Los retos de la sociedad por venir

Luis Villoro

1934 - 2009

FILOSOFÍA

Los retos de la sociedad por venir

Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo

Luis Villoro

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2007
Primera reimpresión, 2010
Primera edición electrónica, 2011

D. R. © 2007, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4694

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-0767-6

Hecho en México - *Made in Mexico*

Acerca del autor

Luis Villoro nació en Cataluña, España, en 1922. Naturalizado mexicano. Médico cirujano (1941-44) y maestro y doctor en filosofía por la UNAM (1945-50), con estudios de posgrado en la Universidad de París y en la Ludwigsuniversität de Munich (1951-52). Profesor de la Escuela Nacional de Maestros (1948-50), de la Universidad de Guanajuato, la Universidad de Guadalajara y de la Universidad Autónoma Metropolitana (1974-82). En la UNAM fue profesor (1950-74), investigador (1971-74), secretario de la Rectoría (1961-62), coordinador del Colegio de Filosofía (1967-69), jefe de la División de Estudios Superiores de la Facultad de Filosofía y Letras (1970-72) y miembro de la Junta de Gobierno (1972-82). En la UAM ha sido profesor (1974-82), director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades del plantel Iztapalapa (1974-78) y miembro de la Junta Directiva (1979-83). Embajador de México ante la UNESCO (1983-). Codirector de la revista *El Espectador,* director de la *Revista de la Universidad de México* y fundador y coeditor de *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Ha colaborado en *Historia Mexicana, La Palabra y el Hombre, Nexos, Vuelta, Diálogos, Plural, Diánoia, Revista Hispanoamericana de Filosofía, Filosofía y Letras* y *Cuadernos Americanos*. Ha traducido a Hans Freyer, Edmundo Husserl, Theodor Lessing y Gabriel Marcel.

Prólogo

Tres retos centrales plantea la sociedad por venir: justicia, democracia efectiva e interculturalidad. A los tres tenemos que responder fundados en razones, pero sólo si esas razones pueden orientarnos en el mundo; así, justicia, democracia y multiculturalismo intentan proponer respuestas "razonables" a esos tres retos.

1. Justicia

El mal radical es la injusticia; a ella sólo puede enfrentársele por vía negativa. La injusticia, considerada como negación del bien común o como incumplimiento de normas universales, rige de hecho en todos los países. El primer ensayo traza justamente "Una vía negativa hacia la justicia", porque la justicia tal vez sólo pueda comprenderse a partir de su ausencia.

Este ensayo está seguido por uno segundo más extenso que expone una "idea de justicia". Se divide en varias secciones: 1. Sentidos de justicia; 2. El modelo teleológico; 3. El modelo deontológico; 4. Antinomias de la justicia; 5. ¿Superación de las antinomias?

2. Democracia

Democracia efectiva es el poder del pueblo. El poder es opuesto al valor. ¿Qué tipo de poder, que sea valioso, se realiza en la democracia? ¿En qué clase de democracia?

Los dos ensayos siguientes distinguen tipos de democracia.

"Democracia comunitaria y democracia republicana" fue incluido en un libro sobre Perspectivas de la democracia en México (El Colegio Nacional, México, 2001, pp. 7-42).

La democracia puede expresar una actitud moral que podría calificarse de "izquierda" o de "derecha". "La izquierda como una postural moral" fue publicada en Las izquierdas en México y en América Latina, desafíos, peligros y perspectivas

(Fundación Heberto Castillo, México, 2004, pp. 139-145).

3. Multiculturalismo

En nuestro mundo subsisten una pluralidad de culturas: multiplicidad de formas de vida, con valores diferentes, no sometidas a un poder único. Nuestro tercer reto trata de responder a la pregunta ¿cómo es posible la pluralidad de un mundo múltiple? Los cuatro ensayos siguientes reflexionan sobre la multiplicidad de culturas y la relación entre ellas. Esta pluralidad puede manifestarse en el campo internacional, en el derecho en el interior de un Estado que se pretende plural, y aun en las relaciones interpersonales.

"Condiciones de la interculturalidad" se publica por primera vez.

"Multiculturalismo y derecho" forma parte de la antología Antropología jurídica, editada por Esteban Krotz (Antropos y UAM, Barcelona, 2002, pp. 213-233).

"Del Estado homogéneo al Estado plural" es un artículo en el libro Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas, coordinado por J. E. Rolando Ordóñez Cifuentes (Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1999, pp. 69-82).

"Multiculturalismo: un liberalismo radical" es una ponencia inédita presentada en un coloquio en Campeche.

Los cuatro ensayos dedicados a la interculturalidad corresponden a distintos años y situaciones. Contienen, por lo tanto, repeticiones que ameritan indulgencia.

4. Propuesta final

En los tres temas (la justicia, la democracia, la interculturalidad) hay que distinguir lo "racional" de lo "razonable". Razonables, en efecto, son las creencias y las normas que no expresan una "razón arrogante" (Carlos Pereda) sino un ejercicio razonable de la justicia; razonable es también una teoría política que conduzca a una democracia efectiva; y la relación entre culturas ¿no se supone que tendría que ser razonable si no es excluyente? Incluimos en consecuencia un ensayo final aún inédito: "Lo racional y lo razonable", cuyas ideas podrían permear todos los ensayos anteriores.

Quiero agradecer, por último, a Fabiola Bautista por su labor eficaz en la transcripción del manuscrito.

Justicia

I. Una vía negativa hacia la justicia

En las últimas décadas hemos asistido a una efervescencia de reflexiones filosóficas sobre la justicia, su fundamento y sus características, parte tal vez, de un interés renovado por la ética política. La mayoría de esas reflexiones comparten un punto de vista: el de sociedades desarrolladas que han superado ya, tanto umbrales insoportables de injusticia económica y social, como regímenes de dominación tiránicas. En esas sociedades, sobre todo después de la segunda Guerra Mundial, ha sido común la instauración de regímenes políticos basados en procedimientos que regulan acuerdos entre ciudadanos con derechos iguales. El filósofo, al inclinarse sobre temas de la sociedad humana, no puede menos de reflejar el ambiente histórico al que pertenece. Por eso las teorías más en boga para fundamentar la justicia, suelen partir de la idea de un consenso racional entre sujetos iguales, que se relacionan entre sí, en términos que reproducen los rasgos que tendría una democracia bien ordenada.

Pero, para bien o para mal, hay quienes tenemos que reflexionar sobre los mismos problemas en medios muy diferentes: sociedades donde aún no se funda sólidamente la democracia, donde reina una desigualdad inconcebible para unos países desarrollados, donde el índice de los expulsados de los beneficios sociales y políticos de la asociación a la que teóricamente pertenecen es elevado. Nuestro punto de vista no puede ser el mismo. En nuestra realidad social no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes de todos los sujetos; se hace patente su ausencia. Lo que más nos impacta, al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia. Si queremos partir de nuestro conocimiento personal del mundo en torno —punto de partida, en mi opinión, de toda reflexión ética auténtica— no podemos menos que considerar desde una perspectiva distinta los mismos problemas que ocupan a los filósofos de países occidentales desarrollados.

Podríamos entonces ensayar una vía de reflexión igualmente válida. En lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla.

Este camino teórico correspondería a un punto de vista más adecuado a la situación de sociedades donde no existen aún las condiciones permanentes para la realización de un consenso racional y cuya percepción de la justicia no puede menos de estar impactada por la experiencia cotidiana de su ausencia. Así, la idea de injusticia tiene como supuesto la inoperancia en una sociedad real del acuerdo racional en que se funda la idea de justicia. Nuestra situación en este tipo de sociedades nos invita a contraponer a la vía del consenso racional su diseño en negativo: en lugar de buscar los principios de justicia en el acuerdo posible al que llegarían sujetos racionales libres e iguales, intentar determinarlos a partir de su inoperancia en la sociedad real.

1. Escapar del poder injusto

Partamos por lo pronto de una realidad: la vivencia del sufrimiento causado por la injusticia. El dolor físico o anímico es una realidad de nuestra experiencia cotidiana. Pero hay una experiencia vivida particular: la de un dolor causado por el otro. Sólo cuando tenemos la vivencia de que el daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia. La experiencia de la injusticia expresa una vivencia originaria: la vivencia de un mal injustificado, gratuito.

Un daño sufrido puede aducir varias justificaciones: el medio para evitar o combatir un mal mayor, la realización de un bien superior, el proyecto de una vida mejor. Pero si carece de justificación, la vivencia del daño injustificado es la experiencia del mal radical, y el mal injustificado causado por los otros puede ser efecto de una situación de poder. ¿Implica la justicia escapar del poder?

Desde que un grupo de hombres se puso a vivir juntos, se dieron cuenta de que no podían hacerlo sin establecer un enlace entre ellos. Ese enlace era el poder. Empecemos entonces por preguntar por la relación del poder con la injusticia.

Poder es la capacidad de actuar para causar efectos que alteren la realidad. Un hombre o una mujer tiene poder si tiene la capacidad de satisfacer sus deseos y cumplir sus fines, cualesquiera que éstos sean. Una sociedad tiene poder si tiene la capacidad de explayarse en el medio natural, dominarlo y trazar en él sus fines. Poder es dominación sobre el mundo en torno, natural y social, para alcanzar lo deseado. La sociedad no puede entenderse sin la presencia del poder.

El primer filósofo de la política en la época moderna, Thomas Hobbes, comprendió cuál es el móvil que nos impulsa en la vida: es el deseo. Si la pulsión originaria de la que todas los demás se derivan es el deseo, su faceta negativa es el temor a la muerte. Deseo

de vida y temor a la muerte es el principio originario, el más simple, de todas las acciones humanas. De allí el afán de poder. Poder para asegurar la preservación de la vida, poder para protegernos de la muerte. Que hay —dice Hobbes— "una inclinación de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder que sólo cesa con la muerte".[1]

Lo que escapa al afán de poder son las acciones contrarias a su búsqueda. Una ciudad bien ordenada sería la que pudiera prescindir del deseo de poder. Si estuviera gobernada por hombres de bien —advierte Sócrates— "maniobrarían para escapar del poder como ahora se maniobra para alcanzarlo".[2]

Frente al afán universal de poder sólo hay una alternativa: la búsqueda del no-poder. La actitud de un hombre que estuviera liberado de la pasión de poder de que hablaba Hobbes, sería justamente esa persona que pretendería maniobrar, no para alcanzar poder sino para escapar de él.

El contrario del hombre ansioso de poder no es pues el impotente, no es el que carece de poder, según Sócrates, sino el que se rehúsa a hacer de la voluntad de poder su fin. Buscar la vida no marcada por el poder, sino libre de toda voluntad de poder: ése es el fin que, en contradicción con la tesis que Sócrates atribuye a Trasímaco, constituiría la vida del hombre de bien. El hombre de bien no es esclavo del afán de poder que mueve a los demás hombres, está movido "por escapar al poder". El enunciado de Hobbes se ha invertido.[3]

Escapar del poder no equivale a aceptar la impotencia sino no dejarse dominar por las múltiples maniobras del poder para prevalecer; es resistirlo. Al poder opone entonces un contrapoder. Podemos llamar "contrapoder" a toda fuerza de resistencia frente a la dominación. El contrapoder se manifiesta en todo comportamiento que se defiende y resiste al poder.

La oposición ante el poder puede ayudar a explicar la dinámica de cualquier sociedad. El contrapoder puede ejercerse en muchas formas. Puede ser una resistencia pasiva: grupos de la sociedad dejan de participar, se mantienen al margen, no colaboran en acciones comunes. Frente a los poderes, prefieren ausentarse, como una forma de resguardo y defensa tácita. La resistencia al poder puede revestir varios grados y pasar por distintas actitudes, sociales, políticas, ideológicas. Lo mismo sucede con las formas variables de la sumisión a la dominación. Una manera de contemplar la historia es verla como una permanente contienda entre la voluntad de dominación y los intentos de escapar a ella.

La dinámica contra el poder se muestra en comportamientos comunes que no obedecen a un mismo fin general ni tienen una única traza. En la dinámica de muchas luchas y de variadas formas de resistencia se va formando una corriente variada que

alimente un contrapoder. La resistencia contra el poder no puede atribuirse a un solo sujeto ni presenta el mismo carácter en todos los casos. Sólo por abstracción podríamos imaginarla como una fuerza múltiple que tiene una dirección común. Aunque está formada por innumerables acciones concretas, podríamos conjugarlas bajo un mismo concepto en la persecución de un fin común. Ese fin común sería la abolición de la dominación. Y puesto que el Estado ejerce la dominación mediante variadas formas: política, jurídica, ideológica, militar o policiaca, el fin último del contra-poder podría concebirse como la abolición del Estado.

Se trata, naturalmente, de un objetivo imaginario, último. Con la abolición del Estado se arrancarían de cuajo las raíces de toda voluntad de poder. Ese fin imaginario sería el ideal de un mundo opuesto al poder. La realización paulatina que condujera a un mundo liberado en todos sus resquicios del afán universal de poder, sería una idea regulativa que daría un sentido ético a nuestras acciones. Esa idea regulativa da sentido al decurso histórico. La historia entera puede verse como un camino en la realización, constantemente interrumpida y desviada, de una sociedad humana liberada del ansia de dominación. ¿No puede verse la historia humana como un camino entre su inicio, en la realidad universal del poder y los intentos sucesivos de escapar de él?

Liberarse del mundo donde priva la injusticia no equivale a postular el mundo injusto de que habla Trasímaco frente a Sócrates, sino a elegir la posibilidad de actuar para escapar de esa realidad injusta. Se trata de iniciar el impulso para depurarse de un mundo donde rige la injusticia. Por eso Sócrates no expresa esa idea como "buscar la justicia", sino como "escapar del poder injusto". Ése es el inicio de una *vía negativa frente al poder*.

2. Primer momento: la experiencia de la exclusión

La vía para escapar del poder puede describirse en tres momentos que no son etapas sucesivas en el tiempo, sino estadios de complejidad creciente en el desarrollo de un orden moral. Son momentos históricos que se sobreponen y coinciden en parte a menudo pero que distinguimos por mor de la claridad. Son los siguientes:

1. Experiencia de la exclusión.
2. Equiparación con el excluyente.
3. Reconocimiento del otro.

Es este proceso, de hecho, el que han seguido individuos y grupos sociales para

alcanzar una concepción más racional de la justicia a partir de su ausencia.

Intentemos marcar las etapas que tendría esa vía contra el poder injustificado. Tendría tres momentos diferenciables, que no corresponden necesariamente a etapas sucesivas sino a estados de complejidad en el desarrollo de un orden moral. El primer momento en la vía contra el poder sería el cobro de conciencia de una carencia causada por un daño, producido por acciones u omisiones de los otros, de quienes no pertenecen al grupo carente. El punto de partida estaría en la comprobación de la sociedad real como carencia. Una sociedad carente es una sociedad dañada. La ausencia de valor en ella se experimenta como daño. Daño no es sólo falta, necesidad no satisfecha; es también sufrimiento causado por un agente. Agente del daño es el otro; puede personalizarse, pero también puede concebirse como un sujeto vago, indeterminado e impersonal, como "la sociedad", "el sistema", "la clase dominante", "los otros"; en suma, los que no son como nosotros, los que no comparten la misma ausencia de valor. Llamemos "agresor" al agente del daño y "agredido" a la víctima; porque la experiencia del daño por el grupo que lo sufre puede verse como una relación de agresión, si tomamos ese término en su sentido más amplio; puede expresarse en una ofensa violenta, en opresión permanente o en explotación, o simplemente en actitudes de menosprecio o indiferencia; puede ser consciente o inconsciente, sistemática o esporádica, pero siempre marcará una relación por la que un poder impone su dominio sobre otros y les causa un daño; el dominado cobra conciencia entonces de ser agredido.

La percepción de la carencia como daño puede tener varias consecuencias psicológicas en los individuos dañados: resentimiento, cólera, envidia, o bien depresión, autodesprecio; puede generar sentimientos colectivos vagos ligados a la sensación del maltrato o a un sentimiento de inferioridad. Pero aquí no nos interesa el nivel psicológico, tema de otras disciplinas, sino el que podría decirnos algo sobre la moralidad ligada al ámbito público.

La ausencia de un valor en el carente suele corresponder a alguna característica específica que comparten los miembros de un grupo o clase social: ser un obrero industrial, por ejemplo, o inmigrante, o indio, o mujer. Esa característica expresa un tipo de necesidad colectiva propia del grupo y da lugar a la conciencia de ausencia de un valor específico. La carencia del obrero no es la misma que la del indio o la mujer y, por lo tanto, su conciencia de falta no puede ser la misma. Pero la conciencia de falta lo es de un daño ligado a la característica común que comparten los miembros del grupo. El individuo, al percatarse del daño, puede acceder, por lo tanto, a la conciencia de su pertenencia a un grupo o clase social con la que comparte una característica común de falta. Una noción de identidad social puede estar ligada a esa primera conciencia de

pertenencia. “Yo soy quien tiene una carencia que comparte con otros en la misma situación, soy semejante a ellos. Cobro conciencia de mi ser obrero, o pobre, o marginado, o indio, o mujer.” La conciencia de pertenencia implica una demarcación entre el grupo con el cual nos identificamos y quienes están fuera de él; señala, por lo tanto, una diferencia que nos separa de una totalidad difusa que no comparte esa diferencia. Así la experiencia de sufrir o haber sufrido un daño común puede marcar un paso hacia una forma inicial de solidaridad espontánea entre quienes sufren el mismo daño. Es el primer impulso en un movimiento contra el poder.

Ahora bien, la conciencia de diferenciarnos de la totalidad social por tener una determinada carencia y sufrir un daño, puede definirse como una conciencia personal de exclusión. Digo “experiencia personal” porque se trata de un conocimiento directo por el individuo, ya sea del rechazo de que él es objeto, ya sea de la comprobación de la relegación a la que están sometidos otros individuos o grupos con los que mantiene contacto. No se trata de un rechazo general sino de una relación vivida en el seno de una sociedad concreta. En efecto, ser excluido es no formar parte de la totalidad al igual que cualquier otro, no ser reconocido plenamente en la totalidad, no tener un sitio en ella al igual que los demás, justamente por ser diferente. Así, la conciencia de identidad del carente está ligada a su conciencia de ser diferente y ésta a su experiencia de exclusión.

El daño aparece entonces como exclusión forzada, impuesta, de ciertos bienes específicos que varían según sea la carencia propia de cada grupo. Se presenta en ámbitos diferentes según sea el género de bienes de los que el grupo excluido carece. El rechazo puede ser mayor o menor, según la relación social o política de la cual se excluye al diferente. Puede tratarse de una exclusión total de la comunidad de consenso, como a los esclavos o a los naturales en una situación de colonización, o bien de una relegación de ciertas relaciones sociales o políticas limitada a ciertos bienes específicos. En este caso, al diferente no se le excluye en todo, pero se le hace menos, no se le toma en cuenta plenamente como interlocutor en el consenso social o en el pacto político. Puede darse en el ámbito económico, en la distribución de los bienes materiales básicos, que se manifiesta en la pobreza, o en la esfera de la producción, en que los trabajadores se percatan de la explotación de su trabajo: exclusión distinta, en el ámbito cultural, de las etnias cuyas formas de vida son menospreciadas: o en la sociedad donde las mujeres se ven disminuidas en la consideración social; puede tratarse, en fin, de una exclusión política, en la participación en las instancias de decisión colectiva.

En todos los casos es una nota diferencial (raza, género, ascendencia, pertenencia a una clase o etnia, etc.) la que los hace menos en el consenso social o político efectivo. La

comunidad de consenso no puede tomar en cuenta sus preferencias como uno de los suyos, al no considerarlos sujetos plenamente iguales; tampoco puede admitirlos como participantes plenos del pacto político, salvo en los aspectos que no toquen a su diferencia.

Así, la conciencia de identidad social de un grupo ofendido lleva la marca de la exclusión. "¿Quién soy? Soy parte de un grupo caracterizado por la ausencia de ciertos valores de los que está excluido."

Al ser marginado de ciertos bienes sociales o políticos, el excluido experimenta su rechazo como una carencia: le falta el acceso a los bienes concretos de los que se le excluye, de los que tendría necesidad. Frente al sentido de justicia general aceptado por el consenso social percibe su carencia como una injusticia. Comprende en carne propia que la injusticia consiste en la carencia de un bien que la comunidad de consenso, en cambio, acepta para sí.

3. Segundo momento: la equiparación con el excluyente

La experiencia de sufrir una exclusión puede vivirse en una aceptación pasiva del rechazo sufrido o discrepar de él. A su rechazo oponemos nuestro disenso. Discrepar del rechazo recibido desde el poder es el primer impulso en que se inicia un movimiento de rebeldía ante la injusticia. Esa rebeldía manifiesta que oponemos al poder que nos rechaza nuestro propio valor. A la humillación del excluido puede suceder entonces la apreciación del rechazado por sí mismo frente al otro que lo rechaza.

Pasamos así a un segundo momento: de la experiencia del rechazo sufrido a la equiparación con el rechazante. Conciencia de la equivalencia entre ambos e impulso consiguiente de equipararse con el otro. El daño se toma como un desafío. El carente decía antes: "Yo estoy excluido de los bienes de que tú gozas"; dice ahora: "Yo valgo tanto como tú". El excluido ha recogido el guante. El duelo comienza. Puede revestirse de distintos grados de violencia o cubrirse de formas variadas de competencia, expresarse en contiendas sometidas a reglas o en torneos verbales, pero, cualquiera que sea su manifestación, el excluido pasa, de decir con su actitud "soy diferente" a proclamar: sin palabras "soy igual a ti". Porque el duelo, en la acción, iguala las diferencias en un denominador común: el espacio de la contienda. Los contendientes se ponen a sí mismos como no sometidos al otro, como libres de enfrentarse.

La equiparación con el agresor establece la contienda en su verdadero terreno. Por

diferentes que sean sus fuerzas, poder y contrapoder se miden en el campo de la sociedad. La rebeldía contra el poder tiene un doble efecto: el refuerzo de las formas de solidaridad entre los disidentes y su resistencia común. La solidaridad puede traducirse en esbozos de nuevas formas de comunidad. Así, nuevas relaciones comunitarias se pueden ir desarrollando en contraposición a las varias actitudes defensivas frente al poder. Al equipararnos con el otro proclamamos que valemos tanto como él: nos reconocemos, por lo tanto, como sujetos dignos de valor. Ese valor iguala a ambos adversarios: trasciende la diferencia.

La discrepancia con las razones del poder para justificarse abren la posibilidad de disentir. Disentir de la justificación que aduce el poder es la primera manifestación de una oposición contra él. Es la ruptura del consenso social que invoca el poder.

La ruptura del consenso es ya una manifestación de un contrapoder. Puede dar lugar a una resistencia que, violenta o no, es la ruptura del consenso efectivo. Es la primera condición para "escapar de un poder".

En la equiparación con quien nos excluye puede darse un duelo de las palabras, pero también de las razones con que cada quien intenta justificar su disenso. La discrepancia puede dar lugar a la resistencia frente al poder en diferentes formas. Puede ser defensa y protección ante las acciones del poder. Puede ser también un desafío en el que el agredido pide cuentas al otro por su agresión. Esto se expresaría en un enunciado pragmático que Enrique Dussel llama "interpelación".

Enrique Dussel escribe en el contexto de una "filosofía de la liberación" que pretende hablar con la voz del oprimido en nuestros países, la voz, dice Dussel, "de la mayoría de la humanidad presente (el 'Sur') que es la otra cara de la modernidad… que pretende expresar válidamente 'la razón del otro', del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente…"[4]

Dussel presenta su propuesta como una dimensión pragmática del discurso comunicativo.

> Por "interpelación" —escribe Dussel— entenderemos un enunciado preformativo *sui generis* que emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), "fuera" o "más allá" (trascendental en este sentido) al horizonte del marco institucional, normativo del "sistema".[5]
>
> […] El interpelante —y en esto estriba la diferencia con el mero exigir o interpelar intrasistémico— desde el derecho vigente y como miembro de la comunidad de comunicación *real* al interpelar (como el que exige desde "fuera" como el "excluido" del derecho vigente, el sin derecho *rechtloss*) se opone por principio al consenso vigente, al acuerdo conseguido intersubjetivamente *en el pasado que lo excluye.* Su argumentación será radical y difícilmente aceptada *de hecho.* […] El interpelante no puede cumplir con las normas vigentes, por definición.

Las pone en cuestión desde su fundamento mismo: desde la dignidad negada en la

persona que interpela.[6]

La exclusión de que habla Dussel no se refiere sólo a la exclusión de un orden de derecho, sino a la de una comunidad de comunicación real. La interpelación del excluido no se hace desde quien puede aceptar un orden intersubjetivo de derecho, sino desde quien se considera fuera de ese orden normativo vigente.

El interpelante no cumple entonces con las condiciones de toda comunicación; en ese sentido es "incompetente" para comunicar desde el punto de vista del oyente. "El acto de habla que he denominado 'interpelación' tiene un 'contenido proposicional' (al intentar cumplir con la condición de 'inteligibilidad', es decir, al enunciar un 'significado' interpretable) que el hablante (H), por ser un 'pobre' excluido en la exterioridad, dificultosamente llega a formular correctamente por una cierta *incompetencia* lingüística —desde el punto de vista del oyente (O)."[7]

Se podría describir así la situación de personas o grupos excluidos de una comunidad de comunicación real (no ideal), por no ser considerados interlocutores válidos en cualquier diálogo argumentativo y no poder participar, por tanto, en ningún consenso racional posible, puesto que no cumplirían con las normas de un discurso argumentativo.

La interpelación así expuesta nos abre a la experiencia de la "exterioridad del otro" en un sentido radical. ¿Cómo interpretar esa "exterioridad"? El interpelante se experimentaría como ajeno a una comunidad de comunicación ideal, presupuesta en el diálogo argumentativo, aunque pudiera pertenecer a una comunidad histórica real. Así, "toda argumentación presupone ya siempre una comunidad de comunicación ideal, libre de dominación, en el respeto a la igualdad de las personas de todos los posibles participantes *(positivamente),* y donde cada uno de los miembros actuales o posibles, presupuestos ya *a priori,* pragmática y trascendentalmente, tiene el derecho de poder situarse siempre virtualmente *como otro* que la misma comunidad *(negativamente)"*.[8]

Dussel distingue así una "comunidad de comunicación ideal" de una comunidad en la que no habría excluidos realmente, sino todos estarían en una "comunidad de justicia". En la comunidad real "cada miembro tiene el derecho de situarse en una cierta 'exterioridad' de la misma comunidad", dice Dussel. Pero esa exterioridad "no niega la comunidad sino que la descubre como 'reunión' o 'convergencia' de personas libres, unas con respecto a las otras y siempre […] Ningún acuerdo […] puede otorgarse la pretensión de negar la posibilidad, de cada miembro actual o posible, de situarse *ante* la comunidad *como otro"*.

Podríamos interpretar la "exclusión del otro" de que habla Dussel, como una acción pragmática que presentaría dos niveles: *1)* La exclusión del otro respecto al orden de derecho vigente, pero incluido en ese orden. *2)* La exclusión del otro como sujeto en

una comunidad de comunicación. Ésta es una exclusión radical. Para poner ejemplos en los hechos: mientras la exclusión del otro se da en un marco de relaciones sociales y jurídicas efectivas, su exclusión fuera de ese marco, rompe o, al menos, distorsiona la comunicación. Es el caso que puede darse entre dos pueblos o etnias distintas, pero también entre grupos excluidos de la sociedad, por su pobreza, su raza o su indigencia. Éste sería el último paso en la vía negativa.

Resumamos los pasos de esta vía hacia la justicia. *1)* Parte de la experiencia de la exclusión como conciencia de un daño sufrido. El daño puede aceptarse pasivamente, pero también puede rechazarse con fundamento en razones. Entonces da lugar a un disenso razonado. *2)* El disenso razonado puede llevar a la controversia, pero también a una resistencia. La equiparación con el agresor —en la controversia y en la acción social y política— es el segundo momento de esta vía negativa. Puede culminar en la ruptura o en el deterioro de la comunidad de comunicación. *3)* Pero la exclusión ofrece también una posibilidad que conduzca de nuevo al reconocimiento del otro.

Pero para pasar a ese tercer momento (el reconocimiento) habrá que dirimir una controversia que opone a los derechos humanos universales una "alternativa del disenso". Ella sería una introducción dialéctica al tercer momento.

4. Paréntesis: derechos humanos y disenso

Un disenso basado en razones dio lugar a una discusión filosófica notable entre Javier Muguerza y Ernesto Garzón Valdés. Destaco en ella los puntos que me parecen cruciales. Muguerza recuerda la conocida formulación kantiana del imperativo categórico: "Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca solamente como un medio". En ella ve un "imperativo de la disidencia" . En efecto, al negar tomar al otro solamente como medio, establece un principio contrario a la universalización de la afirmación de valores. "A diferencia del principio de universalización —escribe Muguerza—, desde el que se pretendía fundamentar la adhesión a valores como la dignidad, la libertad o la igualdad, lo que ese imperativo habría de fundamentar sería más bien la posibilidad de decir 'no' a situaciones en que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad."[9]

En lugar de fundar los derechos humanos en principios universales incontrovertibles, se trataría de fundarlos, por así decirlo, "en negativo". "Si, tras tanta insistencia en el consenso, fáctico o contrafáctico, acerca de los derechos humanos —se

pregunta Muguerza—, no extraeríamos más provecho de un intento de 'fundamentación' desde el *disenso,* esto es, desde un intento de fundamentación 'negativa' o disensual de los derechos humanos, a la que llamaré 'la alternativa del disenso'."[10]

Muguerza no deja de recordarnos que la historia da testimonio en los hechos de que la negativa de individuos y grupos a considerar universales a los derechos humanos estuvo en el origen de múltiples declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano, desde el siglo XVI hasta la "Declaración" de las Naciones Unidas de 1948. Y aún es la lucha permanente por la realización de esos derechos la que incita a la disidencia de los movimientos libertarios.

Pero a esta línea de argumentación de Muguerza sobre la "alternativa del disenso", Ernesto Garzón Valdés opuso un reparo sólido. El "disenso" de que habla Muguerza presenta una formulación negativa: tiene que estar referido a un consenso previo que niega; su carácter ético depende de lo negado. El disidente aspiraría a un nuevo acuerdo en su disidencia.

"A lo que aspira el disidente —señala Garzón Valdés— es que los demás lleguen a un consenso acorde con su disidencia. La situación final a la que se aspira es la del consenso. En este sentido el disenso es una actitud transitoria enmarcada por dos consensos: el que se niega y el que se desea lograr."[11] La relevancia moral del disenso dependería por tanto de la relevancia de un previo consenso. "Si esto es así, a la pregunta acerca de cuál es la relevancia moral del disenso se puede dar respuesta si se sabe contra qué consenso previo se dirige y cuál es la calidad moral del disenso. Y así como la calidad moral del consenso no puede ser referida al consenso mismo, lo mismo sucede con el disenso."[12]

La argumentación de Garzón Valdés me parece concluyente. La relevancia moral tanto del consenso como el disenso, si está basada en razones, conduce a la afirmación de los derechos universales del hombre, sea por una vía afirmativa o por un camino negativo.

> En ambos casos, la insuficiencia del consenso como fuente de legitimidad se trasmite al disenso que lo niega; la calidad moral, tanto del consenso como del disenso, no puede derivar del hecho del consenso o del disenso. Lo que hay que hacer es justamente seguir la vía inversa: justificar el consenso y el disenso desde una idea regulativa, desde un punto de vista moral, para el cual el imperativo de universalidad o de imparcialidad ofrece un buen apoyo.[13]

Esta discusión entre Muguerza y Garzón Valdés permite llegar a ciertas conclusiones. La primera sería que la formulación del disenso tal como la recoge Muguerza, no tendría mucha relevancia moral, salvo la de expresar en términos emotivos una actitud de rechazo. Pero ésta igual hubiera podido enunciarse en

términos afirmativos. En lugar de hablar, en el imperativo kantiano de "no tratar a nadie como medio", hubiera podido decir "tratar a todos como fines". "La versión negativa —concluye Garzón Valdés— no enriquece el contenido del imperativo."[14]

Lo que enunciaría el imperativo, tanto en su versión afirmativa como en la negativa, sería lo que Garzón Valdés ha llamado el "coto vedado" de los derechos humanos fundamentales. "Sólo fuera de ese 'coto vedado' cabe el disenso, la negociación y la tolerancia. Quien pretenda abrir la puerta del 'coto vedado' y transformar derechos fundamentales en objeto de disenso y negociación estaría violando el límite superior del marco ético propuesto por Muguerza."[15]

No obstante, el "imperativo del disenso" ¿no tiene una relevancia moral de otro género? Si es cierto que desde un punto de vista semántico sería equivalente a "se debe tratar a todos como fines", desde un punto de vista pragmático ¿no tiene la función de exhortar a acciones concretas? ¿No nos dice solamente que debemos tratar a todos como fines, sino también que, al actuar así, promovemos una situación objetiva en que todos pueden ser tratados como fines?

Se trataría entonces de actuar para realizar las condiciones de una sociedad en que nadie sea sólo un medio para otros. La posibilidad de actuar diciendo "no" a situaciones en que prevalezcan la indignidad y la injusticia sería un intento de fundamentación "en negativo" de los derechos humanos, válidos universalmente, mediante el rechazo de las situaciones en que se dé su negación. Una sociedad indigna es aquella que admite condiciones para que prevalezcan las violaciones a los derechos humanos. Ese rechazo puede expresarse en el principio del disenso. Por eso, Muguerza puede expresar el "imperativo del disenso" como la posibilidad de decir "no" a *situaciones concretas* en las que prevalecen la violación de los valores humanos.

En suma, el "imperativo del disenso" expresaría, en una formulación más fuerte, la misma idea del "coto vedado" que fundamenta la validez universal de los derechos humanos. Pero exhorta a la voluntad moral a realizarla, en la práctica, en acciones concretas. Justifica, por lo tanto, las acciones que realicen o tiendan a realizar, en el mundo de las situaciones de hecho, un valor moral. Concierne, por ende, a una ética concreta, es decir a una ética que no se limita a promulgar normas generales, como la de tratar a todos como fines, sino considerar las condiciones que permitan su aplicación.

El "imperativo del disenso" no debería interpretarse como una norma abstracta sino como un principio universal de una *ética concreta*. Funcionaría como una idea regulativa de toda acción que, en la práctica, favorezca la realización de una sociedad digna. Me permito citar un trabajo mío anterior sobre las condiciones de una ética en el campo de la política. "Una ética política —escribí— no puede limitarse a promulgar

normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas."[16]

La justificación que requiere una ética concreta se refiere, en efecto, a la realización, de hecho, de valores que pueden tener una validez universal. "El fin moral —decía— no consiste en el deseo ocioso del bien común; sino en la voluntad de realizarlo en acciones concretas. Una acción se justifica en la medida en que origina una situación en la que los valores morales elegidos se realicen. Justificar una acción quiere decir comprobar la realización en el mundo de las situaciones de hecho, de valores. Esto concierne a toda acción moral."[17]

Los fines que justificarían una acción pueden sin duda expresarse en enunciados afirmativos sobre la realización de derechos humanos, pero no dejan de tener una expresión más clara y distinta en forma negativa: "Escapar de la injusticia", decía Sócrates.

5. Tercer momento: el reconocimiento del otro hacia una ética concreta

Los derechos humanos universales no enuncian normas abstractas sino exigencias morales que deben cumplirse en cualquier circunstancia. No caen, por lo tanto, bajo la llamada "falacia naturalista", esto es, bajo el error de inferir de una situación efectiva real un orden ideal; en efecto, la pretendida falacia indica las circunstancias que deben darse de hecho para que se cumplan normas. No pertenecen sólo al orden del deber ser, sino también al orden del ser, en la medida en que los hechos tengan características en que se cumplen esas normas.[18]

Las expresiones formalmente negativas de los derechos humanos universales establecen en el "coto vedado" la vigencia de los derechos que deben realizarse en toda sociedad. Forman parte, por lo tanto, de una ética concreta, que establece los límites, no de las normas que deben cumplirse, sino de su cumplimiento efectivo en hechos históricos.

A la equiparación con el otro puede suceder una alternativa: o bien el conflicto entre uno y otro, o bien la reivindicación de derechos entre ambos. Con el desafío, surge la pretensión de acceder a bienes de los que el agredido se sabe excluido. La reivindicación de un derecho es la demanda de reconocimiento por el otro de esa pretensión; exigencia de la facultad de acceder a un valor sin ser impedido. Desde el

momento en que el excluido se equipara con su agresor, está ya reivindicando ese derecho.

Al medirse con el otro, el sujeto ya no se ve simplemente como diferente sino que, al mismo tiempo que afirma su diferencia, proclama su igualdad con el oponente. Es un paso en el establecimiento posible de valores y normas comunes. Pero serían normas que no decretarían ninguna uniformidad entre los adversarios, sino abrirían la posibilidad de reconocimiento recíproco de una igualdad en la facultad de acceder a valores comunes, sin eliminar las diferencias.

Cada contendiente pretende que la igualdad se realice mediante la aceptación de su valoración particular, de modo que él pueda elevarla a norma generalmente aceptada. Cada quien tiene pues la pretensión de que su valoración sea común.

Su valoración se distingue, por lo tanto, de la valoración del disidente, en que tiene que plantear un derecho como medio de eliminar una situación de exclusión; su reivindicación, por lo tanto, tiene el sello de la no-exclusión. El excluido puede fundamentar su demanda como reivindicación de un derecho común universalizable.

Mientras subsiste el disenso, se enfrentan valoraciones opuestas. Cada una tiene la pretensión de ser válida objetivamente y, por lo tanto, de ser aceptable para el otro. Pero en la discrepancia, dijimos, se abre también la posibilidad de igualarse en la reivindicación de un valor común: el valor de la no-exclusión.

El reclamo del excluido ha partido de la demanda de satisfacer una necesidad colectiva mediante el acceso a un valor objetivo del que carece.

La fundamentación racional de su reivindicación de derecho, para poder realizarse, conduce así a remplazar la contienda por el diálogo y por la argumentación racional. La reivindicación del excluido puede conducir entonces a la promulgación de normas universalizables.

Ese proceso no ha seguido la vía de lograr un consenso mediante el acuerdo sobre los valores y principios que serían aceptables para todos, sino el camino negativo de mostrar los que serían no-excluyentes. Este fin puede calificarse de "negativo", porque no conduce necesariamente a un consenso. El criterio de universalización seguido es la no-exclusión. Universalizables serían las valoraciones y normas no excluyentes de ningún sujeto, no necesariamente las que propusieran valores sustantivos consensuados. De hecho, en el conflicto que opone valoraciones contrarias, la posibilidad de universalización procede por la crítica a cualquier intento de imposición de una valoración que excluya a las demás. El criterio de universalización por la no-exclusión es compatible con el mantenimiento de las diferencias que surgen de las situaciones distintas de los sujetos sociales.

Para llegar a principios universalizables de justicia no es menester, por lo tanto, el

acceso del sujeto a un punto de vista imparcial, o —como diría Nagel— al "punto de vista de cualquier lugar", no es necesario tampoco postular sujetos puramente racionales, abstraídos de sus deseos y actitudes particulares. La universalización tiene lugar, de hecho, por sujetos situados mediante una reivindicación particular de derechos, que no están ocultos por ningún "velo de ignorancia".[19] El discrepante pretende acceder a un valor del que carece; es esa carencia lo que lo hace diferente; su pretensión puede, por lo tanto, ser exclusiva, diferir de la de otros grupos. Pero al mostrar que ese valor resiste al criterio de no-exclusión, prueba que si bien puede ser exclusivo, no es excluyente; es, por lo tanto, universalizable. Invita entonces a transformar la disidencia en un nuevo consenso. Pero el consenso no es un criterio para llegar a la universalización del valor, sino una consecuencia posible de una argumentación que muestre carácter no-excluyente de los derechos reivindicados por un grupo.

Los valores universalizables por ese proceso y los correspondientes derechos universales están acotados en cada situación histórica a los que son objeto de una reivindicación particular, en una contienda por lograr el reconocimiento de derechos. El proceso de universalización de normas no puede abstraerse de esa reivindicación histórica.

En todos los casos, el excluido, al cobrar conciencia de la falta de coincidencia entre la comunidad de consenso, social o político y otra comunidad posible que incluyera su diferencia, construye un sujeto moral, dirigido por un interés general desprendido de su propio deseo de descartar a los demás, dirigido por valores comunes benéficos incluso para los sujetos del antiguo consenso. Ese nuevo sujeto moral no prescinde de su identidad personal, puesto que reafirma su diferencia. Es un sujeto situado en un contexto histórico específico y sólo gracias a su situación, puede acceder a la experiencia personal de un nuevo sentido de justicia.

La idea de la justicia a partir de la experiencia negativa de la exclusión, no concibe la justicia como un orden definido, final, sino como un proceso histórico, real, que puede tener varias etapas concretas. En cada etapa, el sentido histórico de la justicia social se acerca a una idea en la que se suprimen las diferencias excluyentes. Cada etapa es una aproximación a una idea de justicia cabal en la que se suprimirían las diferencias.

Hay que distinguir entonces claramente entre un nivel de exclusión de las convenciones sociales, históricamente condicionadas, y otro que tendría el sentido de excluir a cualquier sujeto de derechos humanos universales. El primer género de exclusión se refiere a las costumbres y dictados de una moralidad que podría diferir de las prácticas sociales comúnmente aceptadas por la moralidad social o incluso por la legislación vigente, el segundo nivel, en cambio, se funda en las normas de una ética

concreta, válida en todas las circunstancias históricas. Sería esa ética concreta la que sostendría la validez del "imperativo del disenso" de Muguerza y la que justificaría la "interpelación del otro" de Dussel.

Recordemos algunos ejemplos de esos distintos niveles de exclusión.

Las Casas experimenta la exclusión en la opresión de sus prójimos los indios, porque ellos son diferentes a las variantes aceptadas en la comunidad consensuada de españoles. Comprende que la injusticia del régimen colonial descansa en el interés particular, no generalizable, de los dominadores. Entonces discrepa: tan sujeto moral es el indio como el español; debe exigir el mismo reconocimiento como miembro igual en la asociación.

El indio, al igual que todo hombre, es hijo de Dios, sujeto a la ley natural y a los designios divinos. Todos los hombres, por lo tanto, tienen los mismos derechos universales básicos. La doctrina de Las Casas es, en ese sentido, la primera clara y más firme expresión de la doctrina moderna de los derechos universales del hombre. No obstante, Las Casas incorpora en la idea del sujeto moral digno de justicia una diferencia racial y cultural que lo distingue; ésta es el origen de su exclusión en la sociedad novohispana. Es un sujeto moral de derecho, pero no un sujeto igual ante la moralidad social consensuada, ni ante la legislación de Indias vigente. El indio tendrá derecho, pese a su diferencia de raza, de ser un súbdito igual al español, pero no de ser diferente en otros rasgos, aún inadmisibles: en la afirmación de su libertad política, por ejemplo, o de sus creencias "heréticas". La nueva noción de justicia será más racional, porque ampliará el círculo de las diferencias admitidas; consistirá en la no-exclusión del rasgo identitario rechazado en el aspecto en que fue rechazado, pero podrá seguir manteniendo el rechazo de otras diferencias, en otros aspectos.

Más tarde, Locke experimentará otra forma de exclusión: la intolerancia religiosa. Ella lo llevará a precisar otro aspecto de la injusticia, que durante mucho tiempo estaba oscurecido. Proyectará entonces un nuevo sujeto moral que incluirá la virtud de la tolerancia; ampliará así el círculo de las diferencias que no deben ser objeto de repudio; abrirá el campo de las opciones y creencias privadas entre las diferencias que merecen ser aceptadas en el trato equitativo de la justicia. Pero aún él dejará pendiente la posibilidad de una comunidad de consenso social que excluyera otras discriminaciones en otros aspectos de la relación, por ejemplo, las que derivan de la propiedad o aun de la ascendencia.

Los revolucionarios del siglo XVIII experimentan la exclusión del Tercer Estado respecto del poder político. Esa experiencia se acompaña, en la reflexión, de la construcción de un agente moral nuevo: el sujeto universal de "derechos humanos", que incluye las exigencias de equidad de los miembros de aquel Estado. Su nueva idea

de justicia abarcará los derechos individuales de todo ciudadano; sin embargo, permitirá aún la exclusión de grupos con diferencias económicas y culturales; ellas darán lugar a nuevas exclusiones… y a nuevas disrupciones posteriores frente a una sociedad injusta.

Cada experiencia de exclusión de una diferencia determinada en un aspecto de las relaciones sociales, permite oponer a la comunidad de consenso una idea del sujeto moral que no rechace esa diferencia específica en ese aspecto particular. Pero esa idea puede comprender aun otros rechazos de diferencias, que pueden hacerse patentes en experiencias sociales posteriores. La idea de justicia se va enriqueciendo al tenor de la progresiva conciencia de las injusticias existentes.

Porque, en cada caso, la comprobación de una injusticia conduce a la proyección intelectual de un orden social más justo. Ese orden nace de una disrupción de un consenso fáctico anterior y conserva las características peculiares de esa disrupción. Su carácter objetivo no puede fundarse, por lo tanto, en ese consenso. Se justifica en el conocimiento personal sometido a crítica, de una injusticia padecida. Pero, a partir de ese conocimiento personal proyecta la posibilidad de un orden normativo, en que no existiera la exclusión específica contra la que el discrepante se rebela. El nuevo orden estaría constituido por la decisión de sujetos morales que incluyen las diferencias antes inadmisibles, pero no está libre de no incluir otras diferencias, de las que aún no hay conciencia.

6. Los derechos humanos universales

Podemos ahora, para terminar, describir el concepto de *justicia* al que hemos llegado por esta vía teórica.

1. Para llegar a una concepción racional de la justicia no es necesario partir de un sujeto de la razón práctica hipotético e igual en toda persona. Podemos partir de la experiencia personal de hombres y mujeres concretos, situados en un contexto social. Frente a la moralidad consensuada y su sentido de justicia, surge la posibilidad de un disenso crítico. El discrepante parte de la conciencia de una exclusión y proyecta un orden social distinto donde no se diera ésta.

2. El discrepante está movido por un interés personal: eliminar una carencia que sufre y satisfacer una necesidad propia. No parte de un impulso altruista que sacrificara su propio interés. Pero, al buscar su interés, generaliza la no-exclusión de cualquier otro

en su situación. Reivindica así un valor objetivo para todos. Su pretensión es interesada y, a la vez, universalizable.

3. Su demanda se refiere a una carencia específica y al reconocimiento de una diferencia. Ambos pueden variar en cada situación. Por eso es fútil intentar determinar las características positivas que tendría un concepto de justicia, abstracción hecha de toda situación social histórica. Una postura ética ante la justicia, además de disruptiva, es concreta.

