



Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM

www.juridicas.unam.mx

CAPÍTULO CUARTO	
EL UNIVERSALISMO VACÍO DEL CONSENSO DE LAS GENTES	117
I. Trampas interpretativas.	117
II. Emanciparse de la idea de comunidad	121
III. Carneades I: los derechos de la comunidad “fabrican” la comunidad	132
IV. Carneades II: los derechos de la comunidad perjudi- can a las comunidades	138

CAPÍTULO CUARTO
EL UNIVERSALISMO VACÍO DEL CONSENSO
DE LAS GENTES*

I. TRAMPAS INTERPRETATIVAS

En el segundo capítulo se analizaron las justificaciones —que no carecen de aporías internas— de la doctrina de los derechos humanos que proviene del modelo hobbesiano, rigurosamente individualista, y de sus variaciones más importantes dentro del modelo jusnaturalista moderno. Posteriormente, en el tercer capítulo, intenté demostrar, sin pretensiones de plenitud, en qué medida aquellas discusiones de los siglos XVI y XVII se siguen reflejando en algunas posiciones y tensiones del debate jurídico-político contemporáneo, que comparte el individualismo como método y —diría también— una visión del mundo en la que la “revolución copernicana” de Bobbio es plenamente recibida, y se admite teóricamente.

Ahora quisiera profundizar mi análisis sobre la otra fuente de fundamentación de los derechos humanos que, como ya se ha advertido, el mismo Bobbio sugiere, y en una cierta medida parece privilegiar, en su ensayo de 1964 —ensayo que me sirvió de punto de partida en el capítulo primero—. La tesis es que, una vez que se ha demostrado que es inalcanzable todo fundamento absoluto, podemos encontrar una fundamentación más modesta en el plano teórico pero más eficaz en el plano práctico, que sirva para defender

* Traducción de Luis Salazar.

los derechos humanos, en el consenso de las gentes; es decir, en el consenso de todo el género humano. Dicho con otras palabras, lo que todos reprueban, lo que todos los pueblos rechazan, nos permite identificar históricamente, por superposición o intersección, al núcleo de derechos humanos que, más allá de las quimeras y de las reflexiones filosóficas, sensatamente podemos pretender que se traduzcan en derecho positivo en el plano internacional o supranacional. Porque, obviamente, si se habla de derechos del ser humano, no podemos reducirlos a la ciudadanía o al ámbito del constitucionalismo interno de cada Estado.

La tesis parece ser convincente, sobre todo porque no tiene un tufo metafísico, por lo que parece ser más realizable, más traducible en acuerdos e instituciones internacionales. Pero, como ya he intentado señalar en el primer capítulo, esta universalidad de hecho es ambigua y engañosa. No pretendo afirmar solamente que el acuerdo, la coincidencia, se presenta sólo en algunos pocos principios generales —y, por lo tanto, que la lista de los derechos no controvertidos resulta ser muy breve y poco satisfactoria— sino también que estos presuntos principios generales compartidos son, en realidad, muy generales, flexibles ante las interpretaciones, al grado de que no generan ningún listado verdadero de derechos, sino puras declamaciones retóricas. Lo que se produce, más bien, es un listado de conflictos más extremos que los que se producen en el ámbito del individualismo contractualista.

En el primer capítulo ya me he referido al caso del derecho a la vida, que para un laico es la vida en su plenitud, mientras que para un católico se extiende hasta la fase inicial y terminal, lo que implica la prohibición de practicar cualquier forma de interrupción del embarazo, de eutanasia y también cualquier forma de procreación asistida e, incluso, de experimentación en el campo de la bioética y de la medicina. De inmediato podemos observar que la intersección o la superposición radica en el hecho de que el laico y el católico comparten la tutela de la vida en plenitud. Pero no es difícil imaginar casos de fuerte conflicto entre vi-

das en plenitud y vidas, digámoslo así, en embrión o (ya) no dignas de ser vividas, o al menos consideradas como tales desde un punto de vista laico.

No quiero internarme en el insidioso —y muy explorado en los últimos años— terreno de la bioética, tarea que no es indispensable para mi disertación. Para los fines que persigo basta con señalar que no resulta del todo apropiado distinguir el punto de vista del laico del punto de vista del católico, como si se tratara de dos puntos de vista estrictamente individuales. En la confrontación asimétrica, están en juego un punto de vista individual, el del laico que delibera sobre su propia vida, y un “colectivo”, comunitario, que es el que expresan las posiciones de la Iglesia católica. El creyente “en serio”, que se considera parte de la comunidad de los fieles, no puede, si quiere seguir siendo parte de la misma, ignorar sus preceptos. La comunidad —en este caso la comunidad religiosa— prevalece sobre los individuos que la integran y que tienen un prioritario y claro *deber* de obediencia de sus normas. Es la inversión de la revolución copernicana, que nos lleva de regreso a una especie de ética “tolemaica” —permítaseme la metáfora— en la que la comunidad, en torno de la cual giran los individuos miembros, es el centro inmóvil del sistema.

Y este es, precisamente, mi argumento, en contra del consenso de las gentes, fórmula que al subrayar el término “gentes” en vez de “consenso del género humano” muestra su ambigüedad constitutiva. Simplemente, los sujetos que deberían alcanzar el consenso no son los individuos que provienen de tradiciones, culturas, religiones, lenguas diferentes, sino macrosujetos comunitarios representados por elites cuya razón de ser reside en perpetuar la existencia de cuerpos colectivos que expresan con toda evidencia una cultura de los deberes comunitarios como bienes axiológicamente superiores a los derechos individuales. Todos ellos, si bien utilizando el lenguaje de los derechos, trabajan en contra de los derechos del individuo o persona, al menos en la acepción que proviene de las lecciones de Bobbio, de la revolución copernicana. Es así como, recientemente, hemos descubrier-

to que ni siquiera la noción de tortura o de lo que significaría practicar la tortura —sólo por llamar la atención sobre un caso en el que Bobbio pensaba que era posible lograr el consenso del género humano— existe un acuerdo. Basta con introducir la idea de “interrogatorio con estrés” o invocar como justificación (*¿pro tempore?*) la emergencia terrorista, para transformar algunas formas de tortura en prácticas compatibles con los derechos humanos.⁹⁹

Solamente por ofrecer otro ejemplo de ambigüedad constitutiva (y constitucional) entre prioridad de los derechos o de los deberes —y, por lo mismo, de vaciamiento mediante la interpretación de los derechos fundamentales de la persona—, podemos pensar en la “Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos” (o Carta de Banjul, 1981) o bien a la reivindicación de los *Asian Values* por parte de algunos países como Singapur, Taiwan, China (1993): en ambos casos, la noción que se va afirmando como central e imprescindible *no* es la del individuo ante el cual la colectividad tienen obligaciones, sino la de la comunidad —o pueblo— ante el que los individuos miembros tienen deberes.¹⁰⁰

Como intentaré demostrar de una manera más articulada en los párrafos siguientes, el camino del consenso por intersección puede parecer más fácil y prometedor, pero resulta ser un atajo que termina en un callejón sin salida. Esto es así porque, en primer lugar, las gentes o comunidades, los “macrosujetos” dotados

⁹⁹ Con diferentes grados de convicción y de cinismo, son las posiciones que han manifestado algunos “liberales” como A. Dershowitz, M. Ignatieff y B. Ackerman. Para una lúcida crítica de estas posturas, *cf.* G. Preterossi, *L'eccezione quotidiana. Verso la fine dell'età dei diritti?*, Bovero, Michelangelo y Vitale, Ermanno (a cura di), *Gli squilibri del terrore. Pace democrazia e diritti alla prova del XXI secolo*, Torino, Rosenberg&Sellier, 2006.

