisiete en los términos de un discurso normativo, que asociamos con los nombres de Hobbes y Locke”, *ibidem*, p. 30. El autor que pone como blanco de su crítica es Robert Nozick. Creo que sería inapropiado extender las críticas de este artículo de Taylor al liberalismo en su versión igualitaria.

de un nacionalismo militante o alguna ideología totalitaria que despreciaría o resquebrajaría la diversidad y la individualidad.⁵

Ante este dilema, la solución hegeliana es considerar las diferencias sociales, políticas y culturales como expresión de un orden cósmico. Dicha expresión consiste en la realización plena de la autonomía fundada en la sola razón, cuyo objeto último es la libre voluntad. Para Taylor, si bien esta solución es insatisfactoria, el dilema planteado por Hegel sigue en pie. Desde una perspectiva amplia del liberalismo, en la que Taylor quiere ubicarse y desde la cual hay que entender sus reclamos comunitarios, la solución que propone se acerca mucho a la del “nuevo Rawls”, el Rawls de *Liberalismo político*. Según ambos, el liberalismo debería permitir al Estado comprometerse con la sobrevivencia y el florecimiento de una religión, cultura o nación en el seno de su propia organización política o en el ámbito internacional, en tanto los derechos humanos básicos de los ciudadanos sean protegidos.⁶

Michael Walzer, otro representante agudo del comunitarismo, es enfático en su propósito de no trascender los contextos constituidos por las diferencias y particularidades culturales:

Mi planteamiento es radicalmente particularista. No me jacto de haber logrado un gran distanciamiento del mundo social donde vivo. Una manera de iniciar la empresa filosófica —la manera original, tal vez— consiste en salir de la gruta, abandonar la ciudad, subir a las montañas y formarse un punto de vista objetivo y universal (el cual nunca puede formarse para personas comunes). Luego se describe el terreno de la vida cotidiana desde lejos, de modo que pierda sus contornos particulares y adquiera una forma general. Pero yo me propongo quedarme en la gruta, en la ciudad, en el suelo.⁷

Desde esta perspectiva particularista, el propósito de Walzer es describir una sociedad donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación, es decir, una sociedad pluralista e igualitaria. Vale la pena

⁵ Taylor, Charles, *Hegel, cit.*, p. 195.

⁶ Véase Taylor, Charles, “The Politics of Recognition”, en Gutmann, Amy (ed.), *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1992, pp. 25-73. Taylor ilustra su propuesta con el ejemplo canadiense de la comunidad franco-parlante de Quebec. Su defensa de la sobrevivencia de la lengua quebecua es consistente con las principales tesis de su libro *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1990, en el que Taylor caracteriza a los seres humanos como seres interpretativos.

⁷ Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, trad. de Heriberto Rubio, México, FCE, 1993, p. 12.

transcribir otro párrafo extenso para apreciar el carácter igualitario que anima a Walzer:

El objetivo del igualitarismo político es una sociedad libre de dominación. Tal es la magnífica esperanza invocada por la palabra *igualdad*: no más reverencias y besamanos, no más servilismo y obsequiosidad, no más temblores reverenciales, no más encumbramiento y poderío, no más amos, no más esclavos. No es la esperanza de la eliminación de las diferencias: no hay razón para que todos tengamos la misma cantidad de las mismas cosas. Cuando posee o controla los medios de dominación, mujeres y hombres son iguales entre sí (para toda cuestión de importancia moral y política). Pero los medios de dominación se constituyen de manera diversa en sociedades diversas. La cuna, la sangre, la riqueza heredada, el capital, la educación, la gracia divina, el poder estatal: todo ello ha servido en una época u otra para que unos dominasen a otros. La dominación siempre es propiciada por un conjunto de bienes sociales dados. [...] Debemos comprender los bienes sociales y controlarlos; así, no necesitaremos estirar o encoger a los seres humanos.⁸

Walzer critica la metodología de Rawls, argumentando que el problema fundamental no es qué escogerían los individuos racionales bajo condiciones de universalidad, sino qué escogerían individuos como nosotros, que comparten y seguirán compartiendo una cultura determinada. Y esta es una cuestión que se traduce fácilmente en la siguiente: ¿qué elecciones ya hemos realizado en el transcurso de nuestra vida en común? Desde este punto de vista, la afirmación de Walzer de que todas las distribuciones son justas o injustas cobra un nuevo sentido con relación a los significados sociales en juego. Ello supone que:

1. Todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales. Los bienes en el mundo —seguridad, dinero, mercancías, tiempo libre, educación, poder político, etcétera— tienen significados diferenciados y compartidos porque su concepción y su creación responden a procesos sociales diversos: los bienes tienen distintos significados en distintas sociedades.
2. Los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean —y luego poseen y emplean— los bienes sociales. Existe una historia de las transacciones.
3. No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales. La alimentación, el

⁸ *Ibidem*, p. 11.

tiempo libre o las relaciones interpersonales, por ejemplo, conllevan significados diversos en diversos lugares.

4. Toda distribución es justa o injusta en relación con los significados sociales de los bienes. Si desprendemos a las necesidades, oportunidades, capacidades o merecimientos de su significación particular, resultan irrelevantes para cualquier problema de justicia.
5. Los significados sociales poseen carácter histórico al igual que las distribuciones.
6. Cuando los significados de los bienes son distintos, las distribuciones deben ser autónomas. Todo bien social constituye una esfera distributiva. Lo que ocurra en una esfera distributiva afecta lo que ocurra en otras. No hay una autonomía absoluta entre las esferas, sino relativa. Esto es tanto como afirmar que no hay un solo principio de justicia con arreglo al cual todas las distribuciones deban ser medidas.

Walzer tiene claro que un bien o conjunto de bienes es *dominante* si los individuos que lo poseen, por el hecho de poseerlos, pueden disponer de otra amplia gama de bienes. Es monopolizado cuando el bien es acaparado ante cualquier otro rival. El control monopólico de un bien dominante, en línea con el pensamiento marxista,⁹ da origen a una clase dominadora, cuyos miembros se ubican en la cima del sistema distributivo, sea esta una aristocracia, o los que ostentan una supremacía divina, o bien, una meritocracia.

Por otra parte, hay que distinguir entre igualdad simple e igualdad compleja. La primera supone el disfrute igual de cierto bien o ventaja x , por lo que una sociedad será igualitaria cuando todos sus miembros sean considerados iguales con respecto a x . El debate se abre cuando nos preguntamos ¿igualdad de qué?: ¿dinero?, ¿talentos?, ¿poder? Para Walzer, dentro de sus propias esferas, estos tres bienes tienden a generar monopolios naturales que solo pueden ser limitados o reprimidos si el Estado en sí mismo es dominante, y se encuentra monopolizado por agentes encargados de ejercer tal represión. Estaríamos frente a la tiranía del bien monopolizador.

