

PRINCIPIO DE AUTONOMÍA Y CULTURAS ORIGINARIAS. LA RAZÓN PÚBLICA RAWLSIANA Y LA DESIGUALDAD POLÍTICA ENFRENTADAS*

Vladimir CHORNY ELIZALDE**

SUMARIO: I. *Introducción: el lenguaje de la razón pública.* II. *La legitimidad democrática, el umbral institucional y la igualdad política.* III. *Traducción y desigualdad política: la injusticia estructural y la injusticia epistémica.* IV. *Conclusiones: hacia otro tipo de razón y de diálogo.* V. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN: EL LENGUAJE DE LA RAZÓN PÚBLICA

Una de las preguntas más importantes para la filosofía política contemporánea es la de cómo justificar el uso del poder estatal de manera democrática, donde las decisiones sociales coercitivas sean respaldadas y aceptadas por todas las personas consideradas como libres e iguales. Aquí el liberalismo político de John Rawls ha sido fundamental. Su idea de la razón pública sirve como justificación a la toma de decisiones vinculantes a todas las personas (quitándoles su carácter de represivas o impuestas) al apoyarse en los principios de autonomía y de igualdad política, donde las personas cuentan con igual poder político de influir en los resultados de la deliberación por medio

* Este trabajo fue presentado en una primera versión ante el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires a finales de 2015 y posteriormente discutido con los integrantes de la Cátedra de Filosofía del Derecho y del Proyecto UBACyT sobre Principio de Autonomía y libertad religiosa, de la Universidad de Buenos Aires (UBA) a cargo de Marcelo Alegre, a mediados de 2016. Agradezco en particular las observaciones de Marcelo Alegre, Julio Montero, Nahuel Maisley, Eduardo Rivera López, Romina Faerman, Mariano Garreta Leclercq, Lautaro Furfaro, Patricio Kenny, Francisco García Gibson y Silvina Ramírez. Los errores de este trabajo son atribuibles sólo a mí.

** Abogado por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante del doctorado en filosofía política en la UBA (Becario CONACYT). Investigador asociado de la Red en Defensa de los Derechos Digitales (*r3d.mx*). Profesor adjunto y jefe de Trabajos Prácticos de Teoría General del Derecho de la UBA. Contacto: vladimirchornyuba@gmail.com.

del *lenguaje de la razón pública*, y aceptan los resultados de la deliberación por esa razón. Un resultado de esto es que ciertos argumentos, fundados en visiones no políticas del mundo (visiones comprensivas) deben ser desplazados fuera del ámbito institucional (no son aceptables ni permitidos como justificación) por ser ajenos (cultural, moral o filosóficamente) a la razón pública, y no pueden ser parte de la deliberación democrática. Aquí sostengo que esto lleva a situar grupos y personas en una posición de desigualdad política (incompatible con el núcleo mismo del liberalismo político), como a los pueblos originarios (ajenos a la cosmovisión liberal, occidental, moderna). Por ello el liberalismo político debe ser criticado y replanteado por ser insuficiente para cumplir su promesa igualitaria en este caso. Para corregir este problema exploro dos horizontes teóricos (la injusticia epistémica y los diálogos interculturales) para plantear una alternativa a Rawls: la de la razón transcultural y el diálogo intercultural igualitario.

De acuerdo al liberalismo político, las decisiones democráticas deben construirse a través de argumentos públicos (o políticos) que sean accesibles por igual para todas las personas, usando el lenguaje de la razón pública para que las personas los comprendan y asuman como *razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual, donde adopten perspectivas de los otros voluntariamente, a través de la deliberación*.¹ La razón pública está indisolublemente ligada con la legitimidad del procedimiento democrático: sin la primera, el segundo no existe porque pierde dos elementos necesarios: primero, la participación política igualitaria de los ciudadanos, *que garantiza que los destinatarios de las leyes puedan también entenderse a sí mismos, al mismo tiempo, como los autores de esas leyes* (principio de autonomía), y segundo, la deliberación y su valor epistémico, que justifica la presunción de resultados aceptables.²

En un contexto de pluralismo como el de nuestras sociedades actuales, la razón pública sería la vía más legítima para tomar decisiones sólo porque *justifica las decisiones imparcialmente a la luz de razones universalmente accesibles para todas las personas*. Como el intercambio recíproco de razones y su aceptación voluntaria eliminaría el carácter represivo de la dominación política, la razón pública es indispensable en el espacio institucional. Su peso es tal que para utilizar argumentos no políticos (aquellos que están fuera del lenguaje de la razón pública, como los de las visiones comprensivas del mundo)

¹ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós, 2006, pp. 127 y 128.

² En este sentido Rawls y Habermas coinciden prácticamente en los mismos términos: “En términos ideales, los ciudadanos tienen que verse a sí mismos como si fueran legisladores y preguntarse cuáles serían las leyes, apoyados por qué razones que satisfagan el principio de reciprocidad, que en su opinión sería más razonable promulgar”, Rawls, John, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de la razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 159 y 160.

es necesario que se apoyen siempre en algún argumento político (dentro de la razón pública) que puede rastrearse en un *set* consensuado de principios constitucionales presupuestos en común para toda la sociedad.³

Esto crea una frontera entre los argumentos que pueden entrar a las instituciones (parlamentos, gobierno y —particularmente— cortes); se delimita claramente entre el umbral institucional y la esfera pública. La razón pública, estricta en el ámbito institucional, puede flexibilizarse fuera de los parlamentos, en el ámbito de la sociedad civil y otros grupos sin vínculos con el gobierno, donde (en principio) los argumentos no políticos son permitidos si se *traducen* o asimilan a valores o principios políticos típicos del lenguaje de la razón pública (*en la deliberación democrática, sólo las razones públicas cuentan*).

La lógica detrás es que la razón pública —como *lenguaje universalmente accesible y aceptado por todos los ciudadanos por igual, en condiciones de igualdad*— exige a las instituciones imparcialidad y neutralidad institucional frente a las distintas cosmovisiones del mundo: es un principio que en ningún caso deba privilegiarse una visión sobre otras. Al aceptar esto, los ciudadanos creyentes adquieren la obligación de *equilibrar* sus convicciones religiosas con las seculares, para poder entablar el diálogo con las demás cosmovisiones.⁴

Esto es importante porque pone en el centro a uno de los principios fundamentales de las democracias modernas: la igualdad política.⁵ La razón pública estructura en gran parte cómo serán los procedimientos de toma de decisiones democráticas, libres e igualitarias (y no impositivas y represivas).⁶

El liberalismo político busca eliminar la dominación política de las decisiones coactivas y justificar los principios democráticos al llegar a ambos de manera voluntaria sin forzar a las personas al reconocimiento mutuo y la cooperación social, partiendo de un reconocimiento moral o de una “ac-

³ Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo...*, *cit.*, nota 1, pp. 129 y 130, 142 y 143. La dominación legal del Estado liberal *se legitima* por el hecho *necesario* de que da una justificación en el proceso de formación de la voluntad democrática que pasa por la aceptación igual de todos a esta forma de toma de decisiones: “... la dominación política ha de ser neutral con las visiones del mundo... donde todas las decisiones políticas que pueden ser impuesta por el poder estatal tienen que ser formuladas y pueden ser justificadas en un lenguaje que sea accesible por igual a todos los ciudadanos”, pp. 141 y 142.

⁴ *Ibidem*, pp. 131 y 134.

⁵ Alegre, Marcelo *et al.*, “Igualdad”, en Fabra Zamora, Jorge Luis y Rodríguez Blanco, Verónica (eds.), *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, vol. II, pp. 1595 y 1596.

⁶ En los siguientes textos de Rawls, John, “The Idea of Public Reason” (pp. 212-254); “Reply to Habermas”, (pp. 372-434); “The Idea of Public Reason Revisited” (pp. 440-490), en *Political Liberalism. Expanded edition*, Nueva York, Columbia University Press, 2005; Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo...*, *cit.*, nota 1, p. 12.

titud cognitiva” de mutuo respeto. En éste, las concepciones religiosas del mundo pueden ser tomadas en serio por las visiones liberales y laicas, para combatir las posturas que rechazan de antemano el contenido de las *contribuciones formuladas en un lenguaje religioso* por ser “irracionales”.⁷

El problema que resulta de esto se ha planteado desde teorías que reivindican el uso de argumentos religiosos en la deliberación. Aunque mi objeción a la “razón pública” es otra, vale la pena detenerse en la objeción religiosa clásica. Ésta plantea los siguientes puntos: *a)* que la razón pública deja fuera la relevancia o influencia favorable de las Iglesias o movimientos religiosos en la defensa de la democracia y los derechos bajo motivos religiosos, advirtiendo el debilitamiento del compromiso de las Iglesias que puede darse al *obligarlas a traducir* sus valores morales a un lenguaje universalmente accesible (Paul Weithman); *b)* que el desdoblamiento artificial de las personas religiosas que exige la razón pública es imposible porque la centralidad de la religión desde su forma cognitiva hasta su comportamiento y acciones, hace que la separación de la existencia religiosa con la social y política no sea posible, porque permea en todos los espacios de la vida de los creyentes (Audi y Wolterstorff); *c)* que la idea de razón pública es demasiado ambiciosa y poco factible para que sus condiciones en la realidad se presenten.⁸

Mi objeción es distinta. Creo que subordinar los argumentos comprensivos a la razón pública en casos de culturas no liberales ni modernas (en adelante las llamaré *culturas originarias*), como los pueblos originarios o indígenas, los pone en una posición de desigualdad política que rompe el igualitarismo prometido por el liberalismo político. Condicionar sus valores y principios a los de la razón pública lleva a resultados que serían irrazonables en cualquier sociedad justa. En otras palabras, que no es cierto que estos grupos aceptarían estas condiciones de participación en el procedimiento de toma de decisiones, y esto sería razonable desde su punto de vista e incluso desde el de una perspectiva igualitarista y, sobre todo, que las salidas que da el liberalismo político llevan a resultados profundamente injustos.

⁷ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo...*, cit., nota 1, p. 12.

⁸ *Ibidem*, pp. 132-1337: “Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones”, p. 137; Audi, Robert y Wolterstorff, Nicholas, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Nueva York, Rowman & Littlefields Publishers, 1997. Esto ha resultado, por ejemplo, en que Weithman avance una idea de la condición de Rawls para incorporar el argumento religioso mucho más flexible y con permeabilidad al espacio institucional, o que Wolterstorff impulse la idea abierta de que el argumento religioso pueda ser utilizado por distintas razones en la esfera institucional. Para esto ver Habermas en p. 140 *et seq.*

Para explicar mi objeción desarrollo los puntos centrales de la razón pública de Rawls en el contexto de su diálogo con Jürgen Habermas en torno a este tema. Mi conclusión es que la razón pública que Rawls propone para ordenar las sociedades liberales condena a las culturas originarias a una situación de desigualdad política. Una alternativa desde Rawls es tomar en su mejor luz su idea de razón pública en el ámbito global de su *Derecho de gentes*, pensada para los encuentros de sociedades liberales con otras culturas no liberales, e intentar adaptarla hacia dentro de las sociedades (a nivel local no global) para que los pueblos originarios no sean sometidos desigualmente. Como explicaré en el tercer apartado, esta última opción, aunque posible, es insuficiente para garantizar la promesa de la igualdad política.

II. LA LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA, EL UMBRAL INSTITUCIONAL Y LA IGUALDAD POLÍTICA

John Rawls es sin duda el referente central contemporáneo para la idea de la razón pública en la teoría de la democracia. En su concepción política de la justicia, este elemento es central para justificar el poder coactivo del Estado y para caracterizar el ideal de la ciudadanía democrática en condiciones de igualdad, así como para generar la estructura básica de las instituciones de cada sociedad y *justificar como legítimamente democráticas* dos tipos de decisiones centrales para toda democracia constitucional: las *cuestiones básicas de justicia* y las *cuestiones constitucionales fundamentales*. Inescapablemente, la razón pública es *el filtro* dentro del umbral institucional (parlamento, instituciones del ejecutivo y, especialmente, las Cortes).⁹

La razón pública de Rawls expuesta a inicios de la década de los noventa en *Liberalismo Político* no fue monolítica, sino que tuvo variaciones en la versión *revisitada* de 1997, y después en su versión más avanzada en *Derecho de gentes* para dar respuesta a su idea de una sociedad global. La rigidez de la razón pública en el ámbito local sufrió algunas modificaciones a las que me refiero en seguida, para luego mostrar esquemáticamente la separación que hace en su propuesta de sociedad global. En su idea en el ámbito local (pensada *hacia adentro* de las sociedades liberales) me referiré como el Rawls

⁹ Rawls, John, “The Idea of Public Reason”, *cit.*, nota 7, pp. 213-216. “Sobre a quién aplica la razón pública, decimos que aplica a los ciudadanos cuando se involucran en la defensa política en el foro público, en campañas políticas como ejemplo y cuando votan en esas cuestiones fundamentales. Aplica siempre a oficiales públicos y de gobierno en foros oficiales, en sus debates y votos en el foro de la legislatura. La razón pública aplica especialmente a la judicatura en sus decisiones y como un ejemplo institucional de la razón pública”, p. 253.

del *Liberalismo Político*; en la idea en el ámbito global (pensada *hacia afuera* de las sociedades liberales), como el Rawls del *Derecho de gentes*.