¹⁰⁰ De la Carta di Banjul pueden verse, como ejemplo, el Art. 17.3: “la protección y promoción de los valores morales y tradicionales reconocidos por la comunidad debe ser un deber del estado”; o el artículo 82.2: “El estado tiene el deber de asistir a la familia, que es el guardián de los valores morales y tradicionales reconocidos por la comunidad”. Pero no existe el problema de la elección.

con una clara y uniforme voluntad política y, por lo tanto, actores —constructores— del potencial consenso, no existen (o, si se prefiere, sólo existen como entidades ficticias); en segundo lugar, si se quisiera reconocer su existencia real, sería necesario concluir que “por naturaleza” son macrosujetos orientados en la dirección opuesta, o bien, hacia el fracaso de cualquier proyecto de constitucionalismo mundial que asuma como idea regulativa al cosmopolitismo de matriz kantiana. La crítica misma a la idea de comunidad es el presupuesto teórico de cualquier doctrina coherente de los derechos fundamentales de la persona que es el preámbulo de dicha Constitución cosmopolita.

II. EMANCIPARSE DE LA IDEA DE COMUNIDAD

Intentaré desarrollar la crítica a la idea de comunidad, cualquiera que sea su dimensión —y de los pseudo— derechos que se adscriben a la misma, entre los que se encuentra el derecho esencial, implícitamente o explícitamente, de dar a sus miembros la interpretación auténtica de sus derechos como personas —partiendo desde una perspectiva insólita, proponiendo una especie de *divertissement*—. ¿Recuerdan a Carneades de Cirene, el filósofo escéptico de la Academia Nueva, vuelto célebre por la frase con la que Alessandro Manzoni, a través de la figura de don Abbondio, abre el octavo capítulo de *Los novios* (*I promessi sposi*, 1840)? Desde entonces, al menos en Italia, ese nombre y esa pregunta han llegado a ser un modo para aludir metafóricamente a la escasa notoriedad de un personaje. Por el contrario, la referencia literaria ha devenido al fin casi proverbial, dado que esta novela ha sido por mucho tiempo lectura escolar obligatoria, uno de los instrumentos ético-lingüísticos con los que, después del *Risorgimento* (la epopeya de la unidad nacional), fueron “hechos” los italianos.¹⁰¹

¹⁰¹ La expresión no menos célebre según la cual, después de haber hecho a Italia —por ende, después de la unificación política de la península (1861)— era preciso hacer a los italianos, es decir, crear artificialmente una identidad

En realidad, en su tiempo Carneades no debe haber sido tan desconocido, si es verdad que en el 155 a.C. fue enviado como embajador a Roma donde suscitó una gran impresión sosteniendo en el Senado discursos sobre el importante y siempre controvertido tema de la justicia. Tema que afrontó presentando dos discursos en dos días distintos, el primero a favor, el segundo en contra de la existencia de una idea universal de justicia. Carneades consideraba este último discurso más sabio y persuasivo, la representación más probable del significado ético-político de la justicia. Aún concediéndome el *divertissement* alguien se estará ya preguntando por qué menciono a este antiguo filósofo, de quien no han quedado obras, para plantear un razonamiento en torno a la existencia y eventualmente a la naturaleza de los así llamados “derechos colectivos”, de los que se discute mucho hoy en día.

Aun cuando el argumento del relativismo cultural que está detrás de tales derechos no fuera ciertamente extraño a Carneades, el pretexto puede parecer demasiado sutil. ¿Hacer pasar a nuestro defensor del probabilismo ético por un precursor de una posición cualquiera sobre el argumento de los derechos colectivos debe considerarse entonces un riesgo excesivo? Tal vez no. La polémica antiestóica de Carneades simboliza, en la historia de la filosofía, un momento de crisis de la razón: la teorización del uso puramente instrumental del lenguaje que conduce a la exasperación del relativismo hasta desembocar en el derecho del más fuerte de Trasímaco —los romanos, afirma Carneades en el segundo discurso, serían estúpidos si restituyeran a los pueblos sometidos libertad y recursos— y en la negación no sólo de cualquier valor universal, negación inaugurada por la sofística, sino también de cualquier comprensión del discurso y de la argumentación.

Esta extenuación relativista parece querer invalidar hoy también el lenguaje de los derechos. Pero en todo caso, Carneades me ha servido para encontrar una clave distinta, quizá un poco

que no existía de hecho, es de uno de los protagonistas de esta epopeya, Massimo D’Azeglio. Pero sobre este punto *cf.* el parágrafo 3.

insólita, para pensar y escribir todavía en torno a este argumento. Porque en mi opinión, francamente, no habría mucho que discutir: los derechos culturales o colectivos o como se les quiera denominar diversamente, no resisten la prueba del uso elemental pero correcto de la lógica y de un lenguaje hobbesianamente depurado de los *ignes fatui*.¹⁰² Ello no obstante, retomaré, si bien con extrema brevedad, algunos de los argumentos ya usados contra los derechos colectivos y que, a mi juicio, son suficientes para demostrar no sólo su inutilidad sino también su peligrosidad al interior del universo lingüístico-simbólico del derecho. Lo haré solamente porque el problema, aun no siendo filosóficamente tan intrigante, no puede ser descuidado, presentando una dimensión ético-jurídico-política más bien preocupante: en los principios de un multiculturalismo malentendido se están formando generaciones de intolerantes camuflados de campeones de la tolerancia; las reivindicaciones étnicas están (inevitablemente) desembocando en nacionalismos más o menos virulentos o en exigencias de *devolution*, antecámara potencial de ulteriores exigencias secesionistas, y así sucesivamente.