Walzer entiende que las cualidades personales y los bienes sociales tienen sus propias esferas de operación en las que sus efectos se producen de manera libre, espontánea y legítima. Hay principios internos para cada esfera distributiva. Cuando no se observan tales principios dentro de sus propias esferas se genera la tiranía, y así: “Convertir un bien en otro cuando no

⁹ Véase Marx, Karl, *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, Montevideo-Barcelona, Pueblos Unidos-Grijalbo, 1974, pp. 34 y ss.

hay una conexión intrínseca entre ambos es invadir la esfera en la que otra facción de hombres y mujeres gobiernan con propiedad”.¹⁰

Para evitar la tiranía debemos construir un régimen de igualdad compleja, es decir: “ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto”.¹¹ Una convivencia plural, sin tiranías, y bajo una igualdad compleja, significa que cada bien debe ser comprendido con su propio criterio de distribución. Pero, ¿no podría darse el caso de que un individuo pudiera ser exitoso en diferentes esferas de la justicia?: ¿representante político, empresario exitoso, hombre de ciencia, valiente en la guerra, amante notable? Walzer lo duda. Cada bien debe corresponder intrínsecamente con su criterio de distribución: para la salud y atención médica, el criterio debe ser la necesidad; para el dinero y las mercancías, el libre intercambio en el mercado; para la educación, la igualdad en el nivel básico y la capacidad de aprovecharla en el nivel superior, y así sucesivamente.

Lo cierto es que resulta prácticamente imposible ponernos de acuerdo en cuál deba ser el criterio de distribución que correspondería intrínsecamente a un bien. Puede darse el caso de que alguien opine que la educación debería depender de la aptitud y méritos del educando, o bien, de un criterio de mercado o de la propia decisión familiar. Debemos asumir que existe una invasión de esferas; y esta invasión se explica porque, precisamente, los criterios de distribución no son internos de forma absoluta, sino relativa. Por tanto, para evitar que una esfera invada otra esfera debemos guiarnos a través de las instituciones y prácticas de una sociedad, así como de las creencias de las personas sobre las mismas.

Por supuesto, Walzer aclara que la igualdad compleja funciona a través de una diferenciación de bienes y no de personas, y así como distingue de la tiranía, debe hacerlo también de las jerarquías entre personas o de castas. De lo que se trata es de adoptar una concepción de la comunidad política —el sentido de pertenencia ciudadana— entendida como un bien en sí misma: “somos (todos nosotros) criaturas que producen cultura: hacemos y poblamos mundos llenos de sentido”.¹²

Finalmente, la justicia entendida como igualdad compleja en un entorno comunitario y plural supone una serie de configuraciones que caracterizan lo que Walzer denomina “socialismo descentralizado democrático”, es decir:

¹⁰ Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, cit., p. 32.

¹¹ *Ibidem*, p. 33.

¹² *Ibidem*, pp. 323-324.

[...] un Estado de beneficencia fuerte, operado, al menos en parte, por funcionarios locales y *amateurs*, un mercado restringido, un servicio civil abierto y desmitificado, escuelas públicas independientes, el compartimiento del trabajo duro y del tiempo libre, la protección de la vida religiosa y familiar, un sistema de honores y deshones públicos libre de toda consideración de rango o clase social, el control por parte de los trabajadores de compañías y fábricas, la actividad política de partidos, movimientos, reuniones y debates públicos.¹³

II. ... Y VIDA BUENA

Para Michael Sandel, la tesis central del liberalismo se puede resumir en los siguientes términos:

[...] una sociedad justa no busca promover algún fin en particular, sino habilitar a sus ciudadanos para perseguir sus propios fines, consistentemente con una libertad similar para todos; por lo que debe gobernarse por principios que no presupongan alguna concepción particular del bien. Lo que justifica estos principios por encima de todo no es que ellos maximicen el bienestar general, o que cultiven la virtud, o que promuevan el bien, sino más bien que se conformen con lo correcto, una categoría moral que tiene prioridad sobre lo bueno e independiente de él.¹⁴

La prioridad de lo correcto sobre lo bueno significa, por un lado, contra el utilitarismo, que los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bienestar general y, por otro, contra cualquier forma de teleologismo, que los principios de justicia que especifican estos derechos no pueden descansar en ninguna concepción previa del bien. Este pensamiento, de raíz kantiana, desarrollado a partir de la obra de Rawls, es el liberalismo deontológico, en cuyo núcleo, según Sandel, se encuentra una concepción de la persona moral. En efecto, para Kant, la ley moral se basa en el sujeto de la razón práctica, capaz de voluntad autónoma. En consecuencia, el hecho de que esta capacidad sea previa a la adopción de cualquier fin es lo que fundamenta la prioridad de la justicia respecto de los valores que presuponen ciertos fines; es decir, esto supone una dimensión del sujeto anterior a sus objetos de experiencia.

¹³ *Ibidem*, p. 327.

¹⁴ Sandel, Michael, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", en Avineri, Shlomo y Shalit, Avner de, *Communitarianism and Individualism*, cit., p. 13.

En la interpretación de Sandel, Rawls proporciona una base empírica a la doctrina kantiana, reemplazando la metafísica idealista del sujeto nouménico por la de uno en actitud de elección, que se caracteriza por tomar en cuenta cuestiones empíricas (circunstancias de la justicia, bienes básicos, motivación autointeresada, etcétera). No obstante, Rawls no salva a la concepción kantiana de fundamentarse en un sujeto desencarnado. Según Sandel, lo que precisamente hace vulnerable a esta concepción es la promesa y, al mismo tiempo, el fracaso de un yo-sin-ataduras:

Libre de los dictados de la naturaleza y de la sanción de los roles sociales, el sujeto humano se instala como soberano. [...] Imaginar una persona incapaz de adhesiones constitutivas no es concebir un agente idealmente libre y racional, sino imaginar una persona totalmente carente de carácter, sin profundidad moral. Tener carácter es reconocer que me muevo en una historia que ni he convocado ni he ordenado, y que conlleva no pocas consecuencias para mis elecciones y conducta.¹⁵