4. Sin embargo, podemos detectar una nota propia de todo concepto de justicia, en cualquier circunstancia histórica. Sólo que ésta sería negativa. La justicia que se demanda es, en todo caso, la no-exclusión.

5. La idea de justicia como no-exclusión implicaría una reformulación de la doctrina universal de los derechos humanos. Podemos considerar que un derecho es el reconocimiento de un valor objetivo, cuya realización satisface una necesidad y da lugar, por ende, a una obligación. Para considerar universal un derecho tendría que aceptársele como válido en toda circunstancia histórica.

Los derechos básicos de una persona serían aquellos que son una condición necesaria para el disfrute de cualquier otro derecho. Pero la doctrina actualmente en boga de los derechos universales del hombre fue formulada en una fecha precisa. Apareció en una época limitada de la historia de una cultura. En ninguna tradición cultural forma parte de su idea de justicia, salvo en la cultura occidental moderna y, aun en ella, sólo desde el siglo XVIII. Corresponde a una concepción particular del bien común que se inicia con la experiencia histórica de un hecho: la exclusión de la clase media burguesa en la comunidad del antiguo régimen. Frente a la dominación de que es objeto, reivindica las libertades que le estaban negadas. El nuevo concepto ilustrado de justicia es el resultado de la universalización racional de su reivindicación concreta de no-exclusión.

El renuevo de la teoría liberal de la justicia en nuestros días es también el resultado de una experiencia semejante: la exclusión de una vida personal con libertad en los regímenes totalitarios del siglo XX. Vimos que un concepto ético de la justicia resulta de su universalización a todos los miembros de la sociedad. No es extraño que, en esos casos, la libertad se descubra como condición básica del reconocimiento de todo sujeto moral, en una sociedad no-excluyente. Pero, como en cualquier proceso histórico hacia un nivel de justicia mayor, ese reconocimiento de las libertades básicas no incluye necesariamente otras experiencias de exclusión diferentes.

De hecho, en la mayoría de las sociedades que no pertenecen a los países occidentales desarrollados y en distintas situaciones históricas cobran prioridad otras experiencias concretas de exclusión. El derecho a las libertades es, sin duda, un derecho

básico porque es una condición para la elección de cualquier valor. Pero el derecho a la libertad no puede ejercerse, en muchas sociedades, sin otras condiciones igualmente básicas. Para poder ser libre, ciertas necesidades más elementales tienen que ser previamente satisfechas: son las de sobrevivencia (alimentación, vestido, habitación, seguridad de vida) y las de convivencia (pertenencia a una comunidad humana).

En muchos países, amplios sectores son esclavos de esas necesidades elementales o, al menos, están sujetos en gran medida a ellas, al grado de impedirles elegir cualquier otro valor. La diferencia que los excluye es su imposibilidad de acceso a los bienes y servicios materiales mínimos requeridos para sobrevivir como seres humanos independientes. Muchas veces, las libertades básicas están consignadas en el orden jurídico e incluso forman parte de las prácticas de un sector de la población, pero otro sector, aunque goce formalmente de las mismas libertades, se encuentra en una situación de dependencia tal, que no puede obedecer a su propia voluntad y está obligado a plegarse a la ajena. Los sujetos de ese sector son libres según la ley, pero no pueden ejercer su libertad, por estar sujetos a otros hombres, por tener que asegurar antes sus necesidades de sobrevivencia, o simplemente porque ejercer sus derechos los colocaría en el riesgo de perder su modo de vida o incluso su vida. Estas situaciones no son la excepción en la mayoría del planeta; son las más frecuentes en los países del llamado Tercer Mundo. Podemos decir que, en esos casos, las libertades básicas de que habla el liberalismo existen en el orden jurídico, incluso tal vez en el consenso moral de un sector de la sociedad, pero otro sector está excluido de su realización.

Para ese sector, la experiencia de la exclusión se refiere fundamentalmente a la carencia de los bienes que les permitirían elegir un plan de vida y realizarlo. Diríamos que corresponden a la que podríamos llamar "libertad de realización" y no sólo de elección.

En consecuencia, las exclusiones a que pueden estar sujetas muchas personas de amplios sectores no son simplemente las de las libertades, sino otras carencias cuya supresión sería para muchos prioritaria. En cada sociedad, en cada sector social, habría que comprobar cuáles son los tipos de derechos que reivindican con prioridad. Sólo así podríamos llegar a una teoría de los derechos básicos del hombre que fuera aplicable a toda cultura y sociedad.

La vía hacia la justicia que he presentado en resumen ha pretendido reflejar el proceso que históricamente los hombres y mujeres han seguido para acercarse a ella. El logro de relaciones más justas entre los hombres se ha dado de hecho en etapas sucesivas. Su fin no ha terminado, pues la justicia plena es una idea regulativa que puede orientar las acciones de la sociedad sin nunca, tal vez, realizarse plenamente.

[1] T. Hobbes, *Leviatán,* FCE, México, 1940, cap. XI, p. 79.

[2] Platón, *República,* 347 d.

[3] ¿No es ésta la posición que, en lo esencial, proclama también en México, un movimiento popular, el movimiento zapatista? Valga una cita: "Lo que nos hace diferentes —dicen— es nuestra propuesta política. Las organizaciones políticas, sean partidos de derecha, centro, izquierda y revolucionarios, buscan el poder. Unos por la vía electoral, otros por la mentira y el fraude, otros por la vía de las armas. Nosotros no… Nosotros no luchamos por tomar el poder, luchamos por democracia, libertad y justicia. Nuestra propuesta política es la más radical en México (y tal vez en el mundo, pero es pronto para decirlo). Es tan radical que todo el espectro político tradicional (derecha, centro, izquierda y otros de uno y otro extremo) nos critican y se deslindan de nuestro 'delirio'". ("Libertad, democracia y justicia, delirio del EZLN", *La Jornada,* México, 3 de septiembre de 1994.)

[4] Enrique Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación,* Universidad de Guadalajara, 1993, p. 35.

[5] *Ibid.,* p. 37.

[6] *Ibid.,* pp. 40-41.

[7] *Ibid.,* p. 39.

[8] *Ibid.,* p. 43.

[9] Javier Muguerza, *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con Ernesto Garzón Valdés,* Argos, Madrid, 1998, p. 59.

[10] *Idem.*

[11] E. Garzón Valdés, en Javier Muguerza, *op. cit.,* p. 100.

[12] *Ibid.,* p. 101.

[13] *Ibid.,* p. 103.

[14] *Ibid.,* p. 104.

[15] *Ibid.,* p. 105.

[16] Luis Villoro, *El poder y el valor,* FCE, México, 1997, p. 124.

[17] *Ibid.,* p. 123.

[18] *Ibid.,* pp. 48-52.

[19] T. Nagel, *Una visión de ningún lugar,* FCE, México, 1986 y J. Rawls, *A Theory of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 1971.

II. De la idea de justicia

1. Sentidos de *justicia*

Todos tenemos, en cualquier cultura y en cualquier forma de sociedad, alguna noción prerreflexiva de justicia, expresada en los usos del lenguaje ordinario.

En el lenguaje ordinario, "justicia" se aplica a muchos sujetos gramaticales. El sujeto es, a menudo, general: hablamos de "reglas", "leyes", "usos" justos o injustos, de "sociedades", "instituciones" justas. Pero también lo aplicamos a sujetos particulares, como "acciones" o "prácticas" justas, "maneras de proceder" o "formas de vida" e, incluso, hablamos de "hombres" y "mujeres" justos o injustos. Pero, pese a los múltiples usos del término, en todos ellos se significa alguna relación entre un concepto general y su aplicación.

Hay así dos maneras de considerar la misma relación: partir de la justicia del todo o de las reglas que lo rigen, para juzgar si las partes son justas o, a la inversa, partir de las acciones o elementos que se consideran justos para juzgar la justicia del todo. Esas dos maneras, opuestas y a la vez complementarias, de ver la justicia, se encuentran desde los inicios de la filosofía griega.

El primer sentido priva en los presocráticos. *Diké,* la justicia, es cualidad de la ciudad bien ordenada. Pero ese orden se proyecta a la totalidad del cosmos. *Diké* es la guardiana del orden. Ella establece la regla, la medida necesaria, en que cada parte del universo cumple su función adecuada en el espacio y en el tiempo. Si un elemento disiente en el orden debe ser reducido a él; ésa es obra de la justicia. Anaximandro escribe: "Allí donde se generan los entes, allí también se cumple su disolución, conforme a una ley necesaria, pues ellos deben cumplir recíprocamente la pena de la injusticia en el orden del tiempo".[1] En Parménides el todo está asentado en necesidad. *Diké* son las "cadenas" que mantienen cada ente en su lugar en la unidad del todo.[2] Y Heráclito: cada cosa tiene su medida; la justicia mantiene todo en esa medida, de manera que nada pase del límite que le está asignado. "El sol no rebasará sus medidas, de lo contrario, la Erinias, ministras de la justicia, lo descubrirán."[3]

De allí que el pecado mayor de injusticia, tanto en los filósofos presocráticos como en la tragedia griega, sea la *hybris,* en que un ente traspasa los límites que, por justicia, le

son asignados.

"Justicia", en suma, se aplica al orden de un todo y a las reglas necesarias que deben regir para que un conjunto sea efectivamente un todo regulado. Este sentido de justicia dará lugar, más tarde, al concepto de ley natural de Aristóteles y de los estoicos como medida del orden moral y a la noción de normas universales de justicia. Injusto es lo que no cumple esa ley, lo que se sale del orden por transgredir la norma universal.

Pero en un momento histórico preciso aparece en Grecia un sentido distinto de justicia. Un hombre tiene una revelación contraria. Acusado de injusticia por los jueces que dictaminan la ley de la ciudad, Sócrates declara equivocado su dictamen y proclama su propia justicia en oposición a la de ellos. Él no deja de reconocer la justicia de las leyes generales que norman la *polis,* pero frente a ellas descubre otro fundamento de la justicia: la voz de su "demonio" interior. Frente a la opinión general de los jueces es su *daimon* propio el que le dice la verdad.[4] El *daimon* es la voz de un espíritu divino interior que nos dice cuál es nuestro destino propio, es la voz que no podemos dejar de seguir sin traicionarnos a nosotros mismos, aquella que nos descubre cuál es nuestra personalidad auténtica. El *daimon* habla de una justicia aún más profunda que la de las leyes de la ciudad: habla de la que rige en el alma.

Después de Sócrates, Platón tendrá una nueva visión de la justicia: lo justo es, ante todo, la virtud del alma. No es que rechace aplicar la noción de justicia al todo de la sociedad, pero la justicia de la *polis* sólo "presenta en letras grandes" la armonía que se da en el alma individual. El punto de vista se ha invertido: a partir del alma se ven las relaciones justas que guarda con los demás y, a partir de éstas, las normas que deban regir la ciudad bien ordenada.

Aristóteles tratará de armonizar esos dos sentidos de justicia. La justicia es, sin duda, lo conforme a las *nomoi* de la ciudad, las leyes, pero fundamentalmente es la virtud del alma en relación con lo otro, con el otro.

A partir de esos dos sentidos de justicia se desarrollarán sendos modelos según el sentido que predomine en una o en otra. El primero considerará la justicia a partir de las reglas que deban cumplirse, el segundo, a partir de las acciones que deben cumplir con esas reglas. En ambos aparecerán los dos sentidos de justicia de que hablamos, pero los modelos teóricos diferirán según la prioridad que conceda a uno u otro.

En mi obra *El poder y el valor* traté de los dos sentidos de justicia. Corresponden a dos tipos de asociación que llamé "asociación para el orden", donde predominan los valores de una idea de justicia conforme al orden social (cap. XII) y "asociación para la libertad", donde sería prioritaria una idea de justicia adecuada a ese concepto (caps. XIII y XIV).

En el primer modelo, atribuimos justicia, ante todo, a las reglas generales que

ordenan una acción o una práctica, o bien a los criterios con que se aplican esas reglas, o aun a los principios universales de que se derivan. Son expresables en proposiciones generales aplicables a un conjunto de elementos. Ese sentido general de la justicia se manifiesta en sistemas normativos: las leyes, sean "naturales" o "convencionales", los códigos de conducta, las máximas universalizables. El contenido de la justicia puede precisarse en ordenamientos generales: el código de Hamurabi, los mandamientos mosaicos, la ley divina inscrita en la naturaleza, pero también las normas consensuadas conforme a la razón, son ejemplos históricos de esos ordenamientos.

Un orden social es considerado justo si en él rige un sistema de normas. Una sociedad justa es un todo ordenado conforme a ciertos principios y reglas generales.

El modelo no ignora el segundo sentido de la justicia: la justicia como virtud. Pero la ve bajo el punto de vista de las normas. La persona es juzgada virtuosa o no, según cumpla las normas o las transgreda. Un agente moral es el que actúa en conformidad con principios universales. Por ejemplo, un hombre o una mujer justos es quien sigue la ley natural o la ley divina, en unas doctrinas; aquel cuya máxima de acción puede elevarse a norma universal, en otras; quien practica los principios de una justicia imparcial, en alguna más. En cualquier variante de ese modelo, la acción moral virtuosa es la que cumple un dictado universal de la naturaleza o de la razón.

Frente a este modelo, con sus variantes, se presenta un segundo. Atribuimos justicia o injusticia a una acción concreta. Hay actos, comportamientos particulares, decisiones que, por sí mismos, nos parecen justos. Si se repiten en distintas circunstancias, se convierten en formas de proceder, en hábitos de actuar, en una manera de práctica que nos parece conforme a la idea que tenemos del bien; entonces la calificamos de justa. Y un hábito de actuar conforme al bien es lo que tradicionalmente se llama "virtud". La justicia, en este segundo sentido, se refiere a un conjunto de prácticas humanas. Es aplicable a una vida humana. Una vida justa es la que realiza una idea del bien. Una persona justa es quien sabe en sus actos distinguir el comportamiento bueno del erróneo y decide lo correcto en cada caso. Y los actos morales están determinados por el fin que persiguen y realizan; justo es quien actúa conforme al bien y persigue un fin valioso.

Una sociedad justa es aquella que permite y favorece la vida buena, en la que puede realizarse el bien común para todos sus miembros, la que está dispuesta por un fin valioso. El bien común es un valor objetivo para todo miembro de una sociedad. Para juzgar de la justicia de una acción particular o de una relación social no precisamos atender sólo a las normas que la rigen, podemos juzgarla por el valor del fin que realizan.

Pero un modelo de teoría que ponga énfasis en este sentido de justicia no por ello

puede ignorar el sentido anterior, en que el mismo concepto de justicia se aplica a normas generales. Así como en el modelo anterior se partía de la norma justa para juzgar de la acción virtuosa, de modo que se consideraba buena la acción en la medida que sea conforme a la norma, en este segundo modelo se procedería a la inversa: a partir del comportamiento justo se juzga la bondad de la norma, de tal modo que una norma general es considerada justa en la medida en que ordene acciones buenas. No es que la acción sea buena porque cumple la regla, sino que la regla es justa porque permite la realización de una vida buena. Por lo tanto, la sociedad justa no se define principalmente por las leyes que la rigen, sino por el bien que persigue.

En los dos modelos, la justicia establece una relación de igualdad entre los elementos de un todo, pero esa igualdad puede concebirse en sentidos distintos.

Si, en el primer modelo, se da prioridad a las reglas válidas para todos, a todos rigen las normas por igual. Todos son iguales en un respecto: como sujetos a los que es aplicable la misma norma. En este primer sentido de justicia, la relación entre el todo y las partes es la que media entre un principio universal y elementos igualables. Justicia tiene relación con universalidad y con imparcialidad. Si pensamos en una distribución justa entre las partes, ésta debe corresponder a todos por igual. La justicia, decimos, no "hace acepción de personas", no se inclina por ninguna parte. La justicia es "ciega" porque es imparcial. Por eso se la representa con los ojos vendados y en su mano sostiene en equilibrio la balanza de la equidad.

Pero, en el segundo modelo, la igualdad adquiere también otro sentido. Los justos son iguales en la virtud, pero la virtud puede ser practicada en forma distinta según el carácter y la situación social de cada quien. La voz de la justicia es la del *daimon* personal que nos dice lo que es nuestro propio bien. Ser justos es ser fieles a nosotros mismos. Aprendemos lo justo, no por repetir reglas establecidas, sino por nuestro trato personal con los demás. Si la justicia se aplica principalmente a una forma de vida, tiene que mostrarse en situaciones vividas, concretas. Se manifiesta en las relaciones de nuestras acciones con la sociedad en que vivimos, con las otras personas con que entramos en contacto. Estas relaciones son siempre particulares; no se repiten necesariamente en otras situaciones ni son necesariamente válidas universalmente. Un hombre o una mujer justos sabe lo que debe hacer en relación con la circunstancia irrepetible en que se encuentra y desde la situación que le es propia. No es pues intercambiable por cualquier otro hombre o mujer justos en otras situaciones. Tal vez es único. Tal vez una vida justa es diferente a cualquier otra. Desde luego tiene que ser distinta según las situaciones sociales en que se halle.

Si conforme a la imparcialidad que atribuíamos a la justicia, en un primer sentido, una distribución justa exigía considerar a todos por igual, en este segundo sentido,

deberían ajustarse justamente a las distintas cualidades ("méritos") que constituyen a cada quien. La justicia distributiva iguala a todos según sus méritos. ¿Es justo dar a todos lo mismo cuando su vida tiene necesidades y persigue fines y valores distintos? ¿Justo es otorgar a todos algo que a algunos conviene según su situación y a otros no?

La imagen de la justicia ya no tiene vendados los ojos. En cada quien mira la virtud que le es propia conforme a su situación, a cada quien atiende según sus necesidades o méritos y conforme a su papel en la vida.

Según sea el tipo de fundamentación de la justicia, podríamos distinguir entre dos modelos generales. No son necesariamente contradictorios; responden a dos sentidos distintos del concepto de justicia. Pero la diferencia entre los dos modelos está en el punto de vista según el cual se considera la justicia.

Para comprender la complementariedad posible de los dos modelos y su diferencia, podríamos recurrir a una distinción conceptual que John Rawls ha puesto de relieve: la distinción entre *right* y *good.* Podemos traducir *right* por "correcto" o "debido", (conforme al deber), y *good,* por "bueno" o "valioso". La justicia puede ser pensada como "lo correcto" o como "lo bueno". Una acción, una institución o un procedimiento es "correcto" o "debido" si cumple una regla pertinente; es "bueno" si es valioso para el agente. Algo es correcto *(right)* si cumple el orden del deber; algo es bueno *(good)* si realiza una situación valiosa.

Ahora bien, un orden social consiste en una red de acciones en relación. Es pertinente si todas obedecen a un mismo sistema de reglas. Pero ese sistema de reglas, a su vez, no tiene sentido si no realiza un fin bueno. Luego, podemos juzgar una acción de dos maneras: *1)* La acción *x* es justa si cumple las reglas que la rigen, si es correcta o debida. *2)* La acción *x* es justa si cumple un fin valioso, si es buena.

Podemos tomar uno de dos puntos de vista. Si nuestro énfasis está en lo debido, no toda concepción del bien es procedente, sino aquellas que sean razonables y se adecuen a ciertos principios; luego, no aceptaremos cualquier concepción sustantiva del bien. Al revés, si nuestro punto de vista es el del bien, no todo principio de justicia será aceptable, sino sólo aquellos que conduzcan a un fin bueno. Desde la primera posición, la medida de lo bueno es lo debido, desde la segunda, la medida de lo debido es lo bueno.

La vía para llegar a conocer el contenido de la justicia será diferente también en uno u otro modelo teórico. En ambos se admite que la justicia no puede tener validez subjetiva, que no depende del interés exclusivo de alguien; es una regla general o un valor objetivo, válido para todos. Pero ¿cómo llegar a conocer el contenido de esa regla general o de ese valor objetivo? Si la medida del valor objetivo es el carácter universalizable de la regla —como en el primer modelo— la vía para conocerlo será la

aceptación universal, para todos los sujetos, de esa norma, sea porque obedezcan a un orden normativo impuesto o porque convengan racionalmente en él. Condición de validez de la norma es su carácter intersubjetivo. Son debidas las reglas que todos los miembros racionales están dispuestos a convenir. Para conocer cuáles son las reglas de justicia debemos por lo tanto determinar cuáles son universalizables según la razón de cualquier sujeto o cuáles son objeto de un consenso racional. Cualquier institución o acción que se adecue formalmente a esa pauta, válida intersubjetivamente será justa.

Si, en cambio, la pauta para juzgar de las normas es el bien, como en el segundo modelo, la vía para conocer el contenido de la justicia será el reconocimiento de los valores que persiguen los sujetos. Valor objetivo será lo que es benéfico para toda persona en un conjunto social determinado. Para conocer lo justo deberemos determinar lo que es bueno para todos en el contexto de su relación con los demás. Conocer el bien común no derivará del consenso intersubjetivo, sino del descubrimiento de los fines y valores que dan unidad a una sociedad. En la primera vía, conoceremos el valor objetivo por el consenso racional, en la segunda, conoceríamos el consenso comunitario por el bien común perseguido.

Hay una relación estrecha entre una teoría de la justicia que atiende principalmente al orden normativo aceptado intersubjetivamente y su concepción como una igualdad de derechos ("lo debido") según reglas universales. A la inversa, existe también una correspondencia entre una teoría de la justicia que da prioridad a una concepción del bien y la consideración de un orden justo como el que incluye todas las diferencias.

Estos dos modelos se contraponen en doctrinas muy diferentes al través de la historia. Siguiendo términos imprecisos pero usuales, podríamos denominar al primero "modelo deontológico", por considerar la justicia como algo "debido", en el marco de lo establecido por un orden, normativo, y al segundo, "modelo teleológico", por ver la justicia como algo "bueno", realizable por un fin valioso.

2. El modelo teleológico

Los dos sentidos de justicia que hemos mencionado se encuentran en toda época. La mayoría de las teorías filosóficas sobre la justicia, cuando son consecuentes, intentan integrar ambos pero, para ello, suelen dar prioridad a un punto de vista sobre el otro. Según el sentido que resalten dan lugar a uno u otro modelo teórico, aunque la distinción entre uno y otro no sea, por supuesto, tajante y muchas teorías fluctúen entre ambos.

Para contraponer con mayor claridad uno y otro modelo, seleccionaremos un ejemplar singular donde predomine cada uno. Se trata de tomar esa teoría ejemplar a modo de un paradigma en el que puedan hacerse más claras las líneas generales de una manera de pensar la justicia, líneas que pudieran encontrarse, con variantes, en otras teorías condicionadas por distintas situaciones históricas y, tal vez, por otros prejuicios. Nos fijaremos, por lo tanto, en los rasgos que pueden compartir con otras teorías con un punto de vista análogo.

Para el modelo que hemos llamado "teleológico", la elección de un ejemplar que pueda fungir como paradigma es obvia. Aristóteles ha sido el modelo clásico sobre este tema, inspirador de la mayoría de las concepciones antiguas sobre la justicia y del renuevo de algunas actuales. En su teoría buscaremos los trazos que configuraron un modelo de justicia que ha perdurado en la historia.

Justicia como virtud

Aristóteles distingue la justicia en sentido general y en sentido particular. En sentido general, la justicia no es "parte de la virtud sino toda la virtud", aunque es "para otro", en relación con los otros.[5] La virtud es un hábito de hacer el bien. La definición general de la justicia la comprende como la realización de un valor moral. Rasgo que guarda en su sentido particular, el que se refiere a la sociedad. En la *Política* la define como "el principio de orden de la sociedad política". La *polis* es anterior al individuo pues éste no puede existir sin aquélla. La justicia es "la liga de los hombres con la sociedad política".[6]

Toda acción se realiza con vistas a un bien. Pero el bien no consiste en lo que cada quien cree bueno o desea, sino lo que realmente le beneficia según su naturaleza. Ahora diríamos quizás que el bien debe entenderse como un valor objetivo para todo hombre y no como el término de un impulso subjetivo.

El bien está ligado al fin al que tiende. El fin último que da sentido a una acción buena es, como sabemos, la *eu-daimonia:* término que suele traducirse por "felicidad", pero que tiene un significado mucho más complejo. Tiene la misma raíz que *daimon,* el demonio interior que nos dice cuál es nuestro carácter, nuestra personalidad auténtica. [7] *Eudaimonia* es la realización de nuestro fin *(telos);* es, en general, el que corresponde a la naturaleza humana; pero cada quien lo tiene que realizar conforme a su situación y a su personal destino en la sociedad. La *eudaimonia* no establece uniformidad entre los hombres ni los grupos sociales; consiste en que cada uno cumpla el fin que le es propio.

Pero el hombre no puede realizar su fin más que en el seno de la *polis.* Justicia es lo

que liga al hombre con el fin de la *polis*. "Llamamos justo a lo que procede y protege la *eudaimonia* y sus elementos en la comunidad política."[8] Porque la *polis* tiene su fin, que no es distinto al del hombre en sociedad. "Todas las asociaciones tienden a un bien; la asociación política, que es la más alta y comprende todas las demás, tiende al bien en un grado mayor, tiende al más alto bien."[9] Su fin no es el poder, ni es el mantenimiento de la vida, su fin es un bien común. "Una *polis existe* para lograr una vida buena y no sólo para mantener la vida."[10] La justicia, por lo tanto, no se limita a sustentar las relaciones sociales existentes, conforme a un sistema de poder, proyecta una comunidad conforme al valor, y éste no es el mismo para cada quien.

"Lo justo en relación con otro es lo igual, lo injusto es lo desigual."[11] Pero "igualdad" tiene dos sentidos que corresponden a dos aspectos de la justicia; distributiva o correctiva. Lo que nos interesa aquí, es que en la justicia distributiva "igualdad" no tiene el sentido de "uniformidad" u "homogeneidad" de características, sino el de "proporcionalidad" al valor. Los bienes distribuidos entre los sujetos son diferentes entre sí; la distribución es justa si su diferencia corresponde a la diferencia entre los sujetos. "Si las personas no son iguales no tendrán cosas iguales." La distribución justa debe ser proporcional al "mérito".[12] "Mérito" traduce *axion*, que propiamente significa "valor". Y el valor es diferente en cada quien, según su situación social y sus características particulares.

Esta definición de la justicia como proporcionalidad con el mérito será una base de todo el derecho romano. Recordemos la definición de Ulpiano, mil veces repetida: "Justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a cada quien lo suyo *(suum quique tribuendi)"*. "Lo suyo", es decir, lo que a cada quien le corresponda conforme a su mérito.

¿Cómo juzgar el "mérito" o valor social de cada quien? Si el bien de cada quien se realiza en la asociación política, si el fin de ésta es el bien común, el mérito se medirá por la contribución al bien común. La justicia no iguala a todos los sujetos, no hace abstracción de sus diferencias, incluye a todos en un fin al que contribuyen las diferencias.

Pero la vida buena no es la misma para todos. Depende de la concepción del bien de cada sistema de asociación política, nosotros añadiríamos: de cada cultura. No todos entienden que el mérito sea el mismo, señala Aristóteles; unos por él entienden la libertad, otros la riqueza, o el linaje, otros, en fin (entre quienes se cuenta Aristóteles), la virtud. Las concepciones del valor dependen del sistema político y, por ende, la noción de justicia.

Aún, dentro de un sistema político, el "mérito" varía según la situación social. Las mujeres sólo pueden aspirar a una "justicia doméstica", en el seno de la familia, pero no

a una distribución proporcional de bienes en la comunidad. Los esclavos, a su vez, no tienen un "mérito" propio, porque son "parte de su amo", semejantes a "instrumentos".[13] Las mujeres y los esclavos, en efecto, no tienen el mérito que corresponde a los ciudadanos libres porque no contribuyen, como ellos, al bien común, participando en las decisiones políticas en las asambleas y en la defensa de la ciudad.

Justicia como ley

El primer sentido de justicia, tanto general como particular, se refiere al valor y al fin que da sentido a la vida. Pero no puede ignorar el otro sentido: la sujeción a un orden normativo.

"Lo justo existe sólo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por ley."[14] Notemos que por "ley" *(nomos)* no se entiende sólo las leyes escritas, promulgadas por el poder competente, sino también las reglas aceptadas socialmente, en los usos y costumbres, en suma todo lo que regula la vida en común, sea tácito o expreso.

Pero la justicia se refiere a dos géneros de ordenamiento normativo: natural y legal: "Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación. Legal es lo que en un principio es indiferente que sea de este modo o del otro, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente".[15] Hay, pues, normas universales, que no dependen de las reglas *(nomoi)* que rigen, de hecho, a una asociación. No toda la justicia se reduce al acuerdo político en cada sociedad, por que hay normas que se fundan en la naturaleza de las cosas. Aristóteles recoge la distinción común desde los sofistas: hay leyes por convención "que no son las mismas en todas partes, como no lo son las constituciones políticas", pero entre ellas "hay una solamente que es por naturaleza la mejor".[16] La "naturaleza" permite fundar normas universales, donde la "convención" no lo logra.

La "convención" es resultado de un acuerdo efectivo al que de hecho lleguen los componentes de la sociedad; puede variar en cada situación y, después de obtenido un consenso, traducirse en leyes. La "ley natural", en cambio, corresponde a la naturaleza de todo hombre; no es el dictado de una voluntad ajena; expresa el *telos* de toda persona en conformidad con su naturaleza. Seguir la ley natural es, para todo hombre, convenir en la realización de su propio bien.

Hay también un problema de la norma, de un género distinto: la ley general no considera casos concretos. Está en la naturaleza misma de los hechos particulares, en "la materia de las cosas prácticas" el que no sea posible promulgar correctamente

disposiciones generales. Por lo tanto la justicia no se expresa solamente en normas generales, tiene que ser equitativa *(epieikes)*. "Lo equitativo es justo pero no según la ley, sino que es un enderezamiento de lo justo legal."[17] Para conocer lo justo no basta saber cuáles serían las reglas o principios universalmente aplicables, necesitamos de un conocimiento personal de lo concreto. Éste está regido por una virtud intelectual: la "prudencia" o "buen juicio" *(frónesis)*. La prudencia, como toda virtud, es un hábito que nos orienta para actuar correctamente. Pero la acción correcta no se deduce de un saber objetivo sobre lo universal, que abstrayera de la situación, sino de una sabiduría de vida que conoce de lo bueno en cada situación concreta.

La prudencia conduce a una actitud de indulgencia frente a la rigidez abstracta de la norma; busca examinar las circunstancias particulares, las diferencias de cada sujeto y de cada caso, la situación real. Lo justo en tanto que equitativo corrige el rigor de la ley; lo justo se da en "el recto juicio de lo equitativo".[18]

Amistad. Comunidad

La justicia —dijimos— es la virtud en relación con el otro. El justo, al querer su bien, quiere el bien del otro. Pero, contrariamente a lo que dijo antes Aristóteles, la justicia no es *toda* la virtud. Hay otra más alta: la amistad *(filia)*. La relación entre justicia y amistad es ambigua en Aristóteles. La amistad es "la más alta forma de justicia" pero, a la vez, si existe no necesita de la justicia. "Donde los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, mientras si son justos tienen además necesidad de la amistad."[19]

La amistad, en efecto, no es igual a la justicia, la rebasa. En primer lugar, mientras la justicia concierne a todos los hombres libres, la amistad distingue entre personas: no es posible ser amigo de muchos.[20] En segundo lugar, la amistad no es proporcional al mérito del amigo. La amistad iguala lo diferente a sí, pero no exige retribuir equitativamente los beneficios recibidos.[21]

Hay varios géneros de amistad. En la amistad hay quienes buscan placer, o utilidad; hay también quienes quieren a quienes muestran virtudes. Pero la más alta forma de amistad es la que busca el bien para el otro, por él mismo. La amistad perfecta consiste en "querer por lo que es la persona amada", no porque nos proporcione placer o utilidad.[22] La amistad perfecta, por encima de la justicia, supone el reconocimiento recíproco, en un bien común. "Cada uno ama lo que es un bien para él y devuelve otro tanto deseando el bien del otro y dándole contento, porque de la amistad se dice ser igualdad, y ambas cosas se encuentran señaladamente en la amistad de los buenos."[23]

Justicia y amistad son ambas el vínculo del individuo con la *polis*. El individuo no

puede realizar su bien más que contribuyendo al fin de la comunidad y la justicia es "la liga de los hombres con la sociedad política". Pero la amistad añade algo a la justicia y podría también considerarse como su peldaño más alto. Y parecería que Aristóteles, sin expresarlo claramente, sospecha que la amistad recíproca es el fin mismo de la justicia, pues establecería un vínculo superior entre los miembros de la sociedad, al que debería aspirar la justicia. "La amistad parece vincular las ciudades y podría creerse que los legisladores la toman más a pecho que la justicia. La concordia, en efecto, parece tener cierta semejanza con la amistad y es a ella a la que las leyes tienden de preferencia."[24] Aristóteles vacila, porque la amistad, a diferencia de la justicia, no puede generalizarse a todos los ciudadanos; pero, frente a la sociedad justa, ¿no habría una comunidad superior fincada en el reconocimiento recíproco?

Un modelo teórico

Las páginas que Aristóteles dedicó a la justicia sirvieron de base al desarrollo de un modelo general sobre la justicia que se presentará con múltiples variantes a lo largo del pensamiento occidental. No es éste un lugar pertinente para seguir su pista al través de la historia; me limitaré a recordar brevemente algunos hitos donde se muestra la permanencia de rasgos centrales del modelo, pese a sus variantes.

En la Edad Media, las teorías sobre la justicia siguen en lo esencial las ideas heredadas del pensamiento griego, adaptándolas al cristianismo. La concepción aristotélica es revivida principalmente por Tomás de Aquino. Recordaremos en ella solamente su énfasis en dos ideas derivadas de Aristóteles: la de la ley natural y del bien común.

La ley natural se interpreta, bajo la creencia cristiana, como la ley dictada por Dios. La justicia se justifica en un orden de derecho estatuido en razón; es así un valor objetivo y universal, independiente de las convenciones humanas. Pero no dicta nada que fuera ajeno al bien de cada hombre ni al bien de la comunidad humana. Una sociedad ordenada conforme a la ley natural, sigue su propio bien.

El "bien común" de una asociación es el bien del todo, pero también el bien de todos. El bien del todo es el que beneficia a la colectividad como una unidad. No es equivalente a la suma de los bienes particulares de los individuos y grupos que la componen, como el bien de un todo no es igual al de la suma de las partes. Pero el bien común puede verse también como el de todos y de cada uno; porque no se opone al bien real de cada quien, sino está incluido en el bien personal. Si hubiera una oposición entre el bien de la colectividad y el de cada persona ya no se trataría de un bien común,

porque, por principio, sería excluyente de alguien. Esta idea del bien común se encuentra en toda la tradición que parte del aristotelismo. En Aristóteles, según vimos, el bien del individuo no puede realizarse sin el bien de la *polis;* éste es necesario para que cada quien se realice. Siguiendo al Estagirita, Tomás de Aquino escribiría: "Quien busca el bien común de la multitud, también quiere su bien […] porque el bien propio no puede existir sin el bien común de la familia, de la ciudad o del reino".[25] El bien del individuo "no es su fin último, sino que está ordenado al bien común".[26]

Bien común es la realización del fin al que tiende el todo; pero está incluido en los fines individuales que cada quien debe perseguir. En una sociedad bien ordenada el fin de todos los individuos y grupos confluyen en un fin colectivo, de modo que el bien del todo se da en la confluencia de todas las voluntades hacia el mismo fin. Justicia "legal" es la que "según lo correcto *(secundum rectitudinem)* ordena los actos del hombre respecto del bien común de la multitud".[27]

Podemos pues considerar la justicia legal como de la coincidencia de todos los miembros de la asociación en un fin benéfico para todos y para el todo. Por definición, una asociación en que todos sus miembros están vinculados por la voluntad de realizar un fin es una comunidad; difiere de una simple asociación originada por contrato. Porque si todos llegan a coincidir en el mismo fin colectivo, se suprimiría la oposición irreductible entre los intereses divergentes que subsisten en la sociedad real. Por eso a una asociación semejante, Tomás de Aquino la denomina "la comunidad perfecta".[28] Una "comunidad perfecta" se opone a la sociedad real como su fin.

Santo Tomás distingue entre una "justicia legal" y una "justicia particular". La primera ordena los actos humanos al bien común, propio de la sociedad en cuanto comunidad; la segunda establece la distribución debida a cada individuo particular en relación con los demás; admite, por lo tanto, diferencias en la participación en el bien común.[29]

El convenio o "contrato" social constituye la asociación política por el acuerdo libre entre sus miembros. Pero éste puede perseguir el interés personal de cada quien, guiado por un cálculo racional de los individuos, o un valor común al que se someten los intereses individuales excluyentes de los demás. En varios autores la concepción tradicional de la comunidad basada sobre el consenso en el bien común perdura. Por diferentes que sean sus ideas en muchos puntos, la concepción de Rousseau no difiere en lo esencial de esa tradición. En efecto, en el "contrato social" rousseauniano los interlocutores elevan la asociación a un nivel moral, en la medida en que no siguen sus voluntades particulares excluyentes sino las someten a una "voluntad general". La voluntad general no es la suma de las voluntades particulares sino la voluntad dirigida al bien del todo, en que todos participan libremente. No se expresa en la mayoría de

opiniones individuales, sino en el consenso de todos en un fin común. Por ello la insistencia de Rousseau en la idea de comunidad frente al pacto social entre partes con intereses opuestos, en el que los poderosos no pueden menos de imponerse sobre los débiles.[30]

Por definición, la comunidad implica un consenso generalizable sobre lo que sería un bien común. Se refiere, por tanto, a una situación a la que se pudiera llegar, si se resolvieran las oposiciones que se dan en la sociedad entre grupos e individuos con intereses contrarios. Describe una sociedad moral ideal, posible, a la que pudiéramos advenir.

En la actualidad, el modelo de justicia que estamos persiguiendo ha revivido bajo otra forma. Autores que, un tanto arbitrariamente, suelen agruparse bajo los rubros convencionales de "neoaristotélicos" o "comunitaristas", reivindican una nueva versión de algunos rasgos centrales del modelo teleológico. A ellas nos referiremos en el capítulo IV.

Radiografía del modelo

He tratado de destacar las líneas fundamentales de un modelo general de teoría de la justicia que se puede reconocer en distintas concepciones históricas. Lo llamé "modelo teleológico" (conforme al fin), al cual se opone el otro modelo de justicia, el "deontológico" (conforme al deber). No nos detendremos ahora en lo peculiar del pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás o cualquiera de sus sucesores; trataremos de someter el modelo general, el teleológico, a una radiografía, de modo de dejar ver algunos trazos estructurales invariantes, que caracterizan al modelo en cualquiera de sus versiones. Para ello, dejaremos a un lado las ideas de las doctrinas que responden a convenciones y prejuicios de su época y no forman necesariamente parte de un modelo repetible, con variantes, en otros momentos; nos quedaremos con aquellos rasgos que podríamos observar de nuevo en otras corrientes de pensamiento, incluso hasta nuestros días. Al detectarlas, podremos reconocer también las dificultades inherentes al modelo general y no sólo a su versión aristotélica.

Creo que cualquier teoría filosófica podría señalar como punto de partida inicial una intuición global. En este caso es una visión personal de lo que es la justicia. En esa visión, no se trata de descifrarla al través de las reglas y principios sociales aprendidos, sino de aprehenderla en el trato personal con los demás en sociedad. Comprendemos que la justicia se encuentra en una forma de estar ligados con los otros en un todo social. Antes de analizarla, percibimos la justicia como un valor concreto que nos

concierne al vivir bien nuestra vida en sociedad y que deseamos que rija también a los demás. Es sólo al analizar racionalmente los elementos que tendría esa comprensión global, cuando surgen dificultades por solventar. Persigámoslas en los rasgos generales del modelo al que dan lugar.

1. La primera manera, inmediata, con que se nos presenta la justicia es en los comportamientos personales. Las acciones justas las percibimos como buenas. Por eso, Aristóteles, igual que una amplia tradición filosófica, la llama "virtud". La justicia se predica, ante todo, de los comportamientos de las personas morales. Las acciones justas son valiosas, no sólo porque responden a un deseo o a una necesidad individual, sino porque son deseables para todos, en cuanto guardamos relaciones personales. Porque la justicia concierne a nuestra relación con los otros, en sociedad. Liga a unos con otros; si el vínculo es conforme a la justicia, establece un bien común. A todos nos une porque es el bien de todos.

Un comportamiento es valioso si está dirigido a un fin bueno y lo realiza. La justicia forma parte del fin que orienta las acciones del individuo virtuoso, pero también las de la sociedad como un todo. Porque el bien del individuo, en sociedad, no puede ser ajeno al bien del todo.

La justicia no se percibe como un dictado ajeno, sino como algo que nos atañe personalmente, indispensable para realizar nuestro propio bien. Por eso sujetos de la justicia son personas concretas, diferentes entre sí, tal como se relacionan con los demás en la situación social particular que cada quien ocupa. Su fin personal puede tener rasgos comunes *(eudaimonia,* lo llama Aristóteles), pero cada quien, si es justo, realiza el fin que le es propio, en la situación en que se encuentra.

Por eso la justicia, en la sociedad, no violenta la situación de cada quien; le da a cada quien "lo suyo". No iguala a todos con el mismo rasero; es proporcional al valor de cada persona, en su situación social.

Este primer rasgo suscita en la crítica una seria dificultad. Si la justicia se adecua al valor de cada quien, no establece entre todos una igualdad de bienes. Si es proporcional a las características de cada persona en su situación, podría justificar privilegios y ventajas de unos sobre otros. Las diferencias que acepta podrían no reducirse a la contribución de cada quien al bien común, sino a la situación de poder en la sociedad. En la versión de Aristóteles, el "mérito" de cada quien no se mide, sin duda, por su posición de poder, sino por su virtud; pero, de hecho, sólo los hombres libres están en situación de ejercer plenamente las virtudes cívicas. Por eso, esclavos y mujeres no son tomados en cuenta en la relación de justicia. La proporcionalidad al mérito excluye a una parte de los miembros de la sociedad.

Se dirá que esa posición es sólo propia de Aristóteles, debida a los prejuicios de la sociedad griega de su época. Sin duda. Pero ¿no será inherente al modelo teórico mismo? Porque si la justicia es proporcional al valor de las personas en su particular situación social, ¿no consagra, de hecho las desigualdades existentes? ¿No excluye *de hecho* a muchos, como señalé en el capítulo precedente?

2. El segundo rasgo de la justicia complementa el primero. Percibimos la justicia —dijimos— como una relación entre personas concretas, situadas, en sociedad. Pero esa relación no sería perdurable ni aceptada expresamente por todos, si no se estableciera en un orden normativo. Tiene que traducirse en normas válidas para todos. Son las relaciones de justicia las que justifican las normas y no a la inversa; el orden normativo existe para realizar la vida buena. Pero la vida buena no puede realizarse sin el bien del todo. Las normas justas derivan de nuestra idea del bien común.

Si la idea del bien cambiara, las leyes cambiarían en consonancia. Aristóteles piensa que la idea del valor (del "mérito) es distinta según el régimen político, pero, en otras variantes del mismo modelo, podríamos pensar que la concepción del bien difiere, de acuerdo con las culturas, las épocas e incluso las distintas concepciones morales y religiosas. Si la naturaleza de las normas dependiera de las diferentes concepciones del bien común no podría menos de ser relativa a cada forma de sociedad.

Para evitar el relativismo, queda una salida: pensar en una idea del bien universal, aplicable a todas las sociedades. Cabe entonces el supuesto de la existencia de un orden normativo "natural", diferente del establecido por las constituciones políticas. Es la hipótesis de Aristóteles y de Tomás de Aquino, pero otra semejante se presentará en posteriores variantes del modelo. En ese caso el bien aplicable universalmente corresponderá a una concepción del bien, entre todas. Una sola será poseedora del bien.

Hay otro aspecto. Las normas son para la realización de la vida buena y ésta se da en situaciones concretas y en acciones personales singulares. Entonces, las normas no pueden ser sólo generales; su generalidad debe "corregirse" para juzgar de la situación concreta. No basta una ley general, debe particularizarse a tenor de la circunstancia; sólo así proveerá a la vida buena. No puede conocerse la norma aplicable por sólo abstracción de lo particular, necesita de una virtud epistémica adicional: la prudencia, forma de conocimiento personal de lo concreto. La "equidad" en el juicio, de que habla Aristóteles, es inherente a todo modelo que conciba la norma en función del bien y no el bien en función de la norma.

Este segundo rasgo también suscita dificultades teóricas. Si las características de la justicia dependen de la concepción del valor de cada sociedad, si tienen por fin la realización de la vida buena y ésta se logra con la práctica personal de la virtud, el

fundamento de la justicia es un fundamento empírico, variable en cada caso. Si la justicia cambia con las leyes de la ciudad, su fundamento sería la convención. Si, por contra —como piensa Aristóteles—, se funda en un orden natural universal, su validez pende de una hipótesis discutible por incomprobable. Las normas de justicia deben ser universales, valer para todos por igual, si no hay una ley natural o divina, ¿en qué fundan su universalidad? A esta segunda dificultad tratará de responder el modelo de justicia denominado "deontológico", que examinaremos en el capítulo siguiente.

3. Destacamos en el modelo un tercer rasgo. Concierne a la relación del individuo con la comunidad. La sociedad precede al individuo. Es el ámbito en el que nace y el que lo envuelve toda su vida. La vida buena no puede realizarse más que en ese espacio de relaciones humanas. El bien de cada quien no es ajeno al bien de la sociedad al que pertenece. Su libertad *(autarquia)* se despliega en una sociedad ya constituida. Por otra parte, el fin superior de la justicia es el vínculo de todos los hombres en la participación en un fin común, de modo que el bien de cada quien sea también el bien de los demás. Aristóteles plantea este punto en sus páginas sobre la relación de la justicia con la amistad. Pero en otras versiones del mismo modelo teórico, se propondrán otros conceptos: caridad, solidaridad, reconocimiento recíproco, etcétera.

Aun aquí, a la reflexión, esta idea de la comunidad suscita preguntas. La precedencia del bien de la sociedad sobre la vida buena individual, ¿no corre el riesgo de limitar, aún más, de oprimir al individuo por mor de la comunidad? En lugar de que la libertad de la persona se despliegue sobre el previo ámbito de la sociedad, ¿no sería más correcto pensar que la sociedad se constituye por obra de la libertad de las personas en sociedad?