Pero después, bajo la forma de *divertissement*, regresaré a Carneades tomándole prestada —con gran libertad, en suma como simple inspiración— la idea de los dos discursos contrapuestos (párrafos 3 y 4). Propondré un doble discurso sobre las culturas y las comunidades (incluyendo en éstas también a los “pueblos”, cuando el término es utilizado en sentido antropológico y sociológico). Argumentaré primero a favor de *la inexistencia* de culturas/comunidades homogéneas, inexistencia que debiera implicar también la de los derechos adscritos a colectivos/comunidades. Al contrario, se puede demostrar que la inexistencia de colectividades entendidas como organismos (cultu-

¹⁰² Cfr. *El Leviatán*, capítulo V: “las metáforas, los vocablos ambiguos y sin sentido, son como *ignes fatui* y razonar sobre ellos es vagar entre innumerables absurdos; sus fines son la contienda, la sedición o el desprecio”. Una advertencia siempre válida para todos aquellos que se ocupan de filosofía y de filosofía política en particular.

ras, comunidades) no es de hecho algo que supone un prejuicio para la afirmación de derechos culturales/comunitarios. Representa, por el contrario, su condición más favorable, si no es que absolutamente necesaria. Es decir, intentaré mostrar que se puede llegar a concluir contraintuitivamente a favor de derechos comunitarios derivándolos de argumentos que afirman la inexistencia de comunidades culturales homogéneas. Después —imaginemos que sea otro día— argumentaré a favor de *la existencia* de comunidades culturales homogéneas para concluir que de tal existencia supuesta no deriva de hecho, ni para sus miembros presentes y futuros ni para todas las demás personas, ninguna utilidad cualquiera en el ver reconocidos *adscritos a dichas comunidades* derechos y mucho menos derechos fundamentales.

Anticipando parcialmente las conclusiones, se podría decir que, en lugar de ventajas, toda esta perspectiva parece más bien anuncio de una multiplicación de conflictos destructivos. Y no tanto porque los derechos particulares de esta o aquella comunidad entren en conflicto con los derechos universales de los individuos: este conflicto es inevitable al interior de la lógica multiculturalista. En el fondo, multiculturalismo significa sostener que se es miembro de una comunidad antes que persona o ciudadano del mundo. Su contradicción interna —el conflicto que el multiculturalismo *quisiera* evitar pero que *no logra* evitar— consiste en el hecho de que los derechos particulares reivindicados por cada una de las comunidades terminan por ser totalmente incompatibles con aquellos igualmente particulares reivindicados por las otras comunidades.

Los ejemplos no faltan. Piénsese en la miriada de controversias territoriales, o ligadas a la disponibilidad y al uso de este o aquel recurso económico o político, que llevan a enfrentarse, de manera más o menos cruenta, a “sujetos colectivos”, caracterizados cultural y/o étnicamente. Pero también en la vida cotidiana de sus miembros. En la lógica de los “derechos colectivos” casi cualquier episodio de relieve jurídico que tenga como partes

miembros de comunidades diversas llega a ser de muy difícil solución, y tiende a configurarse como un “caso” que contrapone hostilmente también a las comunidades de pertenencia. Así, a menos de no concebir la sociedad civil (¿de verdad civil?) como simple agregado de comunidades separadas, completamente cerradas en sí mismas, esta no parece una respuesta satisfactoria a uno de los propósitos principales para los que —según los propios multiculturalistas— sería necesario u oportuno el reconocimiento de tales derechos: la armonía y la comprensión recíproca sea entre las comunidades minoritarias, sea entre estas últimas y la llamada “sociedad más amplia” (*larger society*).

En suma quisiera subrayar que el debate sobre los derechos colectivos no es ya reconducible al ejercicio académico de algún filósofo moral o a la reivindicación de pretensiones morales, aun cuando su trasfondo filosófico esté constituido por el comunitarismo y por el multiculturalismo que han investido en los últimos veinte años la filosofía política y la ética pública. Existen ordenamientos jurídicos, vale decir, normas de derecho positivo, que reciben o están por llegar a ser estructuralmente idóneas para recibir las instancias comunitarias que se coagulan *también* como reivindicaciones de derechos adscritos a colectivos. Esto es, estamos mucho más allá del reconocimiento, por lo demás extensamente acogido y constitucionalizado en muchos países, de los derechos de las minorías, derechos que encuentran su satisfacción más evidente en el bilingüismo y/o en disposiciones especiales para la reparación de (verdaderas o presuntas) experiencias históricas desfavorables. De tales desbordamientos Canadá y México no son por cierto los únicos casos (pienso en Australia), sin embargo, son tal vez aquellos —también en el sentido de casos de estudio— institucionalmente más vistosos. Pero mediante la “lucha por el reconocimiento” o mediante el “derecho a la autodeterminación de los pueblos”, el mercado de viejo de las “pequeñas patrias” que anhelan primero constituirse y después llegar a ser siempre un poco más grandes, reivindicando las fronteras de los antepasados —del este al oeste, del sur al

norte— también en Europa (o quizá deberíamos volver a decir Eurasia) está cada vez más aglomerado. Basta pensar en la herencia dejada por lo que fue el imperio soviético.

Aclarado este punto, digámoslo así, relativo al *milieu* geopolítico de nuestra discusión, es preciso aclarar otros, esta vez de naturaleza estrictamente teórica. Pero preliminarmente desembaracémonos todavía de un equívoco grosero. Por derechos colectivos no se deben entender aquellos derechos individuales ejercidos colectivamente, como por ejemplo el derecho (o la libertad) de reunión —el derecho de huelga y de asociación— de fundar o inscribirse en un partido o sindicato (pero también en una sociedad deportiva). Deben entenderse, en cambio, derechos cuya titularidad es atribuida o sería atribuible a una comunidad o minoría, entendida como dotada de una voluntad única que se expresa de manera unitaria. Esto prescindiendo de cuál sea el modo en que esa voluntad se forma (la deliberación de un consejo de ancianos, la visión de un jefe carismático, etcétera): en cualquier caso, la comunidad asume la connotación de un macrosujeto orgánico, que justamente decide como un solo hombre. Incluso después de haber disipado este eventual equívoco, la noción de derechos colectivos permanece altamente controvertida. ¿Tales derechos deberían limitarse a regular comportamientos de naturaleza ético-social, o son más bien exigencias de participación política, en cuanto comunidad, al interior de un cuerpo político más amplio, o son aún exigencias de autonomía/*devolution* extensa o formas para plantear una secesión “pacífica” de ese cuerpo político?