1. La rigidez institucional en liberalismo político

Hay distintos conceptos que son centrales para entender la concepción política de la justicia y la visión de *justicia como imparcialidad* que Rawls delineó (*legitimidad democrática, consenso sobrepuesto, igualdad política, deber de civilidad, cultura cívica o de fondo, aceptabilidad razonable, valores públicos/políticos*, entre otros). Estos conceptos se conectan para explicar la idea de razón pública rawlsiana con la que busca justificar el establecimiento de un lenguaje universalmente accesible para todas las personas, que es aceptado por todas ellas en su carácter de ciudadanos libres e iguales.

Existe *legitimidad democrática* cuando las decisiones coercitivas (de *ejercer el poder político*) se toman de forma que *todos los ciudadanos aceptarían de acuerdo a principios racionales y razonables*, tomando a cada uno como un sujeto con *igual poder político para influir en el resultado final* (su idea de *igualdad política*). La *justificación* de estas decisiones se da cuando las personas las respaldan *por ser consistentes con su libertad y su igualdad*. Al consentir de manera voluntaria y sin coacción, como iguales, se alcanza la *aceptabilidad razonable* de las decisiones colectivas.¹⁰

La legitimidad democrática es indispensable dentro de la estructura estatal (institucional), por lo que las personas que las integran deben cumplir forzosamente con las exigencias de la razón pública. Fuera del umbral institucional, las exigencias funcionan distinto (con razonamientos más flexibles). Esto sucede con la *razón social* y la *razón doméstica*, que son parte de lo que denominó *la cultura cívica o de fondo (background culture)*, donde se encuentran las concepciones *no públicas* del mundo, como las morales, filosóficas y religiosas, diferenciándose de la razón pública, donde se encuentran solamente los valores y principios públicos/políticos. Esta separación artificial se justifica porque en el ámbito público se ejerce inevitablemente la autoridad, mientras que en los ámbitos social y privado se es libre a partir de la libertad de conciencia, religiosa y de pensamiento; la primera requiere de la legitimidad democrática, mientras que la segunda no necesariamente.¹¹

¹⁰ Rawls, John, “The Idea of Public Reason...”, *cit.*, nota 7, pp. 217-221.

¹¹ *Ibidem*, pp. 222 y 223. La razón pública implica concretamente: 1) el reconocimiento de ciertos derechos, libertades y oportunidades, 2) la priorización de éstos frente a otras consideraciones perfeccionistas o del tipo de bien general, y 3) las medidas que aseguran el uso efectivo de todos estos como parte de una *concepción política de la justicia*. Mientras que su

Al momento de pensar, la razón pública permite a las personas contar con principios políticos (*valores políticos de justicia*) y con guías de razonamiento para indagar públicamente las formas en que lo público se adecua o no a los principios de justicia, de manera razonable y acorde al *deber de civilidad*. El razonamiento de sentido común, los conocimientos científicos incontrovertidos y algunas cuestiones ampliamente aceptadas sirven de guía en la razón pública, donde principios como la igualdad y la libertad deben ser centrales en toda discusión. De hecho, es esta idea de igualdad la que exige que los parámetros de: juicio, inferencia, razones y evidencia, sean las que construyan lo que es *razonable* que todas las personas como iguales respalden.¹²

El deber de civilidad habilita un filtro sobre lo que es válido incorporar en la deliberación democrática institucional: todo aquello que es *no político* queda fuera. Esto es aceptable porque *distintos fundamentos quedan fuera para todos* y lo que queda dentro es sólo aquello que se espera que todos respalden *razonablemente*. Por esto la *explicación* de las decisiones políticas debe hacerse con base en valores políticos y no en doctrinas comprensivas o religiosas, aunque el apoyo de los primeros se dé basado en las segundas, a condición de que esto fortalezca a la razón pública.¹³ Esto busca separar las conductas posibles a realizar en el *foro público político, donde se definen las cuestiones de justicia básica y las cuestiones constitucionales fundamentales*.¹⁴ Pero, ¿qué vuelve razonable a los valores públicos de la razón pública? En este punto es central la idea del *consenso sobrepuesto (overlapping consensus)*: hay un rango de principios que todas las doctrinas comprensivas *razonables* aceptan como las reglas de la razón pública, aun cuando no favorezcan a sus intereses, por considerarlas válidas en términos generales y dentro de un espacio de desacuerdo razona-

idea de *concepción política de la justicia* significa que es: 1) hecha para la estructura básica de la sociedad (instituciones políticas, sociales y económicas principales) como un esquema unificado de cooperación social, 2) independiente a otra concepción filosófica o religiosa más amplia, y 3) elaborada en términos de ideas políticas implícitas en la *cultura política* de una sociedad democrática.

¹² *Ibidem*, pp. 224-226, “Aceptamos que los ciudadanos comparten un poder político libre e igual, y que como personas razonables y racionales tienen un deber de civilidad de apelar a la razón pública, aunque difiramos en cuáles son los principios más razonables como bases para la justificación pública”, p. 226.

¹³ Aquí Rawls se refiere a la *visión inclusiva* de la razón pública, donde las doctrinas comprensivas pueden usarse si es para que *fortalezcan el ideal de la razón pública por sí mismos*. Como mencionaré más adelante en la crítica a la *condición o estipulación* de Rawls (*proviso*), es aquí donde se encuentra el problema central (en conjunción con el problema de la *traducción institucional*) que da pie a la desigualdad política en los casos de argumentos comprensivos de pueblos originarios. Véase Rawls, John, “The Idea of...”, *cit.*, nota 7, p. 247.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 242-246.

ble (al no ser, por lo menos, irrazonables desde la óptica de la amistad cívica y el deber de felicidad).¹⁵

Esta situación de consenso está pensada principalmente, pero no de manera restringida, para su idea de *sociedades bien ordenadas* (como un ideal social), donde la democracia funciona razonablemente bien, los derechos fundamentales están garantizados y no existen injusticias básicas que generen protestas cotidianas, aunque reconoce que en muchos casos las luchas por los derechos se dan en sociedades *parcialmente ordenadas*, donde los grupos recurren al foro público para expresar sus demandas y puntos de vista. En estos casos, será común que recurran a sus doctrinas para mostrar sus motivaciones (sean religiosas o comprensivas) y defender los valores que consideran vulnerados. Esto, nos dice Rawls, será válido para el liberalismo político si y sólo si los valores a los que apelan *pueden respaldarse en valores públicos que puedan ser expresados por la razón pública* (caso de la lucha encabezada por Martin Luther King Jr.). Si bien reconoce que los límites de la razón pública varían de acuerdo al momento histórico y al contexto social, la dependencia de las doctrinas no políticas frente a los valores de la razón pública a los que deben traducirse es siempre fija.¹⁶

Hasta aquí, tres cosas son claras: a) la dependencia del argumento comprensivo o religioso a los valores políticos de la razón pública, a los que está obligado a anclarse o traducirse (esto se convertirá en la idea de la *condición o estipulación*); b) la importancia de la *razonabilidad* del uso de la razón pública, donde las decisiones que tomamos deben *ser vistas como razonables por otros* o, al menos, como *no irrazonables*; y c) la correlación que estos puntos tienen con la idea de la legitimidad democrática. Como nuestro adelante, es entorno a estos puntos donde el uso rígido de la razón pública en el ámbito institucional genera una situación de desigualdad política que rompe la promesa igualitaria del liberalismo político.

2. La obligación (y barrera) de la traducción institucional (hacia el segundo Rawls)

Algunos años antes de morir, Rawls debatió su teoría con Jürgen Habermas, dejando claro que la principal diferencia entre ambas teorías era que la de Habermas era una visión comprensiva mientras que la suya se limitaba al ámbito político, independiente de los otros (*a freestanding theory*). Por esto, por ejemplo, la “razón pública” no llega hasta donde sí lo hace la idea amplia

¹⁵ *Ibidem*, pp. 246-253.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 250 y 251.

de la “esfera pública” habermasiana (para Rawls, la razón social y la doméstica, típica de Iglesias, universidades o la sociedad civil, queda en el ámbito de la *cultura de fondo*) y el deber de civilidad de Rawls tampoco la alcanza.¹⁷

Esto significa que la teoría de Rawls elimina los elementos no políticos en los que las doctrinas comprensivas podrían objetar una decisión, para concentrarse en el consenso sobrepuesto razonable, sobre el que estas doctrinas deben *moldearse en dirección a* la concepción política de la justicia. Las personas deben darse *razones adecuadas* que justifiquen que todas las personas se sometan al poder coercitivo estatal legítimamente (*estabilidad por las razones correctas*); aceptan la concepción política como la más razonable porque sus convicciones más profundas son compatibles con los valores políticos de ésta y no existen bases para que razonablemente se rehúsen.¹⁸

Rawls reconoció que existen intereses fundamentales apoyados en el reconocimiento mutuo de los ciudadanos como iguales y que estos pueden limitar a otros de distinto tipo; el carácter de los distintos intereses debe tomarse en cuenta en los procedimientos para evitar injusticias a las que se llegaría fácilmente (de no hacerlo) al tomar decisiones.¹⁹

Al revisitar su idea de la razón pública, aclaró que ésta exige ceder puntos irreconciliables (no políticos) con los que llegar a un acuerdo sería imposible, para encontrar las *razones que razonablemente se darían unos a otros para aceptar decisiones sobre cuestiones fundamentales*.²⁰ Mantuvo la rigidez del foro institucional ya que justificar el ejercicio del *poder político* a partir de las decisiones, de manera razonable, frente a todos, lo demandaba necesariamente. Nuevamente, esto genera las *condiciones justas de cooperación* que las personas aceptan *como ciudadanos libres e iguales, no dominados ni manipulados o bajo la presión de una posición social o política inferior*; es decir, aquellas que siendo políticamente iguales se consideran razonables, o las que sería irrazonable rehusarse a aceptar.²¹

Y aquí la *reciprocidad* se vuelve central: sólo es justificable aquello que *todas* las personas aceptarían como razonable, aun difiriendo en el resultado final. Las razones de la razón pública no son (o no sólo son) razones para entender, sino razones para aceptar la decisión desde una perspectiva de amistad civil. Por la reciprocidad es posible incluir doctrinas no políticas en

¹⁷ Rawls, John, “Reply to Habermas...”, *cit.*, nota 7, pp. 372-434. Artículo que apareció originalmente en *Journal of Philosophy*, vol. 92, marzo de 1995, pp. 373-383.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 384-392.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 430 y 431.

²⁰ Rawls, John, “The Idea of Public Reason Revisited...”, *cit.*, nota 7. Artículo que apareció originalmente en *Chicago Law Review*, verano de 1997, pp. 438-442.

²¹ *Ibidem*, pp. 243-246.

la discusión pública, siempre que se den *propriadamente razones públicas que respalden los principios y políticas que nuestra doctrina comprensiva supuestamente respalda*:²² si *traducimos* los argumentos comprensivos a las razones públicas que los respaldan o, por ponerlo de otro modo, los utilizamos *a condición* de señalar su valor político *coincidente* a ser *balanceado* en la deliberación, entonces es válido utilizarlos.

¿Por qué los creyentes apoyarían un régimen constitucional que los obliga a esto, con altas probabilidades de que su visión pierda? Porque renunciar al deseo de imponer nuestras creencias para establecerlas como una hegemonía es necesario para una sociedad de personas libres e iguales. La aceptación incondicional de la democracia tiene sentido porque es razonable ceder aquello que permite que una doctrina no se imponga a la libertad de las demás personas, respetando el igual poder político de los otros. El que las doctrinas deban flexibilizarse se entiende a partir de la *tolerancia* y las libertades civiles (de religión y pensamiento principalmente), donde el hecho de conceder ciertas cosas es consistente con las propias doctrinas comprensivas.²³

Explicada la razonabilidad de la razón pública, el siguiente paso es justificar su idea de la *condición o estipulación*. Con ella, la validez de un argumento comprensivo depende de su traducción a valores públicos. Es decir, que en la esfera pública entendida de manera amplia (fuera del umbral institucional), los argumentos no políticos pueden ser parte de la deliberación *siempre que estén acompañados por los valores políticos que los respaldan*. Este ejercicio conecta con el deber de civilidad por la exigencia de justificar públicamente una decisión a partir de argumentos que consideramos que otros aceptarían razonablemente, tanto en sus contenidos como en sus conclusiones. Este *razonamiento por conjetura* es el puente para la traducción institucional: *sin manipular y siendo sinceros*, nos dice Rawls, se muestra a las visiones no políticas la forma en que su doctrina puede respaldarse o sustentarse por medio de valores públicos que sean válidos para la razón pública.²⁴

Muchas de las críticas que se han hecho a la razón pública surgen de aquí. En particular, la *crítica epistemológica* que Habermas hace a Rawls en cuanto al *problema de la traducción*. Habermas planteó su objeción desde un problema del lenguaje y le dio solución de manera epistemológica, no como un problema del lenguaje frente a algún principio de la teoría. Creo que

²² *Ibidem*, pp. 453 y 454.