Según Sandel, el liberalismo deontológico permite la liberación de una idea de mundo que carece de sentido y de *telos* hasta que el yo los construye. Sin embargo, esta visión es imperfecta, dado que ese yo está demasiado vacío para elegir principios de justicia y concepciones de lo bueno, y no explica aspectos de nuestra experiencia moral que indican que algunos vínculos y compromisos definen parcialmente nuestra identidad y constituyen el propio objeto del autoconocimiento y del conocimiento de otros. Por ello, reitera Sandel, si la concepción liberal significa:

[...] que cada uno es en sí mismo libre e independiente y no está sujeto a ataduras morales que no haya escogido, no podremos dar sentido a una variedad de obligaciones que dimanen de la solidaridad y de la lealtad, de la memoria histórica y de la fe religiosa, esas exigencias morales que surgen de las comunidades y tradiciones que moldean nuestra identidad. A no ser que pensemos que, aun en sí mismo, cada uno tiene ataduras y está abierto a exigencias morales que no ha promulgado él mismo, resulta difícil dar sentido a esos aspectos de nuestra moral y de nuestra experiencia política.¹⁶

En su libro *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, Sandel corrige o suaviza su concepción comunitarista inicial para proponer ahora una concepción de

¹⁵ *Ibidem*, pp. 19-20 y 23.

¹⁶ Sandel, Michael, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, trad. de Juan Pedro Campos Gómez, Barcelona, Debate, 2011, p. 250.

la vida buena fuertemente inspirada en el pensamiento de Aristóteles. Recordemos que para el estagirita, las leyes de la polis tienen como finalidad hacer de los seres humanos ciudadanos buenos y justos:

Es por esto evidente que la ciudad que verdaderamente puede llamarse así, y no solo de nombre, ha de tomar cuidado de la virtud, pues sin esto la comunidad se convierte en alianza militar que apenas diferirá por el lugar de las otras alianzas cuyos miembros viven aparte [...] Es evidente, por tanto, que la polis no es la comunidad de lugar, con el fin de prevenir agravios recíprocos y fomentar el comercio. Estas cosas son sin duda condiciones necesarias para la existencia de la ciudad, mas no porque se den todas ellas existirá ya la ciudad, sino que esta es una comunidad para la vida mejor entre familias y linajes, y su fin es la vida perfecta y autosuficiente.¹⁷

Para Aristóteles, las leyes de la polis, por encima de cualquier otro propósito, deben cumplir con la finalidad principal de propiciar la educación virtuosa de los ciudadanos. Sin embargo, Aristóteles piensa que si bien todos los seres humanos comparten idéntica capacidad racional, no todos poseen la misma disposición de carácter para alcanzar la virtud. La diferencia entre los seres humanos no es en principio un problema de racionalidad, sino de carácter, y el carácter del ser humano virtuoso no es general, sino privilegio de unos pocos. Para que estos pocos lleguen a ser virtuosos es suficiente con que adquieran el arte de la argumentación moral, y la educación debe proveer las bases suficientes para el desarrollo de la capacidad argumentativa, mientras que para el común de los seres humanos es necesaria la educación por medio de las leyes a los efectos de ser utilizada para moderar las pasiones y lograr una convivencia pacífica y justa en la polis:

De consiguiente, las leyes deben regular la educación y los oficios juveniles, que no serán ya penosos una vez que se hayan vuelto habituales [...] Y por esto piensan algunos que así como los legisladores deben exhortar a la virtud e inclinar a ella por la sola consideración del bien [...] así también deben imponer penas y sanciones a los desobedientes y de mala condición; y a los incurables, desterrarlos en absoluto.¹⁸

La última frase de Aristóteles podemos incorporarla a nuestras coordenadas contemporáneas. Sandel analiza el tema de la desigualdad, cons-

¹⁷ Aristóteles, *Política*, lib. III, v. 1280b, trad. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1963.

¹⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, lib. X, ix. 1179b, trad. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1954.

ciente de que la brecha entre ricos y pobres, y muy especialmente en Estados Unidos, se ha ensanchado de forma exponencial. Ni los libertarios conservadores ni los liberales igualitarios han caído en la cuenta de que la desigualdad corroe algo tan fundamental como lo son las virtudes cívicas: “El vaciado de la esfera pública dificulta que se cultiven la solidaridad y el sentimiento comunitario de los que depende la ciudadanía democrática”.¹⁹ El comunitarismo ofrece una respuesta en términos de cohesión social que llega hasta la raíz misma de la desigualdad, más allá de las transacciones de mercado y de criterios distributivos:

Si la erosión de la esfera pública es el problema, ¿cuál es la solución? Una política del bien común tomaría como una de sus primeras metas la reconstrucción de la infraestructura de la vida cívica. En vez de centrarse en la redistribución con la intención de ampliar el acceso al consumo privado, gravaría a las personas para reconstruir los servicios e instituciones públicos, a fin de que, así, ricos y pobres disfruten de ellas por igual.²⁰

La necesidad de una cohesión comunitaria puede dar respuesta, también, a problemas que han puesto en entredicho las alternativas ofrecidas por las democracias liberales. Pensemos en los movimientos migratorios en los últimos veinte años. Sandel se pregunta: “¿qué justificación puede tener que las naciones impidan a los extranjeros incorporarse a ellas?” El mejor argumento no puede ser sino comunitarista, dado que la regulación de las condiciones de admisión y exclusión, como dice Walzer, “está en la raíz de la independencia comunitaria”. Tenemos una “obligación especial hacia el bienestar de nuestros conciudadanos en virtud de la vida en común y de la historia que compartimos”. Por ello, citando de nueva cuenta a Walzer, Sandel da un paso más en la lógica dicotómica amigo-enemigo, miembros-extraños:

Solo si el sentimiento patriótico tiene algún fundamento moral, solo si la cohesión comunitaria conduce a obligaciones y significados compartidos, solo si hay miembros y hay extraños, tendrán alguna razón las autoridades del Estado para ocuparse en especial del bienestar de su propio pueblo [...] y del éxito de su propia cultura y su propia política.²¹

¹⁹ Sandel, Michael, *Justicia, cit.*, p. 302.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibidem*, pp. 262-263.

III. AUTONOMÍA PERSONAL Y VÍNCULOS SOCIALES

Debemos tener mucho cuidado en el empleo de la noción de relativismo que permea toda la argumentación de los comunitaristas. Si por relativismo cultural se entiende la descripción del hecho sociológico de que las sociedades difieren en sus juicios éticos o de que la gente tiende a tomar en cuenta las evaluaciones prevalecientes en su comunidad, esta afirmación es a todas luces verdadera pero irrelevante, ya que no afecta la validez ni la posibilidad de juicios morales universales. Si lo que se pretende es esto último, el relativismo es autodestructivo, porque su referente normativo no está contenido en las prácticas o convenciones de nuestra sociedad.