No considero, sin embargo, que tenga mucha utilidad discutir la versión débil de una teoría de los derechos colectivos, esto es, la que se limita a exigir interpretaciones más favorables de los derechos de libertad para las personas pertenecientes a minorías culturales. En este caso todo lo que se pide es, en el fondo, reducido a la especificación de casos particulares o a la exigencia de aplicaciones más extensas de normas singulares ya existentes, en todo caso sin alteración alguna del paradigma jurídico-constitucional fundado sobre la titularidad individual de los derechos fundamenta-

les. Pienso en los que Kymlicka ha definido *polyethnic rights*, es decir, un conjunto de concesiones y derogaciones a *personas físicas* pertenecientes a esta o aquella minoría cultural: ellos tienen que ver cuando más con la licitud de comportamientos y costumbres derivadas de convencimientos religiosos, incluso si contravienen obligaciones o prohibiciones previstas en general por el ordenamiento.¹⁰³

A este respecto, las decisiones debieran proceder verdaderamente caso por caso, evaluando la compatibilidad de esta o aquella práctica religiosa o tradicional con los principios de la integridad física y de la dignidad de la persona. Así, a título de mero ejemplo, no veo dificultad de principio con normas que permitan a todos los creyentes respetar plenamente las festividades de sus diversas religiones. Al contrario, sería por principio inaceptable cualquier exigencia sobre base cultural o religiosa de normas que impliquen, pongamos, discriminaciones de género. Puestos a salvo estos criterios, no veo grandes tensiones teóricas con el constitucionalismo de matriz iluminista. Es preciso, de hecho, no olvidar que la idea de tolerancia se afirmó originalmente en Europa justo como salida de cerca de trescientos años de guerras de religión: el modelo de convivencia tolerante que de ahí surgió ha consistido precisamente en el rechazo de la idea del Estado confesional, del connubio entre el trono y el altar. La conquista histórica por la cual el súbdito ya no era obligado a profesar la religión del monarca, ha abierto la puerta a más amplias formas de protección de las minorías. No es exagerado, ni una manifestación de “eurocentrismo”, afirmar que Europa ha sido idealmente la cuna de la modernidad precisamente porque ha sido capaz de pensar, antes que nadie, la tutela jurídica de las minorías étnicas, religiosas, políticas a través de edictos y tratados, prime-

¹⁰³ Cfr. *La cittadinanza multiculturale*, Bolonia, Il Mulino, 1999 (ed. original 1995), pp. 56-58. Más en general, utilizaré la clasificación de los derechos “colectivos” que Kymlicka propone en este libro (derechos de autogobierno, derechos poliétnicos, derechos de representación especial).

ro, y de estatutos y Constituciones después. Ciertamente, son incontables las ocasiones en que, tanto en su seno como en el resto del mundo, este modelo ha sido después históricamente contradicho por esos mismos Estados que afirmaban inspirarse en él. Pero solamente a través de la confrontación con este modelo es que las violaciones de los derechos de libertad (específicamente, de la libertad de expresión de quien pertenece a la minoría que se quiera) devienen evidentes y no pueden encontrar justificación coherente en los intereses superiores de la comunidad o de la nación.

Un problema parcialmente análogo se constituye por la participación política. Nada prohíbe en las Constituciones de la segunda posguerra que se constituyan partidos y movimientos fuertemente signados en clave étnico-lingüística o localista —un ejemplo en Italia podría ser la *Süd-Tiroler Volkspartei*— siempre que a tales partidos y movimientos no les sean reservadas “cuotas” en las sedes institucionales de la representación democrática (Parlamento, asamblea regional, etcétera).¹⁰⁴ Si esto sucediera —aun en la forma bastante limitada de un “derecho de tribuna”— podría antes que nada darse el caso de representantes que representan a poco más que a sí mismos, es decir, a una restringidísima minoría (presumiblemente una *élite* tradicional o económica) al interior de su propia minoría étnica o lingüística. No se debe excluir la hipótesis de que un número consistente de electores pertenecientes a un grupo étnico o lingüístico considere, sin embargo, que sus propios intereses y sus propias convicciones estén mejor representadas por otras formaciones políticas, antes que por aquella o aquellas que reclaman, por así decirlo, la exclusividad de la representación de los miembros del grupo.

Admitamos que a un grupo o minoría que cuenta con cien mil electores se les asigne *por fuerza legal*, esto es, “por cuota”, dos

¹⁰⁴ En el *Süd-Tiroler Volkspartei* se reconoce en medida notable la minoría de idioma alemán presente en el Alto Adige (o Sud-Tirol), en la frontera entre Italia y Austria.

diputados, y que, por consiguiente, estos últimos sean considerados externamente los exponentes oficiales de esa minoría cultural —exponentes con los que Parlamento y gobierno centrales (nacionales) deberán discutir y negociar medidas relativas a esa minoría—. Si a los ciudadanos miembros de la minoría se les consintiera escoger *también* otros partidos, puede darse el caso de una representación vacía, totalmente ficticia: por ejemplo, si sólo diez mil electores votaran por la lista o las listas, digamos así, “dedicadas” a ellos según un criterio de pertenencia étnico-cultural. Diez mil electores estarían sobrerrepresentados y noventa mil casi nada representados. Viceversa, si otras formaciones políticas *no* tuvieran derecho o modo de representarlos, los ciudadanos de esa comunidad estarían forzados a confiar sus aspiraciones ideales y sus intereses a representantes sin alternativas reales.

Es evidente que en ambos casos los “procedimientos universales” que Bobbio pone como fundamento de la democracia representativa resultarían violados.¹⁰⁵ Se tendría un Estado democrático en el que, sin embargo, no todos los ciudadanos tendrían derechos políticos iguales. En segundo lugar, por esta vía, formaciones políticas menores (a veces expresiones de personajes políticos individuales que se presumen carismáticos) podrían tender a caracterizarse en clave diferencialista para reivindicar una suerte de derecho de tribuna y manipular así el principio y los mecanismos de la representación democrática (incluso en Italia, Estado que disponía de una ley electoral inspirada en un sistema proporcional casi puro, era preciso de hecho superar el *quórum* al menos en un colegio).

Pero, no nos ocultemos detrás de un dedo, la cuestión implícita en la exigencia de derechos colectivos, *id est*, adscritos a colectivos —cuyo titular, lo reitero, es imaginado como un macrosujeto orgánico— es aquella política de las autonomías amplias, si no de la independencia, que reivindican sedicentes pueblos que se autodefinen (tradicionalmente) sobre la base de caracte-

¹⁰⁵ *Cfr. op. cit.*, nota 10, 1999, p. 381.

rísticas étnico-religiosas y/o lingüístico-culturales, en suma de sangre y de tierra. La reivindicación va en el sentido, sea dicho claramente, de reutilizar el derecho colectivo por excelencia, esto es, el derecho de los pueblos a la autodeterminación externa, en la interpretación que lo ve como un derecho de un pueblo a darse un Estado. Así interpretado, ese derecho —vuelto acaso históricamente oportuno *una tantum* para dar en el derecho internacional forma jurídica al completamiento de la descolonización— funciona como ganzúa para la constitución de nuevos Estados o para crear *enclaves* político-jurídicos lo más autosuficientes posible, autárquicos, fuera del alcance de eficaces controles del mérito. Alguien podría replicar de pronto: ¿qué tiene de malo reconocer forma estatal a aquellos que se perciben como un pueblo? O aún: ¿sería entonces verdaderamente una tragedia epocal, en términos geopolíticos, si sobre el planeta debiéramos contar algún Estado de más, o incluso una decena de Estados de más? ¿No es acaso banal hacer de ello una cuestión de número?