²³ *Ibidem*, pp. 453-460. “Un valor es propiadamente político sólo cuando la forma social es por sí misma política: cuando ésta es realizada, digamos, en partes de la estructura básica [de la sociedad] y en sus instituciones sociales y políticas. Me refiero a este requisito como la *condición* [o la *estipulación*]...”, p. 454.

²⁴ *Ibidem*, pp. 460-466.

esto es insuficiente. El problema de la traducción es de carácter interno: forzar la traducción de argumentos comprensivos de culturas originarias afecta determinantemente al principio de igualdad política (que debería ser resuelto desde dentro de la teoría), y Habermas desplaza esta posibilidad para intentar justificar la razón pública sosteniendo que las personas cuentan con las capacidades epistemológicas suficientes para la traducción, en lugar de relacionar la dimensión epistémica como un posible obstáculo para lograr la igualdad política (como sostengo al explicar el tema de la injusticia epistémica adelante).

Desafortunadamente Rawls no dijo nada sobre el problema que planteo de la traducción institucional. Se concentró en dejar claro que para él era simplemente posible expresar los valores y argumentos comprensivos o religiosos en términos de valores políticos de la razón pública,²⁵ sin preguntarse sobre las consecuencias de la traducción ni advertir riesgos sobre el principio de igualdad política. ¿Qué pasa cuando transformamos un argumento que refleja una visión distinta del mundo a un argumento político? ¿Qué se pierde, por ejemplo, al traducir el argumento que un grupo hace de la urgencia de proteger la *Pachamama* o accionar para el *buen vivir*, y decir que su preocupación implica el valor público de un derecho cultural o de tradiciones, usos y costumbres?

Aunque Rawls no pensó en este problema, existe en su teoría dos cosas que ayudan a responder estas preguntas y pensar posibles alternativas. Primero, se detuvo con interés en la posibilidad de que existiera desigualdad en los sujetos de la deliberación, reconociendo que ésta debía corregirse. Tomando como ejemplo el caso de la mujer y su rol desigual dentro de la familia y hacia la vida pública, señaló que una sociedad que no se ocupa de tomar las acciones para *nivelar o compensar esta situación* es una que *no se preocupa por la igualdad*.²⁶ Segundo, entendió la importancia de la tolerancia en el tipo de decisiones que *cierran un dilema de forma definitiva e imponen a la fuerza el resultado sobre las personas que están en desacuerdo* por sostener determinada cosmovisión comprensiva, como en el caso de las comunidades religiosas y el tema del aborto. Al despenalizar el aborto no se obliga a nadie a practicarlo y, como las decisiones al respecto no zanján la cuestión definitivamente, (sino que queda abierta a disputa política) ésta puede cambiar en el futuro.²⁷

Ambos puntos son clave para que grupos con visiones comprensivas o religiosas del mundo *acepten las decisiones como ciudadanos libres e iguales* (por

²⁵ *Ibidem*, pp. 475 y 476.

²⁶ *Ibidem*, p. 473.

²⁷ *Ibidem*, p. 480.

considerar que los resultados no son intolerables o extremadamente injustos, aunque estén en contra de ellos), parte de un sistema justo de cooperación social en el que las decisiones sobre las cuestiones políticas fundamentales se aceptan sin imponerse, respetando la igualdad política de todas.²⁸ Llamaré en adelante a ambos puntos: *criterios básicos de aceptabilidad razonable*.

III. TRADUCCIÓN Y DESIGUALDAD POLÍTICA: LA INJUSTICIA ESTRUCTURAL Y LA INJUSTICIA EPISTÉMICA

La razón pública expulsa a los argumentos comprensivos y religiosos de la deliberación dentro de las instituciones estatales. La relevancia de concentrarme en las culturas originarias y lo que sucede en los parlamentos y cortes, como haré en adelante, está anclada primero a su centralidad en el contexto latinoamericano y por las condiciones de marginación y segregación a la que están relegados de manera estructural. Si bien mi argumento no se centra en la desigualdad horizontal (de raza, clase, género, etcétera) a la que están sometidos, para fundamentar el argumento de la desigualdad política, toma en cuenta estas condiciones para las valoraciones contextuales e históricas que deban hacerse al respecto.

Rawls estaba probablemente en lo correcto cuando sostenía que muchos de los valores no políticos podían asimilarse a valores políticos expresables desde el lenguaje de la razón pública. Sin embargo, esto no nos dice qué sucede con la *sustancia* o *contenido* de los argumentos que son traducidos. Decir que pueden subsumirse en otros no es suficiente y esquivo el resultado de traducir un significado comprensivo a parámetros estrictamente políticos, aun cuando sean de carácter *constitucional fundamental* (derechos culturales, de pueblos originarios, etcétera). Afirmar que no existe ningún costo o problema al realizar la traducción institucional porque los valores políticos a los que el argumento comprensivo se traduce son suficientes, es una petición de principio. Esto debería ser la conclusión de un análisis sobre las implicaciones de llevar a cabo la traducción y no la premisa dada *a priori* que justifica la traducción sobre sí misma.

Si es posible —como sostengo— demostrar que traducir un argumento comprensivo al lenguaje público altera su contenido para (sub) dimensionarlo de una forma particular que no corresponde al significado que tiene para el grupo originario, entonces decir que la traducción es válida y necesaria para mantener la igualdad política es un argumento circular que da

²⁸ *Ibidem*, pp. 481 y 482.

vuelta a la cuestión central de que un argumento ha sido disminuido frente a otros, afectando la posición de igualdad. Pretendo mostrar que a) al traducir argumentos comprensivos de culturas originarias a la razón pública se rompe el principio de igualdad política, puesto que no se cumplen los dos *criterios básicos de aceptabilidad razonable*, y b) que cuando esto sucede, no es posible sostener que el lenguaje de la razón pública permite llegar a decisiones que *todas las personas aceptarían de manera razonable como ciudadanos libres e iguales*, porque aceptar el resultado no igualitario sería irrazonable para el grupo en cuestión (y para las personas comprometidas con la promesa igualitaria).

1. *La pérdida de significado de argumentos comprensivos y los casos de urgencia y sin continuación hacia el futuro*

El hecho de que las personas puedan contar sus razones de manera directa para explicar su visión del mundo a otros y argumentar sobre sus intereses tiene un peso particular para la deliberación democrática por distintas *razones*. La *razón epistémica* detrás de este ejercicio se relaciona con la imparcialidad y la información del procedimiento mismo.²⁹ La *razón motivacional*, central para este trabajo, valora la presencia de los afectados porque ésta exige la interpelación directa a respetarlos: la cercanía al argumento y su transmisión directa es fundamental para dimensionarlo de la forma en que la persona o grupo lo concibe desde su cosmovisión o punto de vista.³⁰ La necesidad de contar con las personas al momento de la deliberación se presenta como un dilema de *inclusión* o de *participación*, pero además importa al pensar en una instancia representativa como el parlamento; así como la exclusión de personas o grupos implica un costo a la deliberación en un escenario ideal—, la ausencia de un argumento en la deliberación de quienes supuestamente deben representarlo tiene también costos deliberativos.³¹

²⁹ Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, 2a. ed., Buenos Aires, Editorial Astrea, 1989; del mismo autor, *La constitución de la democracia deliberativa*, trad. de Roberto Saba, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003, “Si todos aquellos que pueden ser afectados por una decisión han participado en la discusión y han tenido una oportunidad igual de expresar sus intereses y justificar una solución a un conflicto, ésta será muy probablemente imparcial y moralmente correcta siempre que todos la acepten libremente y sin coerción”, p. 166.

³⁰ Gargarella, Roberto, “Full Representation, Deliberation and Impartiality”, en Elster, Jon (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 262.

³¹ Para un trabajo detallado sobre la importancia de la participación e inclusión en la deliberación como un parámetro para considerar a un sistema como más o menos democrático véase: Waldron, Jeremy, *Law and Disagreement*, United States of America, Clarendon

La exclusión de las personas y sus argumentos plantea un problema para la democracia deliberativa en sentido amplio, no sólo porque la inclusión sea uno de sus principios fundamentales, sino porque implica el rechazo a la igual consideración y respeto de los demás como partes necesarias al procedimiento deliberativo y, por lo tanto, es un insulto a la dignidad de las personas que son segregadas del proceso de formación y toma de decisiones.³² Este problema se agrava en el caso de culturas que no tienen una concepción occidental del mundo, donde por la exclusión de su cultura y por la diferencia con la cultura política, expresar sus argumentos y valores es más difícil desde esa cosmovisión no occidental, en un lenguaje distinto al suyo.³³

El liberalismo político ha intentado atajar esta crítica al decir que al traducir los argumentos comprensivos a valores de la razón pública se les toma en serio y se evita la exclusión de los mismos (y de los intereses de las personas representadas en ellos). En este sentido, no habría un costo democrático de inclusión, sólo la transformación de argumentos no políticos a la dimensión institucional, para someterlos a la deliberación en igualdad de condiciones frente a todos los demás. Pero, ¿qué sucedería si un interés o argumento pierde significado al ser *traducido* o *asimilado*? ¿Tiene esto un costo en términos de inclusión? ¿Podemos sostener que si el argumento llega disminuido en su contenido estos grupos aceptarían la deliberación? ¿Las personas tendrían aun así el mismo poder político de influir en los resultados?

Desde hace bastante tiempo, la preocupación por los costos y riesgos de la traducción y el manejo del lenguaje ha sido central para las teorías sociales. No sólo existe la alta probabilidad de que el *significado sufra una pérdida*

Press-Oxford, 1999; al igual que “Participation: The Right of Rights”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1998, United States, New Series, vol. 98 (este último como capítulo de *Law and Disagreement*).

³² Gargarella, Roberto, “«We the People» Outside of the Constitution. The Dialogic Model of Constitutionalism and the System of Checks and Balances, Current Legal Problems”, *Oxford Journals*, Oxford, vol. 67, núm. 1, 5 de agosto de 2014, p. 5 y ss.; en el mismo sentido los trabajos citados de Waldron y, continuando su línea de argumentos, Martí, José Luis, *La República deliberativa. Una teoría de la democracia*, Madrid/Barcelona, Marcial Pons, 2006, p. 264.

³³ En los capítulos sexto y séptimo de su *Ciudadanía Multicultural*, Will Kymlicka se detiene en las tensiones que las culturas societales (y sus lenguajes maternos) representan para las teorías liberales de la democracia que abogan por la igualdad política de todas las personas, particularmente dada la centralidad del lenguaje para grupos étnicos en cuanto a sus derechos e igualdad (y sobre la idea de que *la acomodación de las diferencias constituye la esencia de la verdadera igualdad*), así como para las adecuaciones institucionales que deben llevarse a cabo dentro de los Estados en torno al derecho de representación en función del grupo y a la equidad en el proceso de la toma de decisiones, en *Ciudadanía multicultural*, España, Paidós, 1996, pp. 183 y ss.

cuando una expresión estrechamente local y dialectal se generaliza,³⁴ sino que también es probable que haya problemas y menoscabos o detrimentos en el contenido o el sentido de un conjunto de conceptos (basado en los juegos del lenguaje de una comunidad particular) cuando son juzgados desde una realidad independiente o desde un metalenguaje.³⁵ Particularmente con los casos de las culturas originarias, se reconoce que muchas de ellas tienen ideas, conceptos u estructuras que son difícilmente commensurables,³⁶ lo que exige adoptar una postura crítica sobre estas dificultades y advertir los costos de la no asimilación o de lo *intraducible* al interactuar con estas culturas.³⁷ No sólo no es seguro que el contexto de nuestras lenguas y culturas sea “trascendible”, y es posible que sus significados permanezcan cautivos de ciertas tradiciones e imágenes del mundo,³⁸ pero esto es algo de lo que toda teoría democrática debe hacerse cargo, no algo que se pueda obviar o rechazar como una premisa dada *a priori*.

Habermas reconoce que el lenguaje es indispensable en la deliberación porque es un acceso al mundo de quien lo utiliza: “el lenguaje dirige nuestra mirada siempre de una determinada manera hacia el mundo”. Por esta razón es común la segregación y marginación por mirar el mundo de manera distinta a la cultura dominante, *como minoría* de algún tipo, y las teorías liberales han intentado corregir este problema a partir del ideal moral del igual respeto para evitar la desigualdad y la discriminación.³⁹ La forma en que funciona es compleja, pero es necesario entenderla para ver los problemas posteriores que genera la obligación de la traducción institucional.

El lenguaje actúa sobre un mundo “objetivo” con carácter referente, un mundo *para referirse a todo aquello respecto a lo cual pueden consignarse hechos*. *Construye* la totalidad de los objetos a partir del *realismo interno* del lenguaje de cada grupo, independientemente a lo que *existe*, siendo esto lo que es experimentable empíricamente y que puede incluso *resistirse* a la comunicación y

³⁴ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012 [1912], p. 350.

³⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, España, Ediciones Altaya, 1953.

³⁶ García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 55.

³⁷ Carman, María, *Sobre el buen vivir, o las formas de significar y estar en el mundo*, Working Paper presentado en el Encuentro Internacional “Ecologías Políticas desde los Territorios”, Buenos Aires, UNSAM, 2 y 3 de noviembre de 2015.

³⁸ Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 201.