Si bien el comunitarismo puede mostrar una cara amable haciendo énfasis en una visión realista del hombre, en el valor de los lazos familiares y sociales como fundamento de derechos y deberes especiales, etcétera, también puede presentar aspectos indeseables. Como afirma Nino:

La idea de que el elemento social es prevalente en una concepción de lo bueno puede conducir a justificar sacrificios de los individuos como medio para promover o expandir el florecimiento de la sociedad o del Estado concebido en términos holísticos. La exaltación de los vínculos particulares con grupos sociales como la familia o la nación puede servir de fundamento a las actitudes tribalistas o nacionalistas que subyacen a buena parte de los conflictos que la humanidad debe enfrentar. Por último, la dependencia de la crítica respecto de la práctica moral puede dar lugar a un relativismo conservador que, por un lado, es inepto para resolver conflictos entre quienes apelan a tradiciones o prácticas diferentes y, por el otro lado, no permite la valoración de esas tradiciones o prácticas en el contexto de una sociedad, ya que la valoración presupondría esas prácticas y no es posible discriminar entre prácticas valiosas o disvaliosas sin contar con principios morales que sean independientes de ellas.²²

Si los liberales están tan comprometidos con la idea de imparcialidad del Estado es con el propósito de salvaguardar la autonomía de los individuos. Si el Estado, en respuesta a las demandas comunitarias, es parcial con respecto a ciertos planes de vida, estará asumiendo posiciones paternalistas

²² Nino, Carlos S., “Liberalismo vs. comunitarismo”, en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Madrid, núm. 1, septiembre-diciembre de 1988, p. 367. Para un análisis del concepto de comunidad y los alcances de un comunitarismo “fuerte” y “débil”, véase Rivera López, Eduardo, *Ensayos sobre liberalismo y comunitarismo*, México, Fontamara, 1999, especialmente los caps. 6 y 7.

difíciles de justificar. Por tanto, reitero que lo importante de entender desde una perspectiva liberal es que la autonomía de los individuos es la condición de posibilidad para la elección y materialización de cualquier plan de vida. El sujeto moral es, desde el punto de vista normativo, anterior a cualquier concepción de lo bueno. Como afirma Rawls:

Como personas libres, los ciudadanos se reconocen con el poder moral de tener una concepción del bien. Esto significa que no se ven a sí mismos inevitablemente atados a perseguir una concepción particular del bien o de los últimos fines contraídos en algún tiempo determinado. En cambio, como ciudadanos, se conciben, en general, como capaces de revisar y cambiar su concepción sobre bases racionales y razonables. Esto permite sostener que es permisible para los ciudadanos colocarse aparte de las concepciones de lo bueno y examinar y evaluar la variedad de sus últimos fines.²³

La postura de Rawls adquiere mayor sentido si asumimos que nuestro interés esencial es vivir una buena vida y no la vida ordinaria que creemos que es la buena. En este sentido, los comunitaristas se equivocan al pretender que los valores que debe asumir el individuo ya se encuentran dados por la comunidad, lo que implicaría la imposibilidad de permitir al individuo abandonar una comunidad, si fuera el caso, si su evaluación de los bienes que ella sustenta no está de acuerdo con su deliberación personal, o bien, manifestar al interior de la propia comunidad cualquier tipo de disidencia. El comunitarismo, si permanece congruente, debe concluir en un conservadurismo dogmático.

Ciertamente, esta crítica comunitarista ha encontrado respuesta entre los liberales, pero como afirma Carlos Nino, las defensas de la posición kantiana han resultado sorprendentemente débiles y en algunos casos hasta se han constituido en franca retirada.²⁴ Esta retirada liberal se puede apreciar en un paladín del liberalismo como Thomas Nagel.

En su libro *Igualdad y parcialidad*, Nagel parte de la idea de que en nuestra vida existe una tensión constante entre el punto de vista objetivo, la perspectiva desde ninguna parte, que es la de la imparcialidad y el altruismo, y el punto de vista subjetivo que toma en cuenta las circunstancias particulares del individuo. Nagel se muestra escéptico ante la posibilidad de concebir una moral que incluya tanto razones agencialmente neutrales (*agent-neutral reasons*) como razones agencialmente relativas (*agent-relative reasons*) con el fin

²³ Rawls, John, "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy*, núm. 77/9, 1980, p. 544.

²⁴ Véase Nino, Carlos S., *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989, pp. 142 y ss.

de superar la tensión o el conflicto. Contra la posibilidad de acciones altruistas, Nagel sostiene ahora que:

El mero altruismo [...] no provee un punto de vista común desde el cual cada uno pudiera alcanzar las mismas conclusiones —y esta es la esencia de la idea contractualista o kantiana de legitimidad—. El altruismo por sí mismo genera tantos puntos de vista conflictivos como concepciones del bien existen.²⁵

Nagel no integra el punto de vista personal en la perspectiva de la imparcialidad porque esta misma ya no es universalizable ni objetiva, y si solo se le considera desde un ángulo procedimental, tiene poca relevancia moral.

Creo que el error de Nagel, y el de buena parte de los comunitaristas, consiste en considerar la autonomía y la dignidad de la persona implícitas en la idea de imparcialidad que exige el discurso moral, como un plan de vida más —el que proponen las sociedades liberales democráticas— entre otros planes de vida posibles y no como los principios subyacentes y necesarios para la materialización de cualquier plan de vida posible. Lo que el liberalismo kantiano defiende no es una concepción descriptivista de la persona moral sino normativista, es decir, una concepción no preocupada por cómo *son* los individuos en sí mismos y en sus relaciones comunitarias, sino por cómo *deben* ser tratados los mismos. Reprochar a los liberales que han olvidado al sujeto concreto es apuntar las críticas hacia un blanco inexistente.

En el ámbito latinoamericano, y desde una crítica fina a Ernesto Garzón Valdés en torno a su concepción de homogeneidad social, Luis Villoro toma como punto de partida la propuesta liberal de que en toda asociación política voluntaria se deben aceptar las condiciones que la hacen posible, a saber:

1. el respeto a la vida del otro, por lo tanto, la satisfacción de las necesidades naturales necesarias al mantenimiento de esa vida;
2. la aceptación de su autonomía, en el doble sentido de aceptación de su capacidad de elección conforme a sus propios valores y de su facultad de ejercer esa elección;
3. la aceptación de una igualdad de condiciones en el diálogo que conduzca al convenio, lo cual incluye el reconocimiento por cada quien de la posibilidad de que los otros guíen sus decisiones por los fines y valores que les son propios;
4. por último, para que se den esas circunstancias, es necesaria la ausencia de coacción entre las partes.²⁶

²⁵ Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991, p. 164.