Respondo haciendo mía una reflexión de Luigi Ferrajoli:

El derecho de los pueblos a la autodeterminación externa no quiere decir, por ende, derecho a hacerse Estado, ni mucho menos derecho a la secesión. Además: un ‘derecho al Estado’ es inclusive *inconcebible* siendo autodestructivo. Habrá siempre en la minoría que efectúa la secesión otra minoría que querrá efectuarla a su vez contra la vieja minoría devenida mayoría (...) Lo que vuelve imposible la configuración como ‘derecho fundamental’ del derecho a constituir un Estado es, en suma, su *no universalidad*, es decir, la imposibilidad, en contraste con la noción teórica de este tipo de derechos, de que sea reconocido igualmente a todos los pueblos. Suponiendo que sepamos qué cosas son un “pueblo” o una “minoría” (...) es de hecho *imposible* generalizar este derecho a favor de todos los pueblos ya que el criterio mismo de identificación de un pueblo será aplicable a minorías que conviven con él en el mismo territorio y que no podrán gozar el

mismo derecho *sin contradecir* el reivindicado por el pueblo mayoritario.¹⁰⁶

Ferrajoli agrega que la tragedia (¿concluida?) de la ex Yugoslavia y las limpiezas étnicas que han sido su *leit motiv* debiera servir de advertencia: en estos tiempos es inevitable añadir a la anterior la tragedia isreali-palestina, claro ejemplo de los resultados en términos de fanatismos étnico-religiosos contrapuestos que tiene la nula o insuficiente voluntad —de parte de Israel así como de los poderosos de la tierra— para poner remedio a desigualdades de naturaleza socioeconómica demasiado graves (una entre todas, la distribución contraria a cualquier criterio elemental de equidad del recurso vital y escaso del agua). Pero, aparte de las lecciones e interpretaciones de la historia, quisiera subrayar con gran claridad, como por lo demás hace Ferrajoli, la inconsistencia *lógica* de la noción de derechos colectivos en su acepción fuerte.

En todo caso, si se admiten derechos colectivos, esos derechos por su naturaleza, por el hecho mismo de ser “derechos” de un grupo orgánico, no pueden sino ser “fundamentales”, pero en el sentido exactamente contrario al de la universalidad propuesto por Ferrajoli, esto es, en el sentido de ser prioritarios respecto de los derechos individuales de los miembros del grupo, en cuanto personas: no son concebibles sino como, permítaseme un uso conscientemente genérico del término kelseniano, *Grundnorm*, “norma fundamental” —que tiene como justificación última la presunta exigencia de la protección del grupo mismo de las amenazas de disolución o disgregación— exigencia de la que se puede hacer descender justo, sistemática u ocasionalmente, la licitud de restringir, suspender o abrogar las que Bobbio ha llamado las cuatro grandes libertades de los modernos (personal, de

¹⁰⁶ *Quali sono i diritti fondamentali?*, en Vitale, Ermanno (comp.), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Turín, Rosenberg&Séller, 2000, p.112, cursivas mías. Reflexiones similares se encuentran también en *I fondamenti dei diritti fondamentali*, “Teoria politica”, XVI, 3, 2000, este ensayo publicado también en Ferrajoli, L., *op. cit.*, nota 15.

opinión, de reunión y de asociación).¹⁰⁷ Esto es, esas libertades que no sólo la teoría de Ferrajoli, en verdad bastante más exigente, sino todo el constitucionalismo desarrollado a partir de la Declaración de 1789, reconoce como derechos fundamentales, inalienables, imprescriptibles e indisponibles de la persona.

Las reivindicaciones diferencialistas y multiculturalistas expresan profundos malestares y descontentos, y constituyen el objeto de un desafío que será pragmáticamente afrontado en los diversos niveles institucionales, desde los locales y los estatales hasta los internacionales. Sería necio desgarrarse las vestiduras por los eventuales acomodamientos negociados, por los sucesos diplomáticos, si son capaces al menos en parte de evitar otras limpiezas étnicas, en suma, la perpetuación de una cotidianidad de violencia y barbarie en muchos ángulos de la tierra. Teniendo, sin embargo, bien firme, en el plano de la filosofía política y jurídica, que entre “derechos colectivos” y “derechos individuales” existe oposición lógica. *Tertium non datur*.

III. CARNEADES I: LOS DERECHOS DE LA COMUNIDAD “FABRICAN” LA COMUNIDAD

Admitamos ahora que las comunidades culturales —vale decir, aquellas cuyos miembros están vinculados los unos a los otros por un contexto de homogeneidad cultural (uso “cultural” en cuanto es el atributo más abarcante)— no existen. Que no existe entonces ni siquiera el objeto del cual parecería depender el significado eventual del término “multiculturalismo” y las correlativas pretensiones de reconocimiento de derechos culturales. Quisiera en cambio sostener que esas pretensiones se pueden justificar aun sin admitir la existencia de las comunidades culturales. Más aún, podría ser incluso mejor no admitir esta existencia. Digámoslo todo: admitirla y tomarla en serio constituiría el verdadero problema, acaso el más

¹⁰⁷ Cfr. *op. cit.*, nota 10, p. 304.

grande obstáculo para la reivindicación de sedicentes “derechos culturales” en sentido fuerte.

¿Se trata sólo de paradojas? Intentemos proceder paso por paso. En la acepción más neutra y descriptiva, el multiculturalismo indica la presencia contemporánea de *varias culturas en un espacio* o territorio definido (una región, un Estado, el mundo entero). Analíticamente el problema se plantea entonces sobre la definición de cultura. Según todos los diccionarios y enciclopedias, cultura tiene dos significados fundamentales: el primero, de uso más antiguo y al mismo tiempo todavía corriente, remite a la formación del individuo y el desarrollo de sus facultades a través de la adquisición de conocimiento, desde el ideal clásico de la *paidéia* hasta la cultura científica especializada de nuestros días; el segundo, puesto en uso con el desarrollo de las ciencias antropológicas y sociológicas, hace referencia a modos de pensar y de vivir en común, que en ocasiones se definen también como civilización. Naturalmente, es este segundo significado de cultura el que interesa aquí: él define, de modo al menos aparentemente avalorativo, la reproducción colectiva y anónima de un grupo social mediante y en las instituciones que lo caracterizan distinguiéndolo de todos los demás. En este segundo significado de cultura el acento cae por ende sobre la formación colectiva y anónima de un grupo genérico de individuos estructurado por instituciones.