³⁹ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo...*, *cit.*, nota 1, pp. 23-25.

a determinado lenguaje. El *mundo de los objetos* y la *realidad enunciativa* (a través del lenguaje) son distintos. La justificación de lo que es racionalmente aceptable se da en la realidad enunciativa a partir de las mejores razones y argumentos que dan la fuerza de convicción sobre la realidad misma. Aquí, las tradiciones y costumbres dan sentido a partir del contexto y de las prácticas lingüísticas de cada grupo o comunidad. Para comunicarse con otras culturas se requiere de una *mediación lingüística* que conlleva comúnmente *problemas de traducción* por la complejidad que existe entre los mundos de la vida, aun presuponiendo la racionalidad de quienes interactúan.⁴⁰

Las personas de una misma comunidad comparten un *mundo de la vida* que les permite entender lo que otras personas dicen y piensan, y sacan sus conclusiones del conjunto de expresiones y razones de los otros. El entendimiento se logra no sólo por el mundo en común al que referencian sus enunciados, sino también por un sistema común de referentes sobre los que forman sus creencias y con el que se confrontan las referencias *horizontalmente* frente al resto de personas para superar las limitaciones de la comunicación, acortar las diferencias individuales y abstraer las divergencias para lograr el diálogo intersubjetivo.⁴¹ Pero esto sólo es posible cuando las distancias no son extremas y la *neutralización de las divergencias* no es suficiente para acercar las interpretaciones, concepciones o visiones del mundo. Cuando la diferencia es tan grande, la comunicación puede interrumpirse. Esto sucede cuando el *mundo social* (prácticas, orientaciones de valor, referencias, etcétera) entre un grupo y otro es diametralmente distinto, al grado que las barreras de la comunicación no pueden ser salvadas por los esfuerzos de traducción.⁴²

El lenguaje es fundamental para transmitir lo que ciertos valores significan para una persona o un grupo. El conjunto de expresiones, recursos

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 38-44.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 44-51. En este sentido: “Dado que nuestro contacto con el mundo está mediado lingüísticamente, el mundo se sustrae tanto a un acceso directo de los sentidos como a una constitución inmediata a través de las formas de la intuición y los conceptos del entendimiento. La objetividad del mundo, esta objetividad que suponemos en el habla y en la acción, está tan fuertemente imbricada con la intersubjetividad del entendimiento sobre algo en el mundo que no podemos burlar ni ir más allá de este nexo, es decir, no podemos escapar del horizonte de nuestro mundo de la vida intersubjetivamente compartido, un horizonte que se nos abre a través del lenguaje. Esto no excluye, sin embargo, una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de la vida particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como “fusión de horizontes”, pp. 49 y 50.

⁴² *Ibidem*, pp. 49, 52-54.

y manifestaciones que una persona puede hacer (desde el *storytelling* hasta la manifestación de emociones, razonamientos y la percepción de las cosas) desde su propio lenguaje, no se transfiere automáticamente en las mismas proporciones ni con el mismo significado cuando se traslada a otro distinto al creado para hacer referencia a ese mundo de los objetos en el que una cultura se ha desarrollado histórica y socialmente. Las posibilidades de lograr una comunicación horizontal entre un grupo con una visión y otro con otra (una comunidad originaria y un parlamento guiado por la razón pública), en la que se tome en serio la intención de aumentar la probabilidad de entendimiento, tienden a cero cuando un lenguaje se somete a otro (la *condición rawlsiana* frente al argumento comprensivo).

El imperativo moral de los derechos humanos (con pretensión de validez absoluta y reconocimiento universal más allá de los límites históricos y culturales) parece no resolver este dilema. Si bien Habermas reconoce que, como ideales kantianos, deben ajustarse al ensamblaje de los mundos sociales que van *descentrando* las perspectivas de cada persona para lograr una *inclusión completa que incluye a todos los afectados y da consideración equitativa a todos los intereses en juego* (y así sortear las orientaciones de valores contrapuestas a través de la idea del *universalismo igualitario*), un elemento faltante para que la deliberación se lleve de forma correcta es la *igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación*, que implica la igualdad de oportunidades para comunicar un tema. Sin ésta, el universalismo igualitario no puede atender equitativamente los intereses y orientaciones de valor de todas las personas ni ponderar adecuadamente todos los argumentos.⁴³

Como el uso de argumentos no políticos no se acepta en el umbral institucional y éstos sólo pueden utilizarse en la esfera pública o informal para intentar influir el debate institucional al ser traducidos a valores políticos que más se acerquen a lo que buscaban comunicar, el problema de la subordinación vertical del argumento comprensivo a la razón pública se transforma en la exclusión completa del ámbito institucional y en una interpretación que las legisladoras hagan de las demandas de ese grupo, desde el lenguaje público.

Un valor importante de la deliberación se encuentra en su carácter *auto-correctivo*, pero éste sólo se mantiene cuando toma en serio las voces marginadas o excluidas de distintas formas, ampliando el mundo social para mejorar el análisis de las pretensiones de validez moral que estas voces exponen. El ideal y la pretensión de generalidad en Habermas, llevan precisamente

⁴³ *Ibidem*, pp. 54 y 57. El tema de las posibilidades de comunicar en términos igualitarios se relaciona particularmente con el tema de la *injusticia epistémica*, abordado más adelante.

a esto, a buscar la forma de abarcar un significado igual de las expresiones para todos los participantes.⁴⁴

La forma en que Habermas soluciona parcialmente el problema epistemológico de la traducción (de manera *ideal*) es a través de la idea de la *auto-comprensión racional*, con la que todos los sujetos —capaces de lenguaje y acción— son atraídos por la autoridad de las razones, por la vinculatoriedad del lenguaje por medio de la *coacción sin coacciones* del mejor argumento, traspasando y permeando a *todos los miembros de todas las comunidades particulares*, de la mano de un universalismo no excluyente. La intersubjetividad permite superar a cualquier autoridad colectiva o pública; la competencia enjuiciadora de cada persona no se pierde y es el mejor argumento el que orienta la toma de posición de éstas.⁴⁵ Sin embargo, es poco claro que esto resuelva el problema profundo. Cuando existen dentro de una sociedad democrática mundos de la vida radicalmente distintos, los problemas de traducción anteriormente reconocidos por Habermas vuelven a abrirse.

La posibilidad de encontrar soluciones internas al liberalismo político se reduce ante la barrera rígida construida entre la esfera pública y el umbral institucional que resulta en la *traducción institucional* de ciertos significados. Las visiones comprensivas deben resignarse a ser parte de un proceso legislativo donde sólo cuentan las razones públicas y deben confiar en el *esfuerzo de traducción cooperativa de sus conciudadanos*. Los argumentos participan *de algún modo* en el proceso deliberativo por los *contenidos de verdad* que pueden tener, siempre que puedan *traducirse a un lenguaje universal accesible*. La esperanza restante es que la traducción se haga *en la etapa previa al umbral institucional, en la esfera público-política, puesto que, de no hacerse así, los filtros institucionales de la razón pública los eliminarían del debate*.⁴⁶

Habermas responde que la carga que tienen los creyentes o grupos con visiones comprensivas no es desigual epistemológicamente al momento de participar debido a la *cooperación en la traducción* (que obliga a los ciudadanos no creyentes a abrir su mente y tomar los argumentos no políticos en serio); la carga se distribuye así y la deliberación es posible.⁴⁷ Pero esta respuesta es poco atractiva. Primero, porque sitúa a las visiones comprensivas en una situación de dependencia frente a los “ciudadanos públicos” (no necesariamente laicos) y su deber de cooperación en la traducción, sin el que las imágenes no políticas del mundo se condenarían a quedar fuera de

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 58-73.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 79-82.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 137 y 138.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 139 y 140.

las instituciones (y difícilmente subsistirían en la esfera pública). Segundo, porque dice muy poco sobre la objeción central de la pérdida de contenido sustantivo o significado del argumento comprensivo al traducirse a la razón pública, por la que sería razonable rehusarse a aceptar la traducción porque ella llevaría a desinflar los argumentos comprensivos, haciéndolos políticamente desiguales. Finalmente, porque obvia el problema de la injusticia epistémica que precisamente muestra que existen desigualdades epistémicas que no se resuelven con su propuesta.

En otras palabras, Habermas cree que el problema de desigualdad epistémica se resuelve con una correlación de obligaciones cognitivas: primero, la carga epistémica (el *esfuerzo de aprendizaje y adaptación*) de un grupo debe sortearse desarrollando el *poder de llevar las acciones cognitivas necesarias* y corrigiendo así el déficit existente. Eso puede lograrse incorporando de manera razonable el individualismo igualitario del *derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias doctrinas comprensivas*; y segundo, con la carga simétrica al resto de los ciudadanos bajo la exigencia de la *autoilustración de la conciencia secular*, por ser similar a la que se exige a los ciudadanos religiosos. Es decir, que la mentalidad de los ciudadanos seculares también debe desarrollarse y que esto es una carga cognitiva del mismo carácter a la que deben realizar los ciudadanos religiosos, por lo que la carga de actitudes epistémicas no se distribuye asimétricamente.⁴⁸

Habermas muestra los problemas que la traducción institucional de la razón pública genera frente a ciertos casos de grupos con visiones del mundo comprensivas. Permite ver la complejidad de la comunicación entre personas con lenguajes distintos y la necesidad de encontrar vías para tender puentes que acorten las distancias entre los grupos y permitan abstraer las diferencias de manera que la cercanía sea tal que los significados de sus mundos logren llegar con su mismo contenido al resto de los interlocutores. Su problema es que la respuesta de distribuir la carga epistémica entre los sujetos (manteniendo su dependencia): *a*) no resuelve la dificultad de la comunicación en los casos donde la brecha de realidades es muy amplia ni *b*) ataja el tema de la pérdida de significado o de contenido del argumento comprensivo como un problema de injusticia epistémica y desigualdad política.

Así, puedo plantear la objeción central de este trabajo de esta manera:

- Cuando un pueblo originario (sujeto a condiciones de injusticia estructural e injusticia epistémica) con una visión comprensiva del mundo es obligado a realizar la traducción institucional de sus

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 144-151.

valores al lenguaje de la razón pública en casos extremos, y un principio determinante de su cosmovisión está en juego y no encuentra protección en los dos criterios básicos de aceptabilidad democrática, se le sitúa en una posición de desigualdad política, volviendo irrazonable la aplicación estricta de la razón pública.

Hasta aquí he dado razones que muestran: *a)* la importancia del testimonio directo (tanto por razones epistémicas como motivacionales) y en el lenguaje en el que las personas conciben el mundo para poder entender su relevancia, su contenido y su alcance, *b)* que cuando las distancias entre concepciones del mundo son amplias existen problemas de comunicación entre los grupos, que exigen mecanismos horizontales de comunicación entre ellos para reducir las distancias del lenguaje e intentar (al menos) acercarse para dialogar de esta manera e intentar extraer los significados de la manera más fiel posible (particularmente frente a la obligación de traducción institucional), y *c)* que no hay en las ideas de Rawls respuesta a esta objeción, sino que, por el contrario, sólo sostiene que la traducción puede encontrar valores políticos a los que los valores no políticos sean *similares* o, en el mejor de los casos, *asimilables*.

Antes de concluir, hay dos ideas que quiero desarrollar porque completan mi argumento de la existencia de desigualdad política en los casos de culturas originarias. La primera es que la idea de igualdad política de Rawls es insuficiente para mostrar su complejidad real. Para ello me detengo en la igualdad compleja de Charles Beitz tomándola como una mejor alternativa. La segunda idea es la de la injusticia epistémica, que completa el argumento de la desigualdad política al mostrar que hay sujetos (como los grupos indígenas) que son negados como sujetos productores y dadores de conocimiento, lo que hace que sea imposible situarlos igualitariamente en la deliberación, si no se replantea profundamente.

2. *La idea compleja de la igualdad política*

La filosofía política contemporánea coincide en que la idea de la igualdad significa *algo* fundamental tanto para la democracia como para el igualitarismo. Sin embargo, esto no lleva automáticamente a dar con ese “algo” que *es* la igualdad. Es la base de las instituciones y de la participación en una democracia constitucional; del ideal de *ciudadanía democrática* (punto en que tanto Rawls, como Habermas y Beitz coinciden), pero esto no revela qué significa la *participación igual de todas las personas* ni nos dice cuándo ésta es desigual, justa o injusta. Qué es y cómo debe entenderse

la igualdad política (*igual participación o las condiciones justas de participación*) es parte del problema, no una premisa que puede llenarse con lo que sea.⁴⁹ Una buena teoría de la democracia debe dar la respuesta que mejor refleje los problemas morales y empíricos en torno a ella, para resolver sus dilemas.