²⁶ Villoro, Luis, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, en *Isonomía*, México, ITAM-Fontamara, núm. 3, octubre de 1995, p. 9.

Parece que estas condiciones ideales del discurso no presentan problemas, siempre que los sujetos pertenezcan a la misma comunidad de cultura. El problema surge cuando no se comparten las mismas creencias básicas sobre fines y valores. Entonces cabría preguntarse si entre tales condiciones no habría que incluir el respeto al contexto cultural, precisamente para garantizar a las diferentes comunidades culturales la autonomía que haga posible la elección de los individuos. La respuesta de Villoro es afirmativa:

Los derechos básicos comprenden el derecho a la autonomía de la persona. Pero la persona no es un individuo sin atributos, incluye la conciencia de su propia identidad como miembro de una colectividad y esta no puede darse más que en contexto cultural. [...] Las creencias básicas, que determinan las razones válidas, los fines elegibles y los valores realizables, varían de una cultura a otra. Por lo tanto, el respeto a la autonomía de las personas incluye el de las comunidades culturales a las que pertenecen. El “derecho de los pueblos” solo puede contarse entre los derechos humanos fundamentales, en la medida en que el “pueblo” sea una condición para la autonomía de la persona [...].²⁷

El problema que surge de la propuesta de Villoro es precisamente el de la prioridad ética que otorga, a fin de cuentas, al contexto cultural sobre el principio de autonomía kantiano. Si el contexto cultural de elección es un bien primario y se incluye entre aquellos que conforman el “coto vedado”, en la afortunada expresión de Garzón Valdés, merecería por ese solo hecho el mismo respeto que el bien primario de la libertad individual, pero entonces, ¿qué sucedería si aquel entra en contradicción con esta última? El respeto al contexto cultural de elección, ¿exigiría la violación de ciertas libertades básicas? Claro que Villoro no aceptaría estas consecuencias, pero si la respuesta es que no se deben permitir ciertas acciones, usos y costumbres, porque violan los llamados derechos liberales, entonces debemos aceptar la supremacía de estos últimos sobre los derechos culturales o comunitarios.

IV. *EXCURSUS*. DERECHOS LIBERALES O DERECHOS COMUNITARIOS

Quiero abordar el debate sobre la prevalencia o no de los derechos liberales sobre los derechos comunitarios y culturales desde la teoría de la justicia con el propósito de argumentar a favor de la siguiente tesis:

²⁷ *Ibidem*, pp. 10 y ss.

La existencia, respeto y promoción de las comunidades menos aventajadas solo es posible sobre la base de la implementación incondicional de los derechos derivados del principio de autonomía personal, es decir, de los llamados “derechos liberales” especialmente cuando estos entran en conflicto con los “derechos comunitarios” o culturales.

Dicho de otra manera, *la pretensión de imparcialidad y universalidad de los derechos liberales* —incluyo bajo esta expresión tanto los derechos individuales como los sociales— *es el mejor criterio del que disponemos para una sana convivencia entre las culturas.* A este respecto, veamos algunos casos conflictivos que ayudarán a introducirnos en la temática.

El 16 de diciembre de 1984, mediante asamblea convocada por el señor Florentino Díaz Rangel, presidente municipal de Santa María de Taxicaringa, se acordó ahorcar y quemar con leña verde a Alejandro Barraza Sosa y Matilde Díaz Rangel, quienes se dedicaban a la práctica de la brujería. La decisión buscaba liberar a la comunidad tepehuana de los brujos, designados como perniciosos por los habitantes. El 19 de diciembre se ejecutó la sentencia en los términos acordados, con la participación de una decena de los miembros de la comunidad. Los hechos fueron denunciados en la capital del estado de Durango, México, y fueron detenidos los involucrados, quienes narraron los hechos sustentándose en la decisión de sus *autoridades tradicionales*.²⁸

El 25 de septiembre de 1992, el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) turnó al agente del Ministerio Público el caso de una niña huichola de 10 años que declaró haber sido violada por su padrastro. La madre, de 34 años, aseguró que actualmente tiene otro marido con quien procreó cuatro hijos. Ella niega que su marido violara a su hija, pero en caso de ser cierto, lo perdona, porque entre “nosotros los huicholes así se *acostumbra* ya que los papás pueden vivir con sus hijos. Además, si meten a la cárcel a mi marido después quién va a mantener a mis hijos...”. Por su parte, el denunciado, de 27 años de edad, declara: “Que sí es cierto tal y como dice el acta de la Policía Judicial [1992], ya que no recuerdo si fue en año nuevo o el diez de mayo cuando hubo fiesta, llegué en compañía de mi mujer a la casa y abracé a la niña y le bajé los calzones y le hice el amor [...] y después que hicimos el amor, se metió a la casa llorando y mi mujer estaba dormida y mi mujer es su mamá; al día siguiente yo le dije lo que pasó, pero también le dije que cuando la niña estuviera grande me iba a casar con ella para que fuera mi mujer, y ella me dijo que estaba bien ya que así se *acostumbra* entre nosotros

²⁸ Véase Beller Taboada, Walter *et al.*, *Las costumbres jurídicas de los indígenas en México*, México, CNDH, 1994, p. 90.

[...] Pero vuelvo a decir que es nuestra costumbre ya que podemos tener una, dos o tres mujeres”.²⁹

Un caso muy controvertido, sucedido en Colombia, es el del indígena guambiano Francisco Gambuel. En 1997, Gambuel promovió un juicio de tutela en contra del cabildo de Jambaló, Cauca (zona de alta concentración indígena y de intensos conflictos entre grupos guerrilleros, narcotraficantes, paramilitares y autoridades locales). El cabildo de Jambaló expulsó a Gambuel y a otros seis indígenas de la comunidad, los privó de sus derechos étnicos y los sentenció a sufrir varios azotes. Los reos habían sido encontrados culpables de ser “actores intelectuales” del asesinato del alcalde del pueblo, pese a que las guerrillas locales se habían atribuido el homicidio. Un tribunal ordinario falló a favor de Gambuel y sus asociados, argumentando que el cabildo les había negado a los acusados la posibilidad de defenderse, que los jueces fueron parciales y que los azotes eran una forma de tortura y, por tanto, estaban prohibidos por las leyes internacionales. Ante la apelación del cabildo, el tribunal de segunda instancia ratificó la decisión. El caso atrajo la atención internacional cuando Amnistía Internacional acusó al cabildo de practicar la tortura. Finalmente, el 15 de octubre de 1997, la Corte Constitucional ratificó la sentencia del cabildo. En su decisión, el juez Gaviria concurrió con las autoridades indígenas en que la intención de “los azotes no es causar sufrimiento excesivo sino más bien representa la purificación ritual del transgresor y la restauración de la armonía a la comunidad. El grado de sufrimiento físico es insuficiente para que sea considerado tortura”.³⁰ Así quedó bien establecido el precedente de que las penas corporales eran lícitas.³¹