4. Cuarto y último rasgo. La justicia indica para todos lo que *debe* hacerse en las relaciones con los demás en sociedad. ¿En qué se funda ese deber? En el modelo que radiografiamos hay una idea central: lo debido se funda en el bien propio de todo hombre. El bien del individuo está ordenado al bien común. Del bien común se derivan los deberes en sociedad. La ley natural norma lo debido en conformidad con el bien común de toda sociedad. Lo cual supone la posibilidad de conocer, en cada caso, cuál es el bien de la colectividad.

Pero esto no deja de suscitar una duda. ¿Y si no hubiera una concepción del bien común sino varias? ¿Y si no hubiera una ley natural que nos dictara el bien común? Los principios de justicia no podrían entonces depender de una concepción del bien, sino de principios que condicionaran cualquier concepción del bien.

Las dificultades que presenta el modelo teleológico que acabo de reseñar (la

posibilidad de exclusión, la relatividad histórica de las normas, la opresión del individuo por la comunidad, la pluralidad del bien frente a la universalidad del deber) invita a proponer otro modelo de justicia que intente resolverlas.

3. El modelo deontológico

Al lado del modelo de teoría de la justicia que he llamado "teleológico", a lo largo de la historia ha subsistido un modelo alternativo. Lo denominaremos "deontológico". Es el que ha prevalecido en el pensamiento moderno. Muchas han sido sus variantes desde corrientes filosóficas diferentes, pero, al igual que en el modelo teórico anterior, podemos elegir una que pueda servirnos de paradigma para comprender las líneas generales del modelo y contrastarlas con el modelo anterior. Entre varias posibles, destaca en nuestro siglo la teoría de John Rawls. Cualquier reflexión actual sobre la justicia no puede menos de partir de su poderosa obra. Proponiéndoselo o no, ha dado lugar además a la discusión entre los modelos de justicia que estamos analizando, en las versiones que revisten en nuestros días: la de un renovado liberalismo, frente a sus variadas críticas agrupadas bajo el membrete de "comunitarismo".

Recordemos brevemente los conceptos centrales de la doctrina de Rawls.

Una alternativa al utilitarismo clásico

En el punto de partida del modelo aristotélico de la justicia advertimos una intuición global; de la misma manera podríamos descubrir en la base de este otro modelo una visión distinta. El modelo anterior partía de experimentar lo justo como una cualidad del comportamiento en las relaciones personales con los demás, en el seno de una sociedad. Pero otra visión prerreflexiva de la justicia es igualmente impactante: la de reglas generales que a todos obligan por igual, orden normativo que establece una equidad conforme a razón. Antes de captar lo justo como un valor, se le puede comprender también como un orden normativo.

Pues bien, en el caso de John Rawls, esa intuición inicial, nos orienta a encontrar los principios generales de la justicia en un contrato racional entre sujetos libres e iguales, en primer lugar; en el orden efectivo que resulta de su práctica democrática, en segundo lugar.

El orden normativo que a todos iguala solía estar fundado, en las sociedades pasadas, en una concepción del bien común. Pero las sociedades actuales se

caracterizan por la pluralidad de valores. Son muchas las concepciones del bien que subsisten y se oponen. Y éste es el hecho social del que da razón el liberalismo moderno.

> El presupuesto del liberalismo (como doctrina política), representado por Locke, Kant y J. S. Mill, es que hay muchas concepciones del bien opuestas e inconmensurables, cada una de las cuales es compatible con la plena autonomía y racionalidad de las personas humanas. Como consecuencia de este presupuesto, el liberalismo supone que una condición natural de una cultura democrática libre es la de que sus ciudadanos persigan una pluralidad de concepciones del bien.[31]

Este supuesto descarta el utilitarismo que sostiene una concepción sustantiva del bien común.

La teoría de la justicia de Rawls se presenta, en efecto, como una posición distinta al utilitarismo. Frente a las doctrinas del bien común, de las que hablamos en el capítulo precedente, el utilitarismo se presenta en las variantes de una doctrina según la cual cada persona debe decidir por reflexión racional lo que constituye su bien, es decir, "el sistema de fines que es racional seguir para él". Una persona moral es la que es capaz de decidir racionalmente sobre sus propios fines.[32] El bien, en general, es lo que satisface el deseo racional para cualquier persona con independencia de "lo debido" para ella. Así, el concepto de justicia, considerado como lo debido para toda persona, restringe la satisfacción de los propios deseos, en relación con los deseos de otras personas.[33]

El utilitarismo es pues una concepción *teleológica*. En ella no se especifica cuál sea el propio bien; éste puede ser la felicidad, el placer, la propia armonía, o cualquier otro. Según el utilitarismo clásico (de Sidgwick) considera el balance de la satisfacción como marca del utilitarismo, sin considerar las elecciones a que podrían llegar los individuos según sus convicciones libres.[34] El utilitarismo clásico contrasta así con una doctrina contractualista.

Dentro del utilitarismo, otra idea diferente sería la concepción del bien al que llegaría un espectador imparcial ideal, que asumiera una posición desinteresada y no simpatética. La posición desinteresada es, en efecto, contraria a toda simpatía personal en cualesquiera de sus formas (amistad, amor, inclinación emotiva) pero no a un interés racional. La justicia se basa en una posición supererogatoria desinteresada que no implica necesariamente ausencia de simpatía.[35]

Una concepción realmente alternativa a las variantes del utilitarismo sería una sociedad basada, no en la satisfacción de todos, sino en un contrato social. El *contractualismo* es, en efecto, la otra posibilidad de regular intersubjetivamente la realización de otros fines que no persiguieran sólo la satisfacción propia. En efecto, el utilitarismo es una doctrina "incompatible con una concepción de cooperación social para su ventaja, de sujetos iguales, que no deriva de la satisfacción de impulsos

benévolos, sino de la satisfacción de la propia utilidad". [36] Se basa en lo que sería libremente elegido por personas racionales. En contraste con una concepción utilitarista, la idea de justicia como equidad *(fairness)* supone la cooperación por principios de lo que elegirían sujetos morales en una situación de justicia, mientras el utilitarismo depende de lo que decidiera un espectador imparcial basado en la satisfacción de sus deseos.[37]

El concepto de "lo bueno" frente a "lo debido"

Las distintas versiones de una doctrina utilitarista no pueden conducir a una cooperación entre individuos con distintas concepciones incompatibles entre sí. De allí la pregunta básica que la obra de Rawls trata de contestar: "¿Cómo es posible que pueda existir al través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables aunque incompatibles entre sí? En otras palabras: ¿cómo es posible que unas doctrinas comprensivas, profundamente opuestas entre sí, aunque razonables, puedan convivir y afirmen todas la concepción política de un régimen constitucional?"[38]

La respuesta es la distinción entre el bien *(good)* y lo "correcto" o "debido" *(right)*. Cualquier concepción comprensiva del bien concibe la sociedad justa como la que realiza un valor último, común (la felicidad del mayor número, por ejemplo, o la *eudaimonia)*. Pero en el pluralismo del valor, sólo cabe una concepción de la sociedad justa: la que, por encima de todas las concepciones sobre el bien común, sostiene el mismo derecho *(right)* para todas. Lo común en una sociedad justa no es el fin al que tiende la sociedad sino la sujeción a los mismos principios y reglas; no es lo "bueno" sino lo "debido".

Notemos que por "bueno" *(good)* Rawls entiende, en este contexto, un valor, objeto de la "satisfacción de un deseo racional"[39] y por el objeto de un "deseo racional", entiende "el sistema de fines que es racional perseguir para un sujeto".[40] Como en Kant, los principios normativos no pueden basarse en deseos e impulsos empíricos, subjetivos. Éstos son variables y relativos a cada persona o grupo social; no pueden ser válidos, con equidad, para todos. Los principios de lo debido, en cambio, rigen con equidad *(fairness)* sobre todos. Tal vez, como veremos más tarde, la distinción entre lo bueno y lo debido no fuera tan tajante, si admitiéramos valores objetivos, universalmente válidos. Pero esa posibilidad es rechazada por Rawls.

¿Cómo establecer entonces los principios debidos para todos? Rawls recurre a un experimento mental. Supongamos una situación imaginaria constituida por un

conjunto de sujetos iguales, todos ellos libres y racionales; llamemos a esa situación "posición original". ¿Cuáles son los principios que los sujetos en esa posición convendrían entre ellos? Puesto que los sujetos son racionales, convendrán por lo pronto lo que satisfaga su interés personal. Porque por "racionalidad", estamos entendiendo la capacidad para calcular los mejores medios para lograr los fines que cada quien elija; es una racionalidad "instrumental" que busca el propio interés.[41] Todos elegirían fines y medios distintos, según sus particulares intereses, si no fuera por una condición: imaginamos que, en la "posición original", todos los sujetos están cubiertos por un "velo de la ignorancia". No pueden conocer su situación social, el tipo de sistema político al que pertenecen, el monto de sus recursos; ignoran incluso las características personales que los distinguen. Lo único que guardan es un sentido común de justicia y una capacidad para concebir el bien. En esa situación lo que por su propio interés elegiría cada quien sería lo que cualquiera elegiría en cualquier situación. Puesto que ignoramos cuál es nuestra situación, nuestro interés personal será elegir lo que pueda convenir a cualquier situación.

El "velo" cumple pues una función: reducir el cálculo racional de cada quien a intereses que no se contrapongan con los de cualquier otro sujeto en otra situación posible. Elimina, por lo tanto, cualquier interés que excluya el interés de los demás. Detrás del "velo" descubrimos a un agente autónomo, capaz de querer, por su propio interés, normas aplicables a cualquier sujeto en cualquier situación. Ése es un sujeto moral. Tras el "velo", en la posición original, se convierte a los sujetos "en representantes de lo que en general tienen las personas", como indica M. A. Rodilla. "Diciéndolo en los términos favoritos del Rawls maduro, en la posición original están representados ahora los hombres sólo en tanto que 'personas morales', no como 'personas determinadas'."[42]

Entre personas morales puede establecerse un convenio de un género particular. No será el acuerdo negociado para lograr cada quien mayores ventajas sobre los otros, sino el convenio sobre lo que conviene a todos en cualquier situación. Porque —como vimos — hay dos tipos distintos de convenios. Por el primero los sujetos siguen un cálculo racional de costo-beneficio, para lograr las mayores ventajas personales; por una negociación pueden llegar a un acuerdo en que cada interlocutor concede algo para obtener lo más posible en beneficio propio. Por el segundo tipo de convenio, los sujetos se rigen por un interés compartible por todos, que no puede excluir el de nadie. Entonces pueden convenir en un fin común —como en el modelo anterior— o bien en establecer reglas que debieran regir la acción de todos; porque el interés de uno es igual al de todos. El convenio que establece en la "posición original" no es el que llegaría a un bien común, sino a los principios de la justicia.[43]

Notemos, sin embargo, que en la posición original, los sujetos no llegan a un punto de vista común por reconocimiento o simpatía con el punto de vista de los otros, sino por universalización de su propio interés, eliminando lo que excluya al interés de los demás. "En la posición original […] los interlocutores están recíprocamente desinteresados antes que simpatéticos; pero, al carecer del conocimiento de sus características naturales o de su situación social, están forzados a ver sus arreglos de un modo general."[44] En la posición original se logra la construcción de un consenso moral, por la generalización de los sujetos que intervienen en él. Pero la generalización se obtiene a un costo: la abstracción de los sujetos reales.

Los principios de justicia

En la posición original, los sujetos morales convienen en los siguientes principios de justicia:

> *Primer principio:* Cada persona ha de tener un derecho igual al sistema total más amplio de iguales libertades básicas, compartibles con un sistema similar de libertad para todos.
>
> *Segundo principio:* Las desigualdades sociales y económicas han de ser tratadas de manera que: *a)* sean para el mayor beneficio de los menos favorecidos… y *b)* estén adscritas a cargos y posiciones abiertos a todos, bajo condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades.

A estos dos principios se añaden dos reglas. La primera establece la prioridad de la libertad sobre el trato a las desigualdades; la segunda decreta la prioridad de la justicia sobre la eficiencia.[45]

El primer principio establece el derecho de todos a la libertad sin más limitación que la libertad de los demás. Libertad es la "capacidad de hacer o no hacer algo, sin restricciones externas".[46] Las libertades son múltiples, constituyen un "sistema", porque una libertad puede limitar a otras (por ejemplo, la libertad de expresión puede estar limitada por la de integridad personal, o la de asociación, por la de seguridad).

Se trata de las "libertades básicas". Éstas abarcan las libertades de opinión y de conciencia, las de asociación, las libertades políticas, las de integridad de la persona y las protegidas por el orden jurídico. Son, en realidad, las que garantizan un ordenamiento constitucional conforme con la democracia moderna. Corresponden tanto a las llamadas "libertades negativas", que aseguran los derechos del individuo frente a la interferencia del poder del Estado, como a la "libertad positiva" que funda el derecho a la participación política conforme a las reglas de un sistema democrático. Según nuestro autor esas libertades corresponden a los individuos comprendidos como personas morales.[47] Son las libertades necesarias para que una persona pueda elegir

cómo obrar y seguir su concepción del bien en su vida personal y pública, dentro de los límites de la situación en que se encuentre y sin interferencia del poder del Estado. No comprenden, en cambio, las condiciones que harían posible la realización efectiva en la sociedad de sus elecciones de vida.

Conforme a la primera regla, nada puede abolir este derecho a las libertades básicas, ni siquiera a nombre del segundo principio. Por mor de tratar las desigualdades existentes de acuerdo con la equidad, no puede atentarse contra el sistema igual de libertades para todos. Se recoge así la línea central de la tradición liberal.

Esa línea, sin embargo, tiene un matiz: no puede prescindir de poner un coto a las desigualdades existentes. De ello trata el segundo principio.

Una equidad total en la distribución de bienes sería lo que espontáneamente postularía el sentido común, antes de cualquier reflexión. Lo que hay que justificar es el desvío real de ese postulado. Porque cierta desigualdad puede ser necesaria como un medio para la mayor producción de bienes. Ésa sería, en el razonamiento de los miembros de la posición original, lo único que pudiera justificar el desvío de igualdad total en el disfrute de bienes; y sólo se justificaría si se mantiene la igualdad en el acceso a oportunidades.

El criterio para saber si las desigualdades son necesarias para el aumento de los bienes de la sociedad, no puede ser la cuantía de productos en la sociedad como un todo, pues éste podría no favorecer a todas las personas, sino, por el contrario, aumentar las desigualdades. El criterio debe ser, por lo tanto que todos se beneficien y para ello no hay mejor manera que comprobar que los menos favorecidos se mejoren. "Para determinar el principio que regula las desigualdades, se mira al sistema desde el punto de vista del hombre que represente al menos favorecido. Las desigualdades son permisibles cuando maximizan, o al menos todas contribuyen a maximizar las expectaciones a largo término del grupo menos afortunado en la sociedad."[48]

El trato a las desigualdades mediante una distribución equitativa se refiere a los "*bienes primarios*". Las sociedades modernas admiten, como vimos, una pluralidad de concepciones sobre el bien, pero pueden convenir en lo que respecta a los bienes que consideran primarios. Bienes primarios serían los que todos considerarían medios necesarios para realizar sus fines, cualesquiera que éstos sean. Son condiciones indispensables para desarrollar y ejercer los dos poderes de la persona moral durante una vida: su sentido de la justicia y su capacidad de una concepción del bien.[49] Los bienes primarios comprenden las "libertades básicas", la elección de oportunidades, los cargos y puestos de responsabilidad, los ingresos económicos y la riqueza, y las bases sociales del respeto a sí mismo.[50]

La "valía" de la libertad

Una sociedad en que se realizaran las libertades básicas sería una sociedad justa; aun así, la "valía" *(worth)* de esas libertades no sería la misma para todos.

Rawls introduce una distinción, que me parece de suma importancia, entre la libertad para todos y la "valía" de esa libertad. Mientras las libertades básicas son iguales para todos, la valía de éstas, es decir, "el valor que tienen para los individuos los derechos que establecen" puede ser diferente.

> Así —dice Rawls— la libertad y la valía *(worth)* de la libertad se distinguen de la siguiente manera: la libertad está representada por el sistema completo de las libertades de igual ciudadanía, mientras que la valía de la libertad de las personas y de los grupos es proporcional a su capacidad para favorecer sus fines en el marco que define el sistema. La libertad es igual para todos; la cuestión de compensarla por tener una menor libertad no se plantea. Pero la valía de la libertad no es la misma para cualquiera.[51]

Aunque la valía de la libertad sea la misma para todos, algunos pueden tener mayores medios que otros para realizar su valía. Esto compensa, piensa Rawls, lo que puede tener de desventaja para los menos favorecidos, según señala su segundo principio de justicia (el que señala que debe favorecerse a los menos afortunados para realizar sus fines). "Considerando juntos los dos principios de justicia, la estructura básica de la sociedad debe establecerse para maximizar la valía de la libertad de los menos aventajados en el esquema cabal de igual libertad compartida por todos. Esto define el fin de la justicia social."[52]

Así, la menor valía de la libertad para unos se vería compensada por el segundo principio de Rawls, que señala que la libertad debe capacitar a los menos favorecidos para realizar sus fines. En la medida en que los obstáculos para la realización de la libertad sean la escasez o la falta de recursos —económicos, técnicos— en la sociedad, no tenemos suficientes bases para aseverar una falta de libertad. Si, en cambio, los impedimentos son el resultado de la acción concertada de otros hombres, en un sistema social y político que la propicie, estamos justificados en afirmar que las personas pertenecientes a esa sociedad, aunque gocen de libertades legales y aun de participación en el sistema político, carecen de libertad en lo que más les importa: la capacidad de realizar sus proyectos de vida. Interpretada de esa manera, la "valía" de la libertad correspondería a lo que he llamado, en *El poder y el valor,* la "libertad de realización"; es decir, la libertad como capacidad para realizar efectivamente lo que se decide. El principio que menciona Rawls tendría por fin entonces aumentar la "libertad de realización" para todos. Si no fuera así, la libertad no tendría "valía".

La idea de la valía de la libertad obliga, me parece, a discutir de nuevo a su luz la relación entre los dos principios de la justicia. Si el principio de libertad es prioritario,

una reducción de las libertades "no se justifica ni se compensa por ventajas sociológicas y económicas mayores", de acuerdo con el segundo principio.

Éste es quizás el punto más discutible de la propuesta de Rawls. En efecto, si el segundo principio se interpreta como la posibilidad de aumentar la libertad de realización para todos, su aplicación requeriría las condiciones para que una mayoría de los miembros de la sociedad puedan comportarse como sujetos morales en esa sociedad. Sólo entonces podríamos considerar limitar sus derechos a las libertades básicas.

> Es sólo cuando las condiciones sociales no permiten el cumplimiento efectivo de los derechos [que] puede concederse su limitación; y esas restricciones pueden acordarse solamente en la medida en que sean necesarias para preparar la vía de una sociedad libre [...] La negación de igual libertad sólo puede defenderse si es necesaria para aumentar el nivel de civilización, de modo que a la larga puedan gozarse esas libertades.[53]

Entonces, la limitación de las libertades básicas para todos sólo puede justificarse si permiten la satisfacción de las *necesidades básicas* para todos en la sociedad. En efecto, la satisfacción de las necesidades elementales de sobrevivencia (alimentación, habitación, vestido), de seguridad y de pertenencia (no exclusión social) son condición previa de cualquier asociación política. Si no son satisfechas, no puede haber personas susceptibles de elegir un proyecto para sus vidas. En muchos países, amplios sectores de la población son esclavos de esas necesidades elementales o al menos están sujetos en gran medida a ellas, al grado de impedirles perseguir cualquier otro valor. No pueden, por tanto, ser miembros de una asociación libre. En ese caso, la justicia exige la atención prioritaria a aquellas necesidades vitales, dentro de los límites que la escasez impone a la sociedad.

Un segundo caso en el que podrían justificarse limitaciones a las libertades básicas sería el de sociedades en las que las libertades están consignadas en el orden jurídico e incluso forman parte de las prácticas de un sector de la población, pero otro sector, aunque goce formalmente de las mismas libertades, se encuentra en una situación de dependencia tal que no puede obedecer a su propia voluntad y está obligado a plegarse a la ajena. Los sujetos de ese sector son libres según la ley pero carecen de la libertad para decidir por sí mismos, por no tener información sobre sus derechos o simplemente porque ejercerlos los coloca en el riesgo de perder su trabajo o incluso su vida. También en ese caso se justifica la necesidad de reducir las libertades del sector dominante con el objeto de que los dominados lleguen a una situación en que sean agentes autónomos.

Alguna de estas situaciones no es la excepción en la mayoría del planeta; son las más frecuentes en los países del Tercer Mundo. En muchos de ellos, mientras un sector de la población participa de hecho en una asociación que garantiza —aunque sea ineficaz y

parcialmente— las libertades, otro sector subsiste fuera de esa asociación, pues no está en condiciones de gozar de esas libertades. En esos casos está justificado el derecho a limitar las libertades básicas. Concluyamos:

1. Mientras las libertades básicas son iguales para todos, la valía de la libertad es mayor para las personas y grupos que cuenten con mayores medios para hacerlas "valer".
2. Las libertades básicas incluyen la posibilidad de incrementar las libertades de realización para todos.
3. Condición de la libertad de realización es la satisfacción de las necesidades vitales básicas.
4. Para satisfacer las necesidades vitales es menester que las libertades no estén sujetas al poder de otros.

Éstas son condiciones para que la libertad tenga "valía". ¿Existe una sociedad en que haya esa libertad?

Democracia moderna

En su *Teoría de la justicia,* de 1971, Rawls considera que los principios de justicia son aplicables a toda sociedad. El libro terminaba con estas palabras: "Ver nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta posición es verla *sub specie aeternitatis,* es ver la situación humana no sólo desde todos los puntos de vista sociales sino también temporales".[54]

La idea de que los principios de justicia son válidos para cualquier sociedad se deriva de ser los principios correctos, "debidos", para toda concepción *sustantiva* del bien; es decir, para toda concepción que considera correcto lo que corresponde a *una* idea del bien y no a la inversa. En cambio, los principios son universales si son previos a cualquier idea social del bien.

Pero esos principios se establecen en la llamada "posición original" y los sujetos de esa posición no pueden estar desprovistos de cierta noción del bien. Pese a ser ignorantes de su carácter y de su situación social, por estar bajo la hipótesis del "velo de la ignorancia", los sujetos racionales tienen que aceptar ciertos "prerrequisitos para elegir libremente un plan de vida". Tienen que partir de una concepción, que Rawls llama "la teoría restringida *(the thin theory)* del bien", cuyo propósito es "sustentar las premisas sobre los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de justicia".[55] Se trata de una noción mínima del bien que debemos suponer en los sujetos de la "posición original"; comprende sólo la noción del bien "suficiente para permitirles elegir los principios sobre una base racional".[56] Sería pues adecuada para cualquier sociedad constituida por sujetos racionales. En cambio, las concepciones "plenas" *(full)*

sobre el bien, propias de una sociedad en particular, tendrían que desarrollarse a partir de los principios generales establecidos previamente y definir el bien común a partir de ellos. Esta relación entre lo debido y lo bueno es la que corresponde a la prioridad de lo primero y que Rawls califica de "congruencia".[57]

Ahora bien, nueve años más tarde de su *Teoría de la justicia,* en sus conferencias "John Dewey" sobre "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en consideración tal vez a algunas críticas recibidas, Rawls inicia un giro. Advierte entonces: "No intentamos encontrar una concepción de la justicia adecuada para todas las sociedades, haciendo caso omiso de sus circunstancias sociales o históricas particulares. Queremos zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas". [58]

En su *Teoría de la justicia* los principios de justicia no se presentan como si fueran relativos a un tipo de sociedad, puesto que son convenidos por sujetos morales que, aunque motivados por una "noción restringida del bien", han hecho abstracción de su situación y características sociales; ahora, en cambio, Rawls admite que esos principios podrían cambiar según las creencias sociales atribuidas a los sujetos. "El modo como se ha armado la concepción de la justicia como equidad *(fairness)* admite la posibilidad de que, a medida que cambian las creencias generales atribuidas a las partes en la posición original, los primeros principios de justicia pueden también cambiar."[59]

En su artículo posterior "La justicia como equidad: política, no metafísica",[60] Rawls señala que su teoría es específicamente política y se aplica a un tipo de sociedad: la democracia liberal moderna.

> Una cosa que me faltó decir en *Teoría de la justicia* o me faltó enfatizar suficientemente es que la justicia como equidad se entiende como una concepción política de la justicia. Aunque una concepción política de la justicia es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral diseñada para un género específico de sujeto, a saber, para instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, la justicia como equidad está armada para aplicarse a la que he llamado "estructura básica" de una democracia constitucional moderna.[61]

La concepción "política" de la justicia, como en sus últimos escritos la interpreta Rawls, sólo trata de diseñar las ideas intuitivas que impregnan "las instituciones políticas de un régimen democrático constitucional y las tradiciones públicas que las interpretan".[62] Éstas están implícitas en una cultura particular: la de una sociedad democrática.[63]

Richard Rorty dio una interpretación de la posición de Rawls en su última época que, no por ser excesiva, dejaba de tener plausibilidad a la luz de las expresiones de la "Justicia política, no metafísica". Si la doctrina sobre la justicia sólo reproduce las intuiciones existentes en la constitución de una sociedad democrática, no tiene sentido plantear una justificación racional para ella, fuera de la aceptación, sin más, de los

principios de esa sociedad democrática.[64] La interpretación de Rorty es, sin duda, excesiva, porque Rawls no plantea que la justicia como equidad únicamente *reproduzca* las ideas de la sociedad democrática sino que las *reconstruye* racionalmente, partiendo de una noción presupuesta de la persona moral y de una sociedad bien ordenada.[65] Sin embargo, en mi opinión, plantea un problema central: la relativización de los principios de justicia a un tipo de sociedad, la democracia moderna, no admite ya una fundamentación en la razón práctica en general, sino sólo en ideas racionales pero históricamente condicionadas. Las normas que todos obligarían por igual se justifican ahora en las dictadas por un régimen constitucional democrático, sin poderles contraponer otra justificación filosófica.

Aunque Rawls desea subrayar que su teoría es una concepción *política* de la justicia, sigue siendo una concepción moral que recoge las ideas básicas de la filosofía liberal, como la de Kant o la de J. S. Mill.[66] Se opone, en cambio, a cualquier concepción filosófica basada en una teoría que dé prioridad al bien común sobre "lo debido", como las aristotélicas o comunitaristas. Tiene como presupuestos filosóficos, de una tradición liberal, una idea de las personas como libres e iguales y una noción de una sociedad bien ordenada como cooperación entre iguales. Sólo se diferencia de otras teorías filosóficas, como la de Habermas, en que no pretende ser comprensiva del tratamiento de otros temas filosóficos.[67]

Al igual que otras versiones de un modelo deontológico de justicia, las normas justas deben "construirse" en un consenso, racional entre sujetos morales. El consenso originario que dicta los principios de justicia es el que resulta del convenio al que llegan las partes de la posición original pero, al aplicarse a una sociedad bien ordenada, esos mismos principios deben ser considerados por las distintas concepciones razonables sobre el bien que difieren entre sí. Entre la pluralidad de concepciones sobre el bien que coexisten en una sociedad democrática, debe establecerse un "consenso traslapado" *(overlapping consensus).* Rawls rechaza justificar la validez de las normas de justicia en un consenso meramente instrumental al que llegarían distintos partidos por negociación y contraposición de intereses. El "consenso traslapado" que tiene en mente parte de la aceptación de los principios de justicia por todas las partes con concepciones del bien diferentes; sólo previa esa común aceptación, los partidos pueden ponerse de acuerdo en su aplicación legal. El consenso que justifica la justicia es pues un convenio moral sobre lo debido por todos, cualquiera que sea su concepción del bien común.[68]

Una nueva versión de un modelo antiguo

Al igual que procedimos con el modelo de justicia anterior, tratemos ahora de desgajar las líneas centrales de un modelo normativo de justicia, distinguiéndolas de las notas que presenta en la particular versión de Rawls.

En la teoría de Rawls podemos reconocer, como él mismo nos advierte, las tesis esenciales de una línea de pensamiento sobre la sociedad justa que prevalece desde los inicios de la modernidad y que se consolida en la filosofía moral y política del liberalismo. Podríamos resumirlas en los siguientes puntos:

La justicia concierne a la sociedad y a sus instituciones, antes que a los individuos. Es atributo de una sociedad bien ordenada.

El orden de la justicia se expresa en principios generales que valen para todos por igual. Su campo es el de la normatividad. No se refiere a leyes metafísicas, sino a normas dictadas por la razón autónoma.

Su fundamento es un convenio hipotético entre sujetos racionales, libres e iguales. El convenio puede revestir varias formas en distintos autores; en Rawls, el contractualismo queda renovado al adaptarse a las circunstancias de la sociedad democrática actual.

El convenio originario es un consenso moral, no puramente instrumental. Obedece a un interés personal de las partes, pero también a un punto de vista universalizable. En Rawls el convenio universalizable se logra por el recurso a las condiciones de la "posición original"; en otros autores se funda en otros conceptos: "voluntad general" (Rousseau), "punto de vista impersonal" (Nagel), "imperativo de la razón práctica" (Kant), por ejemplo.

El concepto de la persona moral la determina principalmente por su capacidad de seguir con autonomía las normas debidas. Todos los sujetos morales se igualan en ese respecto.

Las características de la justicia no derivan de una concepción sustantiva del bien, sino de lo debido para toda concepción del bien. Tampoco se justifican en un fin bueno; frente a una concepción teleológica de la justicia, que incluyera incluso al utilitarismo, se sostiene una teoría deontológica. Varias son las versiones de una teoría semejante. En Rawls se adecua al pluralismo de las concepciones del bien propio de la época actual. Mejor que nadie, subraya la idea central, más profunda, de este modelo de la justicia: la distinción entre "lo debido" y "lo bueno".

Me parece que éstas son las líneas generales inherentes al modelo mismo de justicia "deontológico", en cualquiera de sus múltiples variantes. La doctrina de Rawls puede verse como una versión rigurosa del modelo, adecuada a nuestro momento histórico. En ese sentido, trata de dar respuesta a las dificultades que señalé en el capítulo anterior, propias del modelo "teleológico".

Frente al peligro de una concepción de la justicia conforme al "mérito" de cada quien, que pudiera dar lugar a justificar situaciones diferenciales y privilegios, este otro segundo modelo, desde sus inicios en la época moderna, estableció la igualdad y la libertad de toda persona; fundó la igualdad en el carácter universal de las normas; eliminó toda exclusión al aplicar las leyes generales. Éstas son ideas centrales de la concepción liberal.

Sin embargo, ¿no se trata de una libertad y una igualdad abstractas que no se concretan en ninguna sociedad real? ¿No se traducen, en las sociedades reales, en una injusticia efectiva de la que los excluidos no pueden "escapar"?

Frente a la dependencia de la noción de justicia respecto de una concepción del bien, propia del modelo anterior, que corría el peligro de conducir a un relativismo histórico o a la imposición de una sola noción del bien, este modelo liberal concibe las características de la justicia en un orden de la razón, neutral ante las distintas concepciones del bien. Esta idea alcanza su mayor rigor, en Rawls, en la aceptación del pluralismo del bien en la sociedad.

Pero, ante el pluralismo del bien, ¿podría expresarse la justicia en un concepto general, unívoco, acerca de un deber equivalente para todos, en todo tiempo?

Por último, frente a la precedencia de la comunidad sobre el individuo, con el riesgo de limitar las libertades personales por mor del bien común, el modelo liberal establece como principio inamovible la libertad individual y considera que la sociedad bien ordenada debe ser construida por los sujetos autónomos, antes que encontrada.

¿Pero puede ser el principio de libertad la única base ética de una sociedad bien ordenada?

El nuevo modelo de justicia, el deontológico, intenta responder a los problemas que dejaba sin resolver el modelo anterior. Sin embargo, tiene que enfrentar otras dificultades de contrario signo. En la versión de Rawls se hacen patentes. Algunas de esas dificultades suscitadas por sus críticos lo motivaron a imprimir un giro, en su última época, a su teoría inicial que, en mi opinión, debilitó el rigor de su primera propuesta. Al relativizar sus principios de justicia a las instituciones y tradiciones políticas de un tipo de sociedad histórica, puso en cuestión su carácter universalizable; al hacer depender su noción de justicia de una concepción de la persona moral y de la sociedad bien ordenada, dio lugar a poner en duda la neutralidad de los principios de justicia, es decir, su independencia respecto de una idea del bien común, inscrita en una tradición.

Esos rasgos en la interpretación de su propia teoría por el último Rawls, se apartan de un modelo deontológico estricto; muestran, a la vez, nuevas dificultades de las que ese modelo tendría que dar cuenta. Lo que se verá con mayor claridad, espero, al

contraponer, en el próximo capítulo, los dos modelos teóricos que he venido persiguiendo. Para ello habrá de guiarnos la discusión posterior a la obra de Rawls.

4. Antinomias de la justicia

La oposición entre los dos modelos teóricos sobre la justicia cobra hoy una especial importancia. En el nivel filosófico, la renovación del pensamiento liberal se ha manifestado en variadas versiones; a su vez, ha provocado que, en mayor o menor medida, recuperen ideas de un modelo teórico que la modernidad había creído descartado. Membretes simplificadores no faltan para el debate actual. Frente a las distintas variantes de la corriente del liberalismo, las que exploran una alternativa contraria suelen calificarse de "comunitaristas" o "neoaristotélicas". La discrepancia no se reduce a controversias entre posiciones divergentes de diferentes autores; porque debajo de las discusiones actuales se puede descubrir la oposición permanente entre los dos modelos generales de la idea de justicia que he tratado de traer a la luz.

Además, el debate no se restringe al terreno académico. Uno y otro modelo teórico pueden tratar de justificar políticas distintas, según se traten los problemas que conciernen a la justicia social. Pero la discrepancia de programas políticos, fundada en uno u otro modelo teórico, no corresponde a posiciones que pudieran situarse claramente en una "derecha" o una "izquierda" del espectro político. Conciernen, más bien, a dos maneras diferentes de ver las relaciones políticas desde una perspectiva moral, a partir de las cuales podría tomarse una u otra posición política. Así, entre las variantes de un modelo "liberal" podemos encontrar posiciones individualistas, despreocupadas de la "cuestión social" y otras "igualitaristas" y defensoras de un "liberalismo social". Del otro lado, puede distinguirse un "comunitarismo" claramente conservador, de otro "progresista" que defiende valores tradicionalmente de "izquierda". El debate entre los dos modelos teóricos atañe a la concepción del papel del sujeto moral en la sociedad y del orden normativo que deba regir en ella, y sólo a partir de la solución que demos a ese problema, puede plantearse la alternativa entre posiciones y programas políticos divergentes. Se trata de una oposición de ética que puede justificar, como veremos, posiciones políticas distintas. En ese sentido, me parece correcta la formulación de MacIntyre: "La oposición moral fundamental —escribe— es la que se da entre el individualismo liberal, en una u otra versión, y la tradición aristotélica, en una u otra versión".[69]

La oposición entre los dos modelos que he analizado puede reducirse, por mor de la

concisión, a cuatro antinomias:

1. La antinomia del sujeto.
2. La antinomia del orden normativo.
3. La antinomia del tipo de asociación.
4. La antinomia del deber y del fin.

Por "antinomia" entendemos la oposición entre dos propuestas teóricas, ambas justificadas en razones, que resultan incompatibles entre sí. En filosofía, las antinomias se presentan con frecuencia como resultado de un análisis conceptual; se acompañan de un "calambre mental" como diría Wittgenstein. Para aliviarse del "calambre" no sirve tomar una posición intermedia entre las dos opuestas, sólo vale primero descubrir los supuestos que comparten ambas posiciones contrarias que generan la antinomia y luego diseñar un modelo conceptual en el que puedan ser compatibles las posiciones racionales opuestas; en esta operación se llegaría a una síntesis entre las tesis opuestas de que partimos.[70]

Antinomia del sujeto

El concepto de la persona moral, en su relación con el orden normativo, es distinto en uno y otro modelo teórico. En la concepción liberal, el sujeto moral debe ser un agente libre, no coaccionado; no debe estar voluntariamente sujeto a reglas en cuya formulación no haya participado; su principal característica es la autonomía. Por lo tanto, la persona, en la medida en que esté movida por una voluntad moral, no obedece a intereses excluyentes de los demás, quiere un bien compartible por todos. La voluntad moral, por consiguiente, es universalizable. En ese sentido, no importan las características empíricas que diferencian a los individuos; en cuanto sujetos morales todas las personas son iguales y, tienen, por lo tanto, los mismos derechos y deberes. Esta idea de la persona en cuanto sujeto moral se expresará de manera diferente en las distintas doctrinas filosóficas. En la metáfora del "contrato social" la racionalidad y la libertad caracteriza a los miembros que lo acuerdan; la vigencia universalizable de la ley exige la igualdad de esos sujetos.

La idea de la persona moral autónoma tuvo su expresión más rigurosa en la filosofía de Kant, pero tuvo sus continuadores en los dos siglos posteriores. En la época contemporánea, consideramos a John Rawls, en el capítulo anterior, como principal exponente de una idea de la justicia en la línea liberal, en el modelo "deontológico".

Para los críticos de esa concepción, en cambio, el agente moral es siempre un

individuo que actúa en situaciones concretas; tiene que decidir sobre alternativas en contextos particulares, según los fines y valores de cada quien. Michael Sandel, en su crítica a la teoría de Rawls, resume claramente la diferencia entre esta concepción de la persona y la de un modelo liberal. Este último concibe al yo *(self)* como prealable a los fines que elige; ve en él un sujeto activo que elige libremente entre el abanico de fines que pueden ofrecérsele, de modo que no se identifica por ellos sino por su capacidad de elegirlos. "El tema común a una amplia doctrina liberal clásica, que surge de la concepción deontológica de la unidad del yo, es la noción del sujeto humano como un agente de elecciones soberano, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados, que llega a sus objetivos y propósitos por actos de voluntad a diferencia, digamos, de actos de conocimiento."[71] Desde el momento que asumimos que la persona es un sujeto previo a sus fines, que los elige libremente, lo importante son las condiciones de su libertad de elección, por lo tanto, sus derechos, antes que su concepción del bien. Pero este sujeto, concebido con independencia de sus fines, no es la persona moral real. Frente a la línea de la moral kantiana, que incluye a la teoría de Rawls, se vuelve a la idea de la persona cuya identidad se constituye por los fines y los valores que hace suyos. Y éstos los descubre en su situación social concreta.

Por su parte, Alasdair MacIntyre recupera ideas de la tradición aristotélica. La elección y persecución del bien es lo que determina a la persona moral. Y el bien está ligado al fin *(telos)*. "Llamar a *x* bueno […] es decir que es la clase de *x* que escogería cualquiera que necesitara un *x* para el propósito que busca característicamente en los *x*."[72] Es el concepto de un *telos* de la vida humana completa, concebida como una unidad, el que presta identidad y sentido a la persona, en cuanto sujeto capaz de ejercer virtudes.[73] Pero el hombre es un ente social y su fin no puede separarse de los papeles que desempeña en su comunidad. "Lo que sea bueno para mí debe ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral."[74]

Ante esta concepción de la persona concreta, en sociedad, identificable por su noción del bien y por los fines que hace suyos, ligada a su papel en su comunidad, la idea de un sujeto puro, de elección, anterior a sus fines y abstraído de su situación social aparece como la de un ente vacío. Al tratar de cernir al sujeto moral, se le despoja de todas las características que realmente lo constituyen; al intentar restringirlo a su capacidad de elegir lo universalmente debido, se le convierte en un ente abstracto, inhumano. "Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, 'hombre' deja de ser un concepto funcional."[75] La teoría de Rawls es un

ejemplo claro de esa estrategia para concebir los principios universales que elegiría un sujeto imparcial, mediante su abstracción de todo lo que constituye a un individuo concreto. El "velo de la ignorancia" consiste en despojar a toda persona real de su identidad, de sus fines y valores, para llegar al sujeto puro capaz de elegir lo universal. Ese sujeto es el "hombre sin atributos", intercambiable por cualquier otro, "el hombre de cualquier parte"; para ser universal, ha vendido su identidad.

Seyla Benjabid da un nombre a ese sujeto igual y libre de la concepción liberal: es el "yo generalizado". Frente a él se encuentra el verdadero "yo", el "yo concreto". Al "yo generalizado" lo conozco por la abstracción de sus características personales y sociales. No es esto ni aquello, no tiene género, ni preferencias personales, ni situación social, es igual a cualquiera, porque no es nadie en particular. Al "yo concreto", en cambio lo conozco por su identidad, mediante el reconocimiento de sus diferencias.[76]

Estamos pues frente a dos concepciones opuestas de la persona moral, difícilmente compatibles. La primera da razón de lo que elige un sujeto imparcial, capaz de un punto de vista general, no reducido a los intereses exclusivos del sujeto. Por ello, no se rige por su particular concepción del bien, la segunda, se refiere a un sujeto concreto, con una identidad personal, que actúa siguiendo sus propios fines y su idea del bien.

Estas dos ideas de la persona moral dan lugar a dos concepciones que enfatizan uno u otro sentido de la justicia. La primera, privilegia la justicia como igualdad, la que no hace distinción entre las personas, pues todas están revestidas de la misma dignidad y tienen los mismos derechos. La segunda destaca la justicia como reconocimiento de la identidad de cada quien, pues las personas son insustituibles y cada una tiene necesidades diferentes, que deben ser atendidas.

Ambas ideas de la justicia pueden aducirse para justificar en la práctica, sendos programas políticos. La justicia como igualdad exige el trato imparcial, bajo la ley, a todos los grupos e individuos; a todos les son debidos los mismos derechos y obligaciones, sin aceptar ninguna situación privilegiada. Por ello fue ideal ético de las luchas contra el antiguo régimen, un arma ideológica radical en la destrucción de una sociedad basada en jerarquías sociales y privilegios, y es todavía presupuesto de la democracia liberal moderna. La justicia como reconocimiento de las identidades exige, en cambio, el respeto a las diferencias y la atención a las desigualdades reales que necesitan ser reparadas. Por eso ha sido reivindicación de grupos excluidos del consenso imperante y es actualmente una justificación ética de los movimientos de grupos marginados, que reivindican sus derechos particulares frente a una igualdad legal que los ignora. Una y otra noción de la justicia obliga a políticas distintas. "Con la política de la igual dignidad de todos —escribe Charles Taylor— se establece lo que se supone que es universalmente lo mismo, una canasta idéntica de derechos e

inmunidades; con la política de la diferencia, lo que se nos pide reconocer es la identidad única de este individuo o grupo, su carácter distintivo de cualquier otro."[77]

Pero el ideal de una sociedad justa no podría prescindir, creo, de ninguna de las dos nociones de justicia. Olvidarse de la una a favor de la otra puede conducir a formas distintas de injusticia. Atentar contra la igualdad a nombre de alguna diferencia, podría justificar privilegios injustos; ignorar las necesidades diferenciales de grupos y personas a nombre de la igualdad, suele dar lugar a mantener la injusta marginación de los desiguales. Pues —como decía Lacordaire—: "tan injusto es tratar desigualmente a los iguales como tratar igualmente a los desiguales".

Superar la antinomia supondría ir más allá de dos concepciones del sujeto moral: la de un sujeto puro, abstracto, universalizable, en la tradición filosófica kantiana y la de una persona situada, que sigue sus propios fines en una sociedad.

La superación de la antinomia supondría una concepción del sujeto moral que fuera a la vez un sujeto concreto y un sujeto capaz de universalización.

Antinomia del orden normativo

A los dos conceptos de persona moral corresponden en efecto, sendas concepciones sobre el orden normativo. El concepto de justicia que da prioridad a la igualdad tiene que sostener a la vez la igual dignidad de las personas y el carácter universalizable de las normas aplicables a todas. La ética debe poder formularse en leyes de general observancia; las normas que rijan la sociedad serán justas sólo si son válidas para todos sus miembros por igual. Garantizan derechos y obligaciones para todo grupo o individuo, con independencia de sus preferencias o intereses. La vigencia general de las reglas no deriva de los usos y costumbres sociales sino del ejercicio de la razón.

Por ello, las normas dictadas en razón pueden oponerse a las convenciones vigentes en una sociedad y contradecir la legislación promulgada en un momento histórico. Si queremos una sociedad bien ordenada según lo que sea moralmente debido, los principios de justicia conformes a la razón deben prevalecer sobre las reglas establecidas de hecho en una sociedad dada. Sólo así al orden del poder y de los intereses reales podría remplazar un orden según la justicia, pues las normas justas no se fundan en el mundo de los hechos sino en el del valor y el deber. El carácter universalizable de las normas entraña la posibilidad de justificar moralmente el cambio y aun la subversión de un orden social dado en la historia. La ética que conduce a los principios racionales de justicia puede corresponder a una actitud disruptiva ante la realidad social.[78]

La concepción que insiste, en cambio, en la justicia como reconocimiento a las diferentes identidades, tiene que sostener, junto al carácter concreto de las personas morales, normas aplicables a las situaciones específicas. Desde Hegel, al ámbito de las normas universales de la razón, se contrapone el campo de las reglas que, de hecho, regulan las relaciones recíprocas en una sociedad real. Frente a la "moralidad", Hegel llamó "eticidad" a ese ámbito. Yo prefiero llamarlo, por razones expuestas en otra parte, "moralidad social efectiva".[79] El individuo nace en un espacio social donde se fragua su identidad personal. Ese espacio precede a su vida, lo acompaña en todo su curso y subsiste a su muerte. De hecho la sociedad sigue reglas consensuadas que obedecen a un imaginario social antes que a la pura razón, se transmiten por los usos y costumbres y se aceptan por continuidad histórica al pertenecer a una comunidad. Son esas reglas y comportamientos de hecho los que indican a la vida ordinaria lo que "se hace", "se estila", "se valora". La moralidad social efectiva ofrece al individuo el abanico de fines y valores entre los que debe elegir para ser alguien. Toda acción, toda valoración moral —escribe Charles Taylor— está inmersa en una serie de "marcos valorativos" que constituyen el horizonte sin el cual no podrían realizarse. Esos marcos son la matriz de nuestra moral. Constituyen, por así decirlo, una especie de espacio moral en el que nos movemos y sin los cuales sería imposible la moral misma. Esos marcos y horizontes tienen formas históricas que varían con las culturas y las épocas.[80]

Las elecciones morales están condicionadas por ese marco social. Pero en él cada grupo y persona ocupa un lugar determinado; las elecciones y valoraciones de cada uno no son ajenas a la posición que es la suya, están condicionadas por su situación dentro del espacio social. Cada posición social concreta ofrece al individuo un abanico de valores y fines posibles, preferibles a otros. Es ésta la parte de verdad que existe en la concepción de la moralidad como ideología de clase, que sostuvo Marx.[81]

La moralidad social efectiva se basa y se reafirma en la tradición. Gadamer ya aclaró su papel esencial en la moralidad y otros autores han seguido su traza. Taylor muestra cómo la constitución de una identidad moral está ligada a un proceso histórico.[82] MacIntyre liga las concepciones del bien que guían un comportamiento moral a la narración de historias. "Sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte?"[83] El yo encuentra su identidad por medio de las comunidades a que pertenece. "Porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posición de una identidad social coinciden."[84]

El orden racional en el que se formulan los principios de justicia no puede estar

separado, por lo tanto, del espacio histórico en el que se explaya una moralidad social efectiva en un horizonte de valoraciones comunes. Testimonio de ello es precisamente el giro de la última obra de Rawls. Después de haber contribuido como pocos a determinar los principios de justicia desde un punto de vista imparcial, Rawls tiene que reconocer que esos principios no hacen más que racionalizar las ideas de justicia en la democracia liberal moderna.