La forma en que demos respuesta influye mucho a la cuestión de *¿cuándo existe razón suficiente para rehusarse a aceptar el contrato social?* O planteado de otra forma y en la fórmula rawlsiana, *¿cuándo es razonable que un ciudadano o grupo de ciudadanos no acepte de manera voluntaria las condiciones de participación —o un lenguaje universal accesible a todos por igual— en el procedimiento democrático, por considerarlas desiguales?*

Una de las aproximaciones tradicionales ha sido la de pensar la igualdad política como *igual poder de influir en los resultados democráticos o el “igual poder”*; tener *igual poder sobre los resultados o que las preferencias de cada ciudadano reciban un peso igual en el procedimiento de toma de decisiones*. Aquí, la igualdad se asimila a la igualdad procedimental, con la *distribución del poder político* como su *único* objetivo. Como parte de mi objeción sostengo que limitar a esto la idea de la igualdad política es un error. La igualdad política, desde una teoría meramente política (ni comprensiva ni extendida a lo social) tiene otras dimensiones que deben tomarse en cuenta y a las que no se llega tomándola como Rawls y otros teóricos lo hacen.⁵⁰

Asociar la igualdad política al igual poder tiene el gran problema de que centrarse simplemente en el procedimiento y su estructura para dar un peso político igual a cada persona, deja de lado circunstancias y condiciones que grupos y personas pueden tener y que los puede situar en una posición desigual, por ejemplo, su rango de preferencias o, como busco exponer en este trabajo, cuando por su cosmovisión quedan en una posición política asimétrica frente a otros grupos o ciudadanos.⁵¹

Esto es restrictivo porque iguala *la influencia que tiene un punto de vista frente a otros, con el poder que unos ciudadanos tienen sobre otros*. Mientras que la influencia puede medirse por medio de las oportunidades de influir (por ejemplo, con el acceso al foro público) en los procedimientos democráticos, esto no es igual a *comparaciones de grados de poder*. Esto significa que la capacidad re-

⁴⁹ Beitz, Charles, *Political Equality. An Essay in Democratic Theory*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1989, pp. X-4.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 4-9.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 10-12. Sobre la idea de poder como *la capacidad de realizar un deseo o de obtener lo que uno quiere a pesar de la resistencia a ello, de manera abstracta*, véase Weber, Max, *The Theory of Economic and Social Organization*, trans. de A. M. Henderson and Talcott Parsons, Nueva York, Free Press, 1947, pp. 152 y ss.

lativa de una persona para involucrarse de manera exitosa en la actividad política no consiste usualmente en la búsqueda de *satisfacer deseos de resultados sustantivos* (cuando el poder se entiende aquí como una *relación entre los deseos y las capacidades de un agente*). Para ilustrar esta diferencia, podemos pensar la forma en que se aprecian las restricciones de acceso al proceso deliberativo por distintas razones. ¿Son éstas concebidas —desde el punto de vista de los ciudadanos— como un desequilibrio en la distribución de poder o suelen plantearse como posibles faltas (o riesgos) dentro del proceso de deliberación y reflexión democrática para formar puntos de vista y de la influencia de los puntos de vista de otros?⁵² Esta disparidad entre influencia y poder, junto con la asociación de *igualdad política a igual poder*, abren un vacío que nos aleja de encontrar las *condiciones justas de participación-deliberación* en el proceso democrático. Pensar en la igualdad política de manera reducida evita ver su complejidad, que va mucho más allá de la igualdad procedimental.⁵³

La visión compleja de la igualdad consiste en mucho más que tener la misma posibilidad de influir en los resultados políticos. Para poder responder a la interrogante: ¿a qué problemas da solución una teoría de la igualdad política? debemos responder *qué significan las condiciones justas de participación*,⁵⁴ y limitar esta respuesta a la visión simple también limita la respuesta de cuáles son los problemas que la igualdad política debe resolver. Profundizar en esta idea permite ver que existen otros problemas además de la distribución del poder a los que la igualdad política debe responder.

Para construir la igualdad compleja debemos buscar “intereses regulativos” de forma empírica y política. Su construcción debe partir de los casos paradigmáticos sobre los que el desacuerdo es posible y donde, si el caso es genuinamente paradigmático, la justificación del interés se mantiene. Esto permite evitar injusticias procedimentales en casos que son inaceptables incontrovertidamente (y por ello, paradigmáticos), como aquellos en los que los *intereses vitales y urgentes* de grupos desventajados, marginados o excluidos en la sociedad quedan relegados.⁵⁵ Justo porque estos casos son importantes es que necesitamos profundizar tanto en la naturaleza política de la igualdad como en los intereses regulativos que la justifican.

⁵² Beitz, Charles, *Political Equality...*, *cit.*, nota 49, pp. 13 y 14.

⁵³ *Ibidem*, pp. 14-16. Beitz llama *visión simple* a la versión convencional de la igualdad: “La visión simple es deficiente porque identifica demasiado fácil el ideal abstracto de la igualdad política con el más preciso estándar institucional de la igualdad *procedimental* y porque retrata a este último de manera incorrecta como un requisito unívoco y no ambiguo” [traducción de autor].

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 16-18.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 220 y 225.

Las teorías de la igualdad política pueden partir de distintas bases: los intereses de las personas o su bienestar (*teorías del mejor resultado*), las preferencias políticas de las personas (*teorías de la voluntad popular*) y las personas mismas tomadas como *ciudadanos iguales* (*teorías procedimentales*). El elemento central del procedimentalismo complejo es que *toma a las personas como iguales, sin limitarse a entender esto como el poder igual sobre los resultados, sino ampliándolo*. La igualdad política se logra cuando *las condiciones justas de participación se convierten en aquellas razonablemente aceptables desde el punto de vista de cada ciudadano o cuando ninguno tiene buenas razones para rehusarse a aceptarlas (aceptabilidad razonable)*, a partir de tres parámetros regulativos que sirven como piedra de corrección. Así, sólo será razonable rechazar las condiciones justas de participación si se contraviene alguno de ellos: “reconocimiento (o el estatus de cada ciudadano como un miembro igual en la política), “trato equitativo” (o la protección contra los resultados políticos que pudieran poner en riesgo serio las expectativas propias) y “deliberación responsable” (o las condiciones justas de la deliberación pública que conducen a un juicio responsable en los temas públicos).⁵⁶ Me detengo en estas ideas más adelante para precisarlas.

La igualdad compleja es más completa porque permite evitar formas de daño que se encuentran a niveles más profundos que los que llega la igualdad formal (y que ésta no logra evitar), sin crear peores consecuencias al hacerlo. Esto vuelve irrazonable rehusarse a aceptar sus bases (si se cumplen sus criterios mínimos, los tres intereses regulativos).

Una segunda divergencia con igualdad de Rawls es que su enfoque de la justicia (procesal imperfecta) no sólo se evalúa por *criterios orientados al resultado* (como los derechos humanos, por ejemplo), sino que incorpora *criterios para evaluar la justicia procesal que están orientados al procedimiento*. La evaluación de esta justicia procesal frente a la igualdad política no se limita a consideraciones de resultado; las toma para evaluarlas conjuntamente a las que se dirigen al procedimiento (sin prejuzgar el peso o importancia de unas frente a otras ni negar la posibilidad de que las segundas desplacen a las primeras).⁵⁷

⁵⁶ *Ibidem*, pp. xiii, 22-24. Esta aceptabilidad razonable es de base contractualista, pero en el caso del procedimentalismo complejo se reconocen *desigualdades procedimentales más profundas en tensión con la igualdad política* (lo que Beitz llamará justicia política). Esto se explora profundamente en los fundamentos de los requisitos de la igualdad política, sin quedarse en la versión clásica del igual poder para influenciar resultados. El igualitarismo complejo reside en que las condiciones de participación deben ser razonablemente aceptables por todos los ciudadanos; ser las que todas las personas esperarían contar para entrar en una actividad política cooperativa. La igualdad política tiene que ver más con evitar ciertas formas de daño sin producir consecuencias peores al hacerlo, por lo que su carácter práctico es de carácter negativo más que positivo (aunque pueda requerir de ambos), pp. 217 y 218.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 46-48.

A la igualdad de poder en el voto, por ejemplo, le importa muy poco —en términos de justicia procedimental— cuando una minoría arraigada no tiene ningún poder real de influir en el resultado y no les queda más que *sufrir su destino en voz baja*. Por eso Rawls incorporó un parámetro para corregir o evaluar los procedimientos y su imparcialidad, de acuerdo a criterios sustantivos que deben respetarse. De aquí también que la imparcialidad no deba entenderse sólo como tratar los intereses de las personas de la misma manera (tanto el de no morir de hambre como el interés de construir un monumento a un dios). Por el contrario, la imparcialidad toma en cuenta *el carácter de los intereses involucrados y no es neutral de contenido*. En la igualdad formal se desplazan criterios normativos centrales para la justicia política, como la “importancia o la urgencia”, dando igual peso a intereses de importancia o urgencia completamente distinta.⁵⁸

El fin de incorporar los criterios de importancia y urgencia es lograr principios que sean “sensibles” a las situaciones particulares (para esto la información es fundamental). El resultado será contar con procedimientos que no permitan que los intereses insignificantes o moderados de muchos se sobrepongan a costa de los intereses fundamentales o urgentes de algunos pocos (aunque sean muy pocos).⁵⁹ Por ello los criterios procedimentales son base de la igualdad política pensada desde su complejidad. Las propiedades formales de los procedimientos se reenfochan a su función expresiva más que en la de sus resultados.⁶⁰ Esto lleva a superar la idea de que *un igual estatus conlleva a un igual poder sobre los resultados*, para llegar a una idea del respeto igual de las personas sin importar el poder que ostentan en circunstancias determinadas, subrayando la necesidad de que expresen su estatus igualitario en los procedimientos. Por ello existirán casos en que, para evitar una

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 76, 87-90. “...la imparcialidad no nos requiere dar el mismo peso a una demanda de alguien que desea ayuda para hacer un monumento a su dios frente a alguien que necesita ayuda para tener suficiente para comer, aun si las demandas son de extensión igual y son impulsadas con la misma intensidad. Lo que cuenta como trato imparcial depende del carácter de los intereses involucrados; la imparcialidad no es, por así decirlo, neutral de contenido...”, p. 89.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 90: “...los procedimientos justos no deben permitir la exclusión más o menos permanente de una minoría arraigada de la participación efectiva en la política, al menos donde existan alternativas posibles de procedimientos que puedan evitar esto”.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 92: “Las características estructurales de los procedimientos políticos no importan tanto porque conduzcan a resultados aceptables como porque den expresión pública a cada estatus de las personas como ciudadanos iguales. Este pensamiento sugiere un tercer tipo de teoría procedimental, que localiza la importancia de las propiedades formales de los procedimientos políticos en su función simbólica o expresiva en vez de en sus consecuencias para la legislación y las políticas”.

injusticia extrema, sea válido generar asimetrías que no serían aceptables en el procedimentalismo simple, pero que sí se justifican normativamente en la idea de la igualdad política compleja.⁶¹

El ideal de la justicia como imparcialidad persiste, pero no como un criterio unívoco (como Rawls), sino como uno complejo que integra una pluralidad de valores que son parte de las dos dimensiones de la ciudadanía (ser *creador de* y ser *objeto de* la política). La aceptación igualitaria, necesaria para la legitimidad democrática, se basa en que es *igualmente justificable para todos sus miembros, reconocido el estatus de cada persona como un ciudadano igual*. ¿Qué razones justifican entonces que una persona se niegue justificadamente al acuerdo social? ¿Qué principios son *necesarios* para que *nadie pueda rechazar razonablemente las bases para un acuerdo general informado y no forzado*?⁶² La respuesta está en los tres intereses regulativos, que sirven como condiciones necesarias para aceptar o rechazar el acuerdo social de manera libre e igual.

El interés del “reconocimiento” es (intencionalmente) más informal que en Rawls. Las condiciones de participación tienen más de una interpretación de acuerdo a distintas circunstancias (contexto social, circunstancias personales, etcétera). La justicia procedimental es *un problema moral independiente a ser resuelto más o menos intuitivamente de un modo que toma en cuenta las cir-*

⁶¹ *Ibidem*, p. 94: “...las desigualdades procedimentales serán objetables cuando expresen o refuercen desigualdades objetables en cualquier lugar de la sociedad, pero no (o no necesariamente) cuando sean en este sentido benignas”.