Pero tendríamos que preguntarnos ahora ¿qué cosa hace de un conjunto de individuos una “cultura”, vale decir, un grupo orgánico, estructuralmente homogéneo? ¿A cuáles “instituciones” o “estructuras” debemos prestar sobre todo atención para encontrar los elementos esenciales de homogeneidad? La respuesta implícita en la definición de la cultura como autorreproducción colectiva y anónima de un grupo social es: no detenerse en la superficie de los cambios sociales y de las experiencias políticas, sino estudiar *en profundidad* los vínculos perdurables que definen un grupo —las creencias en él difundidas, sus instituciones jurídico-políticas, las formas y los procesos de su economía—. Pero incluso esta tentativa de profundizar parece destinada a terminar en un callejón

sin salida. ¿Cuáles son los lazos verdaderamente profundos que determinan una pertenencia cultural? ¿Intereses socio-económicos de largo plazo, de rango, de corporación o de clase? ¿Una forma específica de relación de poder entre los sexos y/o las generaciones? ¿La obediencia duradera, habitual, a un poder político que expresa su legitimidad? ¿Un territorio a defender como espacio vital de un grupo humano ligado por un (presunto) origen común de sangre, nacimiento, estirpe? ¿Un idioma, una tradición, una simbología, una fe religiosa en común? ¿Un enemigo público común? O aún ¿la voluntad de cada miembro de percibirse como perteneciente a un grupo que considera tiene un destino como sujeto histórico colectivo? ¿O qué otra cosa todavía?

He enlistado aquí rapsódicamente algunas de las respuestas que la historia del pensamiento filosófico y político ha dado sucesivamente, con frecuencia entrelazándolas y sobreponiéndolas, a la pregunta acerca de los motivos que hacen de un conjunto de hombres un grupo definible sobre la base de una pertenencia, en sentido lato, cultural. Pero se podrían dar respuestas más extrañas sin ser por eso del todo peregrinas. Por ejemplo, una fe deportiva común. Los periodistas usan con desenvoltura, al menos en Italia, el término “pueblo” en referencia a los fanáticos de los principales equipos de fútbol. Naturalmente los periodistas tienen objetivos comunicativos muy distintos a los de los filósofos, y por ende el ejemplo no está sobrecargado de significado. No obstante, en este lenguaje se asume implícitamente que el ser alguien partidario de un club deportivo lo define precisamente como vinculado a un modo de ser y de sentir homogéneo, total en su particularidad, es decir, preñado de especificidad cultural. Cierto es que en las franjas extremas de las porras organizadas esta especificidad, si existe, se materializa y se exalta en las formas criminales bien conocidas por todos.

La consecuencia interesante de esta pregunta sin respuesta clara, en mi opinión, es que en su segundo significado el término “cultura” muestra tener una pluralidad tal de usos y declinaciones, de ámbitos y de niveles semánticos, que resulta aporético, o

cuando menos poco idóneo para definir lo que prioritaria y objetivamente ligaría a través de instituciones a un cierto número de individuos. En otras palabras, las respuestas arriba enlistadas, u otras similares, se invalidan recíprocamente: precisamente por disputarse vanamente la prioridad en la capacidad de definir un contexto común homogéneo, una cultura justamente, revelan que las culturas —sea entendidas generalmente como (coincidentes con) fracciones o cuerpos de la sociedad internamente homogéneas, sea entendidas más específicamente como comunidades, pueblos o naciones— no existen: o mejor, son un artificio, una invención, una construcción *a posteriori* de homogeneidad, de factores comunes que se ven privilegiados y exaltados en perjuicio de otros que se ven en cambio ignorados u oscurecidos.

Desde Herder en adelante se sostiene, como refutación de esta tesis, que la característica identificatoria *objetiva* (natural) de una “cultura” —característica que permanece firme no obstante todas las diferenciaciones posibles entre sus miembros— es el idioma, con todo el patrimonio histórico y simbólico que le es propio. Yo me pregunto, sin embargo: ¿por qué, por sí sólo, hablar el mismo idioma debería cancelar las muchas *otras diferencias* entre los individuos y volverlos culturalmente homogéneos? ¿Por qué entonces el idioma debería ser el criterio para marcar la frontera de su unidad política (de cuya eventual carencia deriva la reivindicación de “derechos colectivos” en sentido fuerte)? ¿No será más bien la unidad política la que *puede* tender a producir alguna (siempre provisional) homogeneidad lingüística y cultural? Si una *élite* política (que normalmente corresponde a una *élite* económico-social más grande) considera necesario o útil imponer a todos los habitantes de un territorio determinado un sistema de comunicación y formación que implica un idioma común (según una gramática al menos aproximativa), esa *élite* se esforzará en “inventar” una cierta correspondencia “natural” entre fronteras políticas y fronteras lingüístico-culturales. En Italia, los principales instrumentos ideológicos con los que la idea del Estado-nación fundado sobre una tradición común ha sido capilarmente difundida han sido los pro-

gramas de la escuela básica y el servicio militar obligatorio. Massimo d'Azeglio —afirmando en 1861 que hecha Italia era preciso hacer a los italianos— no habría podido esclarecer mejor el sentido de una operación prevalentemente artificial, aun si acaso no meramente convencional en tanto concebible a lo más sobre el trasfondo de (por lo demás nebulosas) sedimentaciones lingüísticas de larguísimo plazo. La construcción del “pueblo” italiano fue una operación artificial, aunque sea un poco exagerado afirmar que fue solamente convencional, en tanto concebible sobre la base de (nebulosas) sedimentaciones lingüísticas de larguísima estirpe.

Nada nuevo bajo el sol, me dirán. Historiadores y antropólogos lo han trabajado mucho, cierto que sobre todo en referencia a la construcción de la idea de nación, pero no solamente. La historia de la nación, cuya trayectoria es límpida y trágica en la historia de la Europa moderna y contemporánea, aclara del mejor modo en qué sentido los llamados derechos culturales preceden las culturas de los que expresan las reivindicaciones particulares (y particularistas): las preceden porque son justamente las pretensiones particularistas las que, bajo el manto de reivindicaciones de presuntas diferencias naturales a conservar y proteger, *fundan y establecen* en el tiempo las “culturas” entendidas como grupos homogéneos estructurados a través de instituciones. En este sentido, las culturas son invenciones lingüístico-simbólico-ideológicas: nada impide, sin embargo, que ellas, una vez interiorizadas por parte de los individuos, puedan traducirse, a nivel moral y político, en manifestaciones recíprocas de prejuicios hasta demasiado concretas. En suma, es exactamente la reivindicación compartida de instancias particulares, y tales no pueden no ser los llamados derechos culturales, el elemento decisivo para crear el grupo que se reconoce y se propone al exterior como étnica y/o culturalmente homogéneo.