Estas dos concepciones del orden normativo suelen dar lugar a proyectos políticos distintos. En la primera concepción, oponer a las convenciones sociales aceptadas de hecho normas racionales universalizables justifica proyectos de cambio o de reforma del orden político existente. Todo progreso político parte de actitudes disruptivas ante las convenciones sociales y políticas. Pero éstas corren también un doble riesgo. A menudo, a nombre de una razón abstracta, se ha oprimido a las personas y destruido la comunidad real; ésta ha sido la tragedia de muchas revoluciones. Otras veces, con tal de mantener la uniformidad de la ley, se han ignorado las reivindicaciones concretas de grupos en situaciones de desigualdad: ceguera común a todo legalismo formal.

La segunda concepción demanda proyectos políticos que se adecuen a las circunstancias concretas y respondan a las distintas realidades que constituyen la sociedad. La perdurabilidad de un orden social justo depende tanto del reconocimiento de las situaciones específicas de cada grupo, como del respeto a los logros y tradiciones históricos adquiridos. Pero esa actitud reiterativa de la realidad puede tener dos direcciones. Por una parte, reivindicar, frente a la generalidad formal de las normas racionales, necesidades reales de grupos específicos marginados; en otra dirección, puede sostener programas conservadores de la estructura de poder establecida y de las convenciones sociales. Ambas concepciones pueden cumplir, por lo tanto, una función de cambio o una función de conservación de las estructuras políticas.

Debajo del actual debate entre una concepción liberal y otra comunitarista o neoaristotélica subyace la oposición entre los dos modelos de teoría de la justicia que antes mencioné. Es esa oposición la que genera la antinomia acerca del orden normativo. Para superarla sería necesario un nuevo modelo que diera razón de la relación necesaria entre la exigencia de universalidad de las normas racionales y su punto de partida en las reivindicaciones históricas particulares.

La antinomia del orden normativo atraviesa las concepciones de la libertad, desde Kant hasta Rawls. Superarla abriría, como veremos, la posibilidad de una concepción social y política diferente.

Antinomia de la asociación

Una asociación humana implica necesariamente la coexistencia de individuos en relaciones recíprocas que, en mayor o menor medida, compiten y cooperan entre sí. La asociación puede tener dos sentidos: siguiendo la distinción clásica de Tönnies, puede ser una "sociedad" o una "comunidad". El debate actual entre una corriente liberal y sus críticos comunitaristas renueva esa distinción.

En las sociedades antiguas, la realización de un "bien común" se concebía como un ideal, a menudo difícil de alcanzar, que podía unificar a los individuos en una comunidad. La comunidad suponía la existencia de un fin común que hacían suyo las personas que pertenecían a ella; quienes no participaban en ese fin común eran considerados excluidos de la comunidad. La modernidad, en cambio, resaltó en primer lugar los fines individuales. Sólo el individuo es autónomo y sólo él puede ser un fin en sí mismo. Frente a los intereses individuales en conflicto quedaba en entredicho la existencia misma de un fin común entre ellos. El ideal de la comunidad fue remplazado poco a poco por el de la asociación de libertades personales que acuerdan un contrato de colaboración en beneficio propio. Al ideal de la comunidad sucede la sociedad por contrato.

Pero, con la crisis del pensamiento moderno, se pone de nuevo en cuestión esa sociedad individualista. Salen de nuevo a la superficie rasgos del pensamiento antiguo. En el debate actual sobre la justicia subyace una nueva forma de la oposición entre dos concepciones sobre la manera en que los individuos pertenecen al todo social.

La concepción liberal, en sus variadas versiones, puede caracterizarse por las siguientes notas:

1. La persona individual es el único agente moral. En realidad, sólo él existe como sujeto independiente.
2. La sociedad se explica por los individuos. Es resultado de su acción concertada. Los individuos se conciben como previos a la sociedad, en el "estado de naturaleza". Por sus acciones recíprocas originan la sociedad y por un convenio libre, el Estado. La libertad individual se pone límites a sí misma por el convenio que crea la sociedad política.
3. Si el individuo es el origen de la sociedad política, también es su fin. La sociedad es un medio para la realización de la persona. Por ello ningún fin colectivo puede sobreponerse a la libertad del individuo.
4. La sociedad política cumple ese fin al garantizar los derechos básicos, condición de la libertad. Éstos son inviolables por la sociedad.
5. El espacio público ofrece un ámbito para la actuación de las libertades individuales. Es, por lo tanto, el lugar de la competencia entre individuos y grupos de personas.
6. La competencia debe darse en el marco de la tolerancia y del respeto a los

derechos básicos, lo que permite la cooperación en beneficio mutuo.

Las concepciones comunitaristas, en sus distintas versiones, presentarían, en cambio, notas contrarias. En un exceso de concisión podríamos resumirlas en las siguientes:

1. La sociedad preexiste al individuo. El individuo nace y transcurre en el marco de un horizonte social que lo antecede. La persona moral lo presupone. Hay un sujeto colectivo, histórico, al que pertenece el individuo.
2. La sociedad explica características del individuo; éste no puede concebirse previo a la sociedad. Por lo tanto la sociedad no surge de un contrato entre individuos. Hay un convenio tácito, previo, que precede a toda persona individual.
3. Los fines del individuo se realizan en la comunidad. El fin personal incluye la persecución de un bien común. Por eso, el fin de la comunidad es el bien común en el que se realiza el bien de las personas individuales.
4. Junto a los derechos individuales existen derechos colectivos, condición de la realización de bienes comunes.
5. En la comunidad, la competencia entre individuos debe remplazarse por la persecución de un fin propio a todos.
6. En la comunidad, la solidaridad va más allá de la tolerancia recíproca. No hay justicia plena sin solidaridad.

Las concepciones comunitaristas no son unitarias, tienen muchas variantes, pero todas reaccionan, de una u otra manera, contra el carácter de la sociedad capitalista actual que ya MacPherson había calificado de "individualismo posesivo" y que Charles Taylor llama el "atomismo" de la sociedad liberal.[85] En la sociedad individualista se debilitan los vínculos sociales; el espacio público es un campo donde luchan los intereses antagónicos, tanto en la esfera económica como en la social y política; en él quedan descartados los perdedores.

Ante la realidad del aislamiento de los individuos en una sociedad de competencia entre todos, vuelve en MacIntyre la nostalgia por la comunidad antigua, donde cada quien concebía el bien del todo social como parte de su bien propio: comunidad "donde los hombres reunidos buscan *el* bien humano y no sólo, como el Estado liberal moderno piensa de sí mismo, proporcionar el terreno donde cada individuo busque su propio bien privado". En esa idea de la comunidad, cambia radicalmente el carácter de la asociación entre individuos. La sociedad no se explica a partir de los individuos, el individuo se entiende por su pertenencia a una sociedad. La comunidad no se genera por un contrato entre hombres libres, tal como serían sin pertenecer a ella; preexiste a los individuos, es una continuidad histórica que los acoge y envuelve. El vínculo

comunitario rebasa los intereses personales, se logra por la adhesión a un fin común.

> Mi bien como hombre es el mismo que el bien de aquellos otros que constituyen conmigo la comunidad humana. No puedo perseguir mi bien de ninguna manera que necesariamente sea antagónico al tuyo, porque *el* bien no es peculiarmente mío ni tuyo, ni lo bueno es propiedad privada. De aquí la definición aristotélica de amistad, la forma fundamental de relación humana, en términos de bienes que se comparten. Así en el mundo antiguo y el medieval, el egoísta es alguien que ha cometido un error fundamental acerca de donde reside su propio bien y por ello se auto-excluye de las relaciones humanas.[86]

Tanto Taylor como Sandel ligan la idea de comunidad a la conciencia de la identidad personal. La persona no puede ser auténticamente ella misma más que en el seno de comunidades donde puede descubrir su bien y los fines de su vida. La comunidad —escribe Sandel— no atañe simplemente al sentimiento de formar parte de una sociedad, sino que es constitutiva de la identidad propia.

> Comunidad no describe un mero sentimiento sino un modo de autocomprensión parcialmente constituyente de la identidad del agente. Desde este punto de vista estricto, decir que los miembros de una sociedad están ligados por un sentido de comunidad no es simplemente decir que un gran número de ellos profesan sentimientos comunitarios, pero más bien que conciben su identidad —del sujeto y no sólo del objeto de sus sentimientos y aspiraciones— como definida en alguna medida por la comunidad de la que son parte.[87]

Cuando cada quien considera la realización del bien común como integrante de su identidad, la comunidad prevalece incluso sobre la justicia.[88]

Charles Taylor, por su parte, es convincente al ligar la noción de identidad a la de reconocimiento. Ambas nociones, a su vez, permiten comprender y justificar las reivindicaciones de los grupos sociales, caracterizados por notas diferenciales, que por ello son desplazados de la sociedad liberal. Ante la homogeneización de los individuos en una sociedad que, al tratar a todos por igual, es "ciega" a las diferencias, los grupos ignorados reclaman ser reconocidos en su identidad. Esto puede aplicarse tanto al espacio de la nación, en las posiciones discriminadoras (racismo, antifeminismo, marginalización, etc.), como en la arena internacional, ante la multiplicidad de culturas. En todos esos casos, sobre la mera tolerancia da un paso adelante el reconocimiento recíproco.[89]

Entre las concepciones de raíz liberal y estas ideas se abre una brecha. Desde cada una de las posiciones en debate no dejan de señalarse los peligros que corre la otra. Los críticos de la situación actual de las sociedades liberales tienen razón al señalar el "atomismo" de la sociedad, la ruptura de los vínculos comunes, la falta de solidaridad que da lugar al descarte de los débiles, la ausencia de reconocimiento recíproco. Denuncian los peligros de una política que sólo atiende a la protección de los derechos individuales y no se preocupa de incluir en un vínculo comunitario a los excluidos de

hecho.

Por su parte, muchos pensadores liberales advierten peligros opuestos en las tesis compartidas por el "comunitarismo": peligro de la intromisión en la privacidad e incluso posible violación de derechos individuales a nombre de un bien común; riesgo de la imposición de la comunidad sobre las libertades personales, y aun de la eliminación de las libertades, situación que no es imaginaria en los integrismos de toda especie. En una sociedad individualista se abole la solidaridad hacia un fin común; en una sociedad comunitaria integrista, podría abolirse la capacidad de disidencia personal hacia los fines comunes. ¿Y no es esta última la conquista más valiosa de la sociedad moderna?

Muchos de los autores que intervienen en el debate anterior son conscientes de la necesidad de tomar en cuenta las ideas de sus opositores y de disminuir su aparente incompatibilidad. Para ello sería necesario esclarecer las condiciones de una comunidad solidaria que, lejos de negarla, reafirmara la libertad que postuló para cada persona el pensamiento moderno. Con palabras de Carlos Thiebaut: "¿Cómo remitirnos a una comunidad moral sin ser no obstante antimodernos, sin renunciar a nuestra identidad constituida en las crisis mismas de la modernidad? ¿Cómo ser, a la vez, posilustrados sin perder aquel asidero en la dignidad humana que la Ilustración nos legó?"[90]

La pregunta de Thiebaut señala la crisis de la modernidad. Contestarla es quizás el reto central de una teoría de la justicia basada en la libertad y en el reconocimiento recíproco.

Antinomia del deber y del fin

Una acción, una institución, un orden social pueden considerarse justos desde dos puntos de vista distintos: porque cumplan con lo debido conforme a sus derechos *(right)* o porque realicen lo que es bueno *(good)*. Lo correcto conforme al derecho y lo valioso moralmente se implican, pero podemos dar prioridad a un concepto sobre el otro. ¿Algo es bueno por ser lo debido o es lo debido porque es bueno? ¿Una persona o una institución es moralmente valiosa porque actúa conforme a sus derechos o tiene derechos por ser moralmente valiosa? En las tres antinomias precedentes subyace esta alternativa. No todos los filósofos de una corriente liberal sostienen la prioridad de lo "debido" *(right)* sobre lo bueno o valioso *(good)*. Podríamos distinguir, en efecto, un liberalismo "deontológico", inspirado en una interpretación del kantismo, que antecede los principios del deber sobre la concepción del bien, de otro "teleológico", que da

importancia decisiva a los fines valiosos, para justificar los deberes de una vida moral. [91] Con la obra de Rawls, sin embargo, la cuestión sobre la prioridad de lo "debido" o de lo "bueno" ha cobrado un lugar central en la teoría sobre la justicia.

Rawls identifica —vimos— la justicia con lo "debido" *(right)* y sostiene la prioridad, en moral social y política, de este concepto sobre cualquier concepción sustantiva de lo "bueno". Michael Sandel, en su crítica a la teoría de Rawls, propone la idea contraria.

> Lo que está en cuestión en el debate entre el liberalismo de Rawls y el punto de vista que yo propongo [...] no es si los derechos *(rights)* son importantes sino si los derechos pueden identificarse y justificarse de una manera que no presuponga ninguna concepción particular de la vida buena [...] La cuestión fundamental, en otras palabras, es si lo debido o conforme a derecho *(right)* es prioritario sobre lo bueno *(good)*.[92]

La prioridad de lo debido sobre cualquier concepción del bien se deduce de un hecho: las concepciones del bien son variables y pueden oponerse entre sí.

Ronald Dworkin ha sostenido que, en el campo de la moral pública, no podemos determinar cuál sería la vida buena para el hombre y cuáles sus fines objetivamente valiosos. En efecto, las personas pueden estar de acuerdo o no con cualquier versión de un bien común que se les proponga. Por lo tanto, las normas de la moral y las reglas del derecho no pueden deducirse de una concepción del valor moral. Ésta es, según Dworkin, la tesis fundamental del pensamiento liberal. El orden de justicia debe deducirse de las normas del deber, que nos dictan cuáles son los derechos del agente moral, independientemente de la idea que tenga de lo bueno. Las normas de lo que es debido se justifican, a su vez, por lo que elegiría cualquier sujeto moral, libre y racional. [93]

Rawls tiene un punto de vista semejante, aunque pueda no coincidir en algunos puntos con Dworkin. El orden de la justicia, aunque suponga cierta noción "restringida" de lo bueno, no puede inferirse de ninguna concepción "plena" del bien; se expresa en principios generales válidos para todas las concepciones del bien, con tal de que sean racionales y razonables.[94]

Los autores que hemos estado mencionando sostienen una posición contraria: en lugar de tratar de justificar la vida buena por los principios y reglas que cumpla, deberíamos seguir —piensa MacIntyre— el curso contrario. "Supongamos que al articular los problemas de la moral, los portavoces de la modernidad y más en particular los del liberalismo hayan trastornado la ordenación de los conceptos valorativos; supongamos que en primer lugar debamos prestar atención a las *virtudes* para entender la función y autoridad de las reglas."[95] Y las virtudes son hábitos de actuar conforme a un fin que se considera bueno.

Michael Sandel difiere de MacIntyre en que la vida buena no puede concluirse de

las concepciones del bien sostenidas de hecho en una sociedad, pero coincide en que la vida buena no se justifica por las reglas de lo debido, sino por los fines que promueve. "Los liberales que piensan que la fundamentación de lo debido debería ser neutral respecto de toda doctrina sustantiva moral y religiosa y los comunitaristas que sostienen que lo debido debería basarse en los valores prevalecientes en la sociedad cometen un error similar: ambos tratan de evitar pronunciarse sobre el contenido de los fines que promueven lo que es debido."[96]

La tesis de la prioridad de lo debido sobre lo bueno se basa, sin embargo, en una sólida razón: trata de asegurar el carácter universalizable de los principios de justicia. Como Kant lo comprendió, el criterio de moralidad racional de las máximas prácticas es que puedan presentarse como universalmente válidas. Los fines que una sociedad se propone, al igual que su idea del bien común, son relativos a ella; no pueden pretender validez universal.

La mayoría de los críticos de la concepción liberal, por renovar la idea de comunidad se enfrentan, de hecho, a ese problema. Al sostener que los derechos están condicionados por los fines y valores históricamente aceptados, se abren a un dilema: o bien poner en duda el carácter universal de las normas de justicia, o bien demostrar cómo son universalizables pese a su dependencia histórica. Ante ese problema no encontramos posiciones coincidentes. MacIntyre parece aceptar el riesgo de una posición relativista, por lo menos en lo que concierne a los derechos. "Las pretensiones acerca de la posesión de derechos —escribe— presuponen la existencia de un conjunto de reglas socialmente establecidas. Tales conjuntos de reglas sólo llegan a existir en periodos históricos concretos bajo circunstancias sociales concretas. No son en absoluto rasgos universales de la condición humana."[97]

Sandel y Taylor no son tan tajantes. Pero su aceptación del condicionamiento de todo derecho por un marco valorativo correspondiente a cada sociedad histórica y de la vinculación de los derechos a los fines socialmente elegidos, plantea seriamente el problema de la universalidad o relatividad de los valores y los derechos humanos.

El anterior problema se plantea claramente en relación con la pluralidad de culturas; pues ellas difieren en la prioridad e importancia que conceden a los valores y fines sociales, pero también podría plantearse en el interior de una sociedad determinada. Michael Walzer ha hecho notar cómo los bienes básicos cuya distribución conforme a derecho corresponde a principios de justicia, no son los mismos para cada persona o grupo, de modo que dependen de su situación social; no podría entonces, en ese respecto, establecerse una lista universal de bienes básicos ni de derechos.[98]

La oposición entre estas posturas no sólo tiene consecuencias teóricas sino que puede repercutir también en programas políticos. La tesis de la prioridad de lo debido y

de los derechos básicos parte de la aceptación de un hecho en las sociedades democráticas modernas: la pluralidad de las concepciones morales y religiosas. Si todas tienen derecho a expresarse y a orientar la vida de sus seguidores, sus derechos no pueden admitir la prevalencia de una concepción de los valores religiosos o morales, sobre las demás. Luego, las políticas públicas no pueden abrazar una concepción sustantiva del bien. El liberalismo político —sostiene Rawls— se caracteriza, entre otras cosas, porque una concepción política de la justicia "puede ser formulada con independencia de cualquier doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral".[99] En consecuencia el Estado debe ser neutral frente a la pluralidad de concepciones sobre lo que debe de ser objetivamente valioso. El Estado liberal garantiza así la libertad de concepciones sobre la vida buena, tanto del individuo como de la sociedad. Al abrir un espacio para que se manifiesten todas las doctrinas razonables, permite cualquier actitud crítica basada en razones, que discrepe de la situación política y de las convenciones vigentes. La única virtud común que promueve es la tolerancia y la cooperación entre partidarios de distintas concepciones del bien.

Pero esa gran ventaja moral del liberalismo político se logra al costo de renunciar a otro valor social fundamental: la posibilidad de fomentar virtudes cívicas dirigidas a fines comunes, única condición que hace posible la solidaridad y la fraternidad en una auténtica comunidad.

Además, es por lo menos controvertible que la tesis de la independencia del liberalismo político ante toda concepción sustantiva del bien sea correcta. Para Sandel, en su crítica a Rawls, esa tesis entraña ella misma una concepción filosófica de la persona humana y del fin de la sociedad; no puede pretender, por lo tanto, ser independiente de toda doctrina moral.[100] Taylor, por su parte, hace ver que el liberalismo no puede ni debe reclamar neutralidad porque "también él es un credo combativo".[101] En efecto, la reivindicación de derechos iguales para todos los individuos, independientemente de su idea de la vida buena, corresponde al punto de vista de *una* cultura en una etapa histórica y a *una* doctrina filosófica. Por otra parte, la doctrina de la neutralidad del Estado frente al bien común conduce, a nombre de la tolerancia, a la falta de vínculos comunitarios; al abandonar la idea de un fin y un bien común a todos los miembros de la sociedad, deja a un lado el principio de la solidaridad y permite la exclusión de los más necesitados.

Así, entre una política liberal estricta que se pretenda justificar en los derechos debidos, con independencia de una concepción del bien común, y la idea de que la política no puede menos de abrazar una concepción filosófica del bien y del fin comunes a la sociedad, parece abrirse una antinomia.[102]

Las cuatro antinomias mencionadas invitan a intentar superarlas en una concepción

renovada de la justicia.

5. ¿Superación de las antinomias?

Un presupuesto de la idea de justicia: la cultura

La justicia y su contrario, la captación de la injusticia, dan sentido a las acciones de una sociedad en el marco de una cultura específica. La práctica en una sociedad está dirigida, consciente o tácitamente, por lo que sus miembros consideran justo o injusto. Cualesquiera que sean los sentimientos que los motiven, un sentido de justicia forma parte de la manera como se percibe el mundo en torno por cualquier persona en una comunidad. El concepto de justicia, el valor que se le conceda, está condicionado por el marco valorativo de la figura del mundo de una cultura.

Todas las culturas tienen un sentido de justicia pero éste puede variar de una cultura a otra al través de la historia. ¿No sería posible, sin embargo, captar caracteres comunes en una idea de justicia en la pluralidad de culturas en distintas épocas?

Quizás una manera de captar las características comunes de una idea de justicia en las culturas sería fijarnos en su negación: intentar llegar a una general de justicia en el rechazo común que puede provocar su ausencia. La percepción de lo que se siente como injusto en toda sociedad provoca emociones de indignación y rechazo, en la práctica, de lo que puede menos de admitirse como injusto. El daño sufrido por acciones consideradas injustas puede ser una manera de comprender, por oposición, la idea de justicia.

La idea de la justicia como equidad es un valor objetivo en cualquier cultura; es pues lo que sería estimable para cualquier miembro en esa cultura, aunque pudiera ser no estimado por él de hecho.[103] El valor objetivo de la justicia como equidad puede ser expresado en varios conceptos que enuncien, como indica Antonio Gómez Robledo, una noción general de igualdad, congruencia, proporcionalidad. La equidad es, ante todo, "lo que observa la igualdad".[104] Así, en todas las culturas podemos encontrar una idea común en una forma de igualdad, congruencia y proporcionalidad que mantiene el orden en la diversidad. Es la idea de equidad. Si se rompiera la equidad sólo podría restaurarse restableciendo la justicia dañada.

En efecto, en todas las culturas subyace una idea de justicia que presenta, sin duda, variantes en los dos modelos de justicia de que hemos hablado.

Para intentar superar las antinomias podríamos seguir dos criterios. El primero

sería considerar la justicia en su decurso temporal en una cultura. Porque la idea de justicia no es fija e invariable; de hecho se transforma al través del tiempo. El segundo, la consideraría a partir de su negación. ¿Cómo es un sujeto, una sociedad, una situación injusta? Siguiendo estos dos criterios, perseguiremos la idea de justicia en las cuatro antinomias.

Antinomia del sujeto

Las dos primeras antinomias versan sobre el sujeto moral y un orden normativo. En el sujeto moral "generalizado" y el sujeto "concreto" o, en otra terminología, entre el sujeto puro de la razón práctica y el sujeto empírico, no se plantea necesariamente una antinomia en la moral individual. Desde el punto de vista de una psicología empírica no existe; son interesantes en ese sentido las investigaciones de Piaget y de Kohlberg. Partiendo del sujeto concreto, Kohlberg observa un estado evolutivo (el sexto) en el que el sujeto puede decidir y actuar en el campo moral conforme a principios "posconvencionales" universalmente válidos, que se presentan como obligatorios para todo ser racional al modo de los principios kantianos. La persona moral "posconvencional" no es un sujeto distinto de la persona concreta, situada, sino una etapa en su evolución moral.[105] La oposición entre los dos conceptos del sujeto moral desaparece al tratar de la personalidad moral. La contradicción entre el sujeto "concreto" y el "generalizado" se supera en la medida en que se considera el sujeto moral y su relación con el orden normativo en un decurso temporal.

En la moral individual la superación de la antinomia puede darse en acciones dirigidas por máximas de conducta universales. Siguiendo el desarrollo de la personalidad adulta, como lo presenta Kohlberg, la persona moral puede rechazar pertenecer a una sociedad que él considera injusta. El rechazo de una sociedad injusta da lugar a una convicción personal a la intención y voluntad de acceder a una sociedad más justa.

La antinomia surge cuando ya no tratamos de una personalidad individual y nos preguntamos por el papel de cualquier sujeto en el sistema general de normas. Es entonces cuando tenemos que preguntar a qué género de sujeto moral se refieren las normas: un sujeto autónomo, legislador de normas universalizables, o un sujeto situado, sometido a un sistema de reglas sociales.

La antinomia deriva de la oposición entre estas dos concepciones. Para ser juzgada como sujeto de la justicia, la persona debe ser considerada como un sujeto capaz de prescindir de sus deseos empíricos y de sus fines excluyentes, para identificarse con

cualquier otro en cualquier situación, o bien como una persona situada socialmente que coincide con otras en un fin común.

En el desarrollo de la personalidad en el tiempo, el individuo puede considerarse como un sujeto autónomo o bien como una persona situada en un contexto. En el ejercicio de la acción el sujeto resuelve de hecho la oposición.

En las acciones de un sujeto moral situado en una sociedad se suprime la contradicción posible entre esas oposiciones teóricas. El sujeto situado ejerce su acción moral cuando actúa, personal o colectivamente, en un rechazo a una situación injusta.

Así, la antinomia se supera en acciones concretas. Es en la acción racional, personal o colectiva, donde se resuelve la antinomia planteada por la teoría.

Antinomia del orden normativo

La antinomia del orden moral sólo puede resolverse si aceptamos un prerrequisito: una sociedad de personas libres. Condición previa al planteamiento mismo de la antinomia de la justicia es la posibilidad de una sociedad libre, porque sólo en ella es posible la justicia. La libertad puede ejercerse siguiendo un modelo "deontológico" en la línea de Rousseau y Kant recogida en la teoría de la justicia de Rawls, esto es, una línea filosófica que justifica el valor objetivo de la justicia en un consenso que prescribe normas universales del deber ser.

La libertad puede obedecer también a un consenso, no "deontológico" como el anterior, sino basado en un fin común que cumpla la justicia. En ese caso estaría basado en un consenso "teleológico" de otro tipo: el de reglas consensuadas socialmente que obligan a todos los sujetos situados en esa sociedad. Un orden conforme a la justicia debe fundarse entonces en el acuerdo de los sujetos que se obliguen a seguir las reglas que sirven a la realización de un fin común bueno para todos: seguiría entonces un consenso intersubjetivo que podríamos llamar de tipo teleológico.

Así, el consenso de la justicia puede fundarse en la realización de normas universales (como en el consenso deontológico de la tradición kantiana) o en el cumplimiento de un bien común (como en el consenso teleológico de una tradición comunitarista). En uno y en otro caso, la justificación por el consenso intersubjetivo está limitado a los sujetos de una sociedad libre; es contradictorio con una sociedad esclavista como la aristotélica. Pero también, al ser válido para miembros de una sociedad libre, es contradictorio con una sociedad servil, esto es, con una sociedad que, aunque partícipe en un bien común a la sociedad, sus miembros no sean autónomos. Por lo tanto, la justicia en una sociedad libre no es compatible con la exclusión, tanto en

una sociedad en que la justicia realice lo que es debido para todos como en la que realice lo que contribuye al bien común. En ambos casos, la justicia no admite su contrario: la exclusión.

La antinomia del orden normativo de la justicia podría admitir tanto el consenso intersubjetivo como el disenso. La posibilidad de una transformación de la sociedad no puede entenderse más que mediante algún cambio del consenso racional en un disenso.

Una transformación en la sociedad, que afecta a su orden normativo, parte de un consenso intersubjetivo existente para proyectar otro que discrepa parcial o totalmente de él y que no está aún realizado. Al disentir, el discrepante opone a las reglas vigentes una noción de justicia que se considera más conforme a la razón o a la idea que tiene del bien. En el proceso de cambio puede llegarse a un nuevo consenso, distinto del anterior. Consensos y disensos referentes a una idea de la justicia son, así, momentos necesarios en todo proceso (o retroceso) hacia la vigencia de un orden normativo. La justicia no puede verse entonces como un orden permanente, sino como una construcción de un proceso histórico, que implica una relación entre los dos niveles de moralidad de que antes hablé.

Por su parte, en la construcción de la justicia, el sujeto moral puede comprenderse a sí mismo como un sujeto situado en una sociedad en proceso y, a la vez, como capaz de oponer a su situación concreta, principios universalizables abstraídos de ella. Al discrepar de su situación, el sujeto concreto proyecta otra situación; se pone a sí mismo entonces como un sujeto que elige una nueva relación moral. En el proceso, el agente moral se construye a la par de la justicia.

Antinomia de la asociación

En la modernidad empieza a surgir una oposición posible entre una forma de sociedad unida por la persecución de un fin común y una asociación de libertades personales que acuerdan un contrato de colaboración en beneficio recíproco. Al ideal de las comunidades antiguas sucede paulatinamente el de la sociedad por contrato.

Los rasgos que distinguirían las dos formas de asociación podrían resumirse así:

El primer tipo de asociación está basado en el mismo interés por cumplir con un fin común, el segundo, en la cooperación entre individuos y grupos con intereses diferentes.

La moralidad social de la comunidad da prioridad al bien común, la de la sociedad a los derechos.

Las dos formas de asociación pueden describirse como dos estructuras diferentes entre sí: la sociedad no se explica en relación con la comunidad ni ésta con aquélla. Pero la oposición entre ambas puede superarse si una y otra coexisten en el espacio o se suceden en el tiempo. La comunidad se concibe a menudo como una forma de asociación que antecedió en el pasado a las comunidades originarias o como una proyección, figura deseable de la sociedad actual. La sociedad liberal, a su vez, puede pensarse como una sociedad por venir basada en la libertad.

Pero, en realidad, ni la sociedad ni la comunidad son formas de asociación que no se relacionen entre sí. En primer lugar, en el interior de una asociación están en tensión; la sociedad alberga formas comunitaristas en su seno, la comunidad, relaciones individuales propias del modelo de sociedad individualista. Cada forma de asociación puede entenderse por su contraste con la opuesta. De hecho, cada una se puede describir en función de la otra. La sociedad individualista se caracteriza como tal, al comprobar la ausencia de vínculos comunitarios, que antes existieron o que es deseable que existan en el futuro. No se entienden las características que se le atribuyen, más que en contraste con las estructuras comunitarias que existieron en otro tiempo o que pudieren existir. A la inversa, la importancia que se atribuye a la comunidad sólo se comprende porque antaño hubo asociaciones de este tipo, o porque se proyectan para remplazar a la sociedad actual. De hecho, la sociedad moderna puede caracterizarse, en su oposición a la comunidad, porque surgió en la historia al transformarse las comunidades tradicionales. Sólo así los "liberales" pueden defenderla por constituir un progreso moral en la libertad. La comunidad, a su vez, se describe, en los escritos de los "comunitaristas", como una forma social que podría remediar los males de la sociedad presente. Ambos tipos, que en un momento dado pueden aparecer como opuestos, vistos en un proceso histórico, pueden verse recíprocamente implicados en etapas que coexisten o se suceden.

De cualquier modo, en todos los casos tenemos que tomar en cuenta la discrepancia, que plantea la posibilidad de transformar una forma de asociación en otra. La sociedad por contrato surge de la ruptura progresiva de las comunidades antiguas; el proyecto de una nueva forma de comunidad se presenta como discrepancia al contrato que pretende justificar la sociedad presente.

Ambas formas de asociación, la sociedad basada en un contrato y la comunidad en un bien y valor comunes, pueden romperse si existe en ellas una discrepancia que condujera a la exclusión de una parte de sus miembros. La exclusión de la comunidad podría ejercerse por el no reconocimiento de los grupos que la integran, o por la dominación que se ejerce sobre ellos; exclusión también de quienes se rehúsan a participar en un fin común de los pueblos que no comparten la misma cultura

hegemónica. La sociedad basada en un contrato sufre además la exclusión debida a la desigualdad económica y social de los menos favorecidos y la exclusión política de los que no tienen una participación adecuada en los sistemas electorales. La exclusión económica, social y cultural es el obstáculo principal para la realización de una democracia efectiva.

La superación de la antinomia en la forma de asociación sólo podría superarse por la construcción de una nueva sociedad en que no existiera la exclusión; en una sociedad basada en el reconocimiento del otro. Sería una sociedad plural donde las diferentes culturas tendrían posibilidades reales de desarrollarse en libertad, que avanzara en la nivelación económica de sus miembros y en la solidaridad con los menos aventajados. El reconocimiento del otro en su diversidad sería la marca de esa sociedad a la vez plural y justa. Y la no exclusión es el prerrequisito de la justicia.

Ahora bien, la realización de la justicia parece estar ligada a una forma de asociación: la democracia. Pero la democracia moderna no es la única forma en que puede expresarse el poder del pueblo, como lo demuestra la historia. Una democracia participativa de todas las personas y grupos puede manifestarse en muchas modalidades; pero en cualquier forma que se manifiesta, la justicia se realiza como no exclusión. Es justa una sociedad tanto como una comunidad, si se basa en procedimientos que aseguren que nadie quede excluido, por su género, su adhesión a creencias o su nivel económico. La idea de justicia se manifiesta en la no exclusión.

En síntesis, la superación de la antinomia de la asociación supone el proyecto de avanzar hacia la construcción de una nueva sociedad que lograra el reconocimiento de las diferencias en la justicia. ¿Utopía? Sin duda. Pero utopía no en el sentido del no-lugar, de la ilusión, sino en el de la realidad que puede y debe advenir.

Antinomia de lo bueno y lo debido

¿Cómo aparece entonces la oposición, en la teoría política, entre el concepto de lo debido conforme a derecho y el bien? Sólo cuando la reflexión presenta las reivindicaciones de derechos y la exigencia de bienes tal como se presentan en un contexto social determinado. Sólo entonces los derechos se conciben como inherentes a cualquier grupo o sujeto social en cualquier cultura; sólo entonces aparece la idea de derechos universales independientes de la exigencia de obtener ciertos bienes conformes a la necesidad de cada situación. Se piensa que hay derechos permanentes, inviolables, comunes a toda pretensión que manifieste un grupo o un sujeto sobre lo que es bueno. La teoría no los vincula ya con reivindicaciones y necesidades que

presenten los distintos grupos, sino con el mundo de lo debido que establece las normas universales de la razón práctica.

La antinomia de entre el concepto de lo debido y el concepto de lo bueno sólo se plantea en el marco de la cultura occidental. La justicia es un valor social condicionado a los valores que se ejercen en esa cultura y a su idea del bien y del deber. Valores y deberes son dos facetas de una reivindicación histórica específica. Los derechos reclamados no se presentan entonces como lo que sería debido para todos, con independencia de su situación; están ligados a una concepción de lo que considera un grupo o un individuo bueno o debido para él en una circunstancia. Como indica acertadamente Walzer, los bienes cuya distribución corresponde a los principios de justicia y los derechos que les correspondan dependen de la situación social de cada persona o grupo en esa cultura.

Cierto que la separación entre lo debido y lo bueno, tesis de muchos teóricos liberales, puede considerarse —como lo hacen algunos críticos— una concepción más de lo bueno, propia de una doctrina. En esa interpretación, la antinomia entre lo debido y lo bueno sólo se borra, si y sólo si la concepción liberal se concibe como una reivindicación de derechos, a nombre de un valor objetivo, entre otras concepciones históricas del bien. Entonces esa pretensión de derechos puede ser controvertida por otras y disentir, a su vez, de una situación social dada. No hay contradicción conceptual entre el concepto de lo debido y el de lo bueno, en el momento en que ambos se conciben como facetas de una reivindicación histórica, controvertible por otras.

Lo mismo sucede si se interpreta la oposición entre derecho y valor como una teoría que recoge lo implícito en las creencias y procedimientos de una forma determinada de sociedad, la democracia moderna. Entonces la antinomia no surge si la democracia se concibe como un sistema político en el tiempo, que postula ciertos derechos a nombre de los valores que sustenta; pero la antinomia resurge si la concepción democrática liberal se piensa como la única válida para fundar el derecho y los principios de justicia frente a la multiplicidad de concepciones de lo bueno. Entonces el concepto de los derechos se concibe como la única posición universalizable, frente a cualquier otra concepción.

En resumen, para concluir, la idea de justicia podría superar las antinomias mediante dos criterios formales: *1)* siguiendo su evolución en el tiempo; y *2)* contrastándola con su negación: la injusticia. La justicia podría expresarse mediante un enunciado negativo: la no-exclusión de la pluralidad de culturas, no-exclusión del bien común en la sociedad, no-exclusión en el cumplimiento universal de lo debido. La justicia como no-exclusión que, no por expresarse en un enunciado negativo, es una idea regulativa para el porvenir: abre un horizonte a la justicia; y sólo el horizonte hace

posible el camino.

Así, este ensayo concluye con la idea que da título al capítulo I, "Una vía negativa hacia la justicia", pues el camino hacia la justicia tiene también la cara de la no-exclusión.

[1] Frag. de Anaximandro, en Simplicio, *Física,* 24, 13.

[2] Parménides, *Poema,* I, 9.

[3] Heráclito, frag. 94.

[4] Platón, *Apología de Sócrates,* 31cd y 40a.

[5] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1954, 1129b, 25; 1130a, 10. (Col. Scriptorum Grecorum et Romanorum Mexicana.) En lo sucesivo se cita *EN.*

[6] Aristóteles, *Política,* 1253a, 35, 37. En lo sucesivo se cita *Pol.*

[7] Véase E. García Máynez, *Doctrina aristotélica de la justicia,* UNAM, México, 1973, p. 38.

[8] *EN,* 1129b, 15.

[9] *Pol,* 1252a, 4.

[10] *Pol,* 1280a, 30.

[11] Aristóteles, *Magna Moralia,* 1193b, 19.

[12] *EN,* 1131a, 20-25.

[13] *Pol,* 1253b, 30.

[14] *EN,* 1134a, 30.

[15] *EN,* 1134b, 18.

[16] *EN,* 1135a, 5.

[17] *EN,* 1137b, 10.

[18] *EN,* 1143a, 20.

[19] *EN,* 1155a, 25.

[20] *EN,* 1158a, 10.

[21] *EN,* 1158b, 30; 1163b, 15.

[22] *EN,* 1156a, 15.

[23] *EN,* 1157b, 35.

[24] *EN,* 1155a, 20.

[25] Tomás de Aquino, *Summa teológica,* 2a, 2ae, q. 47, a. 10 ad 2.

[26] *Ibid.,* 1a, 2ae, q. 90, a. 3 ad 3.

[27] *Ibid.,* 1a, 2ae, q. 113, a. 1.

[28] *Ibid.,* 1a, 2ae, q. 90, a. 3 ad 3.

[29] *Ibid,* 2a, 2ae, q. 58, a 6 y q. 61, a. 2. *Cfr.* E. Galán y Gutiérrez, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945, pp. 109-111.

[30] Véase Luis Villoro, *El poder y el valor,* FCE, México, 1997, cap. XI.

[31] J. Rawls, *Justicia como equidad,* trad. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1999, p. 264. En lo sucesivo se cita *JE.*

[32] J. Rawls, *Liberalismo político,* trad. de S. R. Madero Báez, FCE, México, 1995, p. 13. En lo sucesivo se cita *LP.*

[33] J. Rawls, *A Theory of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 30. En lo sucesivo se cita *TJ.*

[34] *TJ,* pp. 25-26.

[35] *TJ,* pp. 184-192.

[36] *TJ,* p. 5.

[37] *TJ,* pp. 16 y 33.

[38] *TJ,* p. 11.

[39] *TJ,* p. 30.

[40] *TJ,* p. 11.

[41] *Cfr. TJ,* pp. 14 y 118.

[42] M. A. Rodilla, "Presentación" a *JE,* p. 54.

[43] En *El poder y el valor, op cit.,* distinguí entre estos dos tipos de convenios. Llamé al primero "convenio conforme al poder" y al segundo "conforme al valor", pp. 252-261.

[44] *TJ*, p. 187.

[45] *TJ*, p. 302. Otra formulación de los principios en *LP*, p. 271.

[46] *TJ*, p. 202.

[47] *TJ*, p. 272; *cfr.* también p. 285.

[48] *TJ*, p. 151.

[49] *JE*, p. 218.

[50] *LP*, pp. 285-286; *cfr.*, también p. 90.

[51] *TJ*, p. 204 y *Sobre las libertades*, trad. de Victoria Camps, Paidós, Madrid, 1990, pp. 71-72.

[52] *TJ*, pp. 204-205.

[53] *TJ*, p. 152.

[54] *TJ*, p. 587.

[55] *TJ*, p. 396.

[56] *TJ*, p. 397.

[57] *TJ*, p. 399.

[58] *JE*, p. 212.

[59] *JE*, p. 256.

[60] En *Philosophy and Public Affairs*, núm. 14 (3), 1985. En lo sucesivo se cita *JPNM*.

[61] *JPNM*, p. 224.

[62] *JPNM*, p. 225.

[63] *JPNM*, p. 231.

[64] R. Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", en *Objectivity, Realism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, vol. 1.

[65] J. Habermas hace esta crítica a la interpretación de Rorty en su polémica con Rawls, en *The Journal of Philosophy*, vol. XCIII, núm. 3, 1995, p. 120.

[66] *JPNM*, pp. 237n y 247-249.

[67] "Reply to Habermas", en *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, núm. 2, 1995, p. 135.

[68] *Ibid.,* pp. 145-147.

[69] A. MacIntyre, *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona, 1987, p. 318.

[70] Sobre el debate actual entre concepciones liberales y "comunitaristas", se consultará con provecho dos excelentes estudios: Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, y R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls,* Paidós, Barcelona, 1999. Comparto la preocupación de Carlos Thiebaut por superar la oposición teórica en ese debate. "El reconocimiento de la verdad del comunitarismo debe contrastarse con el reconocimiento complementario de la verdad del programa liberal." *Op. cit.,* p. 148.

[71] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 22.

[72] A. MacIntyre, *op. cit.,* p. 84.

[73] *Ibid.,* p. 250.

[74] *Ibid.,* p. 275.

[75] *Ibid.,* p. 83.

[76] Seyla Benhabid, *Teoría feminista y teoría crítica,* Generalizar, Valencia, 1990, p. 119.

[77] Charles Taylor, *Multiculturalism,* Princeton University Press, Nueva Jersey, 1994, p. 38.

[78] *Cfr.* mi libro *El poder y el valor, op. cit.,* cap. X.

[79] *Ibid.,* p. 175n.

[80] Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

[81] *Cfr.* Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos,* FCE, México, 1985, pp. 44 y 55.

[82] Ch. Taylor, *Sources of the Self,* Harvard University Press, Cambridge, 1989.

[83] A. MacIntyre, *op. cit.,* p. 266.

[84] *Ibid.,* p. 272.

[85] C. B. MacPherson, *The Life and Times of Liberal Democracy,* Oxford University Press, Oxford, 1977, y Ch. Taylor, "Atomism" en *Philosophy and the Human…, op. cit.*

[86] A. MacIntyre, *op. cit.,* p. 281.

[87] M. Sandel, *op. cit.,* p. 150.

[88] *Ibid.,* pp. 33-34 y 183.

[89] Ch. Taylor, *Multiculturalism, op. cit.*

[90] C. Thiebaut, *op. cit.,* p. 68.

[91] Ejemplo de esta segunda interpretación de la concepción liberal podría ser John Stuart Mill.

[92] M. Sandel, *op. cit.,* p. X.

[93] R. Dworkin, *Taking Rights Seriously,* 1977. *(Los derechos en serio,* Planeta, Barcelona, 1984.)

[94] Véase sección 3 *supra.*

[95] A. MacIntyre, *op. cit.,* p. 153.

[96] M. Sandel, *op. cit.,* p. XI.

[97] A. MacIntyre, *op. cit.,* p. 93.

[98] Michael Walzer, *Spheres of Justice,* Basic Books, Nueva York, 1983.

[99] "Reply to Habermas", en *The Journal of Philosophy, op. cit.,* p. 134.

[100] M. Sandel, *op. cit.,* pp. 191-193.

[101] Ch. Taylor, *Multiculturalism, op. cit.,* p. 62.

[102] Dentro de una línea liberal, Habermas constituye una excepción en este punto. Sostiene una posición intermedia que, en mi opinión, apunta a una vía de superación de la antinomia. En efecto, afirma, al igual que los críticos comunitaristas de Rawls, que un liberalismo político *sí* tiene que sostener una idea filosófica del bien, pero ésta no se identifica con *una* doctrina de las que compiten en la sociedad, sino que sería el resultado de un consenso basado en una argumentación racional, que rebasaría las doctrinas morales divergentes *(cfr.* J. Habermas, *The Journal of Philosophy,* vol. XCIII, *op. cit.).*

[103] Luis Villoro, *El poder y el valor, op. cit.,* pp. 41 y 55.

[104] Antonio Gómez Robledo, *Meditación sobre la justicia,* FCE, México, 1982, p. 19.

[105] *Cfr.* L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development,* Harper and Row, San Francisco, 1981.

Democracia

III. Democracia comunitaria y democracia republicana

El fin del siglo XX asistió a la aceptación por la mayoría de las naciones de la democracia representativa de corte liberal. En los países desarrollados era una consecuencia de la derrota de los regímenes totalitarios, que se habían presentado como única alternativa a la democracia. Contra la sujeción de los individuos al poder absoluto del Estado, el objetivo principal de las nuevas democracias fue asegurar la libertad política de los ciudadanos. No debía repetirse su desprotección frente a un poder supremo.

"Big Brother" debía ser desterrado para siempre. Ese renuevo de la democracia liberal repercute en nuestra América. Se despierta de las sanguinarias dictaduras militares y de la corrupción de los gobiernos autoritarios. Las nuevas democracias sueñan con terminar para siempre con la barbarie de los gorilas uniformados, aliados a los grupos privilegiados; al mismo tiempo, reaccionan contra el Estado asistencial populista; a nombre de la libertad, pretenden emancipar al individuo del peso del "ogro filantrópico", como Octavio Paz bautizó a ese Estado. El proceso que vivimos en México no es ajeno a ese giro.