En estos tres casos, el común denominador es que se trata de grupos minoritarios que hacen valer sus costumbres y tradiciones como justificación de los actos realizados. Asimismo, tales costumbres y tradiciones, reconocidas y promovidas por los diversos ordenamientos jurídicos, colisionan con los valores éticos y jurídicos de Estados nacionales constitucionales y democráticos.³² Por supuesto, este conflicto de valores o de derechos, como se prefiera, debe ser resuelto.

²⁹ *Ibidem*, p. 92. Véase también, en materia de reconocimiento de derechos políticos de las mujeres en un buen número de municipios de Oaxaca, el caso *Eufrosina Cruz*: México, Congreso de Oaxaca, sesión del Colegio Electoral, *Diario de Debates*, núm. 009, 13 de diciembre de 2007.

³⁰ Corte Constitucional de Colombia, sentencia T-523/97, exp. T-124907, 1997.

³¹ Véase Aguilar, José Antonio, “De Bogotá a San Andrés. Las migraciones de la persuasión cultural”, en *Nexos*, México, núm. 277, enero de 2001, p. 12.

³² Véase a este respecto, entre otras, la Constitución de Bolivia, ratificada en referéndum popular el 25 de enero de 2009 y promulgada el 7 de febrero del mismo año. La integración

En México, el artículo 2 constitucional reconoce explícitamente el pluralismo comunitario:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.³³

La primera frase de este párrafo es una constatación empírica irrefutable. Las dos siguientes se prestan a un debate teórico en el que las posiciones oscilarían entre lo que algunos autores han llamado “la reservación o la integración”.³⁴ En otros términos, o el respeto a los usos y costumbres de los pueblos indígenas hasta hacer prevalecer el derecho consuetudinario sobre las disposiciones constitucionales, o bien, la integración indiscriminada aun a riesgo de poner en peligro la propia sobrevivencia individual fuera del marco cultural definido por su lengua, usos y costumbres.

Como sostiene Luis Villoro, el debate oscila entre dos extremos éticamente injustificables: o la integración indiscriminada o la tolerancia incondicional de los grupos minoritarios. Villoro ha puesto de manifiesto esta antinomia, referida al caso de México y muy especialmente en el contexto del levantamiento zapatista de Chiapas, en los siguientes términos:

En el caso de México, el primer extremo sería el reconocimiento de soberanía política a las comunidades indígenas, lo que supondría la disolución del Estado nacional; el segundo, la integración forzada de las culturas minoritarias a la cultura nacional hegemónica. Ambas posiciones tienden al mismo

de las comunidades indígenas con sus usos y costumbres, el reconocimiento de sus derechos y la propuesta explícita de diversas formas de democracia —directa/participativa, representativa y comunitaria— entre otras novedades, representa sin duda un esfuerzo notable en sede constitucional, pero no deja de presentar serios problemas con respecto a la conflictividad de los derechos y el mismo ejercicio democrático.

³³ *Diario Oficial de la Federación (DOF)*, México, 28 de enero de 1992, como adición al texto original.

³⁴ Véase Blanco, Víctor, “¿Reservación o Integración?”, en *Este País*, México, núm. 38, mayo de 1994, pp. 31-36. El autor propone “explorar el concepto de «autonomía» para concretar en favor de los pueblos indígenas (y de otros grupos étnicos) una serie de disposiciones permanentes que permitan su sobrevivencia como grupo sin que se generen desigualdades que afecten a otros grupos o individuos”.

resultado: la destrucción de las culturas minoritarias; la primera, por dejarlas aisladas y sin defensa, la segunda por desintegrarlas.³⁵

En efecto, el debate no debe plantearse en términos de “limpieza étnica” o de “guettización”, aunque por desgracia no falten ejemplos históricos cercanos o contemporáneos de ambos fenómenos. Las propuestas deben ubicarse más bien en esa zona intermedia que supone el reconocimiento fáctico de las minorías³⁶ y la posibilidad de un consenso entre las partes.

Planteado el problema en términos de derechos humanos, no se trata de sostener una *incompatibilidad absoluta* entre los derechos liberales y los derechos culturales, sino de reconocer lo que Paolo Comanducci ha llamado una *incompatibilidad relativa* entre ambos. Según esta, existen criterios para resolver las antinomias sin que sea necesario rechazar el reconocimiento de alguno de ellos. Estas posiciones proponen algún tipo de jerarquización entre los diferentes tipos de derechos, que se pueden agrupar en dos grandes tendencias: la que construye una jerarquía en orden descendente, que va de los derechos liberales a los culturales, y la tendencia contraria que construye la jerarquía en orden ascendente.³⁷ En otros términos, o la supremacía de los derechos liberales sobre los culturales o la de estos últimos sobre los primeros.

Pienso que la concepción ético-política que mejor responde a la supremacía de los derechos liberales sobre los culturales es la *liberal igualitaria*. Si se acepta esta concepción, y a partir de su noción de persona moral, debe insistirse en que las concepciones que privilegian éticamente a la comunidad por encima del individuo terminan aceptando una forma de integrismo por la cual la existencia y el bienestar del individuo dependen de la existencia y del bienestar de la comunidad a la que él mismo pertenece.

Ronald Dworkin critica con razón tal forma de integración, que llama “metafísica”, porque termina sucumbiendo al antropomorfismo. La integración metafísica sugiere que esta: “...depende de una metafísica barroca que afirma que las comunidades son entidades fundamentales en el univer-

³⁵ Villoro, Luis, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *cit.*, p. 9.

³⁶ Me refiero aquí a las minorías “culturales”, es decir, a los conjuntos de individuos que se encuentran —por razones históricas, económicas, políticas o de otro tipo, y dependiendo de sus características raciales, sexuales, éticas, lingüísticas, etcétera— en una condición de desventaja con respecto a otros conjuntos de individuos de la misma sociedad.