⁶² *Ibidem*, pp. 99-104. A diferencia de la idea de la *reciprocidad* rawlsiana, este *acuerdo* busca incorporar los casos en los que la reciprocidad no es suficiente para que un acuerdo sea razonablemente aceptable para todas las personas, por considerar que es la forma que más se acerca al ideal del respeto de la autoridad final de cada persona sobre la conducción de su vida propia. La complejidad y pluralidad de valores-criterios para balancear del procedimentalismo complejo se enfoca al papel que estos juegan en el razonamiento práctico (p. 219). Así: “El procedimentalismo complejo es informal en el sentido de que deja mucho a ser resuelto a través de un razonamiento moral de un tipo mucho menos ordinario. Es pluralista en el sentido de que permite que una variedad de consideraciones juegue un rol en fundamentar los juicios sobre la justicia política. Estas dos características explican la indeterminación de la teoría en conexión con problemas de diseño institucional o su reforma. Como hemos visto, cualquier resolución de estos problemas depende de juicios empíricos sobre el comportamiento más probable de los mecanismos políticos de distintos tipos en las condiciones sociales prevaletentes; por ejemplo, su influencia en el contenido de la legislación y sus características distributivas, sociales y de estabilidad política, la naturaleza y las dinámicas de la cultura política y el auto estima la educación política y la competencia política de los ciudadanos” (p. 225), “...La igualdad política no es simplemente un principio unívoco capaz de aplicarse directamente a la definición de los procedimientos democráticos. Es un ideal complejo, que lleva juntas preocupaciones diversas y abstractas cuya aplicación a problemas de diseño institucional requieren inevitablemente un buen grado de interpretación y adaptación a las circunstancias políticas e históricas” (pp. 225 y 226).

cunstances históricas en las que los procedimientos deban operar. La respuesta a las injusticias se da menos con procedimientos automáticos y sus reglas formales, y más por el razonamiento moral ordinario. El reconocimiento rechaza asignar un rol de inferior a un grupo porque las instituciones públicas “no deben establecer o reforzar la percepción de que los intereses de algunas personas merecen menos respeto o preocupación que los de otros simplemente en virtud de su membresía a un grupo adscriptivo o social en lugar que a otro. Los roles políticos definidos por las instituciones democráticas deben expresar el reconocimiento comunal del igual valor individual”.⁶³

El “trato equitativo” exige que la satisfacción de los intereses (necesidades y éxito de sus proyectos) de las personas no debe ser puesta injustamente en riesgo *si hay alternativas que eviten ese resultado sin establecer riesgos peores en otros.* En casos de posible desigualdad política, el procedimentalismo complejo toma al igual poder sólo como un factor más a balancear con el de la *defensa de las minorías arraigadas* y el de la *defensa general frente a la opresión*.⁶⁴ Así, es posible encontrar como alternativa que un grupo tenga una prerrogativa *preferencial* para inclinar una decisión política —desplazando el valor de igual poder— y evite un resultado injusto siguiendo un razonamiento moral orientado a tomar a las personas igualmente en cuenta y mantener la justicia procedimental en ese caso. Partir de la igualdad compleja pone a criterios como *la urgencia* y el *carácter vital o importante* de ciertos *intereses humanos* a la par del *igual poder* para influir en los resultados.⁶⁵

[El trato equitativo] Justificará el rechazo a aceptar un esquema institucional especialmente cuando parezca probable que inicie (o perpetúe) injusticias serias y recurrentes y cuando haya una alternativa disponible que fuera menos probable de resultar en éstas y que las evite sin incorporar daños contraproducentes de otro tipo. Entonces, en el contexto de razonar sobre los procedimientos políticos, el interés del trato equitativo normalmente aparecerá como uno de salvaguardar los intereses urgentes o vitales de unos en el caso de amenazas en las que puedan ser sistemáticamente subordinados a las exigencias competentes, pero menos urgentes de otros⁶⁶ [traducción del autor].

Esto tiene un resultado sísmico. La flexibilidad de la idea de la igualdad compleja redimensiona la idea misma de la democracia y de la deliberación. Ahí donde una postura rígida de la razón pública crea un almacén

⁶³ *Ibidem*, pp. 105-110.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 110-112.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁶⁶ *Idem*.

inflexible (incluso en el Rawls final) que tiene un polo (el del igual peso para influir en los resultados políticos) único para medir la igualdad, el proceduralismo complejo incorpora otros intereses regulativos que permiten tener una estructura más amplia que tiene la capacidad para enfrentar condiciones de desigualdad que superan las de la visión unívoca de la distribución del poder.⁶⁷

El interés de la “responsabilidad deliberativa” se inserta en este armazón flexible: la deliberación *no debe estar constreñida por la exclusión de posiciones que ganarían apoyo sustancial si fueran suficientemente expuestas al escrutinio público*, por la *información* que éstas significan para los juicios responsables, y así estos se den con *la consideración razonada y la evaluación comparativa de todas las posiciones representadas*, tomando en cuenta los distintos factores y, una vez más, no solamente el igual poder de influir en las decisiones políticas. Esto genera razones para cooperar y considerar a los otros como seres igualmente equipados y motivados racionalmente, y no sólo como personas con posturas que no tienen el mismo sentido ni legitimidad en la deliberación. Este balanceo deliberativo no es, desde luego, fijo (sería contradictorio a su propósito de flexibilizar su estructura para resolver la complejidad de la igualdad), y la evaluación moral en los distintos casos debe tomar en cuenta —de manera obligatoria— las condiciones históricas de cada sociedad, para contextualizar los intereses regulativos y la estructura democrática misma.⁶⁸

La igualdad compleja responde a problemas que la visión simple no. Su flexibilidad le permite resolver casos concretos en los que se puede llegar a un resultado injusto si sólo se evalúa el poder político que las personas tienen para influir en los resultados. Acomoda de manera más completa la complejidad del ideal de concebir a todas las personas como iguales, con mismas cualidades morales y con capacidad racional de decidir, y su apertura permite encontrar respuestas alternativas a la rigidez de la razón pública, que eviten daños que no pueden ser neutralizados con ésta y que corrijan desigualdades sin costos democráticos, particularmente al tomar en cuenta

⁶⁷ “Es un error concebir la democracia como un aparato hidráulico crudo, moviendo a la sociedad en dirección al poder más grande. En vez de esto, debemos entenderla como un mecanismo deliberativo que estructura la formación y revisión de los juicios políticos individuales de una forma en que es posible elucidar los resultados que traten los intereses de cada uno de manera equitativa. Las características de los dispositivos agregativos de preferencias son claramente significativas para evaluar la justicia del sistema como un todo, pero deben ser tomados como partes de una estructura deliberativa más grande”, *ibidem*, p. 114.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 114-118, “...puede ser visto como una virtud de una teoría de la igualdad política que tome en cuenta consideraciones históricas de manera que represente más fielmente los efectos actuales acerca de la participación justa”, p. 118.

elementos como la urgencia, importancia y necesidad expresiva del procedimiento. Ahora es posible articularla con las ideas de la injusticia estructural y la injusticia epistémica.

3. *La injusticia estructural y la injusticia epistémica*

Reconocer que debemos observar el *sentir* o la *expresión de la importancia* que un tema tiene para un grupo o una persona porque lo considera especial no es suficiente. Para evaluar (algo así como) la *legitimidad del apego* necesitamos partir de una base relacional que nos muestre los vínculos y posiciones entre los pueblos y devese si estos han sido histórica y contextualmente sujetos a relaciones de injusticia y opresión de manera estructural. Esto es precisamente lo que sostiene la *injusticia estructural*.

Esta idea pone a los grupos sujetos a estas condiciones en una posición especial o preferencial, tomando en serio la exclusión sistemática y las violaciones a sus principios o valores como muestras de irrespeto moral. Esa estigmatización o irrespeto es la base que legitima darles un trato compensatorio (en palabras de Rawls, de “equalización”). El abuso histórico pesa en términos relacionales y afecta la igualdad y, desde luego, el posible diálogo entre los grupos, y los efectos de la opresión se mantienen normal y generalizadamente. Tratar a estos grupos de buena fe, como iguales, no es suficiente. La posición especial en estos casos se justifica como parte de un proceso de empoderamiento frente a las desventajas estructurales y la opresión; es la posibilidad de que la demanda ayude a superar la injusticia estructural (*sin que cause una injusticia mayor de la que se busca superar*) y no tanto su contenido, lo que vuelve aceptable las medidas *preferenciales*.⁶⁹

Pero la injusticia estructural es sólo una de las caras de la moneda de la idea de la injusticia en general que debemos tomar en cuenta. Su otra cara es la injusticia epistémica, y ésta explica la forma en que las culturas originarias quedan sometidas a una posición de desigualdad que, aunque se manifiesta en principio en el ámbito epistémico, tiene consecuencias mora-

⁶⁹ Ypi, Lea, *Structural Injustice and the Irrelevance of Attachment*, working paper presentado en la Universitat Pompeu Fabra, octubre de 2015, pp. 2-14. Véase, también, Young, I. M., “Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 9, núm. 1, 2001; y, de la misma autora, “Polity and Group Difference. A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, *Ethics*, vol. 99, núm. 2, 1989; Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Introduction of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 2.

les y empíricas que decantan en la sujeción de estos grupos a una posición de desigualdad política.

Esta teoría se enfoca en las prácticas de producción de conocimiento de los sujetos que están socialmente situados para señalar que hay dos circunstancias en las que las personas sufren un tipo de trato injusto epistémico y moral. La primera de ellas es la *injusticia testimonial*, donde la persona es lesionada en su *capacidad como sujeto de conocimiento*, tras perder la credibilidad por pertenecer a algún grupo social sobre el que pesa un prejuicio que tiene como consecuencia que sus testimonios se desinflen o pierdan legitimidad. La segunda es la *injusticia hermenéutica*, donde las personas o grupos son incapaces de dar sentido a sus experiencias sobre el mundo y su cosmovisión, o que siendo capaces de hacer sentido de las mismas no pueden comunicarlas de forma inteligible porque hay un vacío en los recursos interpretativos colectivos, dejándolos en una posición desigual al realizar intercambios epistémicos con otras personas.⁷⁰

De forma resumida podemos decir que existe tanto una *política de las prácticas epistémicas* como un tipo de *poder social*⁷¹ dentro de las *interacciones epistémicas* (y la primera depende del segundo), que hace que algunos grupos no tengan la confianza o legitimidad epistémica que otros sí tienen. Esta diferencia genera relaciones de poder desiguales que tienen dos consecuencias que se traducen en formas de desigualdad política: la primera (que surge de la *injusticia testimonial*) como resultado de un *prejuicio identitario* sobre el grupo social al que pertenecen las personas. Aquí tiene lugar una *objetivización epistémica* (como pasa con la objetivización sexual de las mujeres) que les disminuye su credibilidad como interlocutores; la segunda (correspondiente a la *injusticia hermenéutica*) se da cuando los recursos conceptuales (herramientas de interpretación social) para comunicar la experiencia de vida de un grupo o persona no existe o es inadecuada, por lo que se margina hermenéuticamente a las personas porque *participan desigualmente en las prácticas por las que los significados sociales se generan*. El daño epistémico se da en el rechazo a su capacidad como *sujetos de entendimiento social* que es consecuencia de un *prejuicio estructural* en las formas de comprensión colectivas: las experiencias, intereses o valores de estos grupos se consideran irracionales o inaceptables por el estilo en que se expresan, por lo que son malentendidas o minimizadas.⁷²

⁷⁰ Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Nueva York, Oxford University Press, 2007.

⁷¹ Entendido que “el poder [social] es la capacidad social situada de controlar las acciones de otros”, *ibidem*, p. 4.

⁷² *Ibidem*, pp. 4-7, 148-152, 160 y 161.

Como puede observarse, ambos tipos de injusticia son relevantes para la deliberación democrática, sea que una persona no sea tomada plenamente en serio en su rol de interlocutora o que estructuralmente se excluyan de las prácticas de creación de los conceptos (y del propio lenguaje) con los que se hace sentido de los distintos mundos en la realidad. En el caso de las culturas originarias, ambas situaciones están presentes y muestran cómo la dimensión epistémica es otro obstáculo para la igualdad política. En cuanto a mi objeción en particular, la razón pública es parte de ese aparato epistémico que condena hermenéuticamente a estas personas a tener que dar sentido a sus experiencias por medio de un lenguaje del que fueron excluidos, del que no son parte y que rechaza la legitimidad de comunicar desde sus cosmovisiones.

La existencia de estereotipos negativos sobre los pueblos indígenas y sus conocimientos, su cercanía con la tierra y sus formas de vivir la vida, afectan en la deliberación democrática porque la “no credibilidad” tiene muchas veces como resultado que se pierda una parte del conocimiento que el hablante busca compartir. El daño moral que esto genera es causado por el nulo respeto e insulto al grupo o persona que se comunica como tal, al no considerarse como igual, y sí como ilógica, menos inteligente, salvaje, emocional, subdesarrollada, etcétera, por ello los dos ejemplos comunes para ejemplificar la injusticia epistémica —desde Fricker— son el de las mujeres y los negros en Estados Unidos de América.⁷³ La falta de credibilidad que tienen en materia epistémica es notable y es sólo la continuación de una serie de violaciones y exclusiones que son sistemáticas y que pueden apreciarse no desde la concepción abstracta de los valores y los sujetos que plantea el liberalismo sino desde una perspectiva historizada y contextualizada que muestra la estigmatización, desigualdad y discriminación a la que estos grupos están sujetos, teniendo como resultado desventajas estructurales y opresión.⁷⁴

La injusticia estructural y la injusticia epistémica van de la mano y sirven para mostrar por qué el caso de las culturas originarias es un caso paradigmático para el que el liberalismo político es insuficiente y al que falla en su promesa igualitarista. A estas alturas debería ser claro que la razón pública y la idea de igualdad formal de Rawls son dos obstáculos para hacer

⁷³ *Ibidem*, pp. 17-38.

⁷⁴ Ypi, Lea, *Structural Injustice...*, *cit.*, pp. 12-14; Young, Iris Marion, “Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice...”, *cit.*; Young, Iris Marion, “Polity and Group Difference...”, *cit.*; Giddens, Anthony, *The Constitution of Society...*, *cit.*, p. 2; Benhabib, Seyla, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 185 y 186.

justicia en el caso de los pueblos indígenas. La razón pública es problemática frente a la *cualidad expresiva* del procedimiento deliberativo en estos casos, pero (como intenté mostrar a lo largo de este trabajo) además es una barrera a la inclusión y participación igualitaria. Los problemas de la traducción institucional son reales e involucran muchas veces los intereses urgentes y vitales que son centrales para la existencia de estos grupos (criterios que quedan fuera de la igualdad formal), que pueden ser defendidos deliberativamente sólo tras ser asimilados a un lenguaje público que no los incluyó en su elaboración epistémica, convirtiéndose en un aparato hermenéutico establecido de arriba a abajo, sin su participación.