Pero el giro mundial hacia la democracia liberal exige una reflexión serena. Porque el imperio de esa forma de democracia, que parece imponerse a nivel planetario, presenta una doble cara. De hecho, los nuevos gobiernos democráticos han generado una paradoja: decididos a asegurar la libertad de todos, han provocado, sin embargo, la exclusión de muchos.

Contra esa situación se han elevado en los países desarrollados otras voces. No tratan de eliminar la democracia. Todo lo contrario. Intentan darle un contenido que atenúe su efecto de exclusión. Esas voces suelen agruparse bajo los membretes de "republicanismo" y "comunitarismo". Esas corrientes surgen en el seno de los Estados nacionales modernos y acuden a una tradición intelectual propia de la cultura de Occidente.

Pero ahora me interesa asomarme a otra alternativa menos conocida: la que procede de tradiciones distintas a la occidental, que se remonta a pueblos que fueron colonizados por Europa. La crítica de la versión liberal de la democracia, por provenir

de un ámbito cultural diferente de Occidente, puede ser más radical y ayudarnos a ver con mayor claridad la alternativa a ese sistema político.

En varios países de Iberoamérica que aún cuentan con amplia presencia indígena, hace tiempo se manifiesta otro tipo de oposición a la democracia liberal: el que se origina en los pueblos indios originarios, anteriores a la conquista europea. Esa oposición ha adquirido dos direcciones totalmente diferentes. En muchos casos, en Colombia, en Perú, en Guatemala, tomó un cariz extremadamente violento. La marginación, la miseria extremas en que estaban sumidos muchos pueblos indígenas, los llevó a rebelarse en la única forma en que podían hacerlo. Su modelo fue a menudo la guerrilla, en unos casos con fuertes coincidencias con la estrategia del "foco guerrillero" que expuso el Che Guevara; en otros casos, con destellos de utopía milenarista, de inspiración tanto india como cristiana, como en el movimiento de "Sendero luminoso".

Pero, frente a esas corrientes revolucionarias, contrarias a la democracia, hay otras con rasgos que difieren radicalmente de las viejas posturas guerrilleras. Es el caso de los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia y, en México, del movimiento neozapatista. El movimiento zapatista, después de utilizar las armas por unos días, para hacerse escuchar, ha hecho un llamado permanente a la "sociedad civil" para establecer una "democracia con justicia y dignidad". No propugnan por una subversión de la democracia representativa, sino por su realización plena, en formas que tratarían de eliminar la exclusión de los desiguales. Han logrado por ello la adhesión de asociaciones que representan a los viejos pueblos indios y de sectores importantes de la opinión pública nacional.

Lo que aquí me interesa destacar es cómo ese movimiento está ligado a la restauración de formas de vida originarias, que comprenden una forma de organización política que podría llamar "democracia comunitaria". Antes de la conquista europea, ese sistema político se mantenía en los ámbitos locales, por debajo de la estructura dominante de los grandes Estados teocráticos y militares. Si bien en la cúspide dominaba un estrato sacerdotal y guerrero, en la base permanecían comunidades con formas de asociación igualitarias. Durante la colonia española se conservaron parcialmente. Aunque sufrieron transformaciones notables por la dominación colonial, su carácter comunitario seguía siendo un modelo a seguir.

Es después de la independencia cuando las comunidades sufren su mayor daño a manos de las políticas liberales. Aun así, pervertidas a menudo por la emergencia de nuevos caciques, por la intromisión de funcionarios y de partidos políticos nacionales y por la corrupción de la sociedad de consumo, las formas de vida comunitarias se presentan como un ideal de asociación que se funda en la tradición y al que tratan de

volver constantemente.

Según ese ideal a menudo incumplido, el poder último reside en la asamblea, en la que todos los varones adultos participan por igual. En el actual movimiento zapatista se rectifica la división ancestral y se plantea la participación igualitaria de las mujeres. En la asamblea todos toman la palabra; después de una discusión se decide por consenso de los asuntos importantes. La asamblea nombra, entre las personas que considera más sabias y experimentadas un "Consejo de ancianos", encargado de ejecutar las decisiones cotidianas y de dirimir las disputas. Las personas que ocupan los cargos menores duran en su función corto tiempo, no reciben retribución alguna, antes bien tienen que contribuir a los gastos con su escaso patrimonio y son revocables en todo momento. En sus relaciones todos están sujetos a las normas comunes transmitidas de generación en generación y reiteradas por la costumbre. Todos los individuos tienen que cumplir con un servicio no retribuido en la realización de tareas de beneficio colectivo. En compensación, todos son asistidos por la comunidad en caso de dificultades.

Es interesante notar que este tipo de organización política tiene una estrecha analogía con comunidades del África negra, sin que haya habido ninguna influencia recíproca entre ellas. En muchas regiones de África, la tradición anterior a la colonización mantiene en los poblados formas de democracia diferentes a la occidental. Los conflictos permanentes en varias naciones africanas han dado lugar a una alternancia entre dictaduras militares y caricaturas de democracia de partidos; ante el ciclo de violencia y corrupción legado por el colonialismo europeo, algunos intelectuales, entre ellos el ganés Kwasi Wiredu, han propuesto una alternativa. La democracia liberal, comprueban, no ha podido funcionar, no sólo por el desinterés de la población sino porque establece la competencia y la división donde por tradición se evalúa la unidad y la colaboración en la vida comunitaria. Proponen entonces afianzar otro tipo de democracia tradicional que Wiredu denomina "democracia consensual". La democracia consensual se basa en el diálogo razonado que tiene lugar entre todos los miembros de la comunidad. En lugar de la imposición de una mayoría cuantificable, el diálogo se aproxima siempre a un consenso razonado. Ninguna decisión se toma sin un acuerdo colectivo. Los ancianos de la tribu reciben de la comunidad su mandato y, siguiendo los acuerdos, dirimen las disputas. En las decisiones finales todos han participado, ninguno es excluido de ser atendido. Todos quedan igualmente obligados a tareas comunes. El consenso manifiesta la solidaridad entre todos.[1]

No pretendo que ni en la América india ni en el África negra se realice cabalmente ese sistema de convivencia política. Sólo compruebo la existencia de un modelo ideal de democracia que difiere a la democracia liberal de Occidente. En ambos lados del Atlántico la "democracia comunitaria", o "democracia consensual" como la nombra

Wiredu, seguiría los siguientes principios:

1. La prioridad de los deberes hacia la comunidad sobre los derechos individuales. El servicio a la comunidad es condición de pertenencia y la pertenencia, condición de derechos.

2. El servicio obliga a todos. Está dirigido a un bien común en el que todos participan. Establece, por lo tanto, una solidaridad fundada en la dedicación colectiva al bien del todo.

3. La realización de un bien común propiciada está por procedimientos y formas de vida política que aseguran la participación de todos por igual, en la vida pública. Son procedimientos de democracia participativa que impiden la instauración permanente de un grupo dirigente sin control de la comunidad. Nuestros indígenas expresan este principio en una fórmula tradicional: los servidores públicos —dicen— deben "mandar obedeciendo".

4. Las decisiones que se tomen se orientan por una meta regulativa; dejar que todos expresen su opinión, acercarse lo más posible al consenso.

Todos estos principios evitan la exclusión.

Ahora bien, esas comunidades pertenecen a un ámbito social y comparten una mentalidad anterior a la modernidad. ¿Qué importancia pueden tener —se preguntarán ustedes— para las sociedades modernas? ¿Acaso tienen algo que decirnos a quienes vivimos en condiciones sociales y políticas tan diferentes?

Es cierto. La "democracia comunitaria" puede darse en sociedades agrarias o ganaderas. En ellas el trabajo colectivo es indispensable y todos participan en él, pues la división del trabajo es aún limitada. La colaboración de todos en fines y tareas comunes es indispensable para la subsistencia. Las costumbres políticas son coherentes con esas formas de vida.

Por otra parte, se trata de comunidades pequeñas, de dimensiones reducidas, donde todos se conocen, comunican entre sí y pueden en cualquier momento reunirse para llegar a acuerdos racionales. La democracia directa deja de ser posible, en cambio, al rebasar esos límites.

Pero lo más importante: las formas de democracia comunitaria se justifican en la tradición, se remiten a una sabiduría heredada, encarnada en la moralidad social efectiva y expresada a menudo en mitos y leyendas. Forman parte de los usos y costumbres establecidos que, aunque no son inamovibles, prestan resistencia a las innovaciones. En ellas está mal visto cualquier disenso de lo tradicionalmente aceptado. De hecho la autonomía individual está supeditada al autogobierno de la comunidad.

Las democracias modernas tienen lugar, por el contrario, en sociedades complejas, se ejercen sobre una pluralidad de formas de vida y admiten concepciones sobre el bien múltiples. Sobre todo, no se justifican en la aceptación de la tradición, sino en la elección de sujetos que se suponen racionales y autónomos. Las formas de "democracia comunitaria" de sociedades premodernas no podrían, por tanto, trasponerse sin cambios a nuestras sociedades modernas.

Sin embargo, ¿no suscitan en nosotros una nostalgia por valores que consideramos perdidos? Nos hablan de sociedades que se niegan a la exclusión, en las que todos tienen su lugar y todos son objeto de consideración. Nos recuerdan, sin declararlo expresamente, que la democracia es el poder del pueblo real, que se ejerce allí donde los hombres viven y trabajan y no puede ser sustituida por un grupo de representantes que los suplantan. Nos hacen patente la posibilidad de una vida social donde la solidaridad en la realización de un bien común puede prevalecer sobre los mezquinos intereses individuales. Con su mera presencia, parece que quisieran decirnos: "Cuidado. La sociedad individualista, egoísta y excluyente en la que viven no es la única posible. Hay otras formas de vida. Tengan el valor de emprenderlas".

Pero para hacer nuestros esos valores deberíamos recrearlos, cambiar su traza para adaptarlos a nuestras sociedades modernas. Podemos intentar una aventura intelectual; *levantar* (en el sentido del *Aufhebung* hegeliano: superar conservando) la democracia comunitaria al nivel de la democracia moderna.

Para ello nos será muy útil evocar una corriente actual que propone otra alternativa a la democracia liberal, basada ésta en el pensamiento moderno: el republicanismo.

Llamamos republicanismo a una corriente filosófica que opone el gobierno republicano a las formas de gobierno autoritario y ofrece una concepción de la democracia distinta a la del liberalismo clásico. Tiene sus antecedentes en algunos autores renacentistas italianos quienes, a su vez, tratan de revivir el espíritu que atribuyen a la república romana. En Rousseau podemos encontrar fundamentos de esa doctrina, que se desarrolla en las primeras etapas de las revoluciones democráticas norteamericana (en su corriente antifederalista) y francesa (en el partido jacobino). En México en la generación de Juárez y Ocampo, esa concepción republicana tiene algunos rasgos de la concepción predominante: la liberal. Actualmente se renueva en algunos filósofos que intentan abrir una vía democrática distinta al liberalismo imperante.

El republicanismo presenta a la vez rasgos comunes y discrepancias notables con la "democracia comunitaria" que he descrito.

Destaquemos, primero, las semejanzas.

En primer lugar, las primeras ideas republicanas trataban de mantener o recuperar la vida de comunidades pequeñas de carácter agrario. El ideal de la república romana se

remitía a menudo a las virtudes de la vida campesina. En la revolución de independencia norteamericana, la corriente antifederalista sostenía que el poder popular residía en los *counties* y defendía la vida comunitaria de las localidades. Una fuente de inspiración era la *Oceanía* de James Harrington, quien ya a mediados del siglo XVII proponía la instauración de una república agraria e igualitaria. Recordemos la defensa, tanto de Thomas Jefferson como de John Adams de una organización agraria de la economía, opuesta a la industrialización, por ser garante, en su opinión, de preservar la pureza y a la simplicidad propias de las virtudes republicanas.

En la Revolución francesa, Hana Arendt ha destacado la idealización de la vida comunitaria del campo francés, que subyace en la ideología de Robespierre y el club de los jacobinos.

Ligada a esta remisión a las comunidades locales se encuentra, también en los inicios del republicanismo, la idea del necesario control de los gobernantes por el pueblo real. El gobierno mixto, con control popular, que propone Maquiavelo, autor de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* pretende restaurar la vigilancia popular que él cree ver en la antigua república romana. La rotación en los cargos públicos y la posibilidad de revocación de los mandatos se manejaron en la tradición republicana inglesa como procedimientos para evitar la consolidación de un estrato de poder sobre los ciudadanos y propiciar una democracia directa. Algunos estados norteamericanos llegaron a consignar medidas semejantes en sus constituciones, la más notable la de Virginia, de Jefferson. Los epígonos de Rousseau, en sus críticas a la democracia puramente representativa, tomaron una dirección semejante.

En segundo lugar, el republicanismo difiere del liberalismo, a mi parecer, en un punto central: no admite la neutralidad del Estado respecto del bien común. En consecuencia, tiene que diferir de la tesis de la prevalencia de los derechos individuales sobre la concepción del bien. El Estado tiene una misión que le es propia: se compromete con valores comunes y ha de promoverlos. No considera equivalente cualquier modelo de excelencia ciudadana.

Por eso, en todas sus formas y cualesquiera que hayan sido sus variantes, las concepciones republicanistas han visto en el Estado un promotor de virtudes cívicas. Lo cual implica que no consideren los derechos individuales independientes de los deberes colectivos.

Desde sus inicios, la mentalidad republicana difiere de la liberal en subordinar los intereses personales al interés del todo social. El historiador de la revolución de independencia norteamericana, George Wood, destaca en el republicanismo el siguiente rasgo: "El sacrificio de los intereses individuales en beneficio del bien mayor de la totalidad —escribe— constituyó la esencia del republicanismo, viniendo a

representar para los norteamericanos, el objetivo idealista de su revolución". Por su parte, el grupo que logra restaurar la república en México, en 1867, es profundamente liberal. Sin embargo, permea su liberalismo un valor contradictorio: la insistencia en la preeminencia de las virtudes cívicas y en la sujeción de los intereses privados al bien superior de la república.

Pero si en esos temas comprobamos una estrecha relación entre una "democracia comunitaria" y el republicanismo, en otros dos puntos creo encontrar una diferencia fundamental.

El republicanismo moderno aparece en un contexto histórico del todo diferente al de las comunidades premodernas. Está ligado a la construcción del Estado-nación. En el Renacimiento, con Bruni, Maquiavelo, Guiciardini, frente a la ciudad-Estado en conflicto, se levanta la idea de la nación florentina o incluso de una futura nación italiana unificada en un Estado. En Rousseau, Mably o los jacobinos está vinculada a la idea de patria. La virtud republicana es, antes que nada, el patriotismo. En las antiguas colonias de Nueva Inglaterra, el talante republicano forma parte de la constitución de la nueva nación independiente y en México es la ideología de la patria restaurada. En todos los casos el bien común que debe prevalecer sobre los intereses privados es el de una entidad por construir: el Estado que coincide con una nación unificada.

Así, me parece observar en los inicios del pensamiento republicano una aparente contradicción. Su aprecio por las formas de vida de las comunidades locales hubiera podido llevarle a reivindicar formas de autonomía comunitaria. Pero la burguesía ascendente tenía el proyecto contrario: la constitución de un Estado-nación homogéneo, en el que se integraran las comunidades locales. Por eso, aunque se destacará en las comunidades locales un ejemplo de vida solidaria, la solidaridad ciudadana se ve ante todo como el servicio a la nación unificada en un Estado soberano, la devoción a la patria. La totalidad cuyo bien debe prevalecer sobre los intereses personales es el Estado-nación, al que debe supeditarse el bien de cualquiera de las comunidades en su seno.

De allí el segundo rasgo: las virtudes que se ensalzan en el ciudadano republicano, la frugalidad, el amor a la igualdad y a la justicia, el compromiso con la suerte de los demás, el desinterés personal, son los que deberían ser propias de cualquier miembro de la patria común, son las virtudes por antonomasia del ciudadano. El sujeto que debe hacer suyo el bien común no se concibe como la persona situada en una comunidad particular, con sus formas de vida y su identidad específica, sino es el sujeto que comparte con todos los demás una cualidad común: ser un miembro, igual a cualquier otro, de un Estado-nación. Las obligaciones que condicionan sus derechos son deberes ante la patria común; a ellas deben plegarse sus obligaciones ante las diferentes

comunidades a las que pertenezca.

Por eso mismo, el republicanismo moderno no pretende fundarse en la tradición, ni apela a los usos establecidos. Se funda en un proyecto libremente elegido: la construcción de una nación unificada en un Estado.

Propuse antes explorar la posibilidad de una alternativa a la democracia liberal moderna mediante la superación y conservación en ella del ideal de una "democracia comunitaria". Ese proyecto daría lugar a una versión nueva del republicanismo. En ella tratarían de unirse los valores de las democracias comunitarias tradicionales con las de la república moderna. Esta nueva versión correspondería a una situación histórica igualmente novedosa. Así como el republicanismo anterior estuvo ligado a la construcción de los Estados nacionales, el nuevo republicanismo tendría que tomar en cuenta la crisis actual del Estado-nación moderno, ante la globalización, por un lado, y el renuevo de las reivindicaciones de la autonomía de los pueblos que lo componen, por el otro. Mientras el ideal republicano comprende en sus inicios la igualdad política entre todos los ciudadanos, el nuevo republicanismo tendría que reivindicar también el derecho a las diferencias. Trataré de resumir cuáles podrían ser los principales rasgos de esta nueva versión del republicanismo que propongo:

1. En primer lugar, frente al individualismo de la democracia liberal, se inspiraría en una "democracia comunitaria" e intentaría renovarla. Trataría de revalorizar las formas de vida e instituciones comunitarias, como las que he descrito. Reconocería y consolidaría las que ya existen y fomentaría su surgimiento en distintas esferas de la sociedad: asociaciones obreras, fraternidades de vecinos, gremios profesionales, universidades y escuelas, organizaciones no gubernamentales.

2. El reconocimiento de la comunidad como base de la democracia implicaría una difusión radical del poder político, de la cima a la base del Estado. En países multiculturales, como México, comprendería el reconocimiento de las autonomías de los pueblos que componen la nación; en todos los casos, la delegación de competencias políticas y recursos económicos a las células de la sociedad: las comunidades y los municipios. Se acompañaría de la recuperación de viejas tradiciones democráticas que varían según los países: en la América india, las de los *calpulli* indios, en la América hispana, la de los cabildos abiertos.

3. El poder político se acercaría así al pueblo real. Para impedir el dominio de los espacios locales por caciques y sectas partidistas, se tendrían que renovar y en su caso inventar procedimientos de una democracia "participativa" o "radical", mediante los cuales los hombres y mujeres situados, en los lugares donde viven y trabajan, pudieran decidir libremente de los asuntos que les conciernen. Los mandatarios electos por esos

procedimientos estarían bajo el control de sus electores y deberían rendir cuentas de su gestión ante ellos en todo momento, de modo de asegurar que las autoridades designadas "manden obedeciendo".

4. Sin embargo, las relaciones comunitarias, que pueden prosperar en ámbitos sociales reducidos donde todos pueden comunicar entre sí, no podrían conservar el mismo carácter a nivel del Estado nacional. La experiencia histórica ha demostrado que en ese espacio más amplio y complejo, sólo son posibles formas de democracia representativa. No obstante, los efectos nocivos de la representación podrían ser limitados por procedimientos inspirados en formas de democracia directa: apertura a todas las asociaciones y no sólo a los partidos políticos para presentar candidatos; se rompería así la manipulación de los procesos electorales por las burocracias partidistas. Se establecerían referendos y consultas populares en varios niveles, sobre temas que no requieran de conocimientos técnicos. Se promulgarían reglas claras que permitieran el control de la gestión de los representantes y la cancelación de su mandato en todo momento.

Lo importante sería que, por la transmisión de competencias a los poderes locales, las funciones del Estado quedarían reducidas a renglones específicos, es decir, a los asuntos que compitieran a la unión de todas las instancias inferiores de gobierno: relaciones internacionales, dirección general de la economía global, defensa, protección del medio ambiente, por ejemplo. Frente al Estado-nación *homogéneo,* cuyo poder centralizado dominaba los poderes locales, se tendría un Estado *plural* que derivara su poder del reconocimiento y la cooperación de las diferencias. Si el derecho a la igualdad priva en el Estado liberal homogéneo, el derecho a la solidaridad entre todos los diferentes sería el principio más importante de ese Estado plural.

5. La función fundamental, que daría sentido a ese Estado, republicano a la vez que comunitario, sería promover el bien común que puede unir a todas las diferencias. En contraposición con la concepción estrictamente liberal, ese Estado no podría ser neutral, tendría que estar comprometido con valores que rebasan los intereses de cualquier entidad local. Pero ¿cuál podría ser el bien común en un Estado plural, respetuoso, por lo tanto, de todas las diferencias? Un Estado plural no podría imponer una concepción del bien sobre otras; en ese punto coincidiría con la concepción liberal del Estado. Pero tampoco podría ser neutral. Su función sería justamente la de mantener la cooperación, la solidaridad y la ayuda mutua entre todas las entidades sociales que lo integran. El bien común sería lo que redunda en beneficio de todos, considerados como un todo solidario. Sólo quedarían excluidos los que rechazaran la cooperación con los demás y que fueran, por lo tanto, excluyentes de los otros. El bien común del Estado plural tendría como condición la no exclusión en la pertenencia

recíproca. Y la no exclusión es la condición primera de la justicia.

La justicia implica equidad de trato hacia todos. Podríamos decir que, ante la multiplicidad de valores que pueden elegir distintos grupos y corrientes, la equidad no es un valor particular, en competencia con la pluralidad de valores propuestos por distintas corrientes y grupos. Pero tampoco es una simple regla procedimental para tratar esa pluralidad. Sería un valor de segundo grado: la participación de todos en un fin común que los une, sin renunciar a sus diferentes concepciones del bien. La solidaridad de todos, la ayuda mutua en el reconocimiento recíproco sería el bien común que perseguiría un Estado a la vez plural y justo.

El reconocimiento de todos, en la pluralidad, no sólo comprende una cara negativa: la tolerancia; más allá de la tolerancia, virtud común al Estado republicano y al liberal, plantea la obligación del servicio mutuo para que los grupos desaventajados puedan *realizar* su libertad en las mismas condiciones que los más favorecidos. Así, la justicia, entendida como bien común, establecería deberes colectivos. Si bien los derechos individuales básicos, inherentes a la dignidad de la persona, serían inviolables y estarían a cubierto de toda obligación colectiva, los demás derechos individuales que no son universalizables quedarían condicionados a los deberes de colaborar al bien común.

6. Una última nota. A diferencia de las comunidades premodernas, un republicanismo renovado al nivel de las sociedades modernas, no justificaría la solidaridad en los usos establecidos por la tradición, sino en la elección autónoma de los ciudadanos de un Estado plural y justo.

[1] Kwasi Wiredu, “Democracy and Consensus in African Traditional Politics”, *Polylog*, núm. 1, Munich, 1999, p. 131.

IV. La izquierda como una postura moral

Tenemos que partir planteando una pregunta: ¿Qué entendemos por "izquierda"? Para contestarla habremos de despejar un equívoco: la izquierda no se refiere a un sistema ideológico, no designa una ideología. En el lenguaje ordinario, "derecha" o "izquierda" significan mucho más que un estilo de creencias; se refieren a una actitud vital ante la sociedad, supuesta en un comportamiento.

La izquierda política no consiste en la adhesión a un sistema doctrinario. Las ideologías revolucionarias o reformistas se suceden, cambian y se enfrentan. Su vigencia depende del contexto histórico, su traza varía con los intereses de los grupos que las sustentan. Pero debajo de todas ellas subsiste una corriente vital permanente. Es una actitud común de *disrupción* ante la realidad social existente, que da lugar a una práctica transformadora; es, a la vez, negación de un orden dado y proyección de otro que se supone más racional y humano. Son esa actitud y esa práctica las que definen a la izquierda. Lo que dio sentido a la entrega de tantos hombres y mujeres e hizo que, en muchos casos, algunos sacrificaran sus vidas por un objetivo social, no fue la creencia en una doctrina científica o filosófica. Fue una pasión y una esperanza: la indignación por la estupidez y la injusticia humanas, la urgencia por construir una sociedad fraterna. Según las épocas y las circunstancias sociales, esa actitud disruptiva revistió varias formas, ensayó distintas vías de acción y adujo distintas teorías para justificarlas pero en todas se mantuvo constante. Porque no era prisionera de ninguna formulación ideológica, subsistía, subsiste en todas ellas. La izquierda en política no es una doctrina, es una elección de vida. En cada contexto utiliza armas intelectuales distintas.

Tiene sin duda que elaborar y aceptar teorías para justificar racionalmente sus decisiones y prácticas, pero la aceptación o rechazo de una teoría está motivada por una actitud que implica una proyección de valores objetivos que satisfacen intereses vitales. El criterio para juzgar si un movimiento es de izquierda no es que cumpla o no con una posición teórica. Al revés, el criterio para juzgar el carácter de izquierda de una teoría es si es capaz de justificar racionalmente o no un comportamiento emancipador.

Una misma doctrina política puede tener una función disruptiva en un contexto y reiterativa de una situación de dominación en otro. Ejemplos son todas las

revoluciones. El liberalismo fue disruptivo cuando logró la abolición del absolutismo de la monarquía, conservador al servir al desarrollo del capitalismo. El marxismo-leninismo fue la más poderosa arma ideológica contra la explotación capitalista, para convertirse después en un instrumento de una clase burocrática opresiva. Los socialismos reformistas lograron transformar el capitalismo salvaje en un Estado de bienestar más justo, pero actualmente se convierten a menudo en cómplices de un sistema de dominio basado en la desigualdad.

A la inversa, doctrinas que han servido a la dominación pueden vivirse de tal modo que contribuyan a la liberación. Las religiones, al transformar su visión de lo sagrado en una ideología, han solido servir, en manos de las iglesias, a mantener sistemas de poder. Sin embargo, en la acción de un Gandhi, de un Martin Luther King, de los cristianos de la opción por los pobres, la religión, al volver a sus orígenes, se coloca al lado de la emancipación humana. Es entonces plenamente de izquierda.

La confusión de la izquierda con una doctrina ideológica determinada, ha sido una de las causas de su perversión. Para ser de izquierda había que abrazar un credo. Quien difería a la doctrina oficial era tránsfuga o reaccionario. De allí, el sectarismo y la intolerancia. Además, si la izquierda se confunde con una doctrina, sólo quienes la interpretan correctamente pueden dirigirla. Hay un único grupo capacitado para señalar el rumbo político: el que detecta la teoría verdadera. La actitud transformadora de la realidad social se reduce a la adhesión a quienes detentan la doctrina y saben interpretarla.

El gran equívoco de la izquierda es identificarla con un sistema de creencia; con una ideología. En cambio si la izquierda no se identifica con un sistema doctrinal, permanecería sin mella ante cualquier crisis ideológica. Porque no es una explicación del mundo, en la cual pudiéramos creer o no, sino una decisión frente al mundo que tenemos que asumir; no es una teoría que desemboque en una acción, sino una postura moral que acude para justificarse a una reflexión teórica.

En suma, la "izquierda" podría definirse por la actitud y la práctica sociales orientadas por la proyección de una sociedad otra. Por eso una postura de izquierda es necesariamente crítica en la reflexión, disruptiva en la acción.

Frente al poder impositivo dominante, la izquierda tiene que oponer un contrapoder. Pero el contrapoder de la izquierda está imbuido de una paradoja: pretende ejercerse para contribuir a la desaparición del poder impositivo. Por eso el terreno privilegiado de la izquierda es la oposición a un sistema de dominación constituido. Cuando deja de ser oposición y llega a una posición política en que puede imponer su poder, su gobierno sólo tiene sentido si se ejerce para contribuir a hacer desaparecer las condiciones y estructuras de dominación. Si acaba ejerciendo, a su vez,

otro poder impositivo, si olvida su vocación disidente y establece un nuevo sistema de dominio, se traiciona a sí misma y deja de ser izquierda.

Eso es lo contrario de una doctrina, de un sistema de creencias. Intentemos pues una segunda respuesta. ¿Qué es la izquierda? No es sistema de creencias, una "ideología" sino una actitud colectiva contra la dominación.

Esta segunda caracterización de la izquierda la define negativamente: izquierda es toda actitud que contribuya a la no-dominación.

La actitud disruptiva contra la dominación, orienta una práctica de transformación social. La sociedad otra proyectada no es más que un norte, una idea regulativa para cambiar esta sociedad. Pero en cada sociedad existente el sistema de dominación es distinto; los sectores dominados difieren según la situación concreta de cada formación social. La actitud disruptiva no puede traducirse en una acción colectiva si no está motivada en el interés de quienes padecen la dominación del sistema. Éstos son todos los sectores que, en una u otra medida, están excluidos de la participación en el poder dominante. Para que la actitud disruptiva pueda desembocar en una práctica social transformadora tiene que asumir el interés de los sectores dominados. Un programa de acción puede calificarse de izquierda en la medida en que pueda oponer al poder impositivo el contrapoder de los sectores que padecen la dominación.

Ahora bien, una actitud colectiva *(praxis)* contra la dominación es múltiple, es plural. En una sociedad compleja, los grupos que padecen la dominación son varios, sus intereses disímbolos. En sociedades que han adoptado estructuras democráticas, por endebles que éstas sean, cada sector social dominado expresa y persigue objetivos adecuados a sus necesidades e intereses particulares. El interés de los obreros industriales es distinto al de las etnias minoritarias, porque su género de opresión es diferente; la marginación de los campesinos pobres poco tiene que ver con la que sufren las mujeres por ser tales; la experiencia de ser menospreciado que sufre, por ejemplo, un maestro rural es del todo diferente a la que vive un pequeño empresario arruinado. Un sistema de dominación crea muchos grupos diversos con intereses encontrados. El contrapoder frente a ese sistema debe expresarlos a todos en su diversidad. La izquierda actual no puede menos de ser un movimiento múltiple, heterogéneo. No hay una clase, un sector privilegiado en la disidencia. No hay vanguardia revolucionaria. Un programa disidente no puede reducirse a una ideología de clase.

Pero si los intereses de los distintos grupos dominados difieren entre sí, ¿en qué podría basarse la acción unitaria de un contrapoder? Antes —con la ideología marxista — era una doctrina ideológica la que trataba de acomodar en un esquema teórico la relación de los distintos grupos bajo el interés predominante de una clase. Pero cuando disminuye la adhesión a un esquema ideológico excluyente de otros, ¿qué es lo que

puede dar una cohesión y unidad a los distintos grupos oprimidos?

Pese a su diversidad, todos los grupos dominados comparten, en medidas distintas, un interés común: justamente liberarse de su estado dominado. A pesar de sus concepciones y necesidades diversas, coinciden en algo: en un proyecto de una sociedad otra, emancipada. A todos iguala la misma actitud de disenso contra la situación existente; en distintos discursos, con concepciones diferentes, todos dicen "no" a alguna forma de dominación. Pueden, por lo tanto, unir sus voces y sus manos en un mismo contrapoder. Ésa sería la tarea de un movimiento de izquierda. A su movimiento plural lo llamamos "izquierda".

El programa de una izquierda plural propondría principios comunes, regulativos de una acción coordinada, que admitirían una multiplicidad de maneras de concebirlos según la perspectiva y la situación de cada grupo. Serían ideas-fuerza, capaces de regular y orientar el comportamiento social, indicadores que señalarían una meta común a las distintas reivindicaciones de los diferentes grupos. No se confundirían con proposiciones sobre los hechos políticos existentes, serían, antes bien, enunciados de valores sociales objetivos que importa realizar. Sobre la base de esas ideas regulativas, tendrían que trazarse, en cada situación, programas de acción colectiva que tomarían en cuenta las formas en que se manifiesta, en cada caso, la dominación y la pluralidad de fuerzas y movimientos disidentes que podrían constituir un contrapoder.

Esos principios comunes no serían premisas de una teoría, sino ideas que regulan una moral social, a la vez disruptiva y concreta. Manifestarían aspectos de una actitud que puede presentarse en diferentes formas: el rechazo de la dominación.

A la pregunta ¿qué es la izquierda?, he intentado dar dos respuestas. La primera nos remitía a un sistema de creencias, a una ideología. Nos pareció insuficiente.

La segunda respuesta definía acertadamente la izquierda como una praxis colectiva contra la dominación. Es una definición por negación: toda posición de izquierda es la que rechaza la dominación.

¿Es ésa la respuesta definitiva? Sugiero que aún no. Podría ser necesario un último paso, el tercero en nuestra respuesta.

El último paso de la actitud de no-dominación es el reconocimiento del otro, aun si el otro es el dominador. La resistencia contra la dominación puede no tener sólo un signo negativo. Por fuerte que sea la resistencia a la dominación, puede sucumbir también al impulso por cambiar los papeles: no sólo resistir al dominador, sino tratar de sojuzgarlo; no sólo detener su agresión, sino agredirlo también a él hasta la muerte. La tentación del dominado es poder cambiar los papeles. El agredido, el humillado sucumbe a la tentación de la venganza. Pagar el peor de los males, la dominación del otro, con otro mal. ¿No es ésa la dialéctica del terrorismo del que ahora tanto se habla?

El palestino humillado siente que no tiene más salida que acabar con quien lo humilla. Los pueblos árabes, vejados por el occidental durante siglos, justifican su propia violencia con la pretendida dignidad del autosacrificio. La dialéctica del terrorismo sólo permite una respuesta igualmente radical: el reconocimiento recíproco entre los pueblos. Sólo esa actitud permite arrancar el mal en su raíz.

Sólo el reconocimiento pleno del otro, en su diferencia, sería el fin de dominación de un pueblo sobre otro. Ese fin es el reconocimiento recíproco y aquí tocamos, por fin, el tema concreto de este seminario.

Empecé preguntando ¿qué es la izquierda? He tratado de acercarme a una respuesta. La izquierda se muestra en un camino de negación de toda forma de dominación. Es un camino hacia algo que aún no es. No puede describirse como un estado, sino como un movimiento permanente que va de una situación, vivida como opresiva, a un impulso de emancipación.

Multiculturalismo

V. Condiciones de la interculturalidad

I

Cualquier reflexión sobre interculturalidad debe partir de un hecho: la pluralidad de culturas, simultáneas y sucesivas, en la historia. La multiplicidad de las culturas corresponde a la multiplicidad de las formas de vida de los grupos humanos. Cada forma de vida es una manera de vivir de un grupo social que puede identificarse frente a los demás.

Cualquier cultura, por singular que sea, cumple varias funciones; expresa emociones, deseos, modos de sentir el mundo; toda cultura también señala valores, permite preferencias y elección de fines, da sentido a actitudes y comportamientos; al hacerla, presta unidad a un grupo, integra a las personas en un todo colectivo; toda cultura por último determina criterios para la elección de los medios adecuados para realizar esos fines y valores.

Identificar una cultura consistiría en conocer en qué medida cumple esas funciones de expresar, dar sentido, integrar a una comunidad y determinar los medios adecuados para lograr sus fines.

Pero esas funciones son generales; no identificarían a *una* cultura singular. Para hacerlo, tendríamos que determinar cómo se cumplen esas condiciones en cada caso, cuáles son sus modos de expresión, cuáles los fines y valores de su elección, cuáles sus modalidades de integración de las comunidades, todo ello en la doble dimensión de los valores que realiza y del poder que demuestra. Identificar una cultura sería concretarla en su singularidad frente a cualquier otra.

Una teoría de la interculturalidad comprendería varios pasos. En primer lugar trataría de identificar cada cultura en su singularidad y en sus semejanzas y diferencias con otras culturas. En segundo lugar, intentaría *comprenderla.*

Porque una condición de posibilidad de todo tratamiento intercultural es la comprensión previa de la cultura que es su objeto. Se trata, ante todo, de comprender una cultura en su identidad y en su relación con otras culturas diversas. La comprensión de una cultura es neutra en cuanto a su aceptación o rechazo. No consiste en juzgar si una cultura es buena o mala, valiosa o desdeñable. Al comprender,

ponemos “entre paréntesis” toda posición evaluativa. No sometemos a juicio sus características. La comprensión implica la puesta en cuestión de todo prejuicio. No hay en una cultura nada “condenable”, como no hay nada “loable”; todo es simplemente “comprensible”. La crítica de los prejuicios restituye al conocimiento la “comprensión de la cosa misma”.

Para comprender una cultura e identificarla, tenemos que considerarla en dos dimensiones: la dimensión del poder y la dimensión del valor. Cualquier cultura podría comprenderse en esa doble dimensión.

Desde los primeros homínidos, éstos se agrupan para dominar y transformar la naturaleza y para defenderse de otros grupos: dimensión de poder. Todos ellos cumplen sus necesidades en formas en que expresan sentimientos, intenciones y fines, en relaciones de convivencia: dimensión de valor.

En esas dos dimensiones se explaya toda cultura. En unas culturas predomina la dimensión de poder. En otras, predominan ciertos valores que impregnan las variadas manifestaciones culturales: valores estéticos, morales, religiosos. No hay cultura que no ejerza formas de poder; no hay poder que no se manifieste en múltiples valores.

En toda cultura hay poder en la medida en que cuenta con la eficacia para realizar efectos, en que puede transformar el medio según sus fines. En toda cultura hay valor en la medida en que exprese fines igualmente valiosos.

El poder en una cultura puede manifestarse en variados aspectos; puede ser un poder militar, económico, político; puede estar centralizado en una persona o en un grupo; puede ser personal o compartido. Cuando es duradero, cuando constituye una relación permanente, el poder impositivo se convierte en dominación. La conocida definición de Weber se refiere a este sentido de “poder”: “es la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”.[1]

Cuando el poder se ejerce sobre una persona o sobre un grupo de personas, podemos hablar de un poder como dominación. Pero no todo poder puede considerarse dominación. Porque hay también un amor del poder por sí mismo. Quien llega a servirse del poder no puede menos que ejercerlo con independencia de sus resultados. Porque hay un goce vital de la propia fuerza, un deleite en el despliegue de nuestras capacidades para bien o para mal, para la creación o la destrucción. El afán de poder por sí mismo, sin mirar sus consecuencias, responde al deseo profundo de todo existente por prevalecer. Nadie que busque el poder puede sustraerse del todo a esa pasión. Y a Nietzsche no le faltaba razón cuando veía en la voluntad de poder la esencia misma de la existencia.

Una cultura no puede prescindir del poder, en las variadas formas en que se

manifiesta. Pero en todas las relaciones de poder en una sociedad se manifiesta también otra dimensión ajena a los poderes existentes: la que se expresa en valores; valores morales en el comportamiento, valores estéticos en las expresiones artísticas, valores religiosos en la relación con lo sagrado. La dimensión del valor puede advertirse en todas las expresiones de una cultura, con cualidades distintas, incluso contrarias a aquellas en que se ejerce el poder. Toda cultura es a la vez un ámbito en el que se hacen patentes valores y donde se ejercen relaciones de poder; para comprender una cultura tenemos que considerarla en esas dos dimensiones. Una sociedad humana se desarrolla tanto en las relaciones de poder como en la realización de valores opuestos, *incluso contra* el poder.

Así, el primer paso en el conocimiento de una cultura es comprenderla, tanto en los valores que pretende como en las formas de poder con que se ejerce. Quien comprende se abstiene de aceptar o rechazar. Quien comprende no hace acepción de personas o de situaciones. No juzga, se limita a entender.

II

Pero sobre la comprensión hay un segundo paso: la valoración. Una posición intercultural daría ese paso. Incluiría juicios de valor. Pero valorar una cultura, en sus cualidades y limitaciones, forma parte de un nivel de juicio posterior a comprenderla; la supone.

Valorar una cultura incluye identificarla juzgando en qué medida cumple las funciones de cualquier cultura. Para ello puede compararla con otras. Unas culturas podrían en principio considerarse superiores en ciertos aspectos, otras, en otros. Unas podrían mostrarse más eficaces, otras, menos. Podríamos plantear entonces la pregunta: ¿son equivalentes todas las culturas?

La equiparación entre varias instancias puede darse por considerarlas del mismo valor o por verlas como variantes de una sola. En el primer caso se consideran equivalentes; en el segundo, se miden en función de una cultura que se pretende universal. En un pluralismo de las culturas, ninguna sería susceptible de servir de patrón para evaluar a las demás: si consideramos, en cambio, que hay una cultura universal, todas las culturas singulares se verían como variantes de una sola.

Las relaciones entre culturas pueden oscilar entre dos extremos: relativismo y universalismo. Un relativismo cultural sostiene que cualquier cultura es igualmente válida, de manera que no podemos señalar los caracteres de una cultura universal. El

relativismo levanta una barrera contra las pretensiones de la cultura occidental de ser universal. La cultura universal no podría identificarse con *una* cultura, pero tampoco puede excluir todo principio transcultural. En efecto, si todas las culturas tuvieran el mismo valor, no tendríamos razón alguna para rechazar la validez de una cultura que no se considerara universal y se impusiera por la fuerza a las demás. Un relativismo absoluto está obligado a aceptar la igual validez de cualquier cultura dominante y discriminadora. Para rechazarla tiene que argumentar que una comunidad cultural libre es preferible a una oprimida y que vale más el respeto a la pluralidad que la imposición de las propias actitudes y creencias. Si reivindica el valor de la autonomía cultural, asevera que la libertad es preferible a la dominación; si afirma su identidad, establece la superioridad moral de ser auténtico; si rechaza que el sentido de su vida sea determinado por otros, proclama el derecho de todos a elegir sus propios fines. Esos valores no pueden ser ya relativos; si lo fueran, no habría justificación racional para rechazar una cultura que les fuera contraria. Sin proclamarlo, si su conducta está fincada en razones y no sólo en impulsos ciegos, el relativista tiene que admitir ciertos valores transculturales para justificar su propio relativismo.

Pero la marcha hacia la universalización de la cultura no ha sido la obra de la comunicación racional y libre sino de la dominación y la violencia. La imposición de una pretendida cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación en formas de vida no elegidas. De allí que la aceleración de la tendencia hacia una cultura global se acompañe a menudo de una reacción contra la imposición de la cultura occidental. Se reclama entonces la libertad de cada cultura de determinar sus propios fines, el valor insustituible de las diferentes identidades culturales. Contra el papel hegemónico de la cultura occidental, se insiste en el valor semejante de todas las culturas.

Si no hay una sola cultura que sirviera de patrón para juzgar a los demás y no hay una que pretendiera ser la cultura universal, frente al pretendido universalismo de la cultura occidental puede abrirse una alternativa: la comprensión de las culturas singulares, estableciendo analogías y similitudes parciales entre ellas. De hecho las culturas pueden comprenderse mejor comparando rasgos parciales comunes entre ellas, detectando analogías y similitudes, observando cómo se interpenetran. Unas coinciden en ciertos rasgos con otras distintas, las cuales a su vez presentan rasgos comunes parcialmente semejantes y diferentes en parte. Todas las culturas podrían comprenderse parcialmente como ejemplares singulares que comparten rasgos comunes con unas culturas y diversos con otras. La comprensión intercultural no distinguiría las distintas culturas según categorías lógicas de géneros y especies, sino según semejanzas y desemejanzas parciales, como los "rasgos de familia" que pueden

distinguir a varias personas, de que hablaba Wittgenstein.

Historiadores y antropólogos han intentado comparaciones limitadas entre culturas que pueden servir de pistas para desvelar lo que podría ser el "espíritu" de un pueblo. Pueden sugerirse "familias de culturas" derivadas de una matriz común, como en la ramificación de un tronco. Podemos también contrastar "tipos" generales de culturas, oponiendo sus principales virtudes y sus carencias más señaladas. Siguiendo una vía negativa, no faltaría la manera de subrayar las carencias que caracterizan a culturas que nos son cercanas.

Intentémoslo, a modo de ejemplo, con un caso: el de la cultura occidental moderna. No podríamos menos de comprobar carencias morales de lo que Charles Taylor denomina "el desencanto de la modernidad".[2]

En primer lugar el individualismo. Es el resultado más significativo de la actual civilización moderna. Incluye el respeto a la persona, con su capacidad de elegir libremente su vida, conforme a sus fines, frente a una vida confinada a la sujeción a un orden social establecido. Pero la otra faceta del individualismo es la pérdida de integración en la comunidad y la carencia del sentido de la vida en la solidaridad con los otros hombres y con el todo del universo. La pérdida del sentido es el síntoma de ese "desencanto del mundo" del que habló Weber como característica de nuestra época moderna, ese "lastimoso y mediocre bienestar" que mencionaba Nietzsche.

La segunda característica de la cultura moderna es, sin duda, la primacía en ella de la razón instrumental. Lugar privilegiado de la ciencia y la tecnología. Ella nos ha liberado de nuestros prejuicios y fantasmas y al mismo tiempo, ha logrado un poder nuevo sobre el mundo. La época moderna instaura el dominio del hombre, a nombre tanto de la libertad como de la eficacia.

El tercer rasgo de la modernidad está en el ámbito de la sociedad y de la política. Con el dominio de la razón y el individualismo, se manifiesta el atomismo de la sociedad, su división radical entre los que participan en ella y los excluidos de ella.

Por oposición a la modernidad occidental podrían señalarse rasgos distintivos de otras culturas. Por ejemplo, en contraste con el individualismo, el racionalismo y el afán de dominio de la cultura occidental, podrían señalarse rasgos de una matriz cultural distinta, a la que obedecen las culturas de la América indígena. A diferencia de la cultura occidental, las culturas indoamericanas suelen caracterizarse por el predominio que conceden a valores comunitarios sobre los valores individuales y por su respeto a los valores que expresan unión con la naturaleza y sus ritmos vitales. El individuo da prioridad a las actitudes que manifiestan reverencia por los múltiples aspectos en que se muestra lo sagrado. En contraste puede señalarse su aceptación de la muerte, de la que no estaba ausente la crueldad, su imaginación mágica y su carencia de eficacia para

dominar su mundo en torno. Son rasgos que caracterizan culturas que no están dirigidas por el afán de dominar la naturaleza y de organizarla racionalmente y que, por contraste, intentaron formas de unidad y armonía con lo otro, aunque ello demeritara el poder de su cultura.

Otra matriz cultural con la que podríamos contrastarla sería una matriz de culturas orientales, que se manifiesta en las religiones superiores del hinduismo y el budismo, cuyo núcleo central sería el desvanecimiento del yo, la unión con el todo, la liberación interior, sin perjuicio de ser ciegos, en cambio, a la desigualdad social, a la injusticia y a la miseria. Su contraste sería una cultura en que predominara el interés personal y el afán de dominio. En oposición a la cultura occidental moderna, variantes de ese núcleo, cuyo germen estuvo en la cultura originaria de la India, serían culturas que den mayor importancia al desapego sobre la dominación, a la liberación sobre el egoísmo, a la emotividad sobre el cálculo racional, a la intuición sobre el análisis.