³⁷ Véase Comanducci, Paolo, “Diritti umani e minoranze: un approccio analitico e neo-illuminista”, en *Ragion Pratica*, Milán, Anabasi, núm. 2, 1994, pp. 40-41.

so y que los seres humanos individuales son solo abstracciones o ilusiones”.³⁸ Lo implícito y compartido por todo liberal en esta crítica es la idea de que las entidades colectivas no poseen los atributos de individualidad, autonomía y dignidad que caracterizan al agente moral. A partir de esta concepción de la persona moral se pueden esbozar al menos dos argumentos en favor de la primacía de los derechos liberales sobre los culturales: el del individualismo ético y el de la imparcialidad.

1. *El argumento del individualismo ético*

Según este argumento, y en una síntesis apretada, los individuos son más valiosos que los grupos a los que pertenecen. Más aún, los grupos valen solo por y en virtud de los individuos que los componen. Y así también para las culturas: valen en cuanto tienen valor los individuos que las comparten, y no tienen ningún valor intrínseco que permita idealizarlas o hasta absolutizarlas, como parece desprenderse de la siguiente afirmación de Bonfil Batalla: “La única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios”.³⁹ Más allá del romanticismo que inspira esta frase, toda cultura puede y debe ser modificada o abandonada si deja de valer para los individuos. En este sentido, tiene razón David Gauthier cuando sostiene que: “La idea de que las formas de vida tienen derecho a sobrevivir... es un recién llegado al escenario moral. Es también una idea totalmente equivocada. Son los individuos los que cuentan; las formas de vida importan como expresión y sustento de la individualidad humana”.⁴⁰

En tal sentido, la mejor defensa de las minorías culturales es la superación del relativismo cultural y la afirmación del individuo en cuanto agente moral. Esto no significa que se deba ignorar la diversidad cultural en aras del valor incondicionado del progreso, a todas luces absurdo, sino que deben buscarse principios que, respetando la pluralidad, puedan ser compartidos por todos los agentes, lo cual significa que no serán aceptados aquellos

³⁸ Dworkin, Ronald, “Liberal Community”, en Avineri, Shlomo y Shalit, Avner de, *Communitarianism and Individualism*, cit., pp. 208-10.

³⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, Introducción a la recopilación de documentos *Utopía y revolución en el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, cit. por Garzón Valdés, Ernesto, “El problema ético de las minorías étnicas”, en *Derecho, ética y política*, Madrid, CEC, 1993, p. 537.

⁴⁰ Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 288.

que destruyan la calidad moral de los agentes.⁴¹ Por ello, como sostiene Garzón Valdés: “Con respecto a las autoridades nacionales: están *prima facie* éticamente obligadas a posibilitar a todos los habitantes el goce de los derechos vinculados con la satisfacción de las necesidades básicas. Este es el deber de homogeneización. Una sociedad en la que se viola este deber puede ser calificada de indecente”. Asimismo, y tomando como ejemplo de minorías a las comunidades indígenas, sus representantes:

Están éticamente obligados a informar a sus miembros acerca de las consecuencias que trae aparejado el rechazo del principio de homogeneidad. Este es el deber de disposición al cambio. Su no aceptación conduce a la transformación de las comunidades indígenas y a los individuos que las integran en “piezas vivientes de museo”.⁴²

Al deber de *homogeneización* corresponde entonces un deber de *dinamización*, no bajo el supuesto de una idea de progreso *per se*, a todas luces absurda, sino bajo el supuesto de que lo que verdaderamente cuenta es el individuo y no las formas de vida idealizadas y tantas veces absolutizadas.

Desde esta perspectiva, los derechos comunitarios no deben adscribirse a grupos o a la cultura de las minorías “como objeto que se considera holísticamente dotado de un valor intrínseco”, sino que si entran en contradicción con los derechos liberales, deben ceder como valores que hay que atribuir a cada individuo en cuanto ser único e irrepetible. Si los derechos de una comunidad entran en colisión con los derechos individuales, entonces:

[...] no deberán ser considerados como derechos humanos aquellos derechos colectivos que violan o disminuyen los derechos individuales de sus miembros [...] Todo el aparato conceptual de los derechos humanos descansa sobre un imperativo moral: el valor intrínseco de la vida, la libertad y la dignidad del ser humano. En el logro de este imperativo tendrán que complementarse tanto los derechos individuales como los colectivos.⁴³

⁴¹ Véase Garzón Valdés, Ernesto *Derecho, ética y política, cit.*, p. 538.

⁴² *Ibidem*, pp. 535-536. También para Thomas Nagel su propuesta de una “unanimitad razonable” supone que las minorías sean razonables y se comprometan a modificar sus reclamos, requerimientos y motivos en una dirección que haga posible un marco común de justificación. Véase *Equality and Partiality, cit.*, p. 34.

⁴³ Stavenhagen, Rodolfo, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, en *Isonomía*, México, ITAM-Fontamara, núm. 3, octubre de 1995, p. 120.

2. *El argumento de la imparcialidad*

El argumento del individualismo ético se complementa con el de la imparcialidad. Según este, se requiere de un metacriterio que permita resolver los eventuales conflictos interculturales. Si se quiere evitar el enfrentamiento entre culturas, es necesario asumir un “punto de vista moral” que, con base en el reconocimiento de la pluralidad cultural, garantice la mutua tolerancia.

Ahora bien, aceptar el pluralismo y la imparcialidad no significa desatender las exigencias concretas y los compromisos reales con los demás individuos y con la propia sociedad. Lo que se requiere es la aceptación de un consenso con respecto a los valores primarios que son necesarios satisfacer para el logro de una vida humana digna.

Los bienes primarios o las necesidades básicas, así como los derechos humanos, requieren de “convenciones profundas”, a diferencia de las necesidades o deseos secundarios basados en “convenciones variables”. Los primeros no están sujetos a negociación; los segundos sí. Un pluralismo así entendido excluye el desacuerdo y el conflicto entre los individuos y los grupos: se parte de un consenso profundo con respecto a los bienes básicos, pero, al mismo tiempo, se deja un amplio margen para el desacuerdo, el diálogo y la negociación con respecto a los valores que se sujetan a la contingencia de las diversas tradiciones culturales.

Pienso que tal distinción constituye un punto de partida fundamental para comenzar a debatir sobre el problema del multiculturalismo. Poco se avanza en esta polémica si, sobre la base de un pluralismo mal entendido, se piensa que todas las culturas tienen igual valor y todas merecen igual respeto. Esta premisa es falsa. Las culturas que organizan su modo de vida a partir de una reiterada violación de los derechos individuales no tienen el mismo valor que aquellas en las cuales su organización política y su vida cultural no permiten tales violaciones o abusos de autoridad.