Todo esto sirve para conectar la siguiente idea: que las culturas originarias tendrían toda la legitimidad para rechazar la razón pública y un diálogo o deliberación establecido bajo este lenguaje porque sería irrazonable aceptar su participación en ella dado que las condiciones de participación en la misma serían profundamente desiguales; pero además, que la imposición de este lenguaje sobre ellas es impositivo y represivo en términos de Rawls, precisamente porque no cumple con los criterios de aceptabilidad razonable que permitirían su uso de manera legítima y no represiva. La razón pública, en estos casos, pierde la legitimidad democrática para ser utilizada.

Si bien es posible encontrar otras formas mejores de pensar la igualdad política desde una perspectiva liberal (como al de Beitz), no es claro que sea suficiente para garantizar que la deliberación entre personas de dos culturas distintas sea verdaderamente horizontal e igualitaria. No obstante, los intereses regulativos de la igualdad compleja sirven para intentar acomodar, al menos en lo inmediato y mientras se generan las herramientas conceptuales y empíricas necesarias para establecer los diálogos igualitarios, los casos en los que los intereses de las comunidades originarias se encuentran en tensión con las decisiones de las instituciones democráticas.

Finalmente, antes de avanzar a las conclusiones quiero tomar un caso real en el que este problema puede verse claramente (más allá de que considere que mis objeciones teóricas funcionan en general para los casos en que se tengan encuentros interculturales que queden dentro del caso paradigmático que señalé aquí (que se trate de una cultura originaria en posición de injusticia estructural e injusticia epistémica). Mi impresión es que este tipo de casos son mucho más comunes de lo que parece, aunque tenga que dejar el estudio casuístico particularizado para otro momento.

En el nororiente colombiano, la comunidad indígena U'wa (instalada ahí desde antes de la conquista) tuvo un conflicto frente a la petrolera norteamericana *Occidental*, en 1997 (el conflicto puede rastrearse desde 1991 y permaneció al menos hasta el 2010). En este caso, la Corte Constitucional

Colombiana falló para condicionar la explotación petrolífera a consultas a los pueblos para que así participaran en la toma de decisiones. La comunidad rechazó la consulta en febrero de 1997 porque alegaba que el simple hecho de la exploración y explotación de su territorio era una afectación vital al mismo y que eso significaría la pérdida de su mundo, por lo que el tema no podía ser siquiera objeto de consideración. Se “considere una posibilidad que desde la perspectiva de los U’wa no puede ser objeto de consideración: convivir en el territorio y permitir su exploración y explotación”.

La discusión del caso giró en torno a lo que debía entenderse por “frontera” de los territorios de explotación. El Estado tomaba la idea de la tierra como un *bien natural*, mientras que los U’wa la asociaban con creencias comprensivas y rituales que daban forma a su visión del mundo; un sitio sagrado no negociable, donde el petróleo (los *Ruiría*) significaba “los fluidos de la tierra”: la sangre que alimenta la tierra. Los U’wa tenían una “concepción tradicionalista del mundo”, anclada a la identidad cultural, la historia ancestral y a una instancia suprasensible que da sentido al arraigo histórico y cultural. En este caso, lo que estaba sobre la mesa era “la posibilidad de que dos concepciones de mundo enfrentadas radicalmente puedan llegar a un acuerdo justo”.⁷⁵ Los comunicados de la comunidad ante los fallos judiciales y las acciones estatales son ilustrativos:

Usted habla de negociaciones y consultas con los U’wa. Mi pueblo dice que ellos no van a negociar. Nuestro padre no nos ha autorizado. Nosotros no podemos vender el petróleo, la sangre de nuestra madre tierra. La madre tierra es sagrada. No hay nada para negociar.

...El pueblo U’wa, ante la muerte segura, al perder nuestras tierras, el exterminio de nuestra historia, preferimos una muerte digna, propia del orgullo de nuestros antepasados que retaron el dominio de los conquistadores y misioneros: el suicidio colectivo de la comunidad U’wa.⁷⁶

En este caso, la protección buscada a través del derecho a la consulta y la comunicación dada por las instituciones era parte del problema que la comunidad U’wa intentaba mostrar.⁷⁷ Es fácil mostrar que, en este caso, los

⁷⁵ Para un interesante análisis al respecto del caso y una crítica al liberalismo desde el mismo, véase Uribe Botero, Ángela, “El caso U’wa: un conflicto en torno al mal radical”, en Botero, Juan José (ed.), *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*, Bogotá, Unibiblos, 2005.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ Esto se vuelve particularmente grave en términos de justicia política, puesto que un tema central de equidad básica para cualquier teoría de la justicia liberal es que perjudicar a las personas a causa de factores que no son elegidos por ellos mismos (como la etnicidad,

intereses de la comunidad eran vitales y que la situación era urgente, cerrada a una discusión futura tras la toma de la decisión institucional (explorar y explotar la tierra llevaba a la muerte de la comunidad desde su cosmovisión y, con ello, a su amenaza del suicidio colectivo). La idea de la igualdad compleja sirve mejor a una posible alternativa de solucionar el caso, en la que la comunidad tuviera una posición preferencial en la que la decisión quedara en ellos. A partir de un juicio moral reflexivo, tomando los distintos criterios en cuenta, uno podría despegarse de la idea de intentar garantizar la igualdad política dando el igual poder a los grupos interesados de influir en la decisión, para dársela simplemente a la comunidad para evitar la injusticia. Esto llevaría a dejar de lado la exigencia de la razón pública y de tomar una decisión más allá de ella. Sin embargo, esto no corrige el problema de desigualdad política ni crea un diálogo igualitario entre ambas culturas, sino que simplemente funciona como una especie de excepción que puede justificarse desde la igualdad compleja. Sobre esta última faltante centro varias de mis conclusiones.

IV. CONCLUSIONES: HACIA OTRO TIPO DE RAZÓN Y DE DIÁLOGO

La razón pública lleva en un camino de ida a la desigualdad política en el caso de los encuentros interculturales (una cultura occidental liberal y alguna cultura originaria). La rigidez de la razón pública y la obligación de traducción de los argumentos comprensivos de estas culturas impone una carga que los vacía de significado y sentido (o al menos que los desinfla). Aun así, podría alegarse que el último Rawls del *Derecho de gentes* podría dar una respuesta a esta objeción cuando intentó crear su *Sociedad de pueblos* con lo que llamó *culturas decentes*. Es claro que él no intentó que esta fuera la respuesta a cómo las sociedades liberales debían construir hacia dentro su derecho ante la realidad del pluralismo razonable, pero creo que es la mejor respuesta que puede dar desde su teoría a este tipo de casos.

Rawls aceptó que cuando se encuentra una sociedad liberal y un *pueblo decente* (un término terrible) —donde podemos tomar a las culturas originarias— la creación del derecho entre ellas no podía ser un derecho simplemente liberal. En estos casos, dado que se trata con “culturas razonables” con las que las sociedades liberales deben entablar una relación de *tolerancia*, su ejercicio de la posición originaria no podía hacerse como en su *Liberalismo*

el origen, la raza o el lenguaje que usan) es una grave injusticia. Al respecto véase Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, España, Paidós, 1996, p. 138.

político. Por el contrario, este diálogo debía tomar el carácter de una posición originaria de segundo nivel, donde las distintas culturas se encontraran conscientes de las diferencias entre sí, para encontrar principios mínimos que regularan sus relaciones, desde una posición simétrica real, donde la sociedad liberal no domina, oprime o condiciona a estas otras de ninguna forma, y donde las exigencias de traducción institucional y la rigidez de la razón pública prácticamente desaparecen.⁷⁸

Para ser justo con Rawls, es necesario reconocer que su liberalismo funciona hasta cierto punto pero que uno de sus límites se encuentra en los casos de las culturas originarias (aunque creo que lo que muestro en este caso tiene un potencial general y no se reduce a este caso). Para encontrar una respuesta desde Rawls necesitamos renunciar a su intento de resolver estas tensiones desde una visión monocultural, puesto que de no hacerlo se aceptaría someter a las culturas originarias a una posición de desigualdad política contraria a los objetivos básicos de la razón pública. Sin embargo, creo también que el diálogo originario en un segundo nivel del *Derecho de gentes* es insuficiente.

Primero, el diálogo de segundo nivel sería uno a partir de la igualdad formal, donde la situación de exclusión, abuso y condicionamiento de las sociedades liberales sobre estas culturas no se pone en el centro. Su postura podría ser viable globalmente (tal como pretende), con una sociedad liberal dialogando con otra como la musulmana. No así a nivel local, hacia adentro de una sociedad liberal, donde las condiciones iniciales de diálogo sitúan de antemano a las culturas originarias con un *hándicap negativo* frente a la cultura liberal. La igualdad compleja da una mejor respuesta la búsqueda de un diálogo verdaderamente horizontal, e incluso puede ser más afín a algunas teorías interculturales, aunque no resuelve el problema de la injusticia epistémica, y es por esto último que es necesario abrir y profundizar sobre la necesidad de otros diálogos que sí resuelvan satisfactoriamente los problemas de la desigualdad política, tal como creo que resulta con los diálogos interculturales.

Segundo, Rawls da parámetros mínimos para evaluar la *decencia* de las culturas y entablar un diálogo (básicamente que reconozcan ciertos “derechos urgentes”). Algunos de ellos, tales como un mínimo de libertad que

⁷⁸ Rawls, John, *The Law of Peoples. With “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 70-88. Véase en particular: “I think enlightenment about the limits of liberalism recommends trying to conceive a reasonably just Law of Peoples that liberal and nonliberal peoples could together endorse. The alternative is a fatalistic cynicism which conceives the good of life solely in terms of power”, p. 78.

garantice la no esclavitud y servidumbre, una libertad de conciencia moderada y la seguridad contra el asesinato masivo y el genocidio, probablemente pueden defenderse desde una aproximación intercultural (como él pretendió); sin embargo, otros son circularmente liberales, como el mínimo indispensable del derecho de propiedad privada y el de la igualdad formal, que son concebidos de maneras muy distintas de cultura en cultura. Esto se suma a que, al proponer este diálogo de segundo orden, parece tomar a las culturas originarias como un mal menor *tolerable* para las sociedades liberales al que se no se debe encarar por la fuerza (aunque sí diga que se debe empujar para que eventualmente todas las sociedades adopten, por la vía de las razones, la forma liberal).⁷⁹ Esto nos lleva a una ordenación (nuevamente) vertical entre culturas, que se aleja mucho de la igualdad.

Es imposible desmenuzar —por cuestiones de espacio— lo profundo del problema que una visión así significa para un diálogo intercultural, pero creo que es claro que situar a dos culturas en un diálogo verdaderamente horizontal donde se escuchen de verdad y busquen llegar a acuerdos libres y completos, no es posible desde una posición monocultural de tolerancia y condescendencia.⁸⁰ Tomarse en serio la interculturalidad implica pensar en otras formas de encarar estos diálogos; de valorar los saberes, conocimientos y epistemologías prácticas de esas culturas “extrañas y peligrosas” para nosotras. La forma en que Rawls propone tomar lo razonable, lo racional e incluso lo dialógico, queda encerrada en una matriz liberal igualitaria que, aunque interesantísima y valiosa incluso para estos casos, resulta insuficiente para lograr el diálogo igualitario que promete.

Un diálogo intercultural necesariamente debe superar el imperialismo cultural y el epistemicidio de saberes prácticos y diversos que generalmente se hace desde las culturas occidentales modernas. Ideas como el *buen vivir* están en construcción, son abiertas a los contextos y circunstancias de las culturas que las desarrollan y se presentan de manera distinta a los saberes occidentales. No sólo son muchas veces saberes prácticos no codificados que se comunican e interiorizan de maneras en las que no estamos acostumbrados a valorar, y que muchas veces se comunican de forma inextricable. Intentar entender la relación de los saberes de las culturas originarias con la naturaleza es liberalmente paradójico cuando la noción “natura-

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 59-67.