III

Ahora bien, una comparación entre culturas puede suministrar pistas para comprender la interculturalidad, pero no podría llegar a conceptos claros y distintos generales: sólo podría arrojar conclusiones vagas, sujetas a excepciones y contraejemplos.

Podríamos entonces proponer una vía alternativa. En lugar de conceptos generales aplicables a todas las culturas, definir conceptos que no pueden atribuirse a toda cultura y que por oposición indicaran lo que en ningún caso debería ser una cultura. Serían principios interculturales que nos permitirían normas generales sobre las condiciones que deberá tener una cultura para cumplir sus funciones en cualquier sociedad. Por oposición, señalarían las características que *no* debería tener una cultura.

De hecho, ninguna cultura singular cumple cabalmente esas condiciones. Siempre existirá una distancia entre el orden normativo ideal y la situación real de cada cultura singular. Esa distancia hace posible la crítica de la situación existente a partir de la exigencia normativa no cumplida.

Esos principios son universales, puesto que enuncian condiciones para que cualquier cultura cumpla cabalmente sus funciones. Pero son universales por ser formales. Nada dicen acerca de los contenidos que deberían tener las culturas, los fines y valores que debería elegir, las creencias básicas que deberían compartir. Sólo dicen lo que no debe ser una cultura.

La valoración de una cultura por las funciones que cumple puede seguir varios

criterios. Una ética intercultural seguiría esos criterios de valoración.

Los criterios de valoración de las culturas establecen un marco general en el que es posible plantear cuáles serían las culturas preferibles y según cuáles aspectos. Supone por ende que ciertas culturas muestran rasgos que, según determinados criterios, podrían considerarse más valiosas que otras. ¿En qué sentido, bajo qué punto de vista podríamos considerar una cultura más o menos valiosa que otras?

Podemos señalar varios criterios conforme a los cuales podríamos valorar las culturas. No se trata de los valores que, si se realizan, calificarían a una cultura, sino de los criterios que podemos utilizar para juzgar esos valores. Esos criterios son formales. No nos dicen cuáles culturas son valiosas y por qué, sino cuáles son las pautas, los puntos de vista para determinar el valor de las culturas. Es claro que esos criterios corresponderían a las funciones que puede cumplir una cultura. Los criterios que para señalar las funciones que cumpliría cualquier cultura son universales, pero son universales por ser formales.

Una cultura cumplirá mejor sus funciones en la medida en que sea autónoma, auténtica y otorgue sentido a sus actos. Y cumplirá mejor sus funciones si es eficaz, es decir, si tiene poder para ello. Esos criterios de juicio no establecen valores, sino enuncian criterios según los cuales juzgar en qué medida se realizan valores. Una cultura será tanto más valiosa en la medida en que sea más autónoma y auténtica y otorgue un sentido a sus acciones conforme a fines.

Autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia serían criterios generales, formales, para valorar las culturas. Esos criterios no enuncian los valores que se manifiestan en una cultura, sino los puntos de vista según les podemos considerar una cultura.

Cualquier cultura puede considerarse desde varios puntos de vista. Los criterios según los cuales podrán evaluarse variarán. Unas culturas podrían ser preferibles según un aspecto, otras, según el contrario. ¿Preferibles desde qué punto de vista? Unas culturas, o algunos de sus aspectos, podrían ser preferibles, por ejemplo, para expresar mejor los fines y valores espirituales a los que tienden, otras, por asegurar un mayor dominio sobre su entorno, otras en fin, por lograr una comunicación más nítida con los otros y con el mundo; hay culturas que valoran ante todo la comunidad, otras que buscan afirmar sus diferencias. ¿Cuáles culturas son preferibles, las que reivindican la pluralidad o las que persiguen la unidad? Los criterios de preferibilidad de las culturas son tan múltiples como las culturas mismas.

Así, para evaluar las culturas, lo primero que tendríamos que preguntar sería desde qué punto de vista las evaluamos, cuáles son los aspectos que consideramos más importantes, más valiosos en una cultura; la respuesta variará con los criterios de evaluación empleados.

Los requisitos interculturales (propios de la relación entre la pluralidad de culturas) responderían a esos criterios. Ellos constituirían la base de una ética intercultural posible.

Los criterios formales para evaluar las culturas podrían ser los siguientes.

1. *Criterio de autonomía.* Una cultura tendrá la posibilidad de cumplir las funciones de expresar a una comunidad cultural, de otorgar sentido a su vida y de asegurar el éxito de sus acciones si tiene autonomía, con tal de tomar ese término en su sentido más amplio como capacidad de autodeterminación sin coacción o violencia ajenas. Para que una cultura se realice cabalmente es menester que la comunidad que la sustente tenga la capacidad de decidir sobre los fines y valores preferibles, los medios más valiosos para realizarlos y sobre la justificación de sus creencias y sus formas de expresión. Todo ello puede resumirse en el concepto de autonomía. La cultura de un pueblo puede considerarse autónoma en la medida en que esté libre de ejercerse sin sujeciones ajenas.

La autonomía comprende a la vez reconocimiento del otro y de nuestra diferencia. Su primer valor intercultural sería la tolerancia. Pero no habría que entender la tolerancia en un sentido puramente negativo. No consiste en sólo aceptar la coexistencia con otras culturas sin interferir en ellas. En un sentido positivo la tolerancia va más allá. Implica una preocupación por la suerte de la otra comunidad; preocupación por compartir sus fines y participar en sus valores; asistirla en la satisfacción de sus necesidades básicas. La tolerancia, como principio ético intercultural, implicaría reciprocidad.

En ese punto deberíamos contrastar una ética transcultural con una ética universal de los derechos humanos.

La interculturalidad incluye la realización de valores comunes a toda ética, más allá de los valores particulares a cualquier moral. Una ética intercultural no podría identificarse con los valores de una cultura específica. Por eso no podría estar basada en una doctrina universal de los derechos humanos.

En primer lugar, habría que distinguir entre distintos enunciados posibles de la doctrina, pretendidamente universal, de los derechos humanos. De hecho, su formulación actual es producto de *una* cultura: la occidental. Ni siquiera corresponde a todas sus etapas históricas; es característica de un periodo de la modernidad y sólo se enuncia con claridad a fines del siglo XVIII.

De hecho, en otras culturas no se encuentra una formulación de los derechos humanos equivalente a la occidental. En las tradiciones de pensamiento de las culturas india, japonesa o americana precolombina, por ejemplo, pueden identificarse conceptos

semejantes a los que figuran en las declaraciones occidentales de los derechos humanos; sin embargo, aun éstas presentan diferencias importantes. Podríamos resumirlas en dos rubros: *1)* Los derechos están siempre ligados a deberes y no pueden entenderse sin ellos. El sujeto moral es visto primordialmente como un sujeto de obligaciones ante su sociedad e incluso ante el cosmos entero; si las cumple, tiene méritos. No merece tener derechos si no tiene méritos. *2)* Los derechos de la comunidad se consideran de igual valor o incluso, en muchas formulaciones, superiores a los del individuo. No pueden concebirse estos últimos más que en el contexto del cumplimiento de un servicio. Los deberes como servicio a los otros son el eje de muchas éticas diferentes a la occidental moderna.

Siguiendo semejanzas y analogías entre diferentes moralidades podría intentarse una formulación nueva de los derechos y deberes universales que trascendiera esas particularidades. Sólo así podría fundarse una ética intercultural válida.

Así, sólo una doctrina de los derechos humanos que respondiera a esas observaciones, podría ser una base para una ética intercultural por formular.

El criterio de autonomía de la cultura sería el primer principio intercultural. Podría enunciarse en una forma negativa como no interferencia o no-dominación. La no-dominación entre culturas tiene, desde luego, muchos grados y matices. Si en una acepción más leve, la no-dominación del otro implica tolerancia en su sentido más fuerte, implica resistencia y defensa frente al otro y, en una última instancia, oposición del contrapoder propio, frente al ajeno. La afirmación de la propia cultura podríamos considerarla como un primer principio de interculturalidad.

El segundo principio, ligado al anterior, sería el de autenticidad.

2. *Criterio de autenticidad.* Una cultura cumplirá mejor sus funciones si y sólo si es expresión real de las disposiciones de los miembros de una comunidad. Esas disposiciones corresponden a los deseos y actitudes de las personas de una comunidad de cultura. Puesto que las actitudes y deseos de los miembros de una comunidad tienden a satisfacer sus necesidades, una cultura realizará mejor sus funciones si responde a esas necesidades. El criterio de autenticidad de una cultura supone su autonomía, pero añade a él el de liberación frente a la enajenación en la valoración de las culturas ajenas.

Podríamos calificar a una cultura de "auténtica" cuando: *1)* sus manifestaciones externas son consistentes con los deseos, actitudes y propósitos de sus miembros y *2)* puesto que esas disposiciones están condicionadas por necesidades, otro rasgo de autenticidad de una cultura, será su adecuación a las necesidades de la comunidad que las produce.

3. *Criterio de finalidad.* Toda cultura proyecta un abanico de fines que dan sentido a la vida personal y colectiva. Al hacerlo, establece un ámbito en que pueden florecer ciertos valores. La propuesta de fines y valores preferenciales orienta la vida de cada individuo y lo integra en la comunidad. Una cultura cumplirá su función si es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales. Y la cumplirá mejor en la medida en que esos fines y valores aseguren la realización de formas de vida superiores. Podríamos llamar a ese criterio, criterio de racionalidad valorativa o de finalidad.

El grado de autonomía y de autenticidad de una cultura, los fines que elige, podrían ser criterios formales para juzgar los valores de toda cultura.

IV

El interculturalismo parte del hecho de la multiplicidad y diversidad de culturas. Cada cultura es única, no remplazable por ninguna otra. Toda cultura es también eficaz, tiene poder sobre su medio, ejerce poder sobre las otras culturas; puede tratar de dominarlas y aun de esclavizarlas.

Pero la dimensión del poder coexiste con la dimensión de los valores que una cultura ofrece. Sólo en esa doble dimensión, puede comprenderse una cultura. La condición de posibilidad para identificar una cultura es comprenderla. Pero no basta con identificarla. Podemos también equipararla con otras culturas semejantes para llegar a comprenderla mejor. A la comprensión seguiría así su evaluación, siguiendo varios criterios. Los criterios de evaluación de las culturas son tan variados como las culturas mismas.

La interculturalidad no permite evaluar una cultura por el patrón de una sola, aunque sea la que nos pudiera ser más cercana. Ésta sería la cultura moderna occidental. Una teoría de los criterios según los cuales puede valorarse la pluralidad de culturas sería el tema de la interculturalidad.

[1] Max Weber, *Economía y sociedad,* FCE, México, 1944, t. I, p. 53.

[2] Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento,* FCE, México, 1993, p. 62.

VI. Multiculturalismo y derecho

Uno de los fenómenos sociales que ha impactado este fin de siglo ha sido los conflictos de nacionalidades y etnias con los Estados nacionales. En muchos casos ha conducido a la creación de nuevos Estados-nación, ya sea en forma pacífica, como en Checoslovaquia, Ucrania o Georgia, o en guerras sangrientas, como en Bosnia o en Chechenia; en otros casos el conflicto se ha agudizado, prolongando pugnas seculares, en Kurdistán, por ejemplo, o en el País Vasco. Como alternativa al enfrentamiento se ha abierto también un camino de acuerdo: la conversión de los Estados-nación, fundados en la coincidencia entre Estado (sistema de dominio político) y nación (comunidad cultural y social), hacia una nueva forma de Estado, en que no coincidirían ambos términos: los Estados multinacionales o multiculturales. Esta nueva forma de Estado plantea un reto para el derecho público: ¿cómo normar la relación entre el poder unificado del Estado y los poderes diferenciados de las entidades nacionales o étnicas que lo componen? En estas páginas me ocuparé de adelantar algunas reflexiones preliminares sobre ese problema. Seguirán, en alguna medida, lo expuesto en un trabajo anterior.[1]

1. Derecho internacional

Partamos primero del derecho internacional vigente. La *Carta,* de las Naciones Unidas, de 1948, en sus artículos 1 y 55 estatuye el "derecho de los pueblos a la autodeterminación". Instrumentos posteriores ratifican ese derecho. Los más notables son la *Declaración universal del derecho de los pueblos,* de Argelia, en 1976 y la *Carta africana de los derechos del hombre y de los pueblos,* firmada en Nairobi en 1981. La misma noción fue ratificada en múltiples convenios y declaraciones.

Todos esos textos establecían un nuevo sujeto de derecho: el "pueblo", pero no ofrecían ninguna definición de ese término. ¿Por qué esa falta? Porque la situación que tenían en mente era el proceso de descolonización. Y en ese momento, todas las partes tenían interés en dejar en la indefinición el concepto de "pueblo" para que pudiera

interpretarse en el sentido de "Estado nacional". Las nacionalidades colonizadas querían reivindicar su derecho a convertirse en nuevos Estados nacionales, según el modelo de los occidentales, y éstos evitaban que los distintos "pueblos" que componían las colonias reivindicaran un autogobierno capaz de romper la unidad de las antiguas divisiones coloniales.

Pero la ambigüedad entre "pueblo" y "Estado nacional" no se despejó del todo. De hecho, en varias ocasiones el "derecho de los pueblos" pudo ser usado para defender la causa de nacionalidades sin Estado; fue el caso del pueblo palestino o de los sudafricanos en su lucha contra el *apartheid*. Incluso una declaración de la ONU, del 24 de octubre de 1970, mencionaba varias maneras en que un "pueblo" podía ejercer su derecho a la autodeterminación; una era "la creación de un Estado soberano", pero otra, su "integración en un Estado independiente" preexistente, o incluso "cualquier otro estado político decidido por un pueblo".[2] Es claro que aquí el concepto de "pueblo" queda separado del de "Estado nacional".

Algunos juristas internacionales, los más notables A. Critescu y H. Gross Espiell, intentaron extraer una definición de "pueblo" de las declaraciones y usos efectivos de ese término por las Naciones Unidas. Gross Espiell llega a una definición de "pueblo": "cualquier forma de comunidad humana unida por la conciencia y la voluntad de construir una unidad capaz de actuar en vistas a un porvenir común".[3] En realidad, esta definición coincide con la concepción tradicional de "pueblo" utilizada por la mayoría de los antropólogos. Aunque la palabra se use a menudo con un significado vago y general, los trabajos de antropólogos suelen coincidir en atribuirle dos características definitorias: una histórica y social y otra subjetiva. La primera se refiere a una unidad de cultura en el espacio y el tiempo, la segunda, a la conciencia y la voluntad de pertenencia a una comunidad.

Estos dos componentes se encuentran en la única definición formal en un documento de las Naciones Unidas. Se trata del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Al referirse a los "pueblos indígenas" los define por tres características: *1)* descender de los pueblos anteriores a la colonización (factor histórico); *2)* conservar su cultura propia, esto es "sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas" (factor sociocultural), y *3)* tener conciencia de su identidad (factor subjetivo).[4]

Podríamos proponer, en síntesis, una definición de "pueblo" que resumiría, tanto las concepciones comunes en antropología como las que se abren paso en el derecho internacional. Llamaríamos "pueblos" a cualquier forma de comunidad humana que cumpliera con los siguientes requisitos: *1)* tener una unidad de cultura, la que comprende instituciones sociales que garantizan la permanencia y continuidad de esa

cultura; *2)* asumir un pasado histórico y proyectar un futuro común; *3)* reconocerse en una identidad colectiva y decidir aceptarla; *4)* referirse a un territorio propio. Cualquier entidad social que tuviera esas condiciones tendría derecho a la autodeterminación.

Sin embargo, cuando en un organismo internacional se hacía referencia al derecho de autodeterminación, esa definición entraba en conflicto con la posición de los Estados nacionales. La OIT, por ejemplo, tuvo que adjuntar a su definición de "pueblos indígenas" una advertencia: esa definición, sostenía, "no tenía implicaciones en derecho internacional".[5] Otro caso: la declaración de la Organización de Estados Americanos sobre pueblos indígenas, de 1997, proclama a los pueblos "sujetos del derecho internacional" y les concede "autogobierno"; deja entender —aunque no lo diga expresamente— que ese derecho pertenece a los pueblos indígenas dentro de un Estado nacional y no sólo a este último. Sin embargo, no se atreve a proponer claramente una definición de "pueblo" que los distinguiera de Estado nacional.[6]

¿Por qué esas vacilaciones? Porque los signatarios de esos convenios eran representantes de los gobiernos de Estados nacionales y tenían muchas prevenciones en conceder derechos de autogobierno a nacionalidades y etnias interiores en el Estado, por miedo a favorecer su desintegración.

De hecho subsistieron dos interpretaciones divergentes sobre el sujeto del derecho de autodeterminación: el Estado nacional soberano o el pueblo con las características señaladas, coincida o no con un Estado. La primera interpretación corresponde al interés de Estados existentes, la segunda a las reivindicaciones de pueblos y etnias frente a los Estados constituidos. Para el tema que nos ocupa, importa analizar las implicaciones de esta última interpretación. Es la que puede conducir al Estado multicultural.

2. Pueblos y Estados

De acuerdo con la propuesta de definición anterior, el concepto de *pueblo* como sujeto del derecho de autodeterminación comprendería las siguientes entidades.

En toda nación constituida pueden encontrarse las cuatro notas que comprende nuestra definición. Una nación es justamente una asociación que implica una elección de vida en común ("un plebiscito compartido", diría Renan), cierta comunidad de cultura y la relación a un territorio. La elección de vida comunitaria queda objetivada en las expresiones culturales (incluyendo el lenguaje, los usos y costumbres) y en las instituciones sociales y políticas, que se desarrollan en forma continuada a lo largo de la

historia. Esto vale para las naciones que han reivindicado un poder soberano y se han constituido en Estados nacionales; pero vale también para las nacionalidades que no coinciden con un Estado, ya sea porque formen parte de un sistema político que abarca varias nacionalidades (ejemplos: Canadá, España, Bélgica), o porque aún no logran un Estado soberano o lo han perdido (ejemplos: Palestina, Kurdistán, Tíbet). A ellas correspondería el derecho de autodeterminación. Pero, nótese bien, no serían sujetos de ese derecho los Estados por ser tales, sino las naciones, coincidan o no con un Estado.

¿Y las etnias? No todas las etnias tienen los rasgos que caracterizan a una comunidad de cultura, ni responden todas a una voluntad colectiva de continuidad en el espacio y en el tiempo; muchas no constituyen una comunidad estable, con las condiciones para decidir por sí misma de los asuntos que les conciernen. Muchas etnias se encuentran dispersas en una sociedad, mezcladas con individuos y grupos de otras procedencias, no conservan la conciencia ni la voluntad de pertenencia a una colectividad determinada; muchas carecen también de instituciones sociales y políticas propias, que se mantuvieran al través del tiempo. Es el caso, por ejemplo, de los afroamericanos en los Estados Unidos, de muchas poblaciones nahuas en México o de los trabajadores inmigrantes asiáticos o africanos en Europa. Los miembros de esas minorías, como cualquier individuo, tendrían los mismos derechos, pero no podrían ser considerados como integrantes de un "pueblo", con derecho a la autodeterminación. Los instrumentos de la ONU distinguen, desde luego, entre derechos de las "minorías" y derechos de los "pueblos".[7]

En cambio, en muchos países existen etnias que mantienen sus rasgos culturales distintivos, incluyendo instituciones sociales y políticas, se desenvuelven en un territorio que consideran propio y manifiestan la voluntad de perdurar como una entidad comunitaria. No pueden considerarse "minorías", tienen que ser tratadas como "pueblos". La diferencia entre estas etnias y una "nacionalidad" sería arbitraria. Aplicarle uno u otro término dependería de su magnitud o de su pugnacidad. De acuerdo con el derecho internacional vigente, ambos son sujetos del derecho de autodeterminación.

El derecho internacional desde sus inicios, con Grocio y con Vitoria, trató de las relaciones entre Estados soberanos. Con la figura "derecho de los pueblos" se plantearía un género de derechos que no concierne a los individuos ni a los Estados, sino a comunidades con ciertas características. Los "pueblos" serían sujetos de derecho diferentes a los Estados nacionales, porque las dos realidades no siempre coinciden. El Estado se define por una relación de poder, el pueblo, por una relación de cultura; la pertenencia a un pueblo supone la integración en un ámbito comunitario. Cierto: todo

pueblo requiere algún sistema de poder para mantener su unidad, pero, en principio, podría prescindir de él sin dejar de ser una comunidad histórica. Algunos antropólogos han detectado incluso la existencia de sociedades sin dominio público, esto es, sin la estructura que constituye un Estado.[8]

En un periodo de la historia de Occidente, el Estado se concibió como si tuviera que coincidir con una nación y viceversa. "A todo Estado una nación, para toda nación un Estado" ha sido el lema de todos los nacionalismos modernos.[9] Para esa concepción resultaba inaceptable la idea de un Estado que no coincidiera con un pueblo homogéneo. Sin embargo, de hecho la realidad nunca respondió a esa concepción; siempre hubo Estados que ejercían su dominio político sobre una multiplicidad de pueblos (nacionalidades, etnias) y pueblos divididos entre varios Estados soberanos. El Estado-nación unificado fue un proyecto nunca plenamente realizado.

Si acudimos a la socorrida metáfora del "contrato" o "convenio" para fundar el derecho en la voluntad concertada de los miembros de una asociación, habría que regresar a la antigua distinción, vigente en la Edad Media, entre un *pactum conjunctionis* y un *pactum subjectionis*. El primero expresa los vínculos recíprocos en una sociedad entre personas que aceptan pertenecer a una misma comunidad histórica; en ella se constituye el "pueblo"; el segundo pacto supone el anterior, pero su materia es diferente: sobre la base de los lazos sociales de una entidad existente, expresa la aceptación de sus miembros de someterse a un poder común. La confusión teórica entre pueblo y Estado inaugura la concepción del Estado-nación homogéneo, propia de la época moderna. Hobbes ya no distingue entre los dos pactos tradicionales y hace derivar el pacto social de la sumisión al poder soberano; el Estado engloba los pueblos sometidos a él y borra sus distinciones; sólo él es fundamento de derecho.

El concepto de "autodeterminación" referido a los pueblos y no a los Estados regresa a la necesidad de distinguir entre los dos pactos. Lo cual permite diferenciar dos géneros de derechos colectivos: el de los Estados soberanos y el de los pueblos, estén o no sometidos a un Estado. Lo anterior suscita varios problemas teóricos. Trataré de los tres que me parecen más importantes:

1. La relación entre derechos humanos individuales y derechos colectivos.
2. La relación entre derechos de los Estados y derechos de los pueblos.
3. La relación entre dos sujetos de derecho: el ciudadano de un Estado y el miembro de un pueblo.

3. Derechos humanos individuales y derechos colectivos

La Carta de las Naciones Unidas no establece una distinción de nivel entre los derechos humanos individuales, aceptados en lo general desde las revoluciones democráticas, y los derechos de los pueblos. En múltiples convenios y declaraciones posteriores se repiten esos dos tipos de derechos, sin precisar cómo son compatibles, al grado de que en los organismos de las Naciones Unidas se han suscitado polémicas sin resolver sobre la relación entre ambos.

El problema subsiste. En efecto, a primera vista parece que podría haber una oposición entre los derechos humanos tradicionales, que competen a los individuos, y un derecho atribuido a una colectividad, igualmente fundamental. ¿Comprenden los derechos fundamentales del hombre un derecho colectivo?

Se han intentado dos respuestas incompatibles. En un extremo se sostiene que, puesto que sólo existe un agente moral sujeto de derechos humanos, no puede haber un derecho colectivo igualmente fundamental. En el otro extremo, se argumenta que, puesto que existen derechos colectivos, tiene que haber un sujeto específico de esos derechos, distinto de los individuos. Ambos opuestos son, en mi opinión, inadmisibles.

Para encontrar una solución a esa antinomia, tenemos que recordar brevemente el fundamento de los derechos humanos.

Podemos considerar los derechos humanos fundamentales como el reconocimiento en el orden jurídico de la exigencia de satisfacer necesidades básicas propias de toda persona. Lo que satisface una necesidad básica de todo hombre o mujer puede denominarse valor objetivo. Un valor objetivo es el término de una actitud positiva de cualquier miembro de una asociación. En consecuencia, podemos decir que los derechos humanos son la formulación jurídica del reconocimiento de valores objetivos, propios de todo ser humano; forman parte del orden jurídico positivo, promulgado por los legisladores competentes, y son consignados en las constituciones de los Estados. El orden jurídico no estatuye esos valores, sino los reconoce.[10]

Podemos comprobar una evolución histórica en la promulgación de los derechos humanos, conforme llega a ser de dominio general la percepción de una ausencia de distintos valores objetivos, cuya realización satisfaría una necesidad básica. Se explica así que una figura jurídica nueva, como el “derecho de los pueblos”, no haya aparecido hasta que fuera común la conciencia de los agravios sufridos por los pueblos no occidentales por causa de la colonización; la percepción generalizada de un daño colectivo se hace expresa primero en los movimientos de liberación nacional de las antiguas colonias, que conducen a su independencia; después, en la rebeldía de pueblos que han sufrido de un “colonialismo interno” dentro de sus propios países. Ambos son aspectos del mismo proceso, aunque sea distinto con su contexto: el primero condujo a la constitución de nuevos Estados nacionales, el segundo se presenta en la crisis de los

Estado-nación homogéneos.

Preguntemos entonces: ¿cuáles son los valores básicos cuya ausencia o vulnerabilidad da lugar a la exigencia de un derecho humano fundamental? Los derechos humanos individuales, proclamados en el siglo XVIII quieren preservar para todo hombre y mujer valores inherentes a la dignidad de ser persona, empezando por la sobrevivencia y la libertad. Necesidad básica de toda persona es perdurar en la existencia; el derecho a la vida, a la seguridad, a la integridad física responden a esa necesidad. Pero la persona humana no puede sobrevivir a menos de negarse como tal persona y de atentar contra su dignidad, sin la facultad de elegir su propia vida y realizarla, dentro de la situación real en que se encuentre, sin ser impedido por otras personas. En eso consiste la libertad; el conjunto de derechos individuales, consagrados en la gran mayoría de las constituciones modernas, aseguran la realización de ese valor.

Ahora bien, el individuo libre no es un ente abstracto; está situado en una sociedad, ocupa un lugar en ella; por su pertenencia a un todo social, forja su identidad. La comunidad a que pertenece una persona la precede y la rebasa; ofrece a todos sus miembros un horizonte común para sus elecciones personales: una cultura. Cada cultura abre un abanico de posibilidades de elección para la decisión de vida de los individuos. Nadie puede elegir su plan de vida más que considerando el conjunto de fines y valores realizables a que puede tener acceso; y ese conjunto está dado por una cultura. En cuanto detentador de una cultura común, el pueblo despliega el horizonte en que cada individuo puede realizar su libertad. Ese horizonte debe estar libre de obstáculos, justamente para que el individuo pueda elegir su propia vida sin imposiciones ajenas. La realización de la libertad individual tiene pues una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir, a un pueblo. El derecho de los pueblos a su autodeterminación sin imposiciones ajenas es pues una condición del ejercicio de los derechos humanos individuales. La exigencia del reconocimiento jurídico de la realización de la libertad personal presupone el reconocimiento de las condiciones que la hacen posible. El derecho de los pueblos es pues un derecho fundamental, no por añadirse a los derechos individuales sino justo por lo contrario: por garantizar su realización.

No hay pues un derecho colectivo que contradiga o se oponga a los derechos humanos individuales. Por lo tanto, el derecho de los pueblos no tiene por titular un sujeto separado de la totalidad de individuos de ese pueblo. No existe un sujeto intencional aparte del individuo y sólo a él corresponde el valor de la dignidad humana que requiere la preservación de su libertad. Pero las personas son sujetos situados; un elemento de su condición humana es la pertenencia a un todo social; no puede ser libre si no se garantiza su derecho a la pertenencia, el cual presupone la subsistencia del todo

social al que pertenece. El derecho de los pueblos no crea un sujeto moral supraindividual, garantiza una condición para respetar la dignidad de todo sujeto moral.

Sin embargo, sí se refiere a un sujeto jurídico colectivo. En efecto, cuando un conjunto de personas, unidas por una forma de vida y una tradición, se asocian para formar un pueblo, crean instituciones sociales propias y aceptan fines y valores compartidos en un proyecto común, entonces construyen una entidad colectiva que trasciende a cada individuo en particular. Esa entidad puede reconocerse desde el exterior, en las instituciones sociales y políticas que aseguran la continuidad y permanencia de las formas de vida colectivas y ofrecen un soporte social concreto que puede identificarse como un sujeto moral de derecho.

El pueblo permanece al través de las generaciones que se suceden, se encuentra ya allí cuando cada individuo nace en su seno y perdura cuando éste forja su identidad personal. En un ámbito común en el que cada quien se elige a sí mismo. Aunque el pueblo no subsistiría sin los individuos que lo componen, las obligaciones que recaen en esa entidad, las reivindicaciones que aseguran su subsistencia trascienden a cada individuo particular, corresponden pues a un derecho colectivo.

Hice notar antes que la exigencia de la promulgación de un derecho humano surge cuando hay conciencia generalizada de un daño. La exigencia de añadir a los derechos humanos individuales un derecho de los pueblos aparece al comprobar la exclusión de ciertas comunidades con una cultura propia, de la protección de los derechos humanos. Esta conciencia de exclusión se da en varias situaciones. En primer lugar, cuando los miembros de un pueblo son sistemáticamente discriminados, oprimidos, cuando se les niegan las condiciones en que podrían ejercer su autonomía; es el caso de las situaciones coloniales. Pero hay otra forma de exclusión, aquella en que los miembros de un pueblo perciben que su voluntad de pertenencia a su comunidad histórica es negada y se les obliga a asumir formas de vida y de cultura ajenas; cuando los valores culturales de un pueblo, en los que se forjó su identidad, no son respetados; cuando se les impone una conversión a otras estructuras sociales y políticas; cuando, en suma, se niega su derecho a ser diferentes.

Es comprensible que en los países donde no se presentan con agudeza esas situaciones de exclusión, no cobra importancia la exigencia de respetar el derecho de los pueblos. En ellos pueden bastar los derechos individuales tradicionales, consagrados por las constituciones modernas, para garantizar el trato equitativo a todos los ciudadanos. En cambio, en los países en que los pueblos han sido dañados en sus posibilidades de sobrevivencia, y sólo en ellos, se presenta la exigencia colectiva que da lugar a un nuevo derecho fundamental. Es el caso de las nacionalidades sometidas a un

régimen colonial y de los pueblos (nacionalidades y etnias) relegados en sus derechos en el seno de un Estado nacional.

Aun en éstos, la exigencia de reparación del daño presenta grados y matices. El valor objetivo fundamental por garantizar es —dijimos— la subsistencia de la cultura como condición de la libertad de las personas. El derecho colectivo correspondiente deber ser pues el de la permanencia y desarrollo de las diferentes culturas. En el caso de las "minorías", las garantías individuales, con un énfasis en las formas de asociación colectivas que permitan la convivencia, bastarían. Otra es la situación de las nacionalidades y de las etnias conscientes de su unidad y de su proyecto histórico. En ellas, la perviviencia de sus manifestaciones culturales depende de instituciones sociales y políticas propias y de formas de transmisión y de registro de tradiciones colectivas; para mantenerlas, requieren de la facultad de decidir sobre ellas sin imposiciones ajenas; a esa facultad la llamamos justamente "autodeterminación". Cuando un Estado impide, de manera directa o indirecta, las decisiones de un pueblo sobre las formas de vida colectiva que aseguran la pervivencia de su cultura, atenta contra el derecho a la libertad de sus miembros.

La exigencia de autodeterminación está en relación con la naturaleza del daño percibido. Se presenta en las colectividades en las que el Estado interfiere en su facultad de decidir colectivamente sobre las instituciones y procedimientos propios que aseguran la pervivencia y desarrollo de su cultura y, en consecuencia, protegen su identidad. No es el caso de las "minorías", de las etnias dispersas y de las asociaciones que no pretenden proteger formas culturales diferenciadas.

La promulgación del derecho de los pueblos a su autodeterminación no se opone, por lo tanto, a la protección de las libertades individuales. Por lo contrario, en los casos señalados es una condición para garantizar su cumplimiento.

4. Derechos de los pueblos y derechos de los Estados

La "autodeterminación" implica el derecho a decidir de su propia forma de gobierno. No entraña necesariamente soberanía, porque puede ejercerse de múltiples maneras. Una de ellas es constituirse en Estado soberano, sin sujeción al orden jurídico de ningún otro Estado, pero otras maneras de ejercer el mismo derecho son unirse a otros pueblos para formar un Estado confederado, o bien someterse al orden político y jurídico de un Estado nacional, reivindicando para sí leyes de autonomía más o menos amplias. En esa modalidad de la autodeterminación, las autonomías pactadas conducen

a la constitución de Estados multinacionales o multiculturales. Me ocuparé de esta situación, por ser el caso que nos compete en los países de América. En efecto, en ninguno de ellos los pueblos indígenas pretenden separarse del Estado nacional, ni siquiera aspiran a constituir un Estado confederado, reivindican, en cambio, estatutos de autonomía sometidos al orden jurídico del Estado. Para ello es necesario reconocer un Estado plural, configurado por una diversidad de pueblos… tal como ya lo declara la letra del artículo 4º constitucional de México, aunque no se haya dado ningún paso para hacer efectiva esa declaración.

En esta situación surge el problema de distinguir entre los derechos comunes a todos los ciudadanos del Estado plural y los que corresponderían a los miembros de un pueblo autónomo dentro del Estado.

El orden jurídico de un Estado funda su legitimidad en la voluntad concertada de los ciudadanos que lo componen. Acudamos de nuevo a la metáfora del contrato. Para que el contrato sea legítimo tiene que cumplir ciertas condiciones. Los contratantes han de reconocerse mutuamente como sujetos iguales y no sometidos a coacción. Los llamados "derechos humanos fundamentales" son el reconocimiento por parte de los contratantes de esa condición, que debe cumplirse para considerar legítimo al contrato. Deben, por lo tanto, distinguirse de los derechos que, una vez constituido el Estado, otorga éste a los ciudadanos. El fundamento de los derechos humanos es el reconocimiento de valores propios de la condición humana; ese reconocimiento es condición de posibilidad del contrato que da origen a un Estado legítimo; por lo tanto, son anteriores (en el orden de fundamentación, no en el tiempo) a su constitución. Los derechos del ciudadano, en cambio, se fundan en la voluntad jurídica del Estado; son, por lo tanto, posteriores a su constitución. La aceptación de los derechos humanos fundamentales es una condición no negociable por las partes contratantes; sólo si todos la aceptan como base de cualquier negociación, es legítimo el convenio, porque sólo entonces es un acuerdo que resulta de la libre voluntad de los contratantes. Por eso forman parte inviolable de la Constitución que funda ese Estado. Los otros derechos, incorporados en los distintos ordenamientos jurídicos son, en cambio, negociables por los legisladores y modificables por una determinada mayoría. Si el derecho de los pueblos a la autodeterminación es, como vimos, un derecho humano fundamental, es condición previa a la constitución de un Estado multicultural; no *deriva* de la constitución de ese Estado, lo *precede*. La legitimidad del Estado multicultural implica el previo acuerdo libre entre los pueblos que lo componen.

De hecho, los Estados-nación no se originaron en un acuerdo semejante sino se establecieron por la imposición de un pueblo hegemónico sobre otros. Su transformación en un Estado plural implicaría el reconocimiento de que su legitimidad

no se funda en esa imposición, sino en la libre decisión de todos los pueblos que viven en su territorio. La Constitución del Estado no puede, por consiguientes, *otorgar* el derecho de autodeterminación a los pueblos que lo forman, sino *reconocer* ese derecho como fuente de su legitimidad. El error de la mayoría de las reformas sobre derechos indígenas dictadas en Iberoamérica consiste en considerar que esos derechos son otorgados por el poder legislativo de un Estado-nación ya constituido e incorporados en una Constitución nacional previa, cuando deberían ser reconocidos como parte de los derechos humanos que condicionan la Constitución misma. La única excepción clara es la Constitución de Paraguay, al reconocer que los pueblos indígenas son "grupos anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo". La reforma del artículo cuarto de la Constitución mexicana también es susceptible de una interpretación en el mismo sentido. Declara en efecto, que "la nación mexicana tiene una constitución pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas". El adverbio "originalmente" puede interpretarse como "anterior" a la constitución misma del Estado nacional. Sin embargo, esta interpretación no es aún generalmente aceptada y está sujeta a discusión.

Si la interpretación anterior es correcta nos introduce a otro problema: la relación entre los derechos inherentes a una persona por ser miembro de un pueblo y sus derechos por ser ciudadano de un Estado multicultural.

5. Derechos de los miembros de un pueblo y derechos de los ciudadanos

En los Estados multiculturales se reconoce la autonomía de los pueblos que lo integran. De ella se derivan derechos propios de las personas que pertenecen a esos pueblos, los cuales no son compartidos por todos los ciudadanos. El orden jurídico está obligado, por lo tanto, a establecer una demarcación clara entre esos derechos particulares de un pueblo y los derechos comunes a cualquier ciudadano, sea cual fuere el pueblo al cual pertenezca.

Para evitar confusiones recordemos dos puntos. En primer lugar, esos derechos particulares corresponden solamente a los individuos pertenecientes a pueblos caracterizados por las notas definitorias que mencioné anteriormente, no a las minorías, ni a grupos sociales con otras notas diferenciales (por ejemplo, a los grupos religiosos o raciales). En segundo lugar, no son derechos exclusivamente culturales sino también sociales y políticos. No se aplican, por lo tanto, más que a las personas que

deciden pertenecer a una comunidad particular. Una persona perteneciente a un pueblo puede ser entonces titular a la vez de los derechos de ese pueblo y de los que corresponden a cualquier ciudadano del Estado multicultural. Es menester, por lo tanto, establecer un criterio para determinar cuándo un ciudadano determinado es, al mismo tiempo titular de derechos de un pueblo y cuando no. Ese criterio representaría dos facetas: establecería las características para que una persona o un grupo pudiera reivindicar el reconocimiento de un pueblo con derechos propios y al mismo tiempo, las que permitieran a esa persona o grupo alegar su pertenencia a un pueblo cuyos derechos hayan sido reconocidos.

Veamos primero los criterios que, a mi juicio, no deben ser utilizados para ese propósito.

1. No procede un criterio *biológico,* por ejemplo, la raza, la pureza étnica, la ascendencia patri o matrilineal. Porque un pueblo no es una entidad determinada biológicamente; es una comunidad histórica y cultural a la que pueden pertenecer o haber pertenecido individuos y grupos con cualidades biológicas diferentes. Aunque en muchos pueblos, por razones históricas, pueden predominar miembros con rasgos biológicos (raciales, étnicos, de parentesco) semejantes, ese hecho no los caracteriza como un "pueblo"; es la cultura, la continuidad histórica y la voluntad concertada las que cumplen esa función, y en ellas pueden participar individuos con rasgos biológicos diferentes.

Por otra parte, la biología no puede fundar ningún derecho. El derecho de un pueblo no se basa en el reconocimiento de un valor físico, como son las características biológicas, sino en el reconocimiento de un valor moral, que forma parte de la dignidad e identidad de la persona: su pertenencia a una cultura.

Utilizar como criterio de pertenencia a un pueblo rasgos biológicos da lugar, en la práctica, a las mayores atrocidades. Los miembros de un pueblo se creen entonces con el derecho de excluir a quienes no pertenecen a su raza o a su filiación étnica. La discriminación racial, cuando no la bárbara "pureza étnica" suelen ser su consecuencia.

2. Tampoco son un criterio válido los *usos y costumbres* establecidos. Éstos corresponden a las convenciones aceptadas, transmitidas por la tradición y el hábito. Generalmente conllevan prácticas y creencias que orientan la vida comunitaria; contribuyen a formar la moralidad social en la que se fraguan las identidades personales. Son pues un elemento importante de la cultura de un pueblo. Pero ésta no se reduce a ese factor heredado. Porque junto a su función de dar sentido a la vida colectiva, los usos y costumbres establecidos también son sedimentos de un pasado, a menudo perdido; contiene prejuicios y convenciones aceptados sin crítica. Ahora bien,

una cultura no se reduce a las creencias y prácticas que se siguen de hecho en un momento histórico. Una cultura comprende también las proyecciones críticas posibles sobre las creencias establecidas y las posibilidades de transformación de las costumbres heredadas.

Pertenecer a un pueblo no implica estar enajenado a sus convenciones, sino contribuir a su libre creatividad y a su desarrollo. Determinar la pertenencia de un individuo a un pueblo por los usos y costumbres que sigue sería reducir ese pueblo a la inmovilidad y a sus miembros, a la reiteración acrítica de formas fijas de vida.

Es menester salir al frente, en este punto, a dos tesis contrarias, que me parecen ambas erróneas. La primera es sostener que un pueblo, en cuanto comunidad de cultura, está determinado por las creencias y costumbres aceptadas de hecho por la mayoría de sus miembros, es decir, por la moralidad social o "eticidad" en curso, la *Sittlichkeit* de los autores alemanes. Pero no es hábito reiterado el que funda derecho sino la voluntad de contribuir a una forma de vida colectiva que puede abrirse a nuevas modalidades. La pertenencia a un pueblo no obliga a elegir formas de vida según la moralidad social establecida, sino considera también formas no realizadas pero posibles, en el marco de la cultura a la que se pertenece.

Por consiguiente, el reconocimiento de los derechos de una comunidad cultural determinada no elimina el derecho de cualquier partícipe de esa cultura al disenso de las creencias y formas de vida establecidas.

La tesis contraria a la anterior sostendría que, puesto que la pertenencia a un pueblo no elimina el disenso frente a sus expresiones culturales, la diferenciación cultural no puede ser justificación de la caracterización de un grupo humano como "pueblo". Pero una cultura específica no se caracteriza solamente por las manifestaciones que se dan de hecho, sino también por las creencias básicas, la postulación de valores y la concepción general del mundo que están supuestas en esas manifestaciones, pero que podrían dar lugar también a otras diferentes. Porque el disenso no puede ser abstracto. El disidente está situado en una cultura que le ofrece las formas específicas de su disenso. Su disentimiento presupone ya el horizonte cultural que posibilita a la vez la reiteración de una moralidad social dada y su disrupción.

3. Si ni la biología ni las costumbres establecidas suministran un criterio válido para reconocer a una persona como miembro de un pueblo y como titular de sus derechos, ¿cuál podría ser el criterio adecuado?

La pertenencia a un pueblo tiene dos dimensiones: una objetiva, social, y otra subjetiva, personal. Los requisitos que debiera cumplir una persona para reclamar ser miembro de un pueblo y ser considerada como tal, deberían ser, en consecuencia,

dobles:

El primer requisito sería la pertenencia real de la persona al pueblo: su integración efectiva, su participación en la vida comunitaria, su inserción en su cultura y en sus proyectos. Este requisito podría comprobarse con algunos datos objetivos: tiempo de residencia, por ejemplo, trabajo realizado, vínculos familiares, conocimientos básicos de la cultura del pueblo (incluyendo su lengua).

Pero ese requisito no sería por sí solo suficiente. La pertenencia exige también una *decisión* voluntaria. La persona debe manifestar su libre decisión de unir su suerte a la de la comunidad en cuestión. Para considerar a un hombre o una mujer, miembro de un pueblo, además de cumplir con la condición de residencia y eventualmente de trabajo realizado en la comunidad, debería exigírsele un compromiso expreso. Por ese acto, sancionado jurídicamente, la pertenencia pasiva de una persona a un pueblo determinado se convertiría a una pertenencia voluntaria, consecuencia de su elección autónoma.

Un pueblo, entendido como una comunidad histórica y cultural, precede a sus miembros, es por lo tanto una asociación involuntaria. El compromiso de pertenencia al pueblo, expresado por sus miembros mediante procedimientos sancionados por la ley, convertiría la asociación no voluntaria en una comunidad asumida voluntariamente. En cada caso, los estatutos de autonomía deberían de establecer los procedimientos legales para que un ciudadano pudiera manifestar su voluntad de pertenencia a ese pueblo, o su rechazo. Cualquier ciudadano que cumpliera las condiciones objetivas de pertenencia a un pueblo, estaría así facultado para confirmar o rechazar libremente esa pertenencia.

Al establecer esos requisitos para ser considerado miembro de un pueblo con derecho a la autodeterminación y al rechazar cualquier otro basado en el componente racial o en la adhesión a costumbres establecidas, se disiparía cualquier temor de que el reconocimiento del derecho de los pueblos pudiera conducir a segregaciones indeseadas de sus miembros respecto de la totalidad de los ciudadanos del Estado.

Frente a la idea de un Estado homogéneo, con un orden legislativo uniforme para todos, el multiculturalismo implica una pluralidad de niveles jurídicos. En muchos países de la América india coexisten de hecho, en la vida diaria de muchos pueblos, dos sistemas de derecho: el derecho indígena y el nacional. El primero varía de un pueblo a otro, no está escrito, pero norma muchas relaciones sociales; subsiste junto a las leyes nacionales. En un Estado multicultural habría que respetar ambos sistemas jurídicos y establecer sus demarcaciones con precisión. La unidad fundamental del orden jurídico del Estado no se ve afectada por la pluralidad de fuentes jurídicas, con tal de precisar los ámbitos de aplicación y las competencias de los distintos ordenamientos jurídicos

provenientes de fuentes distintas.

Los derechos y deberes de todo ciudadano son más generales y sirven de marco a los derechos y obligaciones no escritos de cada pueblo. Éstos están subordinados a aquéllos; no pueden contradecirlos. Se necesita, por lo tanto, un reconocimiento, en la Constitución, de esos dos niveles; su separación y complementariedad debería establecerse en los estatutos de autonomía pactados entre los pueblos y el Estado plural.

Esta situación nueva implica el establecimiento de un derecho conflictual y la existencia de instancias que dirimieran los casos de conflicto entre los dos niveles jurídicos. Todo ello es un reto para la ciencia jurídica. Sólo si le hacemos frente se empezará a reparar la injusticia secular causada por la exclusión de los pueblos indígenas de su participación equitativa en los beneficios del Estado nacional. Sólo entonces se empezará a lograr realmente su integración en un Estado plural, donde podamos ser solidarios en el reconocimiento recíproco de nuestras diferencias.

[1] Luis Villoro, "El derecho de los pueblos indios a la autonomía", en *Estado plural, pluralidad de culturas,* Paidós, México-Buenos Aires-Barcelona, 1988, pp. 79 y *ss.*

[2] E. Jouve , *Le droit des peuples,* PUF, París, 1986, p. 82.