Però, como señalaba antes, quizá haya más: para que se pueda discutir sin embarazo de derechos culturales es mejor no indagar demasiado sobre la “naturalidad” de los elementos que componen y caracterizan las culturas, vale decir, las comunidades culturales. Si, hipotéticamente, las culturas existieran verdaderamente *ex natura*

(sea incluso para entenderse como esa segunda naturaleza como nos aparecen los procesos históricos de muy larga duración), esto es, de manera similar a las diferencias biológicas, un estudio científico cuidadoso de ellas podría producir resultados sorprendentes, es decir, tales como para destrozar o rediseñar radicalmente, así como precisamente ha sucedido gracias a la biología con los prejuicios raciales, las empalizadas diferencialistas y culturalistas que los autores del multiculturalismo han ido construyendo y reforzando también a través de la retórica de los derechos culturales. ¡Tal vez descubriremos nuestra desagradable semejanza y afinidad con aquellos que *quisiéramos* considerar más extraños a nosotros, más diferentes de nosotros!

Radicalizando todavía un poco, si las comunidades humanas fueran verdaderamente “pedazos de naturaleza”, deberían ser pensadas como viviendo a su interior y a su exterior precisamente según el curso de la naturaleza, esto es, según simbiosis, indiferencias y antagonismos para las que la aplicación de esa regulación artificial de la convivencia que en el fondo es el derecho no tendría más ningún sentido. Sería una paradoja pretender estructurar y salvaguardar a través de vínculos artificiales justo aquello que se concibe como antitético a ellos, como forma *biológicamente* autorregulante en un *habitat* determinado.

Carneades podría haber terminado aquí su primer discurso. Sin embargo, me parece oportuna una breve (y acaso sólo aparente) digresión. Decir que las culturas no existen en tanto son concebidas como conectadas a un territorio particular o como identidades de grupos humanos específicos no significa que las culturas no existan de hecho. Nada prohíbe pensar que las culturas existen bajo la forma de estilos de vida, de pensamiento y de expresión, pero que, en el extremo opuesto de cuanto piensan los teóricos contemporáneos del multiculturalismo, los únicos portadores de ellas son los individuos como entes singulares, no como miembros de cuerpos, comunidades o naciones. En este sentido, *el multiculturalismo más riguroso y radical es precisamente el individualismo metodológico y axiológico*. Pues en cualquier territorio y/o grupo

existen personas o individuos que expresan cada uno un estilo diferente de vida o, si se prefiere, una cultura, si queremos entender con cultura estilos de vida colectivos no basta imaginarla en plural (una pluralidad de pertenencia) al interior de un contexto dado, sea un espacio geográfico o antropológico: es necesario pensar las “culturas” como simples *afinidades* o proximidades en los estilos de vida de individuos, para determinar el pertenecer a una categoría profesional, el habitar un territorio o el tener lazos de parentesco o descendencias no son condiciones ni suficientes ni necesarias (aun permaneciendo, estos y otros, factores sociológicamente relevantes). En este sentido, los derechos universales de libertad, y en particular el derecho de expresar la opinión propia (el derecho al disenso), aparece todavía como la mejor garantía de esas diferencias culturales que pueden ser para cada sociedad fuente de riqueza material y moral y para cada persona oportunidad de confrontación y de crecimiento intelectual en el diálogo.

IV. CARNEADES II: LOS DERECHOS DE LA COMUNIDAD PERJUDICAN A LAS COMUNIDADES

Durante un seminario realizado en Turín en abril de 1999, Michael Waltzer, para responder a las observaciones de quien insistía en las aporías a las que conduce el intento de definir con claridad qué cosa es una comunidad —es decir, cuál debe ser la naturaleza o el tipo de liga que vincula profundamente los sujetos miembros de la comunidad—, dijo algo así como: “Pues sí, concedo no saber con exactitud cómo definir las ligas que constituyen las “comunidades”: sin embargo, todos nosotros las podemos ver, en sus habitaciones, en sus costumbres tradicionales, en sus ritos, en sus ancianos que las gobiernan, y así sucesivamente. Por lo tanto, las comunidades existen y sabemos empíricamente qué cosa son”.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Las actas del seminario fueron recogidas en Vitale, E., (comp.), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit. La intervención de Waltzer, titulada *Quali diritti per la comunità culturali?*, se encuentra en las pp. 21-29.

Tratemos pues de colocarnos en esta perspectiva —esto es, justo aquella que el Carneades del primer día (o párrafo) ha intentado refutar— extendiendo, sin embargo, el discurso desde las pequeñas comunidades religiosas o tribus indígenas perdidas a las que presumiblemente aludía Waltzer, hasta todas las formas de la convivencia humana concebibles según Tönnies bajo la especie de comunidad, o sea, en el fondo, con una prevalencia del vínculo orgánico sobre el artificial o mecánico.¹⁰⁹

Asumamos pues como hipótesis ese punto de partida empírico-sociológico que, según Waltzer, debería consentir superar el *impasse* de los discursos lógico-metafísicos, considerados en el fondo meramente nominalistas y típicos así de la filosofía política analítica. De este modo sin duda reagrupamos tipos y formas de comunidad muy diversas en tamaño y poder, en valores dominantes y costumbres, en aspiraciones y proyectos, etcétera, y esto puede parecer sociológicamente incorrecto. Pero tal vez podamos hacer esta simplificación, si tenemos presente que la característica esencial de la comunidad en tanto macrosujeto —de todas las comunidades, grandes o pequeñas, abiertas o cerradas— consiste, como bien lo ha captado el propio Waltzer, en la autorreproducción cultural, vale decir, en el imperativo de la sobrevivencia, por ende en el tener, en línea de principio, facultades de hacer todo lo que consideren útil para esta meta prioritaria.¹¹⁰

Así, admitiendo (no obstante la dificultad de dar una definición exacta de ellas) que las comunidades existan, nos predisponemos a admitir no sólo que en nuestro planeta no puede pensarse geopolíticamente más que como el complicado mapa de las relaciones

¹⁰⁹ Cfr. *Comunità e società*, Milán, Edizione di comunità, 1979 (ed. original de 1887), p.47, donde Tönnies ilustra, en el nivel de determinación de los conceptos generales, cómo “la comunidad debe entenderse como un organismo viviente, y la sociedad, en cambio, como un agregado y producto mecánico”.