Es verdad, como sostiene Walzer, que el debate serio entre los filósofos no requiere del reconocimiento o no de los derechos, dado que todos parecen partir de la premisa de su existencia.⁴⁴ Si bien esto es cierto, está muy lejos de ser una demanda minimalista (*minimalist claim*),⁴⁵ como parece desprenderse de la propuesta del autor. Muy por el contrario, el reconocimiento de los derechos humanos básicos es un primer paso para justificar las intervenciones humanitarias, como lo reconoce el propio Walzer cuando afirma que: “los

⁴⁴ Véase Walzer, Michael, *On Toleration*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1997, pp. 5-6.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 2.

actos y prácticas que «producen *shock* en la conciencia de la humanidad» son, en principio, intolerables”,⁴⁶ por ejemplo, la “crueldad, opresión, misoginia, racismo, esclavitud o tortura”. Si estas acciones son censurables, lo son en la medida en que atentan no contra los valores de la comunidad, sino contra la autonomía y la dignidad de los individuos que la integran.

Tal afirmación es lo que permite a comunitaristas como Walzer, con un fuerte arraigo liberal, apartarse de posiciones neoconservadoras y libertarias que no dudarían en mediatizar los derechos humanos en aras de intereses holistas. El 25 de octubre de 2001, unas semanas después de que la Casa Blanca declaró la guerra al terrorismo, Tucker Carlson, conocido analista neoconservador, explicó a los televidentes del programa *Crossfire* de CNN: “La tortura es detestable. Pero recuerden que existen cosas peores... En ciertos casos, la tortura resulta ser el mal menor porque hay otros males que son realmente abominables”. Y por el lado libertario, el 2 de septiembre de 2002, Richard Posner escribió en el periódico *The New Republic*: “Si lo que está en juego es suficientemente importante, la tortura es concebible. Quien tenga duda al respecto, no puede ocupar un cargo de responsabilidad. Si la tortura es la única forma de obtener informaciones indispensables para prevenir la explosión de una bomba atómica en Times Square, pues se debe recurrir a ella y se recurrirá a ella”.

Por supuesto, las citas podrían multiplicarse. Lo que intento decir con ellas es que si estas acciones merecen el calificativo de intolerables, es porque atentan no contra los valores de una comunidad o contra los intereses de una nación, sino contra la autonomía y la dignidad de los individuos que las integran. Por ello, resulta incoherente Walzer cuando se pronuncia por una suerte de tolerancia que, carente de límites, puede asumir las formas de resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad o entusiasmo,⁴⁷ según las culturas. Ante la violación de los derechos humanos básicos no cabe la resignación, la indiferencia ni la tolerancia, sino una actitud de franca intolerancia, capaz asimismo de reconocer diferencias cualitativas entre las culturas.

Así pues, si aceptamos la distinción entre “consensos profundos” y “consensos variables”, y asumimos que el respeto a los derechos humanos individuales es la mejor opción para juzgar la legitimidad de los derechos culturales y garantizar la imparcialidad, debemos aceptar que el ámbito de la tolerancia queda acotado precisamente por el respeto a tales derechos. Su ámbito quedaría reducido, entonces, al de las convenciones derivadas: a las necesidades o deseos secundarios.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 12.

Si tolerante es aquel que tiene el poder de tratar de suprimir o prevenir —o al menos de oponerse u obstaculizar— lo que resulta lesivo para sus convicciones, pero se abstiene de hacerlo, es decir, no prohíbe el acto lesivo, la evaluación de no intervenir tiene sentido solo si está *tácitamente permitido* en el sistema de reglas de la sociedad en la que se mueve el individuo. Esto quiere decir que ante una prohibición, un mandato o una permisión expresa desde el punto de vista jurídico, sustentada en las garantías individuales, no cabe la tolerancia.⁴⁸ No tiene sentido entonces plantearse la posibilidad de ser tolerante ante grupos minoritarios que atentan contra los derechos básicos. La violación de los mismos exige no una abstención, sino una firme intervención dentro de los cauces legales establecidos en el marco de un Estado liberal igualitario y democrático. No se trata por supuesto de defender un liberalismo impositivo y, menos aún, justificar la violencia bélica en aras de salvaguardar o instrumentar los derechos humanos. De lo que se trata, más bien, es de practicar un liberalismo político de compromisos y estrategias que permitan el reconocimiento paulatino de los derechos a través de negociaciones pacíficas.⁴⁹

Llego a una conclusión obvia, pero no por eso intrascendente: mientras más fortalecida se halle una sociedad en la vigencia de los derechos, y entre estos, con supremacía de los derechos liberales sobre los comunitarios y culturales, menos necesaria resultará la observación de la tolerancia. Esta se consumará en el ámbito de lo tácitamente permitido, que guarda relación nada más y nada menos que con la moral autorreferente, o bien, con la moral intersubjetiva, por ejemplo, filial, conyugal o fraternal, siempre que no se incurra en daños a terceros por acción o por omisión. En términos de culturas, un multiculturalismo fuerte que argumente en contra del individualismo ético es inaceptable, y un multiculturalismo débil —coincido con Garzón Valdés— termina por reducir las peculiaridades éticamente respetables, o en su caso tolerables, a las necesidades o deseos secundarios de las personas.⁵⁰

Regreso a los tres casos citados al principio. Si debo escoger entre el interés de la niña huichola a no ser dañada en su integridad física, el de los brujos tepehuanes a no ser quemados con leña verde y el del indígena

⁴⁸ Véase Schmitt, Annette, “Las circunstancias de la tolerancia”, en *Doxa*, Universidad de Alicante, núm. 11, 1992, pp. 80-81.

⁴⁹ Véase Kymlicka, Will, “Two Models of Pluralism and Tolerance”, en Heyd, David (ed.), *Tolerance. An Elusive Virtue*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996, pp. 95-96.

⁵⁰ Garzón Valdés, Ernesto, “Derechos humanos y minorías”, texto leído en el Seminario Eduardo García Máynez sobre Teoría y Filosofía del Derecho, México, ITAM-UIA-Escuela Libre de Derecho, 25 de septiembre de 1993, mimeo.

guambiano a no ser discriminado y azotado, o bien, la alternativa de padecer la violación, perder la vida o ser torturado en aras del valor intrínseco de las culturas a las que pertenecen estos individuos, no me cabe duda alguna, deben prevalecer los derechos liberales sobre los comunitarios. En estas situaciones y en otras semejantes, el reconocimiento de derechos vuelve innecesaria la observancia de la tolerancia.