[3] H. Gross Espiell, *Le droit à l'autodétermination: application des résolutions de l'Organisation des Nations Unies,* Naciones Unidas, Nueva York, 1979, p. 9; véase también A. Critescu, *Le droit à l'autodétermination: développement historique et actuel sur la base des instruments des Nations Unies,* Naciones Unidas, Nueva York, 1981.

[4] Véase M. Gómez, *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la OIT*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1991, art. 1.

[5] *Idem.*

[6] Organización de Estados Americanos, *Proyecto de declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1997, pp. 2-3.

[7] Véase R. Stavenhagen, *The Ethnic Question,* United Nations University Press, Tokio, 1990, pp. 60-65.

[8] Véase P. Clastres, *La societé contre l'État,* Minuit, París, 1974.

[9] Véase E. Gellner, *Naciones y nacionalismo,* Alianza, Madrid, 1988, p. 13.

[10] Véase F. Laporta, "Sobre el concepto de derechos humanos", en *Doxa,* Alicante, 1987, y J. Lucas, "Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos", en J. Ballesteros (comp.), *Derechos Humanos,* Tecnos, Madrid, 1992.

VII. Del estado homogéneo al estado plural

En la época colonial, en México, ya se hacía referencia al término *nación* —la nación tlaxcalteca, la nación otomí—; en las monarquías absolutas europeas empieza a identificarse a la nación como el conjunto de pueblos sometidos a un mismo poder soberano. Sin embargo, las revoluciones de finales de siglo XVIII y principios del XIX fueron las que dieron lugar a una nueva idea: "Estado-nación".

El Estado-nación es concebido como una asociación de individuos que se unen libremente por contrato; en este sentido, la sociedad no es vista ya como la compleja red de grupos disímbolos, asociaciones, culturas diversas, estamentos que se han ido desarrollando a lo largo de la historia, sino como una suma de individuos que acuerdan hacer suya una voluntad general. Solamente así se pasaría de una asociación impuesta por una necesidad histórica a una asociación basada en la libertad de los asociados.

La expresión de la voluntad general es la ley que rige a todos sin distinciones; ante la ley, todos los individuos se uniforman, nadie tiene derecho a ser diferente frente al Estado. El nuevo Estado establece la homogeneidad en una sociedad realmente heterogénea. Descansa, en efecto, en dos principios: está conformado por individuos iguales entre sí y todos ellos están sometidos a una regulación homogénea.

El Estado-nación consagrado por las revoluciones modernas no reconoce comunidades históricas previamente existentes, parte desde cero, del que los filósofos contractualistas llaman el estado de naturaleza y constituye una nueva realidad política sobre este Estado.

El pacto federal entre los estados de Nueva Inglaterra constituye a la nación estadunidense; en Francia, el nuevo concepto de nación se utiliza por primera vez en la fiesta de la Federación de 1971, en que los representantes de todas las provincias francesas formalizan el contrato social que habría de convertirla en una sola patria unificada. En Latinoamérica, los Congresos de Chilpancingo y Angostura proclaman el nacimiento de nuevos Estados nacionales que libremente se constituyen a partir de un acto voluntario.

El Estado-nación moderno impone un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que la componen. En la heterogeneidad de la sociedad debe establecerse la

uniformidad de una legislación general, de una administración central, de una cultura nacional válida para todos y de un poder único. De ahí que el Estado debe borrar la multiplicidad de las sociedades sobre las que se impone y establecer sobre ellas un solo orden. La ideología del Estado-nación moderno es el nacionalismo, el cual se puede caracterizar por dos ideas centrales:

1. A todo Estado debe corresponder una nación, a toda nación debe corresponder un Estado; por lo tanto, su fin es lograr una unidad nacional en un territorio determinado, donde domina un poder estatal.
2. El Estado nacional no obedece a ningún otro poder por encima de él; es absolutamente soberano.

Los dos rasgos del nacionalismo son: unidad, uniformidad, homogeneidad en lo interior y exclusión en lo externo.

Toda nuestra historia nacional puede verse desde la Independencia como el intento por construir el Estado-nación moderno. Ese proyecto se empieza a realizar, en realidad, después de muchos años de lucha civil, en la República restaurada; es la primera expresión cabal de un programa de modernización del país; comprende en lo jurídico la vigencia de un Estado de derecho bajo una ley uniforme; en lo social, la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado, considerándose todos como ciudadanos iguales independientemente de su raza, procedencia, etc. En lo político, la democracia representativa y en lo económico el desarrollo capitalista. Su ideal es el de una patria unida de ciudadanos iguales.

El federalismo es una variante de este proyecto. El federalismo que se instala no corresponde, en efecto, a la diversidad real de los pueblos que integraban a la nación; muy a menudo, las fronteras de los estados federales son el producto de intereses políticos locales o intentan dar solución a conflictos de poder circunstanciales.

Territorios ancestrales de los pueblos indios con raíces culturales comunes son divididos arbitrariamente entre varios estados; otros quedan incluidos como una parte de un estado con mayoría mestiza o criolla.

El federalismo es una expresión más del ideal de una patria unida, constituida no por culturas diversas, no por pueblos diferentes, sino por individuos uniformes, iguales entre sí. Por eso, la República federal termina con los cuerpos constituidos; por la misma razón, asesta un golpe mortal a las comunidades.

Durante el periodo colonial, las comunidades habían subsistido en su diversidad; la Corona española las protegió siempre contra los encomenderos, porque ellas eran la base de su sistema impositivo. Los liberales, en cambio, eran fanáticos de la propiedad privada en la que veían, al igual que los neoliberales (sus herederos actuales) la fuente

de todo progreso económico. En consecuencia, la Ley Lerdo de 1856 declaraba el fin del ejido, y decretaba la apropiación individual y familiar de las tierras comunales.

En la Revolución de 1910 acaba triunfando, de nuevo, el mismo proyecto moderno del mismo Estado-nación. Es cierto que, desde 1913, al lado de la corriente constitucionalista liberal, aparece una tendencia distinta agraria y popular.

La revolución triunfante se verá obligada a incorporar en el nuevo proyecto de Estado, ideas fundamentales de esa tendencia, como el ejido, la propiedad comunal y, en su corriente indigenista, el respeto por las culturas indias. Sin embargo, se conservó en lo esencial la concepción del Estado-nación como unidad homogénea. Manuel Gamio fue el que mejor sintetizó ese proyecto: la sociedad mexicana, pensaba, estaba escindida entre culturas y formas de vidas distintas; la patria, en cambio, es algo que hay que construir, edificar; es algo que hay que forjar.

El fin de la política posrevolucionaria es el de crear una patria integrada en una unidad sobre el modelo de una nación que se quiere moderna; y ¿no es éste el modelo del proyecto que, matiz más, matiz menos, subsiste actualmente? Pues bien, abundan los signos de que la idea moderna del Estado-nación se encuentra actualmente en crisis, no sólo en México, sino en todo el mundo.

A finales del siglo XX, resulta demasiado pequeño el Estado-nación para hacer frente a los problemas planetarios y demasiado grande para solucionar las reivindicaciones de los grupos internos.

Al debilitarse los Estados nacionales, los individuos buscan revivir una pertenencia a comunidades cercanas, capaces ellas de ser vividas y no sólo pensadas, que puedan dar un nuevo sentido a sus vidas. La nostalgia del individuo aislado por una comunidad perdida no se satisface ya en el Estado nacional. Busca, en cambio, revivir formas de pertenencia a las que pueda integrarse cotidianamente en su vida personal.

Asistimos, así, al desmembramiento de países y a la formación de pequeñas naciones nuevas, como ocurre en el este de Europa; a la construcción de un federalismo radical que otorga grandes poderes a las regiones, como en Alemania; al establecimiento de territorios autónomos, como en España, o bien, a la reivindicación de autonomías dentro de un Estado plural, como es el caso de los pueblos indígenas de América, desde Canadá hasta Bolivia.

Así, tanto más allá de sus fronteras como en su interior, el Estado soberano y homogéneo de la modernidad empieza a estar en entredicho. Tal vez, dentro de un par de siglos, algún historiador lo verá como una forma histórica totalmente superada; prevalecerá entonces una nueva estructura política, un gobierno mundial con facultades restringidas se elevaría sobre las decisiones de una multiplicidad enorme de naciones diversas agrupadas en confederaciones regionales; tal vez hacia eso va la humanidad,

pero si eso es un fin que podemos prever para un historiador futuro dentro de algunos siglos, no es ésa aún la situación; por muchos años no habrá todavía un poder político que remplace a un Estado-nación, su desaparición actual dejaría un vacío que sólo el desorden podría llenar. En efecto, el orden internacional no está dominado por una instancia de poder que pudiera responder a la voluntad de todos los pueblos, sino por un grupo reducido de empresas y capitales financieros y por sus conexiones con los países industrializados.

Los Estados nacionales son, por lo tanto, los únicos que están en posición de limitar ese poder, de recuperarlos para sus pueblos; la disminución de su soberanía no conduciría, el día de hoy, a un orden internacional equitativo sino al predominio sin control de un capital sin fronteras, y al mantenimiento de la hegemonía de las naciones favorecidas por privilegios: las naciones imperiales.

Por otra parte, mientras las reivindicaciones de los pueblos interiores al Estado no se encuadren en una nueva estructura política, la desaparición del Estado-nación no podría sino dar lugar al caos y a la lucha intestina. El Estado nacional cumple aún una función indispensable: en el exterior, la defensa de los intereses de las naciones que lo componen, y en el interior, el mantenimiento de la paz y el orden.

La solución de la crisis, a mi juicio, no es la desaparición del Estado-nación, el regreso al pasado no es un camino transitable, la solución estaría en la reforma del Estado-nación moderno. Sólo un cambio en la concepción del Estado podría hacer frente a los retos y cumplir, así, con la función que aún le corresponde antes de desaparecer.

Yo no soy capaz de trazar con detalle la figura del nuevo Estado que remplazaría al Estado homogéneo en crisis; ella se irá dibujando paulatinamente en la medida en que se vaya construyendo; sólo me arriesgaré a proponer algunas de las ideas que orientarían su construcción para una reflexión colectiva, y las podría resumir en cuatro rubros:

Primero. Una soberanía parcialmente compartida. Acabo de subrayar la necesidad de mantener la soberanía del Estado nacional para defenderse contra el poder anónimo de las fuerzas económicas transnacionales y la dominación de los Estados hegemónicos en la palestra mundial. Pero esa soberanía ya no puede ser equivalente a la exclusión y el aislamiento, debe ser compatible con la interdependencia. No podemos volver a encerrarnos en un nacionalismo que se querría autosuficiente, no podemos recogernos en nosotros mismos, y reivindicar un aislacionismo que so pretexto de protegernos nos haría más vulnerables.

La situación actual nos plantea un reto: remplazar la desintegración del mundo en

un conjunto de naciones soberanas con intereses excluyentes, remplazarlas por un concierto internacional equitativo; para ello, es necesario admitir que cada nación debe compartir con otras parcialmente ciertos atributos que tradicionalmente les estaban destinados.

Hoy rige una paradoja. Para defendernos de la imposición del nuevo poder mundial no basta con nuestra soberanía ilimitada y excluyente, necesitamos de la unión entre naciones, en organizaciones capaces de emprender acciones comunes; hace falta que cada Estado reivindique su derecho a controlar su propia política económica y el manejo de sus recursos.

Su derecho a establecer regulaciones sobre las inversiones peregrinas del capital, su obligación a proteger su propio aparato productivo frente a la competencia desigual de las grandes empresas transnacionales; todo eso es soberanía.

Sin embargo, esta soberanía no se logrará si no puede, en concierto con otras naciones, establecer reglas en el nuevo Estado del mercado mundial, sujetas a decisiones políticas que compartan varias naciones; para ello, son menester acciones concertadas en un espacio internacional, por ejemplo: el restablecimiento del control supranacional sobre los flujos de capital, la eliminación de los paraísos bancarios no sujetos al fisco, el establecimiento de impuestos sobre los movimientos de dinero; en suma, hacen falta controles políticos internacionales sobre las transferencias de capital, y eso implica soberanía, pero soberanía compartida.

La globalización impone también otras necesidades a los Estados, la competencia en el mercado mundial empuja a todos los países a ligar su economía con sistemas económicos regionales; es lo que está sucediendo en Europa, en América del Norte, en Centroamérica, en Sudamérica, y en el Este asiático.

La integración económica en regiones supranacionales tiene repercusiones inevitables en el poder de decisión en los Estados, ejemplo de ello es, en Europa, la integración económica de los Estados europeos; en América del Norte, el Tratado de Libre Comercio. Dichos tratados tienen incidencia sobre la política económica en general de los Estados.

No es deseable que pierda poderes de decisión un Estado nacional, pero tampoco se debe obstaculizar la integración en comunidades económicas más eficientes, dado el mercado mundial; el problema es encontrar el equilibrio entre ambas necesidades, de modo que no se pierda la capacidad de autodeterminación, pero sí establecer límites precisos en que puedan compartirse decisiones para obtener beneficios recíprocos.

La globalización nos ha hecho sensibles a los grandes problemas planetarios, que los Estados nacionales no están en posibilidad de resolver; ante todo, el peligro de extinción de la vida misma en la Tierra, la contaminación de la biosfera, la destrucción de la capa

protectora de ozono, el crecimiento demográfico a niveles que pronto harán imposible la subsistencia de todos; el agotamiento de los recursos naturales que mañana impedirán el tránsito de muchos países a la era industrial; la exploración de espacios interplanetarios, posible lugar de exilio en el futuro para la humanidad; para no mencionar otros problemas más inmediatos que amenazan la paz mundial tales como la proliferación de armamentos nucleares, el genocidio organizado o el agravamiento de la marginación de la mitad de los habitantes del planeta.

Hemos sido testigos de la incapacidad del concierto de las naciones para llegar a las decisiones importantes sobre todos esos problemas y poner en obra acciones concertadas. Cada vez es más urgente la aceptación por las naciones soberanas de un poder político mundial con facultades coercitivas, restringidas a asuntos específicos de interés general y encargado de tomar decisiones y emprender acciones en esos asuntos que afectan la vida de todos. Pronto se presentará esa exigencia como un tema de vida o muerte para todo el planeta.

El reto no consiste en la supresión de la soberanía de los Estados, sino en la disposición a ceder ciertas facultades soberanas en campos específicos, perfectamente delimitados.

Segundo. El Estado múltiple. Muchos Estados nacionales, que como el nuestro comprenden etnias, culturas y regiones distintas, se constituyeron bajo el dominio de un solo grupo cultural; en nuestro caso fue un grupo criollo o mestizo que en la Independencia constituyó un Estado nacional y pretendió que ésta era la decisión de todos los pueblos.

Intentar uniformar la diversidad en un solo patrón dio lugar, durante todo el siglo XIX, a la escisión entre el proyecto político y la sociedad real. Tiempo es de reconocer la diversidad y adecuar nuestras divisiones geopolíticas a esa realidad. El proceso iría en el sentido de otorgar el máximo poder de decisión compatible con la unidad del país a los distintos pueblos que lo componen.

Cada uno tendría el derecho de determinar todo lo referente a sus formas de vida, su cultura, sus instituciones y costumbres, al uso de su territorio, estatutos de autonomía negociados con el poder central establecerían el alcance de sus competencias.

El Estado pasaría entonces de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en que las diferentes comunidades reales participarían en el poder. No se trata de romper la unidad del Estado, autonomía no es igual que soberanía. En todos los países de América, tanto del norte como del sur, las reivindicaciones de autonomía de los pueblos indígenas se acompañan de la decisión colectiva de seguir perteneciendo a la

misma nación.

En México, por ejemplo, las comunidades indígenas no luchan por separarse de la nación, sino que ésta les reconozca su derecho a su propia identidad. Y es que la Constitución de un Estado no puede expresar el resultado de un convenio asumido libremente por todos si no respeta las decisiones autónomas de todos los pueblos que la componen. La ley suprema del Estado debe pasar de ser una norma impuesta por una parte, a ser un acuerdo libre entre pueblos.

Para ello debe partir del reconocimiento del derecho de autodeterminación de dichos pueblos y erigir sobre él acuerdos de autonomía que determinen sus competencias y consagren adhesión libre al Estado nacional.

Formar la patria no sería tratar de uniformar a todos los componentes del país en un solo molde, sino desarrollar en un acuerdo superior la riqueza de una multiplicidad de expresiones y de formas de vida.

Tercero. Democracia participativa. El reconocimiento de las autonomías de los pueblos diversos que componen el Estado no es más que un elemento de un movimiento mucho más general que favorece la creación de espacios sociales en que todos los grupos y comunidades puedan definir sus formas de vida en el interior del espacio unitario del Estado; esto lo ha visto en México el movimiento zapatista al proclamar que su reivindicación de autonomía para los indígenas, "puede igualmente aplicarse a los pueblos, sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los Estados que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación".

La lucha por la autonomía es una forma de lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales. El movimiento de difusión del poder hacia la base de la sociedad puede aprovechar las estructuras de las instituciones democráticas de los Estados ya existentes.

En muchas naciones, el federalismo radical que corrigiera las divisiones geopolíticas del federalismo existente que no corresponde a comunidades reales, podría ir en un sentido semejante, a la descentralización de recursos y poderes, la disminución del control de la burocracia federal, y acercar las decisiones colectivas a los lugares en que pueda ejercerse una participación real del pueblo.

Pero, sobre todo, son los municipios, la estructura política encargada de convertirse en el correo de transmisión del Estado hacia las comunidades, la comunidad es donde tiene lugar la vida real de las personas; una política democrática tendería a propugnar el acercamiento de los recursos al ámbito municipal.

En los países de lengua castellana, tanto en América como en la península ibérica, los cabildos tienen una importante tradición histórica como sede de un poder popular;

fueron vistos siempre como el centro de las libertades ciudadanas.

El absolutismo nace en España de la derrota del movimiento comunero; en América, los movimientos de independencia tienen su sede en los cabildos de las ciudades coloniales, y en todas partes la tradición del municipio libre siempre se opuso a un Estado autoritario.

El municipio podría ser, así, la estructura política del Estado para la transferencia del poder a las comunidades locales.

Este movimiento corresponde a una corriente importante de nuestra historia. Mientras la construcción del Estado-nación homogéneo fue el proyecto de las clases medias urbanas occidentalizadas, otra corriente expresó anhelos de las masas rurales, de las comunidades locales, de los desheredados.

Las turbas que seguían a Hidalgo y a Morelos estaban compuestas por indios del campo, negros de las haciendas del sur, trabajadores mineros, plebe de las ciudades; poco sabían de la instauración de una república, y en nada les concernía los congresos inventados por los letrados criollos, tampoco tenían un proyecto de nación. Sus intereses eran locales, estaban ligados a sus territorios, a sus comunidades de trabajo; su concepción de la sociedad no era individualista sino que estaba impregnada de valores comunitarios.

Hidalgo y Morelos los entendían y restituyeron a los pueblos la propiedad comunal de las tierras, medida que, por cierto, los congresos constituyentes, siguiendo la ideología liberal-individualista, no se cuidaron de refrendar.

Pero ese movimiento popular es aplastado en sus orígenes frente al triunfo, en el siglo XIX, de la concepción liberal de Estado homogéneo e individualista, propio de las clases medias. Esta idea se impone a los pueblos indígenas sin su consentimiento expreso.

La corriente localista y popular, ahogada en el siglo XIX, vuelve a surgir en la Revolución en su línea agraria: la de Villa y Zapata, que no era compatible con la línea restauradora del Estado liberal de Madero y de Carranza.

A la inversa de ésta, sus intereses eran más concretos, estaban ligados a contextos locales, a la tierra, a las comunidades, a los municipios; no tenían un proyecto claro de Estado-nación y fueron incapaces de oponer al carrancismo una alternativa de gobierno nacional, porque su preocupación era la tierra, y por eso sus exigencias eran las autonomías locales, no el gobierno nacional.

Las exigencias locales, señala Arnaldo Córdova, se combinan nacionalmente con el único tipo de gobierno que no sólo podía convivir con ellas, sino además promoverlas y garantizarlas; un gobierno que se debiera a las autonomías locales y sólo con base en ellas pudiera subsistir. Éste es uno de los juicios que da Córdova con respecto al

movimiento zapatista.

Si su idea de nación no coincide con el Estado homogeneizante, tampoco coincide con su individualismo; en la base de su proyecto no están ciudadanos aislados, sino estructuras comunitarias, los pueblos indios y mestizos en el sur; las colonias agrarias militares en el norte. Los valores fundamentales que reivindica no son la libertad individual frente al Estado ni la igualdad formal ante la ley, sino la justicia y la colaboración fraterna.

Todo esto apunta a una idea de nación sentida más que formulada, pero en todo caso distinta a la liberal. Con referencia al zapatismo, ya había apuntado Octavio Paz:

> El movimiento zapatista tiende a rectificar la historia de México, y el sentido mismo de la nación que ya no será el proyecto histórico del liberalismo, al hacer del *calpulli* el elemento básico de nuestra organización económica y social, el zapatismo no sólo rescataba la parte válida de la tradición colonial, sino que afirmaba que toda construcción política de veras fecunda, debería partir de la porción más antigua, estable y duradera de nuestra nación.

Esta corriente revolucionaria, al igual que antes la de Hidalgo y Morelos, fue derrotada. Si algo nos han revelado estos años es una crisis profunda del modelo de Estado-nación de nuestra tradición liberal.

La política neoliberal es la última versión del proyecto modernizador; llevada a su extremo, ha acrecentado más que nunca la distancia entre el México occidentalizado y el México profundo. El proyecto liberal respondía al reto de unificar a la nación; en su versión actual, conduce de hecho a aumentar la escisión entre varios Méxicos.

El Estado plural supone, al lado del derecho a la igualdad, el derecho a la diferencia; igualdad de derecho en todos los individuos y comunidades a elegir y realizar su plan de vida que puede ser diferente en todos ellos.

En lugar de la uniformidad de una forma de vida, de una cultura homogénea para todos, de un orden legal central, el respeto a la equidad entre todas las formas de vida. Éste es el supuesto real de una verdadera tolerancia.

El fin de una democracia participativa sería el tránsito del Estado homogéneo a una nueva forma de Estado múltiple, respetuoso de su diversidad interna. El Estado plural no nacería de una repentina destrucción del Estado actual, sino de un lento proceso de reforma de las instituciones existentes.

La democracia participativa no es una sociedad nueva que brotará de las ruinas de la actual; es una idea regulativa, destinada a servir de guía para la acción gradual de una nueva distribución del poder. En todo el periodo de transición el Estado-nación, destinado en último término a disolverse, tendrá que mantenerse en ese periodo, y deberá aplicar su poder en las fuerzas sociales que tienen por fin acceder a una democracia participativa.

Cuarto. El Estado equitativo. Para mantener la unidad en un Estado plural se requiere más que la tolerancia. Porque la tolerancia puede ser un respeto a todas las opiniones divergentes. Pero un respeto que admite dicha diversidad sin ponerlas en relación las unas con las otras.

Por encima de la tolerancia es necesaria la cooperación, la aceptación de las diferencias puede variar desde una simple condescendencia hasta un reconocimiento activo del valor de la posición ajena. La persona o cultura tolerante no se siente concernida por las posiciones del otro. Un modelo equitativo de sociedad iría más allá de la tolerancia, no sólo sería condescendiente con la existencia del punto de vista del otro, sino intentaría comprender su valor y compartirlo; lo cual abriría para cada quien la posibilidad de verse a sí mismo y a la sociedad, con ojos ajenos e identificar parcialmente su posición con la del otro; sólo así se puede pasar a la aceptación de la existencia del otro, al diálogo y a la colaboración activa con él en un propósito común.

De una nación basada en la tolerancia se pasaría a una nación basada en la cooperación, en la obtención de un bien común. El Estado tendría que disminuir y eliminar la marginación o discriminación que impida alcanzar la igualdad de oportunidades. Igualdad de oportunidades y consenso entre todas las comunidades e individuos que componen la nación. Ésa es la equidad, otro nombre de la justicia.

Sólo el diálogo racional podrá avanzar en el proyecto de una nueva forma de Estado, porque a nosotros, a todos los mexicanos, nos compete la figura de una nueva nación.

VIII. Multiculturalismo: un liberalismo radical

1. El doble equívoco del multiculturalismo

El mundo habitado por la especie humana es un mundo plural. Está constituido por una multiplicidad de culturas, de puntos de vista diferentes sobre la realidad. Siempre lo hemos sabido; pero ahora la conciencia de esa pluralidad se acentúa porque estamos viviendo el despertar de una ilusión.

Desde el siglo XVI una de las culturas que pueblan el planeta fue víctima de un espejismo: se creyó la única verdadera. Elegida por la voz divina primero, producto supremo del desarrollo de la razón, después. La civilización occidental era la poseedora de la verdad, de la medida del bien y la belleza. Al politeísmo de los valores sucedía el monoteísmo del bien y de la razón. Cualquier punto de vista distinto no podía ser más que una aproximación, una etapa transitoria hacia el mundo occidental. El pensamiento moderno es la expresión de una sola palabra: la de Occidente, el dominador.

Pero a finales del siglo XX el pensamiento moderno sospecha que está en su fin. La ilusión ha terminado. Primero es el despertar de las naciones colonizadas, luego, la profunda crisis de los Estados nacionales, las reivindicaciones de pueblos y etnias ignorados por un Estado que se creía homogéneo. Al mismo tiempo, la conciencia crítica, en el mismo Occidente, sobre la pretendida unidad de la razón, el descubrimiento de su condicionamiento en la multiplicidad de la vida histórica.

Se plantea entonces un nuevo conflicto: Frente a la idea de la supremacía de un modelo de razón y la universalidad de una cultura, la reivindicación de las diferencias de puntos de vista colectivos, todos ellos racionales, y de la pluralidad de culturas. En el campo intelectual, este conflicto se expresa en una polémica: por una parte, la expresión renovada del pensamiento moderno, basada en la razón ilustrada; por la otra, la crítica a esa forma de pensar, heredera del historicismo y del comunitarismo. Esta polémica cobra la forma más clara, en estos momentos, entre pensadores que sostienen una posición que se presenta como "liberal" y sus críticos. El llamado "multiculturalismo" nace envuelto en esa controversia.

Podríamos resumir el multiculturalismo en tres tesis principales, de las que derivan otras muchas:

1. Cada individuo forja su identidad personal en una cultura. Ésta puede diferir de otras en una sociedad. Luego, el respeto a la libertad personal de cada quien implica el reconocimiento de sus diferencias. Frente a los derechos iguales para todos, proclamados por la modernidad, el derecho a las diferencias.
2. Toda cultura es valiosa. No hay culturas del todo superiores. La realidad responde a puntos de vista múltiples. Cada cultura tiene sus propios criterios sobre lo razonable y valioso. No se puede imponer el punto de vista de una cultura sobre las demás. Frente a la pretensión de una cultura de ser universal, el reconocimiento recíproco entre todas las culturas.
3. Los Estados nacionales son plurales. En su seno, ninguna cultura, ningún pueblo, ninguna etnia debe ser hegemónica. Todos tienen derecho a su autonomía. La unidad no es resultado de una imposición sino de una colaboración recíproca.

Estas tres proposiciones pueden resumirse en una: vigencia del pluralismo, en el reconocimiento recíproco de lo diverso.

Así entendido, el pluralismo nace de la conciencia de haber sufrido un daño y del movimiento para liberarse de él: liberación de viejas culturas esclavizadas o menospreciadas por el Occidente, reacción contra la marginalización de un pueblo dentro de una nación, conciencia de la propia dignidad dañada, humillada por la actitud arrogante del dominador. El multiculturalismo nace de un reclamo de libertad. De hecho, lleva la reivindicación de la autonomía, personal y colectiva, a sus últimas consecuencias. Nacido de un movimiento libertario, si por "liberalismo" entendiéramos justamente una doctrina que exige la libertad, el multiculturalismo está en la línea de un liberalismo radical.

Pero las doctrinas políticas y filosóficas pueden utilizarse para justificar un poder. Entonces se convierten en ideologías. Así, una interpretación del liberalismo ha creído ver en el multiculturalismo un peligro contra las libertades del Estado nacional moderno.

En términos generales, podríamos llamar "liberal" o "libertaria" a cualquier posición que, frente al autoritarismo, sostuviera el ideal de la libertad, tanto individual como colectiva y, frente a toda dominación, el derecho a la emancipación de los dominados. En ese sentido amplio, el mismo concepto podría aplicarse a diferentes concepciones actuales como el "republicanismo", el "socialismo democrático" o aun el llamado por R. Dworkin "liberalismo basado en la igualdad". *Liberalismo,* sin embargo, suele entenderse en un sentido más restringido como una doctrina económica y política específica que, en algunos países, se tilda de "neoliberalismo" o de "liberalismo basado en la neutralidad", según la expresión de Dworkin. Esta doctrina política es una interpretación individualista de las reivindicaciones a la libertad, que se traduce en una

teoría de la democracia representativa y de los derechos humanos, la cual, consciente o inconscientemente, sirve de justificación a un sistema específico de dominación. Por ello cumple una función ideológica.[1]

En la reivindicación del derecho a las diferencias esa ideología ha visto un ataque contra la igualdad de la aplicación de la ley a todo ciudadano, conquista de la democracia liberal. La pretensión de la igualdad de valor de todas las culturas, la ha interpretado como tendencia al relativismo de la verdad; lo que es peor, al relativismo de la moral. Por último, en la demanda de autonomías de los pueblos en el interior de la sociedad, ha creído advertir el peligro del desmembramiento del Estado nacional.

Los recelos de esa interpretación del liberalismo se ven confirmados, a menudo, porque invocando el multiculturalismo muchos caen en una defensa integrista de su propia cultura. El rechazo de las pretensiones hegemónicas de la cultura occidental puede conducir, en algunos casos, a la afirmación de la superioridad de la cultura antes dominada. La cultura humillada se proclama ahora la única y se impone a todos los miembros de su sociedad. Al pluralismo sucede un nuevo monismo de la cultura; al rechazo de la verdad que imponía el otro, la imposición del propio punto de vista como única verdad.

La ideología liberal confunde a menudo el multiculturalismo con este monismo integrista. El primero es inseparable del pluralismo, el segundo es tan ciego ante el otro como el universalismo occidental que combate, aquél pretende superar los límites del pensamiento moderno, éste es un regreso a la premodernidad. La mayoría de las críticas de los autores que invocan el liberalismo son víctimas de esa confusión. Un ejemplo reciente podría ser el último libro de Giovanni Sartori.[2]

Por su parte, algunos simpatizantes del pluralismo pueden caer en la confusión opuesta: confunden el ideal liberal con su interpretación ideológica al servicio del poder de los Estados nacionales y de la supremacía del Occidente. Algún pensador tildado de "comunitarista" está propenso a caer en esta confusión. Pienso en algunas expresiones de Michael Sandel, por ejemplo.[3]

El pluralismo de las culturas es, como dijimos, un movimiento libertario contra la dominación a nombre de una cultura. Su adversario no puede ser, por consiguiente, ninguna doctrina que afirme el derecho a la libertad como no-dominación, sino una interpretación de esa doctrina, que la utilice como justificación, consciente o inconsciente, de una dominación.

Estamos pues frente a un doble equívoco. La ideología liberal confunde el multiculturalismo con su interpretación por integrismos monistas. La ideología integrista confunde el liberalismo con su interpretación en favor de un poder político. La única forma de dar luz en la confusión es despejar ese doble equívoco.

En este trabajo sugeriré una vía para romper el equívoco. Trataré de mostrar que el multiculturalismo lleva a su fin un pensamiento contrario a toda dominación. En este sentido, puede considerarse un liberalismo radical. Un liberalismo radical y un pluralismo cultural coinciden en el fondo: ambos pretenden oponer al monismo de la dominación el pluralismo de la libertad.

No puedo, en el breve lapso de este ensayo, detenerme en las múltiples variantes que presenta el doble equívoco que menciono. Por mor de la concisión, me referiré solamente a las formas que presenta el equívoco en las tres tesis con que antes definí el multiculturalismo.

La primera expresión del equívoco concierne a las libertades individuales. Se refiere a la relación entre derechos a la igualdad y derechos a las diferencias.

La segunda atañe a las relaciones entre culturas diferentes. Universalismo frente a relativismo cultural.

La tercera trata de la estructura del Estado nacional: Estado-nación homogéneo frente a Estado plural.

2. Derecho a la igualdad y derecho a la diferencia

Veamos la primera forma del equívoco.

La democracia liberal sostiene la vigencia universal del orden legal y la prioridad, en ese orden, de los derechos individuales, con independencia de género, de posición social o de origen racial o cultural. La ley no admite excepciones; por ella, todos los ciudadanos deben ser tratados por igual, cualquiera que sea el grupo social del que formen parte.

El multiculturalismo, por su parte, reivindica el reconocimiento de las diferencias. Sostiene los derechos colectivos de pueblos o etnias a regirse por sus propios valores comunes. Parecería pues que entre esas dos concepciones habría una oposición. En efecto, algunos juristas, formados en el liberalismo, creen ver en la reivindicación de las diferencias una ruptura de la igualdad de trato a todos los ciudadanos, y en el reconocimiento de los derechos colectivos, una demanda de fueros de grupos sociales. La exigencia de respeto a las diferencias culturales atentaría así contra la universalidad de los derechos humanos individuales. Ante esta oposición de interpretaciones, podemos preguntar: ¿los derechos colectivos de pueblos y etnias atentan efectivamente contra los derechos individuales? ¿El reconocimiento de las diferencias se opone a la universalidad del orden jurídico?

Para contestar, tenemos que empezar por recordar el origen de las reivindicaciones de los pueblos con culturas distintas. No se originan en la pretensión de satisfacer demandas particulares frente al todo social, sino en evitar su exclusión por ese todo. Es la discriminación, el menosprecio, la marginación de que son objeto los que originan la exigencia de respeto a sus derechos. Esa exigencia no está dirigida, por lo tanto, contra la igualdad de la ley sino contra la insuficiencia del orden jurídico establecido para evitar esa exclusión. En efecto, la ley ha sido promulgada por el grupo culturalmente hegemónico; responde a sus valores prioritarios. Bajo su techo, permite el trato social desigual, que se da de hecho, sin contravenir los dictados de la ley. La reivindicación multicultural no se dirige contra la igualdad jurídica sino contra la desigualdad de trato y de oportunidades que permite esa igualdad jurídica. Los derechos colectivos de los pueblos no contradicen los derechos individuales, sino la opresión efectiva que puede darse al amparo de la proclamación de esos derechos. Los derechos a las diferencias deben entenderse, por lo tanto, de manera que no contradicen los derechos individuales.

Los derechos básicos válidos para todo hombre y mujer, tienen como fundamento el derecho a la libertad, esto es, garantizan la capacidad de cada persona de elegir y realizar su propio plan de vida.

Ahora bien, el individuo real no es un ente abstracto, igual a cualquier otro. El individuo real es un sujeto situado en un ámbito social particular. En tanto agente moral debe elegir siempre entre opciones concretas que le ofrece la colectividad a la que pertenece. Sus decisiones de vida se realizan en un horizonte cultural. Cada cultura ofrece un abanico de valores entre los cuales el individuo tiene que decidir su plan de vida. Su libertad consiste justamente en poder optar en concreto por ciertos valores frente a otros, en ese ámbito al que pertenece; y en esas opciones construye su identidad personal. Si la cultura a que pertenece no es reconocida, tampoco es reconocida su posibilidad de elección de vida. Por ejemplo, la ley señala que un tojolabal es tan libre como cualquier ciudadano mexicano, pero si no se reconocen los valores de la cultura tojolabal en que él ha forjado su identidad y ha elegido su vida, no puede ejercer su libertad individual. Así, el reconocimiento de la cultura a que pertenece un individuo es una condición del ejercicio de su libertad individual.

Entre los derechos humanos básicos hay que admitir un derecho que condiciona el derecho a la libertad y que la interpretación individualista del liberalismo en curso no considera: el derecho a la pertenencia. Es el derecho a ser reconocido como miembro de la comunidad en que se construye la identidad de la persona que permite su libre elección de vida. Lejos de ser una limitación a los derechos fundamentales, el derecho a la pertenencia supone su ampliación. Se funda en el respeto a la identidad de la

persona; y sólo ese respeto garantiza la posibilidad de que ejerza su libertad.

El derecho a la pertenencia implica, por lo tanto, un derecho colectivo a la protección de la comunidad cultural a la que pertenece el individuo. Por lo tanto, los derechos colectivos de los pueblos no tienen un fundamento distinto a los derechos humanos individuales. Sólo son válidos como condición para el ejercicio de esos derechos.

Entre esta idea y una concepción liberal bien entendida no puede haber contradicción. Aceptar los derechos colectivos de las comunidades culturales no cabe, sin duda, en una interpretación individualista del liberalismo, conforme a la cual los sujetos de derecho se consideran individuos iguales y abstractos y no personas situadas socialmente con identidades y formas de vida distintas. Es incompatible también con una concepción que restrinja los derechos básicos a los que dicta una sola cultura: la cultura dominante, con su concepción individualista.

Pero, se dirá, en muchas culturas diferentes a la occidental, de hecho se violan los derechos humanos básicos. ¿Acaso habría un derecho de pertenencia a esas culturas? Esta pregunta nos lleva al segundo tipo en que se manifiesta el doble equívoco de que hablé: el que surge de las relaciones entre diferentes culturas.

3. Universalismo y relativismo cultural

El multiculturalismo reivindica el igual valor de todas las culturas. Nace contra la pretensión de una cultura de erigirse en modelo universal. Desde Herodoto a Montaigne la comprobación de la diferencia en las valoraciones morales de distintas civilizaciones ha dado lugar al relativismo, tanto de las concepciones del mundo como de la vigencia de las normas morales. La cultura occidental ha aducido para justificar su dominación la existencia de valores universales que esa cultura pretende encarnar. Mientras la rebeldía del dominado ha sostenido la igualdad de valor de toda cultura, la pretensión del colonizador intenta acreditarse en la universalización de la propia cultura. La ideología liberal moderna es heredera de esa pretensión universalizante. Sostiene, por ejemplo, que la versión europea de los derechos humanos básicos es universalmente válida y pretende imponerla, sin restricciones, a todas las culturas.

Pero para esa pretensión tiene un argumento válido: existen culturas donde los derechos no se respetan; luego, piensa, no puede menos de considerarlas inferiores. Pensemos, por ejemplo, en el Islam, con su negativa, en algunos países musulmanes, a conceder ciertos derechos a las mujeres, hasta llegar a la práctica atroz de la

clitorectomía. Sin llegar a esos extremos, pensemos en el trato inferiorizante a las mujeres que aún se da en muchas comunidades indígenas, en nuestro país.

Esas críticas, aunque fundadas en la falsa creencia en la vigencia universal de una sola cultura, la occidental, tienen un fundamento moral indudable. Nos obligan a establecer límites al relativismo cultural.

El relativismo levanta una barrera contra las pretensiones del universalismo occidental, pero él mismo no puede excluir todo principio transcultural. En efecto, si toda cultura tuviera exactamente el mismo valor, no tendría razón alguna para rechazar una cultura que se considerara universal y se impusiera por la fuerza a las demás. Un relativismo cultural absoluto está obligado a aceptar la validez de cualquier cultura dominante y discriminadora. Para rechazarla tiene que argumentar que una comunidad cultural libre es preferible a una esclava y que vale más el respeto a la pluralidad que la imposición de las propias creencias. Si reivindica el valor de la autonomía cultural, asevera que la libertad es preferible a la dominación; si afirma su identidad, establece la superioridad moral de ser auténtico; si rechaza que el sentido de su vida sea determinado por otros, proclama el derecho de todos a elegir sus propios fines. Esos valores ya no pueden ser relativos; si lo fueran no habría justificación racional para rechazar una cultura que no los cumpliera.

Pese a la pluralidad de puntos de vista sobre el mundo, para que las distintas culturas puedan relacionarse entre sí sin coacción, tenemos que admitir ciertos valores transculturales como condiciones para que las distintas culturas puedan convivir. La peculiaridad de un punto de vista sobre el mundo, propio de una cultura determinada, no excluye la posibilidad de toda cultura de aceptar valores objetivos que sean comunes a todas ellas.

Para entender mejor este punto, debemos establecer una clara distinción entre una cultura y las formas en que esa cultura se manifiesta en un momento histórico, en determinadas situaciones sociales.

En toda sociedad en un momento dado existen reglas y valoraciones morales consensuadas por la mayoría de sus miembros, derivadas de las convenciones heredadas, transmitidas por la educación y sostenidas por el poder público. Es lo que constituye la moralidad social convencional que forma parte de los usos y costumbres establecidos, de la *Sittlichkeit* de los pensadores alemanes.

Pero la cultura de un pueblo no puede reducirse a esas convenciones establecidas. Una cultura es un espacio de posibilidades abiertas que rebasan las que se realizan de hecho en un momento dado. Ofrece a los individuos un abanico de elecciones posibles de fines y valores, y muchas de ellas pueden entrar en contradicción con las formas de vida existentes en una sociedad. Tanto las creencias y comportamientos que se

conforman a las reglas que rigen la realidad social, como los que las subvierten forman parte de una misma cultura. Una cultura no es una forma de vida aceptada de una vez para siempre. Toda cultura está transida de un conflicto permanente entre las creencias aceptadas por la mayoría y las actitudes críticas frente a esas creencias. Porque cada cultura comprende criterios de racionalidad propios, conforme a los cuales se pueden poner en cuestión y superar los usos y costumbres establecidos.[4]

Para volver a nuestros ejemplos: la cultura del Islam no se restringe a sus interpretaciones integristas. Comprende también las posibilidades de crítica racional y de liberación moral capaces de superarlas, basadas en su propia tradición humanista, esa tradición que, cuando Europa aún estaba en la barbarie, fue la gloria de los países árabes. Mientras en Europa se quemaban brujas y herejes, en los sultanatos árabes convivían en perfecta armonía judíos, cristianos y musulmanes; cuando en los países cristianos la magia y la superstición remplazaban a la ciencia, en los musulmanes se traducían los filósofos griegos y se fundaba la matemática moderna. ¿Necesita el Islam que nosotros les enseñamos a ser racionales?

El otro ejemplo, más cercano: las culturas indígenas: ¿No han mostrado un concepto de dignidad moral superior al nuestro? ¿No tienen una noción de comunidad y solidaridad que quisiéramos para nosotros? En cuanto a la discriminación de las mujeres: en muchas comunidades, de Chiapas y de Oaxaca, hay movimientos femeninos que luchan, dentro de sus propias instituciones sociales, en favor de sus derechos. ¿Acaso hay en la sociedad mestiza un manifiesto más claro sobre los derechos de las mujeres que el que firmaron en 1994 las mujeres zapatistas? A ninguna cultura le es indispensable la dominación de otra para reformarse críticamente a sí misma y alcanzar valores superiores. Y la reforma moral que proceda del interior de la misma cultura será siempre preferible a la que se impusiera desde fuera porque sólo en el primer caso será auténtica. La relación entre culturas diferentes facilita cualquier reforma, sin duda, pero sólo si se da en el diálogo y si su aceptación responde a una convicción autónoma.

En suma, el multiculturalismo no es compatible con un relativismo absoluto que sostuviera la incomunicabilidad entre culturas, de manera que cada una estuviera condenada al aislamiento. Por lo contrario, sostiene la necesidad de una nueva moral entre las naciones, basada en los siguientes principios:

1. La aceptación de la pluralidad de puntos de vista legítimos sobre el mundo; lo cual implica que no hay una racionalidad única, sino que las formas de operación de la razón son múltiples.
2. La posibilidad de comunicación entre esos mundos plurales. Condición de esa

comunicación es comprender al otro como sujeto capaz de vernos a nosotros conforme a su propio punto de vista racional, igual que nosotros lo vemos a él. Para ello tenemos que poder escuchar lo que tiene que decir el otro. Y la escucha conduce al diálogo y el diálogo al consenso.[5]

3. El diálogo entre sujetos distintos es lo opuesto a la dominación y a la violencia. Su fin es llegar al reconocimiento recíproco en la aceptación de valores transculturales consensuados.

Sólo por esa vía se llegaría al establecimiento de derechos humanos universales, que respondan a la racionalidad práctica inherente en toda cultura y no sólo en la occidental. Sólo así se avanzaría hacia la promulgación de un orden jurídico mundial que se opusiera tanto a la violencia de quienes han sufrido tratos injustos como a la prepotencia de los dominadores que los han infligido.

4. Estado homogéneo y Estado plural

Pasamos, por fin, a la tercera forma de presentar nuestro doble equívoco entre multiculturalismo y liberalismo. Concierne a la relación entre un Estado y las nacionalidades y etnias que lo integran. El multiculturalismo conduce a un nuevo concepto del Estado-nación.

Estado y nación son conceptos distintos: *Estado* se refiere a un orden de poder soberano sobre un territorio limitado, que se reserva el monopolio de la violencia legítima. *Nación,* en cambio, es una comunidad de cultura, en el espacio y en el tiempo, unida por una tradición y un proyecto comunes. La unión del Estado y la nación es un invento moderno. Sus inicios pueden trazarse en Europa en el siglo XIV y su consolidación en el XVIII. El nacionalismo moderno se basa en esa identificación. A todo orden de poder (Estado) debe corresponder una unidad de cultura (nación), a toda nación, un Estado: ése es el lema del nacionalismo. El Estado-nación tiene que procurar; por lo tanto, que en el territorio que domina el Estado se explaye una sola cultura: unidad de lengua, de instituciones sociales, de normas jurídicas, de interpretación histórica, de valores comunes aceptados. El Estado-nación se pretende homogéneo, no admite concepciones opuestas sobre lo que debiera constituir el bien común. La Constitución de un Estado-nación homogéneo establece los valores superiores comunes que deben regir a todos los grupos de la sociedad.

Sin embargo, la unidad de Estado y nación no corresponde a la realidad en la mayoría de los países. En casi todos, el poder del Estado se ejerce sobre comunidades

de cultura diferentes. Éstas pueden calificarse de "nacionalidades" (como en España, Canadá y Nigeria), de "etnias" (como en nuestra América y en muchos países de Asia y África) o de "minorías" (como en los Estados Unidos). El reconocimiento de esa diversidad conduce al abandono de la idea del Estado-nación homogéneo y al proyecto de una nueva forma de Estado; el Estado plural, formado por la unidad de diversas comunidades de cultura, basada en su decisión autónoma.

El Estado homogéneo fue el resultado de la imposición de una nacionalidad o etnia hegemónica sobre las demás: en nuestro caso, deriva de la constitución del Estado nacional bajo el dominio de la etnia criolla-mestiza. El Estado plural nace, en cambio, del movimiento de liberación de los pueblos que tuvieron que pagar el precio de la marginación por aceptar el dominio de la nacionalidad hegemónica.