¹¹⁰ Cfr. Waltzer, *op. cit.*, pp. 21 y 26. La configuración de una suerte de hobbesiano estado de naturaleza entre las comunidades, a la que alude la conclusión de esa frase, ha encontrado su más reciente fenomenología criminal justo en la desintegración de Yugoslavia.

intercomunitarias e intracomunitarias, sino también que de ahora en adelante estaremos constreñidos a proceder usando exclusivamente el sentido común. Este descarte epistemológico va tomado y señalado justo como homenaje de despedida a la filosofía normativa y como último acto de coherencia argumentativa: si estamos dispuestos a argumentar en torno a un objeto, la comunidad, de la que confesamos considerar superfluo cómo se pueda definir de modo claro y completo, no nos queda sino abandonar la filosofía para adentrarnos en el sentido común. Pero con el compromiso de permanecer una vez por todas sobre el terreno del sentido común, y de no jugar sobre dos niveles argumentativos para poder reservarse la ventaja de escoger, de acuerdo al tipo de objeciones, el registro más favorable para sostener las tesis multiculturalistas. En caso necesario, de hecho, son utilizados sofisticados argumentos de lógica y filosofía del lenguaje —en mi opinión dando lugar a una contradicción metodológica— para dar *también* espesor “metafísico” a las comunidades y a sus reivindicaciones morales y jurídicas: aludo a los temas de la inconmensurabilidad de las culturas y de la intraducibilidad de los lenguajes.¹¹¹

¿Qué cosa parece decir entonces el sentido común a propósito de comunidades y de derechos de las mismas? Simplemente, desde este punto de vista todo aquello que no pertenece a la tradición propia tiende a aparecer como moralmente equivocado o al menos sospechoso: de cualquier modo, si no inferior, no conforme con las circunstancias de vida propias, con la cultura propia, precisamente. Lo máximo que se puede esperar del sentido común son las políticas de asimilación, cuando no de aislamiento, de las comunidades minoritarias. Esto significa que, en este contexto, la sobrevivencia y/o expansión de una comunidad depende en realidad de meras relaciones de fuerza, precariamente

¹¹¹ Señalo estos complicados problemas en mi *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 158-162. Existe una traducción al español editada por la editorial Océano en 2004.

reguladas por un derecho que aparece como el fruto de la provisional conclusión negociada. Esto es, el clásico derecho del más fuerte, en este caso de la comunidad más extensa, o más poderosa militar o económicamente.

Si alguna conclusión tendrá la interminable tragedia israelí-palestina, estará presumiblemente bajo este signo. Así ha sido, hasta ahora, en la “sistematización” de la ex Yugoslavia. Y es en el fondo lo que desde siempre ha producido la política, sea a nivel interno sea a nivel internacional. Desde siempre ha habido los ciudadanos de la polis, los metecos, los otros griegos y los bárbaros, con un grado diverso de consideraciones morales y de derechos. ¿O tal vez, para retomar al verdadero Carneades, los romanos deberían restituir las riquezas expoliadas a los pueblos sometidos, o hacerlos ciudadanos a todos? Las discriminaciones arbitrarias han pasado siempre a través de la tierra y de la sangre, como criterios principales de inclusión/exclusión. En los derechos de ciudadanía concebidos todavía hoy como derechos ligados al suelo y al nacimiento, y por eso separados de los derechos de la persona, está lo que Ferrajoli ha definido como el último privilegio de *status* de las ricas democracias occidentales.¹¹²

¿Sirve entonces la reivindicación (de sentido común) de derechos culturales adscritos a comunidades —grandes o pequeñas— para salvaguardar estas últimas, para protegerlas mejor, para conseguir su meta última? Creo absolutamente que no, ni siquiera dentro de esta “lógica”. Esencialmente por dos razones conectadas entre sí, y en parte ya anticipadas. La primera es que la reivindicación de derechos colectivos en la forma de amplia autonomía o incluso de independencia (mediante secesión) parece tener un fuerte poder de cohesión y de motivación *contra*, quienquiera que sea identificado como enemigo. La comunidad que quiere contar más o el pueblo que quiere su propio Estado, tienden a oscurecer sus articulaciones internas y a enfriar los con-

¹¹² Cfr. “Teoría política”, *Cittadinanza e diritti fondamentali*, IX, 3, 1993, p. 74.

flictos endógenos para subrayar la homogeneidad que los compacta, que parece dar mayor probabilidad de victoria respecto del enemigo externo. Aquellos que luchan por las amplias autonomías de las minorías étnicas o por la secesión de los pueblos, muestran así razonar exclusivamente dentro de una concepción meramente antagonística (o estratégica) de la política, esto es, tener esa concepción puramente schmittiana que Bobbio juzga unilateral, parcial.¹¹³ De hecho, aunque al final se obtenga la victoria, los conflictos y las dificultades de gobernar esa amplia autonomía o el nuevo Estado (esto es, dificultades inherentes a la otra cara de la política, la de la *composición* de los conflictos) presentan casi inmediatamente su cuenta. En otros términos, constituir nuevas soberanías con fuerte homogeneidad étnico-cultural no garantiza de hecho que haya un “bien común”, ni que sea más visible, y ni siquiera que se forme una clase política y dirigente con más intención de perseguirlo ni más capaz de hacerlo. Al contrario, a juzgar por la historia, parece más probable lo opuesto. La eficacia de la política de homogeneidad cultural se ha manifestado hasta ahora sólo en grandes catástrofes. Incluso Carneades estaría persuadido de ello, aunque no parece haber logrado salir del laberinto del probabilismo con una teoría convincente de la justicia.

La segunda razón, más que nada un desarrollo ulterior de la primera, es la siguiente: incluso a una reflexión que se mueva en el sentido común debería aparecer claro que las exigencias de autogobierno de la comunidad, el federalismo con base étnica y las reivindicaciones secesionistas —incluso cuando no se encuentran basadas abiertamente sobre vínculos étnicos, sino sobre la necesidad de interpretar “culturalmente” los derechos de la persona mediante los “valores” de la comunidad— son la obstinada reproposición acrítica de aquello que la historia universal nos representa de más abyecto potencialmente, así como de trágicamente fracasado. Me refiero al choque, sin perspectiva alguna de progreso moral real, entre el

¹¹³ *Cfr. op. cit.*, nota 10, p. 113.

intento de cerrarse en una fortaleza del bienestar, cuyas fronteras sean ennoblecidas por presuntos orígenes antiguos comunes a custodiar contra la barbarie, en una verdadera y auténtica batalla para evitar la declinación de la civilización, y el intento de conquistar o derrumbar esa fortaleza, coaligándose bajo las banderas análogas de la comunidad de estirpe, de religión, de costumbres, o de cualquier otra cosa con el propósito igualmente noble de construir la nueva civilización, o de repristinar la antigua, obviamente considerada mejor. Del multiculturalismo integral, de los teóricos de un derecho de autodeterminación externa de los pueblos malentendida, nos llega en suma la propuesta de repetir por enésima vez, y multiplicándolo a la enésima potencia, un error funesto, incluso para las comunidades orgánicas, si alguna vez debieran existir. Tal vez es por esto que, no Carneades sino Kant, titulado su más célebre ensayo jurídico-político *Para la paz perpetua*, ha pensado correctamente agregarle como subtítulo *Un proyecto filosófico*, casi para subrayar que la humanidad difícilmente escapará de este error. Lo curioso es que quienes se mantuvieron en el error fueron algunos filósofos ilustres que, como John Rawls, evocaron expresamente el pensamiento kantiano.