⁸⁰ Para un análisis del problema de la tolerancia como barrera a los diálogos horizontales, al respeto, igualdad y participación reales, véase Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2009, pp. 17, 41-43.

leza” ni siquiera existe o es asimilable para muchas de ellas. Otro tipo de aproximación y relación frente a ellas es necesario. Sobre todo, una que no resulte en la creación de conceptos o figuras que terminen siendo restrictivos o colonizadores frente a ellas, como muchas veces es el discurso de los derechos humanos. Aquí, el diálogo debe alejarse de cualquier noción de traducción que pueda resultar en el vaciamiento de sentido de estos saberes, que lleve a un derrumbe del puente de comunicación que busca construirse.⁸¹ Para que la idea de *traducción* sea razonable en estos casos, debe pensarse de manera completamente distinta a la que resulta de la razón pública rawlsiana.⁸²

El carácter de los intereses de las comunidades no se determina solamente por el *sentir o la intensidad del deseo* que un grupo o persona tiene frente a ciertos objetos o situaciones. La forma de *medir* o evaluar estos puede partir desde un criterio que es perfectamente compatible con la interculturalidad: el de la *injusticia estructural*, no el del apego particular (el *attachment*). Este criterio, que en ningún momento busca establecerse como un criterio reflexivo absoluto, fortalece la posibilidad de entablar diálogos interculturales horizontales y de tomar en serio el compromiso con los derechos y las personas que el liberalismo igualitario tiene legítimamente. Cuando lo que verdaderamente importa para evaluar una demanda especial es la relación entre las personas (histórica y contextualmente), las probabilidades de que resulten injusticias de ese diálogo son mucho menores. Esto permite atajar de manera correcta una posible objeción sobre un relativismo en el que cualquier apelación a un sentir o a la intensidad de una preferencia de cualquier persona (sea un creyente católico fundamentalista o un hincha pasional del Santos Laguna) pueda ser igualmente de válida. El interculturalismo enfrenta también al relativismo y rechaza lo que las culturas occidentales

⁸¹ De Sousa Santos, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Ediciones Uniandes, 1998, p. 364; Carman, María, *Sobre el buen vivir...*, cit.; Descola, Philippe, *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires, Amorrotu, 2012, pp. 148-170; Cowan, Jane K., “Cultura y derechos después de Culture and Rights”, *Revista de Antropología Social*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 19, 2010.

⁸² Es así que otra idea de traducción, que signifique una relación de aprendizaje, crítica y diálogo en dos vías o sentidos, a partir del reconocimiento de las prácticas culturales y su traducción en un piso de igualdad, es no sólo posible, sino necesaria. Al respecto véase Fernet-Betancourt, Raúl, “Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente”, *Asociación de Filosofía y Liberación México*, México, s/a, p.2. Disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090503.pdf>; Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM-Siglo XXI, 2005, pp. 13-20.

consideran violaciones gravísimas a los derechos,⁸³ y esto da buenas razones para tomarlo en serio.

Con esto claro, importa responder a otra posible objeción que busque limitar esta propuesta teórica a los meros casos extremos de desaparición de una cultura o de una violación gravísima a ésta. Tenemos buenas razones para construir una versión completa del derecho y de los derechos de sociedades interculturales como las latinoamericanas, donde se puedan desarrollar políticas, legislaciones y acuerdos de carácter *mestizo*, que incorporen las distintas nociones de dignidad (muchas veces isomórficas, no inteligibles) de las culturas, y reconozcan la “incompletud” de todas ellas, así como sus diferencias de concebir el mundo, la salud, el desarrollo, el buen vivir y todos los otros temas en los que éstas estén interesadas en tener voz para ser incluidas en el derecho estatal. Aceptar los distintos saberes de las culturas originarias y pensarlos como argumentos, permitiría incorporar de manera real y no meramente retórica a los grupos excluidos y marginados estructuralmente; de manera colectiva y participativa (con diálogos epistémicos distintos) sin minimizarlos en el procedimiento.⁸⁴

Finalmente, quiero dar otra razón frente al “todo vale” del relativismo cultural que se podría atribuir a una objeción como la mía. Éste todo vale suele argumentarse en forma de los casos de culturas que toleran la desfloración (o el matrimonio) de niñas, la mutilación de órganos sexuales o el sometimiento de las mujeres a estructuras religiosas o comprehensivas, etcétera. Ni la igualdad compleja ni la interculturalidad que sostengo, acep-

⁸³ De Sousa Santos, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, *El otro derecho*, Bogotá, número 28, julio de 2002, p. 68. El interculturalismo confronta al relativismo de manera crítica. Da criterios procedimentales que permiten identificar políticas reaccionarias, el desempoderamiento de sujetos y la regulación/dominación de los mismos, al mismo tiempo que enfrenta críticamente el universalismo cultural occidental. Véase también, Peces-Barba, Gregorio, “La universalidad de los derechos humanos”, *Doxa. Revista de Filosofía del Derecho*, Alicante, vol. II, núm. 15-16, 1994. También: “[Es requisito para un diálogo intercultural] el establecimiento de una relación horizontal, abierta a la posibilidad de incorporar en nuestra perspectiva elementos de la perspectiva del otro distinto culturalmente... [E]s imposible entablar un diálogo intercultural cuando se parte del establecimiento de un solo tipo de contenidos, asumidos como universales y necesarios”, Vázquez Gutiérrez, Juan Pablo, “Multiculturalismo y diálogo intercultural”, *Revista de la Universidad Iberoamericana*, México, núm. 24, marzo de 2013, p. 5.

⁸⁴ De Sousa Santos, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural...”, *cit.*, pp. 69-77. Sobre la incompletud y particularidad cultural de los derechos humanos como producto occidental, véase Fine, Robert, “Are Human Rights Western?”, *Lecture on “The Dialectics of Universality and Particularity”*, University of Warwick, 2010; Herrera Flores, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Madrid, Los libros de la catarata, 2005, p. 17; Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, *cit.*, p. 14.

tarían este tipo de resultados porque reflejan la peor versión de situaciones que efectivamente existen en algunas concepciones culturales.⁸⁵ En los diálogos interculturales, primero, debe siempre optarse por el *círculo más amplio de reciprocidad cultural* posible, que es lo mismo a decir que debe tomarse la versión más favorable frente al reconocimiento y la valoración del otro, y no la más restrictiva; es decir, la mejor interpretación comprensiva posible, que permita a las culturas normalmente asociadas con estos actos reprochables, evitar los mismos (una interpretación de la religión musulmana no fundamentalista y progresista, una interpretación de una cultura patriarcal que dé lugar igual y participación a las mujeres, etcétera).⁸⁶ Esto no debería generar incomodidad al liberalismo ni a occidente, porque es desde este presupuesto donde sus teorías son rescatables; es en su mejor luz como evitan las objeciones que otras culturas podrían hacerles por la desigualdad, la exclusión, la opresión, la violencia y violación múltiple a los derechos humanos, que retóricamente utilizan sus (comunes) peores versiones.

En estos tiempos, no es cierto que debemos resignarnos a un *choque de civilizaciones* o a la separación de las distintas culturas. El distanciamiento y diferencias debe ser un punto de inicio y no uno de conclusión. Creo que en esto sí la teoría de Rawls es una de las mejores formas de mostrarlo. Explicitar su insuficiencia en estos casos no es un motivo para cerrar la discusión y clausurar el debate, es retirar otro velo de la ignorancia para ver que los puentes que queremos cruzar para encontrarnos (desde el liberalismo igualitario y desde el interculturalismo) pueden y deben ser construidos. Esta otra forma de razón y otra forma de diálogo es a la vez un argumento frente al liberalismo y a sus límites (que han tenido también consecuencias desastrosas de opresión y represión), como lo es también frente a las distintas culturas y religiones que con excusa en (malas versiones e interpretaciones de) sus tradiciones y sus religiones (en su caso) se cierran también autoritariamente a otras versiones que son posibles (y existen en muchos casos) y que permitirían la construcción de otros tipos de mundos, más iguales en lo real.

En este trabajo intenté desenredar los problemas que la idea de la razón pública tiene en casos paradigmáticos como el de los argumentos compre-

⁸⁵ El interculturalismo no debe concebirse como el polo opuesto al universalismo. En realidad, para el primero, tanto el universalismo como el relativismo cultural son obstáculos para el diálogo que busca. La *totalización* de las diferencias rompe con la base del diálogo y genera una barrera que debe quitarse de en medio. Eberhard, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos”, en Calvo García, Manuel (coord.), *Identidades culturales y derechos humanos*, Madrid, Dykinson, 2002, pp. 259 y 260.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 78-81.

hensivos de las comunidades originarias. Al hacerlo, critiqué la rigidez de la razón pública y también la *visión simple* de la igualdad política, porque son insuficientes para alcanzar intereses y responder a preguntas que considero deben responderse desde una buena teoría de la igualdad política. La igualdad política entendida como igual poder de influir en los resultados políticos deja de lado elementos que deben ser tomados en cuenta. En casos como estos, la obligación de la traducción institucional muestra que, por su inflexibilidad, destina a estos argumentos a enfrentarse en posición desigual frente a los demás intereses (un problema interno en el que sus propias reglas generan la desigualdad que buscan evitar). Las ideas de la injusticia estructural y la injusticia epistémica dan buenas razones para que, ante tal panorama, aceptemos la necesidad de buscar un horizonte de diálogo intercultural que busque corregir la desigualdad epistémica a la que las comunidades originarias están sujetas (dada la incapacidad del liberalismo político para ello). Esto no significa rechazar todo lo que el liberalismo político ha logrado ni abandonarnos a una teoría que habilite un relativismo cultural que llevaría a peores resultados que los que tenemos en la actualidad, sino reconocer su insuficiencia y tomarla como el inicio de un puente hacia otro mundo donde la igualdad política no sea retórica ni formal, sino para todas las personas, efectiva y real.

V. BIBLIOGRAFÍA

- ALEGRE, Marcelo *et al.*, “Igualdad”, en FABRA ZAMORA, Jorge Luis y RODRÍGUEZ BLANCO, Verónica (eds.), *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, vol. II.
- AUDI, Robert y WOLTERSTORFF, Nicholas, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Nueva York, Rowman & Littlefields Publishers, 1997.
- BEITZ, Charles, *Political Equality. An Essay in Democratic Theory*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1989.
- BENHABIB, Seyla, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM-Siglo XXI, 2005.
- CARMAN, María, *Sobre el buen vivir, o las formas de significar y estar en el mundo*, working paper presentado en el Encuentro Internacional “Ecologías políticas desde los territorios”, Buenos Aires, UNSAM, 2 y 3 de noviembre de 2015.

- COWAN, Jane K., “Cultura y derechos después de Culture and Rights”, *Revista de Antropología Social*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 19, 2010.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Ediciones Uniandes, 1998.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, *El otro derecho*, Bogotá, núm. 28, julio de 2002.
- DESCOLA, Philippe, *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012 [1912].
- EBERHARD, Christoph, “Diálogo intercultural y derechos humanos”, en Calvo García, Manuel (coord.), *Identidades culturales y derechos humanos*, Madrid, Dykinson, 2002.
- FINE, Robert, “Are Human Rights Western?”, *lecture on “The Dialectics of Universality and Particularity”*, University of Warwick, 2010.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente”, *Asociación de Filosofía y Liberación México*, Ciudad de México, s/a.
- FRICKER, Miranda, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Nueva York, Oxford University Press, 2007.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- GARGARELLA, Roberto, “Full Representation, Deliberation and Impartiality”, en ELSTER, Jon (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- GARGARELLA, Roberto, “«We the People» outside of the Constitution. The Dialogic Model of Constitutionalism and the System of Checks and Balances, Current Legal Problems”, *Oxford Journals*, Oxford, vol. 67, núm. 1, 5 de agosto de 2014.
- GIDDENS, Anthony, *The Constitution of Society: Introduction of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós, 2006.
- HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Madrid, Los libros de la catarata, 2005.

- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, España, Paidós, 1996.
- MARTÍ, José Luis, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Madrid/Barcelona, Marcial Pons, 2006.
- NINO, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, 2a. ed., Buenos Aires, Astrea, 1989.
- NINO, Carlos Santiago, *La constitución de la democracia deliberativa*, trad. de Roberto Saba, Barcelona, Gedisa, 2003.
- PECES-BARBA, Gregorio, “La universalidad de los derechos humanos”, *Doxa. Revista de Filosofía del Derecho*, Alicante, vol. II, núm. 15-16, 1994.
- RAWLS, John, *The Law of Peoples. With “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, John, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de la razón pública”*, Barcelona, Paidós, 2001.
- RAWLS, John, *Political Liberalism. Expanded Edition*, Nueva York, Columbia University Press, 2005.
- URIBE BOTERO, Ángela, *El caso U’wa: un conflicto en torno al mal radical*, Universidad del Rosario, en BOTERO, Juan José (ed.), *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*, Bogotá, Unibiblos, 2005.
- VÁZQUEZ GUTIÉRREZ, Juan Pablo, “Multiculturalismo y diálogo intercultural”, *Revista de la Universidad Iberoamericana*, México, núm. 24, marzo de 2013.
- WALDRON, Jeremy, “Participation: The Right of Rights”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, United States, New Series, vol. 98, 1998.
- WALDRON, Jeremy, “Law and Disagreement”, en WALDRON, Jeremy, *Law and Disagreement*, United States of America, Clarendon Press-Oxford, 1999.
- WALSH, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, 2009.
- WEBER, Max, *The Theory of Economic and Social Organization*, trad. de A. M. Henderson y Talcott Parsons, Nueva York, Free Press, 1947.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, España, Ediciones Altaya, 1999 [1953].
- YOUNG, I. M., “Polity and Group Difference. A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, *Ethics*, vol. 99, núm. 2, 1989.
- YOUNG, I. M., “Equality of whom? Social Groups and Judgments of Injustice”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 9, núm. 1, 2001.
- YPI, Lea, *Structural Injustice and the Irrelevance of Attachment*, working paper presentado en la Universitat Pompeu Fabra, octubre de 2015.