Las reivindicaciones de los pueblos con raíces culturales diversas en el seno del Estado nacional se oponen, sin duda, al nacionalismo imperante, es decir, a la ideología que identifica el Estado nacional con la vigencia de un solo patrón cultural; pero no se oponen a la democracia liberal. Porque la democracia tiene como último fundamento la autonomía de todos los individuos y grupos sociales. La autonomía se expresa en el derecho de autodeterminarse. La reivindicación de autodeterminación de los pueblos (nacionalidades o etnias) dentro de un Estado soberano es una afirmación de su voluntad de formar parte del Estado por decisión propia y no por la imposición histórica de un poder hegemónico.

Por desgracia, la forma de ideología que se dice "liberal" se confunde a menudo con la defensa del Estado-nación homogéneo. Es esa ideología la que ve en la reivindicación de autonomía de los pueblos una amenaza a la unidad del Estado nacional.

Nada más equivocado. El verdadero problema al que se enfrenta el Estado democrático moderno es la existencia de una pluralidad de concepciones del mundo y de valoraciones sobre el bien común. Y ésa es la base de la doctrina liberal clásica. John Rawls lo expresa claramente. Cito:

> El presupuesto del liberalismo (como doctrina política), representado por Locke, Kant y J. S. Mill, es que hay muchas concepciones del bien opuestas e inconmensurables, cada una de las cuales es compatible con la plena autonomía y racionalidad de las personas humanas. Como consecuencia de este presupuesto, el liberalismo presupone que una condición natural de una cultura democrática libre es la de que sus ciudadanos persigan una pluralidad de concepciones del bien.[6]

Cuando las distintas concepciones del bien corresponden a puntos de vista culturales diferentes ese problema es más agudo. La pregunta de una sociedad democrática es pues: ¿cómo establecer la unidad en una sociedad en que no existe plena homogeneidad sino, por el contrario, diversidad, e incluso oposición parcial entre concepciones del mundo y del bien común?

La idea tradicional del Estado-nación dio una respuesta a esta cuestión: la unidad se logra por la imposición de una concepción histórica acerca del bien común sobre todas las demás. El multiculturalismo da la respuesta contraria: la unidad se obtiene por el reconocimiento recíproco de las diferencias y la aceptación de la pluralidad de concepciones del bien común. La unidad resulta del acuerdo libre entre todos los grupos que sostienen puntos de vista diferentes. En los países con pluralidad de culturas, por consiguiente, la unidad es resultado del trato equitativo a todos los pueblos que lo componen. Ésta es la condición para transitar del Estado-nación homogéneo al Estado plural.

El Estado plural es el único consistente con el presupuesto del liberalismo clásico que señalaba Rawls. El verdadero Estado de democracia no es el Estado homogéneo sino aquel en que todo individuo perteneciente a cualquier grupo cultural, tiene garantizadas las posibilidades de realizar su libertad dentro de la comunidad cultural a la que pertenece y de participar, al igual que cualquier otra comunidad cultural, en las decisiones que competen a la sociedad. Ése es el Estado plural.

Los conflictos étnicos de nacionalidades asuelan ahora al planeta. Dos estudios recientes de un equipo internacional coordinado por Rodolfo Stavenhagen,[7] demuestran que la única solución viable de esos conflictos es el reconocimiento de la pluralidad dentro del marco de un acuerdo negociado entre los grupos diferentes que, respetando sus diferencias, establezca las bases de una unidad.

El Estado multicultural va más allá de la tolerancia. No sólo exige el trato equitativo a todos los grupos con puntos de vista diferentes sobre el bien común, sino demanda el reconocimiento de todos en tanto sujetos morales, esto es, capaces de elegir con autonomía su propia concepción del bien y de realizarla. Ese reconocimiento recíproco es la única base perdurable que puede tener la solidaridad en la que —como decía Kant — todos los sujetos son tratados como fines en sí mismos y no sólo como medios. Y ése es el ideal, nunca plenamente alcanzable, de la democracia.

5. El despertar de una ilusión

El multiculturalismo no es una escuela filosófica, no constituye una doctrina elaborada entre otras. Es sólo la expresión de una postura ética, política y jurídica nacida del despertar de una ilusión: el sueño del pensamiento occidental moderno que creyó que su concepción de la razón y del bien era la única válida y que podía imponerla al resto del mundo. Al socaire de esa idea convirtió al liberalismo en una ideología que

justificaba su pretendida superioridad sobre otras concepciones del mundo.

Al despertar de la ilusión, el multiculturalismo tiene que superar también esa ideología de dominación. Frente a ella quiere establecer el pluralismo de la razón y de las concepciones del bien. Con ello lleva a su raíz la facultad de todo hombre y mujer a determinar su propio plan de vida conforme a su propia visión del mundo, sin imposiciones ajenas. Y en eso consiste el respeto a la libertad, base de la democracia.

En esta hora, el despertar de la ilusión de Occidente se convierte en una necesidad para la supervivencia de la especie. Si un grupo que se siente injustamente tratado invoca a su dios para asesinar inocentes, en respuesta, la arrogancia occidental invoca su libertad, su idea de justicia para destruir al otro. La imposición del propio punto de vista sobre el del otro, en uno y en otro caso, anuncia el regreso de la humanidad a la barbarie.

Hay un solo camino para enfrentar la barbarie: escuchar al otro, intentar comprenderlo, por distinto que fuere, por errado que nos parezca. Y después de escucharlo, construir un orden de justicia transcultural que lo incluya, un orden basado, no en la imposición de nuestro arbitrio, sino en la equidad de derechos de todas las culturas diferentes; un orden capaz de juzgar el crimen del que se siente humillado tanto como el del poderoso que lo somete a un trato humillante. El llamado "multiculturalismo" no es más que eso: un llamado a la razón para asegurar el reconocimiento recíproco que permita nuestra sobrevivencia y destierre la barbarie.

[1] Sobre la distinción entre esos dos conceptos de "liberalismo", véase Luis Villoro, *El poder y el valor,* FCE, México, 1997, p. 309. Sobre el sentido de "ideología", véase Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos,* FCE, México, 1985.

[2] Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica,* Taurus, Madrid, 2001.

[3] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

[4] Este concepto de *cultura* tiene fuertes afinidades con el de *tradición,* tal como la entiende Ambrosio Velasco en "Ética e historia: ¿universalismo ético o relativismo moral?", en *Los linderos de la ética,* Siglo XXI, México, 2000.

[5] *Cfr.* Mariflor Aguilar Rivero, "Ética y lenguaje simbólico: hacia una ética de la escucha", en *Los linderos de la ética, op. cit.*

[6] John Rawls, *Justicia como equidad,* Tecnos, Madrid, 1999, p. 264.

[7] Rodolfo Stavenhagen, *Conflictos étnicos y Estado nacional,* Siglo XXI, México, 2000, y *La cuestión étnica,* El Colegio de México, México, 2000.

Apéndice

Lo racional y lo razonable

El siglo que acaba de terminar nos ha legado un motivo de alarma y desasosiego: la erosión del mayor logro del pensamiento moderno: la creencia en una razón capaz de señalar la vía para dar un fundamento seguro a todos nuestros conocimientos. La erosión ha afectado desde distintos ángulos la idea de la razón "ilustrada". Ha socavado su pretensión de alcanzar la certidumbre y de descansar en un fundamento inconmovible; ha puesto en duda su carácter universal; al someterla a la sospecha, la ha encontrado sometida a la voluntad y al deseo.

Al cabo de esos embates, la razón ilustrada pareció perder su entereza. Ya no era una razón inconmovible, una razón pura, desinteresada, universal. ¿Qué quedaba de ella? Algunos se apresuraron a diagnosticar su agonía. Para dejar sentado su repudio, se proclamaron "posmodernos".

Otros, sin embargo, más serenos, comprendieron que no había razones suficientes para despedir a la razón. Frente al irracionalismo en acecho, vislumbraron una alternativa: la reforma del concepto de razón. Un pensador de lengua española, Ortega y Gasset, ya había comprendido, en 1923, que ése era el "tema de nuestro tiempo": la razón al servicio de la vida, decía.[1] Pero Ortega amaba más los brillantes vislumbres que las laboriosas precisiones y no llegó a aclararnos cuál era esa "vida" a cuyo servicio debía estar la razón y qué características tendría una "razón" que cumpliera con ese servicio. No habrá una alternativa al irracionalismo mientras no se aclaren esos puntos.

I

Intentaremos precisarlos. Para ello tendremos que plantear dos preguntas:

1. ¿Cómo "sirve" la razón a nuestra "vida"? O, en palabras más simples: ¿Para qué queremos ser racionales?
2. ¿Qué características debería tener la razón para cumplir esa función?

Empecemos con la primera pregunta: ¿Para qué ser racionales?

En el diálogo *Menón* Platón imagina la situación de dos hombres que quieren viajar a la ciudad de Larisa. Uno de ellos tiene razones que le permiten saber cuál es el camino a la ciudad; ha tenido informes fidedignos de viajeros, maneja un mapa de la región y deduce de esos datos el camino correcto. El otro viajero, en cambio, no conoce el camino y trata de llegar a su objetivo por puras conjeturas. Gracias a sus razones, el primero acierta y llega; guiarse por ellas le ha permitido realizar su propósito. La razón es guía segura de la acción.

Pero supongamos que el segundo viajero por pura corazonada acierte con el camino a Larisa. ¿Cuál es la diferencia? Que nuestro segundo viajero, así como acertó esta vez, no tiene ninguna guía que le asegure que no fallará en la siguiente; tampoco puede garantizar a otras personas que podrán repetir su hazaña. A diferencia de la razón, la conjetura irracional, aun si llega a acertar, no nos suministra una vía segura, válida para cualquiera, de hacer eficaz nuestra acción y realizar nuestros propósitos. El primer viajero es el único en tener una garantía de que, tanto él como cualquiera, gracias a la razón, puedan llegar a Larisa… o a la Luna, o al fondo de la materia, o a la ciudad perfecta.

A diferencia de la mera conjetura, la razón —dice Platón— es esa "atadura" *(desmós)* que sujeta nuestras creencias a la realidad; al hacerlo, asegura que nuestras acciones muerdan en ella y nuestros fines puedan realizarse.[2]

Imaginemos ahora que nuestros dos viajeros no sólo se preguntan cómo llegar a Larisa sino también por qué es conveniente ir a esa ciudad en lugar de quedarse en Atenas. ¿Qué valor, qué sentido tiene ir a Larisa? Antes se preguntaban por los medios adecuados para lograr su fin, ahora por la bondad del fin que da sentido al viaje. Ahora, tienen que responder poniendo en relación ese acto con la función que cumple en sus vidas y, en rigor, en cualquier vida. Entonces uno de los viajeros podría intentar una respuesta evocando un deseo súbito de viajar o una motivación irracional cualquiera, basada en sus ganas personales. El viaje daría satisfacción a ese deseo subjetivo y pasajero, pero no podría responder a una necesidad objetiva, aceptable para todos. El otro viajero, en cambio, intentaría justificar en razones la conveniencia de hacer el viaje. Aduciría, por ejemplo, su pertinencia para el proyecto de vida que ha elegido, o aun para los fines colectivos que animan a la *polis;* podría incluso presentar la necesidad de realizar esos valores como un deber y el viaje como una obligación de cumplirlo. Justificaría, en suma, su acto en la realización de valores y deberes objetivos. Habría establecido mediante la razón práctica —hubiera podido decir Platón— una "atadura" con el mundo ideal objetivo.

En este caso la razón opera en otra forma, en relación con nuestros fines personales:

ya no se limita a asegurar el éxito de nuestro viaje, garantiza su valor y su sentido. En una y en otra función, las razones han servido a la vida.

¿Para qué ser racionales? Preguntábamos. Para que no sea vana nuestra acción en la tierra, para que las creencias que determinan nuestro comportamiento sean conformes a la realidad y podamos así encontrar nuestro camino en el mundo y poder recorrerlo. La razón cumple en nuestra especie la función que en otras es prerrogativa del instinto: ser una garantía de la adecuación de nuestras creencias a la realidad y, por lo tanto, del éxito y el valor de nuestras acciones en el mundo.

II

Pasemos ahora a nuestra segunda pregunta: ¿Qué características ha de tener la razón para poder servir a nuestra vida? Para llegar a Larisa el viajero tiene que acudir a las razones adecuadas para ese fin; entre las muchas razones, unas más generales que otras, que pueden justificar y orientar cualquier viaje, él tiene que retener aquellas que le sirvan para señalar la vía a esa ciudad y desdeñar las otras. Por otra parte, no precisa tener una certeza inconmovible sobre cualquier desplazamiento; el valor probante que requiere de sus razones es el suficiente para emprender ese viaje con cierta seguridad, sin perderse.

La razón puede cumplir su función en mayor o menor medida, según sea la situación en que se ejerza y el fin al que sirva. Las razones que aseguran el camino hacia Larisa tal vez sean menos certeras en señalar la manera de alcanzar la antigua Persia. Así, requerimos para nuestras creencias y acciones mayor o menor grado de fundamento racional, de acuerdo con el número de razones, su fuerza probante y su confiabilidad necesarias, en cada caso, para asegurar el éxito de una acción y el cumplimiento del propósito específico que la anima. Diremos entonces que las creencias y las acciones pueden ser más o menos "razonables".

Llamaré "racional" a toda creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en que se ejerza, y "razonable" a esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos. Lo "razonable" es pues una especie del género "racional".

Los términos "razonable" y "racional" pueden aplicarse a distintos tipos de sujetos lógicos: creencias y enunciados, acciones e intenciones y agentes de unos y otras.

En su análisis de conceptos, la filosofía suele partir de sus usos prerreflexivos en el

lenguaje ordinario. Veamos primero qué solemos entender por creencias u opiniones "racionales" y "razonables". Decimos que una creencia u opinión es "racional" si puede justificarse en razones compatibles y no responde sólo a motivos injustificados. Como las razones compatibles son garantías de la adecuación de la creencia a la realidad, "racional" es una creencia con *pretensión* de verdad. Al hablar de creencias u opiniones "razonables", nos referimos a la medida en que esas razones son efectivamente *suficientes* o no para alcanzar la realidad y, por lo tanto, al grado en que pueden sostener una pretensión de verdad.

En el lenguaje ordinario, para llamar con sentido "razonable" a una creencia debemos suponer que cumple con dos condiciones: *1)* Estar basada en razones; ser, por lo tanto, racional. Lo razonable es opuesto a lo irracional. No llamaré "razonable" a una suposición que carezca de razones. Diré, por ejemplo: "No es razonable pensar que el director sea culpable: no tenía ninguna razón para matarlo". O bien: "No es razonable creer en las brujas; eran sólo figmento del miedo". No juzgamos "razonables" convicciones incapaces de aducir pruebas o basadas en convicciones emotivas. Juzgamos "razonable", en cambio, una opinión que, aunque no sea totalmente cierta, puede aducir razones. Podemos decir con sentido, por ejemplo: "Es razonable suponer que el director es inocente; hay muchos indicios que lo atestiguan". *2)* Pero, segunda condición, a la fundamentación en razones, el concepto de "razonable" añade una nota. Es usado si las razones no son infalsables; es decir si, en principio, pueden dar lugar a creencias falsas. Pretenden cierto grado de verosimilitud o probabilidad en lo que afirman, pero no certeza. Podemos decir con sentido: "No estoy seguro de que la edad sea la causa de la estupidez de mi abuela, pero es razonable suponer que lo sea". Puedo llamar "razonable" a una hipótesis, a una conjetura, si está respaldada en razones, aunque no pueda aseverar su verdad con seguridad. Incluso puedo aceptar varias hipótesis contrarias, todas ellas "razonables", para explicar un acontecimiento. Aun convicciones basadas en razones objetivamente insuficientes, pueden considerarse "razonables" a la luz de otras creencias verosímiles. Tiene sentido decir: "Pese a la corrupción de los jueces, es razonable esperar en que prevalecerá la justicia". El concepto de razonable se aplica también a concepciones generales y sistemas de creencias, filosóficas, religiosas. Nos inclinamos por el carácter más o menos "razonable" de una concepción del mundo frente a otras.

Aun atribuimos razonabilidad a culturas extrañas, aunque no compartamos sus creencias, con tal de que se guíen por sus propias razones. Un antropólogo puede escribir con sentido: "Los ritos de los melanesios son razonables porque cumplen una función para la supervivencia de la tribu".

Lo razonable no tendría cabida en otra concepción de la razón: la que sostuviera que

sólo hay una forma de racionalidad: una racionalidad destinada a suministrar un fundamento indudable, válido en toda circunstancia, a nuestras creencias. Ésa sería una razón al abrigo de las incertidumbres a que da lugar su condicionamiento a situaciones y fines variables.

En un trabajo anterior traté de demostrar que, en el conocimiento científico, no se puede establecer una demarcación precisa entre un saber infalsable y una creencia razonable.[3] El saber objetivo de la ciencia está fundado en razones incontrovertibles, es decir, en razones respecto de las cuales no podemos aducir otras razones existentes, en ese momento, en la comunidad epistémica en cuestión, que las controviertan. Pero no pueden pretender una verdad definitiva. Siempre está abierta la posibilidad de que surjan razones suplementarias, hasta entonces no consideradas, que las impugnen. El saber objetivo, fundado en razones incontrovertibles es sólo un límite al que tienden las creencias razonables.

En el mismo trabajo, propuse una definición de saber que no incluye la condición de verdad, sino su fundamento en razones objetivamente suficientes para creer, es decir, en razones que suministren una garantía de la "atadura" de la creencia a la realidad, pero que no son infalsables. Esta concepción separaba la racionalidad de la certeza. Rompía con la vieja idea cartesiana y leibniziana, del fundamento de todo conocimiento en certezas indudables. Proponía, antes bien, el concepto de un conocimiento basado en una razón incierta. Sin embargo, no renegaba de la razón, porque para cumplir con nuestros fines no necesitamos de una razón indudable, sino sólo de razones capaces de orientarnos en el mundo, que nos permitan anclarnos en la realidad en torno.

No todo tipo de conocimiento requiere, para ese fin, del mismo grado de fundamentación racional. Razonable es buscar para cada campo de la realidad la cuantía y el género de razones que puedan sernos asequibles y que sean útiles para apoyar la verosimilitud de nuestras creencias. Para descubrir las leyes que gobiernan la materia, procuraremos acudir a razones incontrovertibles, pero para conocer las virtudes de una vida buena o de una sociedad bien ordenada no podemos aspirar a razones sin contradicción. Si aspiramos a encontrar algún sentido en nuestra vida o en el curso del mundo, en vano acudiremos a razones infalsables; tendremos que aducir supuestos "razonables". Como ya advertía Aristóteles, a la moral o la política (y a la religión, podríamos añadir) no conviene exigirle el mismo grado de fundamentación que a la ciencia.[4]

Razonable es, en cada caso, una opinión o creencia que aduce el número y género de razones que requiere su ámbito de conocimiento, sin exigir para todos los campos el mismo grado de fundamentación. Tan poco razonable es una pretendida ciencia que no

pueda aducir razones concluyentes para cualquiera, como una doctrina moral o religiosa que pretenda fundarse en razones indudables, que deberían ser aceptadas por todos. Razonables son, en cambio, las teorías científicas que, para ser admitidas, exigen pruebas indemnes a razones que las contradigan por parte de la comunidad epistémica correspondiente. Razonables son también las convicciones morales, políticas o religiosas que se atienen a un cuerpo limitado de razones capaces de dirigir nuestra conducta, sin pretensión de ser irrefutables.

Lo razonable no impone, por lo tanto, un paradigma de racionalidad. Admite que la racionalidad es múltiple, porque se ejerce con grados y géneros distintos en diferentes ámbitos de la realidad. Una racionalidad razonable no se refiere a una razón única y pura, sino a las distintas maneras como su ejercicio, en cada situación variable, permite acercarnos a cumplir con los fines que perseguimos.

III

El concepto de razonable no sólo se aplica a creencias, también puede referirse a las acciones intencionales y a las conductas dirigidas por fines. En el lenguaje ordinario, una acción suele ser calificada de "racional" cuando es consciente, se propone fines realizables y pone en obra los medios conducentes a realizar esos fines.[5] Podemos decir también que esa misma conducta es "razonable" si, dado el conocimiento que se tiene de las circunstancias, responde a la razón mejor fundada entre las razones asequibles, aunque pudiera haber, en teoría, otras razones tal vez más sólidas. Son comunes las siguientes expresiones: "Después de sopesar el pro y el contra, tomó la actitud más razonable en este caso"; "La ley aprobada es razonable porque evita, hasta donde es actualmente posible, un daño mayor"; "Es razonable aceptar ese precio: parece justo"; "Su propuesta es razonable: podría solucionar el actual conflicto"; "Una pena razonable debe ser proporcional al delito", etcétera.

Una acción o conducta razonable atiende a razones; en eso se opone a toda acción irracional; pero las razones a las que obedece son las que, en la situación en la que se encuentra, pueden dirigir, hasta donde sea posible, a la consecución del fin que, en cada caso, se propone la acción. Por eso, el grado y fuerza de las razones que deben fundar la conducta depende del fin propuesto. Si tenemos por fin asegurar el éxito de nuestras acciones para cualquier miembro de la especie y cualesquiera que sean sus intenciones, requeriremos basar nuestras acciones en razones lo más exhaustivas posibles y que no admitan contradicción en el estado actual de nuestros conocimientos. Es el caso de la

ciencia. En cambio, si requerimos actuar en un contexto específico que nos exige una acción urgente, la acción razonable será la que se base en las razones a nuestro alcance en ese momento, que permitan una decisión rápida, sin pretender que sean concluyentes ni exhaustivas. El patólogo que busca la etiología de un padecimiento tiene que intentar llevar hasta el final la fundamentación de sus hipótesis científicas, en razonamientos lo más completos y concluyentes posibles. El cirujano, en cambio, que tiene que decidir en un momento si somete al paciente a una operación urgente, debe de atenerse a unas cuantas razones que se le presentan, aunque no sean totalmente concluyentes; si razonara como el patólogo en su laboratorio, no cumpliría su fin: salvar una vida. Así, las creencias racionalmente fundadas que se requieren para una conducta razonable varían en función de los fines. Una acción razonable no es siempre la que está justificada en el mayor número de razones probantes, sino la que se funda en las razones limitadas que se requieren para alcanzar un objetivo, en una situación determinada.

El grado de incertidumbre aceptable para que una acción sea razonable depende de los fines de esa acción. El patólogo en su laboratorio debe limitar al mínimo las incertidumbres, el cirujano, ante una intervención urgente, debe, en cambio, actuar con un grado mayor de incertidumbre.

En el concepto de lo racional, suele establecerse una separación tajante entre dos tipos de racionalidad: la racionalidad instrumental, que versa sobre los medios eficaces para un fin, y la racionalidad de fines, que concierne a los fines más valiosos. En el concepto de razonabilidad esa distinción tiende a difuminarse. En efecto, la conducta razonable sigue los dictados de una virtud epistémica: la prudencia (la *frónesis* aristotélica). Y la prudencia presenta dos caras: por un lado, procura elegir entre los fines posibles el más conveniente en una circunstancia dada; por el otro, determina los medios más adecuados para lograr ese fin, pero éstos son más o menos eficaces según el fin elegido; y la prudencia no puede, por consiguiente, pretender en todos los casos el mismo grado de eficacia.

IV

Las diferencias entre lo racional en general y lo razonable son aún más patentes en los dilemas de la razón práctica. Una decisión moral supone alternativas de acción posibles y, a menudo, conflictos entre conductas igualmente racionales. ¿Elegir una vida apartada para realizar una vocación intelectual o artística, por ejemplo, o convivir con

las personas cercanas para contribuir a realizar una comunidad solidaria? ¿Cumplir con las responsabilidades de una situación de poder o renunciar a ellas por mor de la libertad? Cada conducta alternativa puede ser racional porque puede aducir justificaciones morales sólidas. En efecto, podemos llamar "racionales" en general a conductas que se justifican en razones y son realizables, aunque no determinemos cuál entre las acciones realizables sea preferible realizar. Por eso la conducta moral implica la deliberación entre razones contrarias.

Entre dos conductas racionales, porque las dos fundadas en razones, ¿cuál es la más razonable? Para resolverlo tenemos que acudir a dos criterios. En primer lugar, a nuestros proyectos generales de vida, a nuestras preferencias de valores. ¿Qué es preferible, por ejemplo, la autenticidad en el cumplimiento de una vocación individual o la solidaridad con los otros? Las preferencias contrarias sobre valores pueden ser ambas racionales; pero no pueden traducirse ambas en normas universalmente válidas. Están sujetas a decisiones personales de vida y éstas son forzosamente no universalizables. Para decidir, en segundo lugar, tenemos que atender a las circunstancias en que se da la conducta. En una situación puede ser razonable perseguir la soledad, cuando en otra circunstancia no sería razonable sacrificar a ella nuestra relación con los demás.

Racionales pueden ser los principios éticos que regirían un orden normativo universalmente válido, abstracción hecha de las circunstancias cambiantes en que esos principios pueden realizarse. Razonables serían los juicios que no se justificaran solamente en la norma universal, sino juzgaran de su realización posible en un caso concreto. Para ello, los juicios morales deben interpretar la norma general a la luz del caso en que se aplica.

Esta distinción es igualmente válida en el juicio jurídico. La tarea del juez no se limita a seguir el ordenamiento legal, su aplicación a cada caso le exige una interpretación de la ley aplicable. En uno y en otro campo, el moral y el jurídico, lo racional tiene que seguir, en su aplicación, criterios razonables. Descubrirlos y aplicarlos es, una vez más, obra de la prudencia.

En el orden de la razón práctica podemos concebir los principios universales que justifican la conducta, abstraídos de su realización en una situación y de las intenciones que animan al sujeto en esa situación. Ésta sería una racionalidad pura y abstracta. Ese concepto de racionalidad podría entonces oponerse al concepto de lo razonable. En muchos casos, a nombre de una razón pura, se vuelve la vida imposible. Si no nos atenemos a las circunstancias reales, los más elevados valores se vuelven irrealizables. Sólo la facultad de juzgar conforme a lo razonable en cada caso, asegura la realización de lo valioso en nuestras vidas. No mentir puede formar parte de una norma universal

de la razón práctica. Pero lo razonable puede ser, en un caso, mentir para salvar la vida de un amigo perseguido y, en otro, ser veraz para hacer honor a un contrato. El juicio sobre la aplicación de la norma racional, en uno o en otro caso, depende del fin más valioso en cada circunstancia y de los medios aceptables para lograrlo.

También en la razón práctica, una conducta razonable es contraria a un comportamiento irracional. Porque no basa la conducta en simples impulsos o emociones subjetivas; acude a justificaciones de la razón, que deben ser compatibles. Pero sujeta el ejercicio de la racionalidad a las actitudes generales ante la vida y al contexto particular en que opera. Es una racionalidad condicionada por los valores objetivos que elegimos y por nuestra apreciación de la manera en que se pueden realizar en una situación. Frente a una razón pura, su ejercicio razonable es impuro y, a la vez, concreto.

V

Lo razonable es igualmente importante en las conductas colectivas. Concierne también por lo tanto, al uso de la razón en política. Racional es, en ese campo, una concepción de una sociedad bien ordenada o justa que valiera para toda asociación humana. Según los valores últimos que elijamos, podría haber varias concepciones de una sociedad bien ordenada teóricamente consistentes y con pretensiones de validez universal. Pero no siempre una concepción política racional en ese sentido es además razonable. Porque un diseño racional de la sociedad, válido universalmente, puede chocar con la realidad histórica y resultar en ella irrealizable o aun contraproducente. Para alcanzar una sociedad más justa, no basta con establecer un diseño racional de justicia; para lograr la prosperidad común no es suficiente seguir procedimientos de intercambio dictados por una teoría económica consistente; para alcanzar una sociedad respetuosa del derecho ajeno, no sirve imponer una legislación racionalmente impecable. Tratar de lograr a toda costa una sociedad racional puede incitar a una acción política y económica que, en lugar de perfeccionarla, la deteriore. Al intentar construir una sociedad racional diseñada en abstracto se ha logrado, a menudo, regresar a la peor barbarie. ¿No es esto lo que ha acontecido con la mayoría de las utopías, cuando han tratado de realizarse aquí y ahora? Muchas concepciones revolucionarias modernas, al tratar de cambiar la realidad, no fracasaron por ser irracionales sino, al contrario, por imponer en la realidad una estructura racional abstracta.

Un proyecto social de cambio sólo es razonable cuando se adecua a la situación

existente, con todas sus limitaciones históricas, cuando toma en cuenta las consecuencias reales de las acciones políticas y económicas, cuando, en suma, pone especial cuidado en ejercerse conforme a las condiciones cambiantes que el contexto social impone.

Aquí resulta claro cómo un concepto de racionalidad pura y abstracta puede oponerse a lo razonable. Razonable, tanto en lo individual como en lo colectivo, es la conducta que no pretende imponer la razón en una situación irracional, sino adecuarla a la situación, justamente para poder cambiarla. Razonable es una política y una regulación económica que, por una parte, discrepa de un orden social irracional para racionalizarlo, pero, por la otra, no permite que su razón se aleje de la realidad que pretende cambiar, de modo de traicionar los fines que persigue. Así, una concepción y práctica política razonable discrepa del orden existente que juzga irracional; proyecta un orden ideal conforme al valor; en eso es plenamente racional. No es pues compatible con una posición conformista, que aceptara la irracionalidad de la situación existente sin proponer un cambio hacia un orden mejor. Pero si es razonable, esa concepción y práctica políticas sólo puede plantear la sociedad valiosa como una idea regulativa por alcanzar, sin pretender imponerla aquí y ahora. En eso consiste, también aquí, la prudencia. Prudente es disentir de la realidad irracional existente, prudente es también adecuar, en todo momento, el proyecto de una sociedad más racional a las posibilidades de cambio que ofrece la sociedad existente.

La distinción entre lo razonable y lo racional desempeña un papel importante en los procesos de diálogo para alcanzar acuerdos. En las relaciones entre varias personas, individuales o colectivas la conducta razonable no impone razones, escucha las de todos, si quiere tener éxito. Entre varias posturas divergentes, todas ellas racionales, ¿cuál sería la actitud razonable? Aunque cada interlocutor esté convencido de tener la razón, lo razonable no es hacer prevalecer su posición a costa de los demás; lo razonable es llegar a algún consenso, respetando la racionalidad de todas las posiciones, y rechazando sólo las que sean irracionales. Al acuerdo sólo se llega por el diálogo. En el diálogo se miden entre sí varias posiciones que pueden pretender, todas, estar fundadas en razones; si quieren coexistir, tienen que mostrarse compatibles con las concepciones racionales ajenas. Eso es lo razonable.

Todas las concepciones acerca de la comunicación racional y del consenso referidas a la ética tienen que admitir esta distinción entre lo puramente racional y lo razonable. En esa distinción se basa, por ejemplo, la propuesta de John Rawls del "consenso traslapado" *(overlapping consensus)* como requisito de una sociedad democrática.[6] La misma distinción está presupuesta —creo yo— como condición de la "comunidad ideal de diálogo", de Apel y de Habermas; pues sólo pueden valer en ella acuerdos sobre

razones que puedan ser consensuados, de hecho, por todos los interlocutores.

Así, en el campo de las relaciones entre personas racionales, la racionalidad práctica sólo es razonable cuando no se atiene solamente a las deliberaciones de un sujeto moral, sino se basa en la contraposición de razones aducidas por diferentes sujetos, en un contexto de comunicación dado. Lo razonable se refiere a una racionalidad dialógica, en oposición al soliloquio de una racionalidad pura.

VI

Hasta ahora he considerado la aplicación del concepto de "razonable" a dos géneros de entidades: creencias y acciones. Pero también se aplica, en el lenguaje cotidiano, a las personas, en cuanto sujetos de esas creencias y agentes de esas acciones. Hablamos de una persona "razonable" para referirnos a alguien que tiene el hábito de pensar y de obrar, ejerciendo su razón de acuerdo con los requerimientos de la situación, aceptando sus límites y tratando de lograr a la vez, dentro de ellos, lo mejor. Ser razonable es una virtud. Un hombre o una mujer razonable no es quien sujeta su vida a principios universales, intocables; es quien trata de ejercer en todo momento la prudencia en el juicio, la ponderación en el razonamiento, la serenidad en el comportamiento. Es quien evita regirse por impulsos irracionales, pero también por principios racionales abstractos.

No todas las personas racionales son razonables. El sentido común sabe distinguir claramente entre quien obedece en sus creencias y en sus acciones a una racionalidad inflexible, segura y dominante, y quien utiliza su razón para hacer que la realidad se muestre más aceptante de nuestras necesidades vitales y más dócil a nuestros propósitos y deseos. Es común el estereotipo del hombre que sólo sigue una razón pura como un personaje suficiente en el resguardo de su saber, intransigente en sus certezas, severo ante los deseos y emociones humanas.

En oposición a ese estereotipo, estarían otras dos figuras. Una de ellas sería el hombre dirigido por el deseo o por el arbitrio de su voluntad. En contraste con el hombre puramente racional, la "máquina deseante" se dejaría dirigir por sus impulsos vitales o por su voluntad de poder. La otra figura igualmente opuesta al hombre puramente racional, sería el conformista. Por comodidad o por desencanto, el conformista se somete a la realidad tal como se le presenta, pues considera todo proyecto de cambio destinado al fracaso; desdeña toda disrupción a nombre de la razón, por considerarla peligrosa y nociva. Es notable —dicho sea de paso— cómo, al

rechazar la razón "ilustrada", muchos filósofos "posmodernos" se inclinan, expresa o veladamente, por una de esas dos figuras y tratan incluso de elevarlas a rango moral.

Pues bien, entre esos tres estereotipos, la persona de la racionalidad pura, la del deseo y la voluntad de poder y la de la resignación conformista, se mueve una persona razonable. Es sin duda indulgente con sus emociones y deseos, porque reconoce su fuerza; pero está dispuesta a ponderar las razones morales y a seguirlas, antes de someterse a sus impulsos subjetivos. Tampoco es un conformista; la persona razonable no confunde la prudencia con la aceptación desilusionada de lo existente. Pero la persona razonable tampoco trata de forzar con sus razonamientos la realidad. Frente a la rigidez y altanería de una razón abstracta y pura, prefiere enfrentar sus tendencias irracionales con una razón consciente de su fragilidad e incertidumbre, aceptante de sus límites, tolerante de las opiniones que la contradigan. Porque sabe que sólo así podrá devolver a la razón su función de servidora de la vida.

VII

Lleguemos, al fin, a algunas conclusiones.

La racionalidad moderna cumplió una misión liberadora: acabó con nuestra sujeción a los demonios de la naturaleza y con nuestra esclavitud a prejuicios y temores ancestrales. Ayudó a convertir el caos, en la naturaleza y en la sociedad, en orden, para poder dominarlas. Su error no estuvo en su confianza en los poderes de la razón, sino en lo que Carlos Pereda ha llamado con un término certero, su "arrogancia".[7] Confundió el uso de la razón con la búsqueda de la certeza indudable, se pretendió universal y única, creyó someter todo el mundo a su diseño. Es la arrogancia de la razón moderna la que dio lugar al desencanto.

Pero el desencanto se desliza en dos pendientes peligrosas. La primera es el irracionalismo, más o menos declarado. Es la "destrucción de la razón" de que la que hablaba Lukács; la sospecha reiterada que llega a desconfiar de cualquier fundamento racional y a ver detrás de él alguna fuerza ciega. Al término del camino de la sospecha total sólo está el nihilismo. La segunda pendiente del desencanto es el conformismo. La desilusión ante toda posibilidad de proyectar un orden distinto, más racional, en este mundo; hay que atenerse a lo que es, sin pretender ningún cambio. Ésos son los dos peligros que no suelen evitar los pensadores que se llaman "posmodernos".

Ante esos peligros hay una alternativa. No el rechazo de la razón, sino su reforma. Hemos visto que la razón es necesaria para la vida. La racionalidad reducida a esa

función la he llamado "razonable".

Por definición, la razón es una disposición humana que nos permite "amarrar" nuestras creencias y acciones a la realidad. Pero no se trata de una realidad "en sí", tal como existiría con independencia de todo sujeto. Realidad es, en cada caso, aquello que se opone a nuestra voluntad, que nos resiste, que se enfrenta a nuestras actitudes y deseos. La realidad en que la razón se ancla es pues un mundo en relación con la acción que en cada caso despliega el hombre. La razón es "atadura" a la realidad en torno, la que está dada en una situación determinada y puede oponerse a las disposiciones humanas en esa situación.

Por lo tanto no se ejerce en abstracto; cae en el vacío si se refiere a un mundo que se supone existente fuera de toda relación con nosotros; es eficaz, en cambio, cuando actúa en una situación particular, en el tiempo y en el espacio, en un contexto específico, en relación con propósitos determinados. Llamamos "razonable" al uso de la razón en un contexto, conforme a los fines propuestos en ese contexto. Al concepto de racionalidad universal y abstracta, que suele identificarse con la racionalidad "ilustrada", se opondría el de una racionalidad en situación que llamaríamos "razonable".

La racionalidad razonable es *múltiple.* No es igual en todos los campos abiertos al conocimiento. Sus operaciones varían de uno a otro.

La racionalidad razonable es *incierta.* No confunde fundamento racional con certeza. No pretende alcanzar una base indudable.

La racionalidad razonable es *impura.* No pertenece a un reino liberado de lo empírico. En su ejercicio, se reconoce condicionada por intereses y actitudes.

La racionalidad razonable es *dialógica.* No es obra del soliloquio del sujeto consigo mismo. Al ejercerse en un contexto intersubjetivo sigue las condiciones que hacen posible un diálogo.

Razonable es la razón en los límites de la condición humana. Podríamos decir que, frente a la razón "arrogante" es una razón "discreta". Porque acepta sus límites, no como si fueran un defecto, sino como la única garantía de que nuestra acción en el mundo no sea vana.

Al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sin-sentido, sino una razón al servicio de la vida.

[1] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* en *Obras Completas,* t. III, Revista de Occidente, Madrid, 1947.

[2] Platón, Diálogo *Menón.*

[3] *Cfr.* Luis Villoro, *Creer, saber, conocer,* Siglo XXI, México, 1982, pp. 17 y ss.

[4] Por eso en *Creer, saber, conocer,* distinguí entre dos tipos de conocimiento que corresponden a distintas maneras en que opera la razón: el "saber objetivo" y el "conocimiento personal".

[5] *Cfr.* J. Mosterín, *Racionalidad y acción humana,* Alianza Universidad, Madrid, 1978.

[6] John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies,* núm. 7, 1987.

[7] Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante,* Taurus, México, 1999.

Referencias bibliográficas

Aguilar Rivero, M., "Ética y lenguaje simbólico: hacia una ética de la escucha", en *Los linderos de la ética,* Siglo XXI, México, 2000.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (varias ediciones).

———, *Magna Moralia* (varias ediciones).

———, *Política* (varias ediciones).

Ballesteros, J. (comp.), *Derechos humanos,* Tecnos, Madrid, 1992.

Benhabid, S., *Teoría feminista y teoría crítica,* Generalizar, Valencia, 1990.

Clastres, P., *La societé contre l'État,* Minuit, París, 1974.

Clavero, B., *Derechos indígenas y cultura constitucional en América Latina,* Siglo XXI, México, 1994.

Critescu, A., *Le droit à l'autodétermination: développement historique et actuel sur la base des instruments des Nations Unies,* Naciones Unidas, Nueva York, 1981.

Dussel, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación,* Universidad de Guadalajara, 1993.

Dworkin, R., *Los derechos en serio,* Planeta, Barcelona, 1984.

Galán y Gutiérrez, E., *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino,* Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945.

García Máynez, E., *Doctrina aristotélica de la justicia,* UNAM, México, 1973.

Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls,* Paidós, Barcelona, 1999.

Gellner, E., *Naciones y nacionalismo,* Alianza, Madrid, 1988.

Gómez, M., *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la OIT,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1991.

———, *Derecho indígena,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1997.

Gómez Robledo, A., *Meditación sobre la justicia,* FCE, México, 1982.

Gross Espiell, H., *Le droit a l'autodétermination: application des résolutions de l'Organisation des Nations Unies,* Naciones Unidas, Nueva York, 1979.

Habermas, J., *The Journal of Philosophy,* vols. XCII y XCIII, núms. 2 y 3, 1995.

Heráclito, *Fragmentos* (varias ediciones).

Hobbes, T., *Leviatán,* FCE, México, 1940.
Jouve, E., *Le droit des peuples,* PUF, París, 1986.
Kohlberg, L., *The Philosophy of Moral Development,* Harper and Row, San Francisco, 1981.
Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship,* Clarendon Press,Oxford, 1995.
Laporta, F., "Sobre el concepto de derechos humanos", en *Doxa,* Alicante, 1987.
Lucas, J., "Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos", en J. Ballesteros (comp.), *Derechos humanos,* Tecnos, Madrid, 1992.
MacIntyre, A., *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona, 1987.
MacPherson, C. B., *The Life and Times of Liberal Democracy,* Oxford University Press, Oxford, 1977.
Mosterín, J., *Racionalidad y acción humana,* Alianza Universidad, Madrid, 1978.
Muguerza J., *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con Ernesto Garzón Valdés,* Argos, Madrid, 1998.
Nagel, T., *Una visión de ningún lugar,* FCE, México, 1986.
Organización de Estados Americanos, *Proyecto de declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1997.
Ortega y Gassett, J., *El tema de nuestro tiempo,* en *Obras Completas,* t. III, Revista de Occidente, Madrid, 1947.
Parménides, *Poema* (varias ediciones).
Pereda, C., *Crítica de la razón arrogante,* Taurus, México, 1999.
Platón, *Apología de Sócrates* (varias ediciones).
———, *Menón* (varias ediciones).
———, *República (*varias ediciones).
Rawls, J., *A Theory of Justice,* Harvard University Press, Cambridge, 1971.
———, *Philosophy and Public Affairs,* núm. 14 (3), 1985.
———, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies,* núm. 7, 1987.
———, *Sobre las libertades,* Paidós, Barcelona, 1990.
———, *Liberalismo político,* FCE, México, 1995.
———, *Justicia como equidad,* Tecnos, Barcelona, 1999.
Rorty, R., "The Priority of Democracy to Philosophy", en *Objectivity, Realism and Truth,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991, vol. 1.
Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
Sartori, G., *La sociedad multiétnica,* Taurus, Madrid, 2001.

Stavenhagen, R., *La cuestión étnica,* El Colegio de México, México, 2000. *(The Ethnic Question,* United Nations University Press, Tokio, 1990.)

———, *Conflictos étnicos y Estado nacional,* Siglo XXI, México, 2000.

Taylor, Ch., *Sources of the Self,* Harvard University Press, Cambridge, 1989.

———, *Multiculturalism,* Princeton University Press, Nueva Jersey, 1994. *(El multiculturalismo y la política del reconocimiento,* FCE, México, 1993.)

———, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

Tomás de Aquino, *Summa teológica,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957-1960.

Velasco, A., "Ética e historia: ¿universalismo ético o relativismo moral?", en *Los linderos de la ética,* Siglo XXI, México, 2000.

Villoro L., *Creer, saber, conocer,* Siglo XXI, México, 1982.

———, *El concepto de ideología y otros ensayos,* FCE, México, 1985.

———, *Estado plural, pluralidad de culturas,* Paidós, México, 1988.

———, *El poder y el valor,* FCE, México, 1997.

Walzer, M., *Spheres of Justice,* Basic Books, Nueva York, 1983.

Weber, M., *Economía y sociedad,* FCE, México, 1944.

Wiredu, Kwasi, "Democracy and Consensus in African Traditional Politics", *Polilog,* núm. 1, Munich, 1999.

¿Es posible lograr el desarrollo de las sociedades eliminando la desigualdad y la exclusión de beneficios sociales en amplios sectores de la población? ¿Aseguran las nuevas democracias surgidas con la derrota de los regímenes totalitarios la libertad política de los ciudadanos? ¿No se desatiende la búsqueda del bien común al privilegiar la defensa de las libertades individuales? ¿Es posible encarar el fenómeno de la globalización sin dejar de lado las diferencias culturales? ¿Sobre qué principios éticos debería construirse un nuevo Estado, capaz de lograr la unidad social en medio de la pluralidad de concepciones del bien común? Son éstas algunas de las cuestiones que Luis Villoro aborda en *Los retos de la sociedad por venir,* obra en la que ofrece al lector un profundo análisis sobre tres temas cruciales: la justicia, la democracia y el multiculturalismo.

Mediante lúcidas reflexiones, el autor señala la necesidad de pensar la justicia no como derecho universal, sino como ejercicio de la no exclusión, y de reformular la democracia representativa para dar lugar a una democracia comunitaria o consensual, en la que no se privilegien los derechos individuales sobre la concepción del bien común. Finalmente, critica la pretensión universalista de la cultura occidental y las posiciones que plantean un relativismo cultural absoluto, y postula condiciones que permitan el diálogo intercultural.

Luis Villoro es miembro de El Colegio Nacional e investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. De su obra, el FCE ha publicado *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965), *El concepto de ideología y otros ensayos* (1985), *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento* (1992), *En México, entre libros: pensadores del siglo XX* (1994), *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1996), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997) y *De la libertad a la comunidad* (2001).

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Preliminares 2
Prólogo 6
Justicia 9
I. Una vía negativa hacia la justicia 10
1. Escapar del poder injusto 11
2. Primer momento: la experiencia de la exclusión 13
3. Segundo momento: la equiparación con el excluyente 16
4. Paréntesis: derechos humanos y disenso 19
5. Tercer momento: el reconocimiento del otro hacia una ética concreta 22
6. Los derechos humanos universales 26
II. De la idea de justicia 31
1. Sentidos de justicia 31
2. El modelo teleológico 36
3. El modelo deontológico 47
4. Antinomias de la justicia 60
5. ¿Superación de las antinomias? 74
Democracia 88
III. Democracia comunitaria y democracia republicana 89
IV. La izquierda como una postura moral 100
Multiculturalismo 105
V. Condiciones de la interculturalidad 106
VI. Multiculturalismo y derecho 117
1. Derecho internacional 117
2. Pueblos y Estados 119
3. Derechos humanos individuales y derechos colectivos 121
4. Derechos de los pueblos y derechos de los Estados 125
5. Derechos de los miembros de un pueblo y derechos de los ciudadanos 127
VII. Del Estado homogéneo al Estado plural 133
VIII. Multiculturalismo: un liberalismo radical 143
1. El doble equívoco del multiculturalismo 143
2. Derecho a la igualdad y derecho a la diferencia 146
3. Universalismo y relativismo cultural 148

4. Estado homogéneo y Estado plural 151
5. El despertar de una ilusión 153
Apéndice 156
Lo racional y lo razonable 157
Referencias bibliográficas 171
Contraportada 174