

**ALCANCES Y POSIBILIDADES DE LA INCLUSIÓN DE LA DIFERENCIA EN
EL SISTEMA DEMOLIBERAL CONTEMPORÁNEO**

EDITH GAMBOA SAAVEDRA

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2005

**ALCANCES Y POSIBILIDADES DE LA INCLUSIÓN DE LA DIFERENCIA EN
EL SISTEMA DEMOLIBERAL CONTEMPORÁNEO**

EDITH GAMBOA SAAVEDRA

**Trabajo de grado para optar al título de
FILOSOFA**

**Director
ALONSO SILVA ROJAS
Filósofo, Ph.D**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2005

CONTENIDO

	Página
INTRODUCCIÓN	1
1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	4
2 EL DEBATE FILOSÓFICO POLÍTICO: ENTRE EL LIBERALISMO Y EL COMUNITARISMO	8
2.1 CONCEPCIONES CON TENDENCIA AL COMUNITARISMO	9
2.1.1 Charles Taylor	9
2.1.2 Michael Walzer	15
2.2 CONCEPCIONES CON TENDENCIA AL LIBERALISMO	21
2.2.1 Jürgen Habermas	21
2.2.2 Ronald Dworkin	28
2.2.3 Will Kymlicka	32
2.3 SINOPSIS	38
3. LIBERALISMO, JUSTICIA, LIBERTADES Y RECONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE JOHN RAWLS	42
3.1 SUPUESTOS Y CONCEPTOS FUNDAMENTALES	42
3.1.1 La idea de posición original: causas y efectos	50
3.1.2 Caracterización de las libertades fundamentales	54
3.1.3 La concepción política de la justicia	57
3.1.4 Evidencias del pluralismo: doctrinas comprensivas y concepciones de bien	61
3.1.5 El consenso como manejo político del pluralismo razonable	62
3.2 PERSPECTIVA FRENTE AL SISTEMA DEMOLIBERAL: ¿INCLUSIÓN VERSUS NEUTRALIDAD?	64
4. CONCLUSIONES	81
BIBLIOGRAFÍA	87

TABLAS

	Página
TABLA 1 CUADRO COMPARATIVO ENTRE INTUICIONISMO MORAL RACIONAL Y CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO	45
TABLA 2 LA POSICIÓN ORIGINAL	52
TABLA 3 CUADRO COMPARATIVO ENTRE RAZÓN(ES) PÚBLICA(S) Y RAZONES NO PÚBLICAS	72
TABLA 4 BIENES PRIMARIOS DE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD	79

RESUMEN

TITULO: *ALCANCES Y POSIBILIDADES DE LA INCLUSIÓN DE LA DIFERENCIA EN EL SISTEMA DEMOLIBERAL CONTEMPORÁNEO.**

AUTORA:

EDITH GAMBOA SAAVEDRA* *

PALABRAS CLAVE: Estado democrático de derecho, diferencia, comunidad, libertad, igualdad, neutralidad, reconocimiento, sociedad política.

DESCRIPCIÓN

Al tratar de pretender la cultura singular y el reconocimiento efectivo de los colectivos, la sociedad estatal puede caer en la protección a ultranza de la identidad colectiva o comunitaria en detrimento de las libertades individuales; pero, al pretender reivindicar los derechos inalienables de las personas, como sujetos individuales, sin tener en cuenta las realidades colectivas y comunitarias suscitadas, puede caer en una “ciega neutralidad” que comprometería seriamente la estabilidad del sistema demoliberal, al no reconocer la diferencia como algo cuya realidad sobrepasa en muchos casos el formalismo igualitario de la ley.

A este propósito, el principal objetivo de la presente investigación es realizar un análisis filosófico-político de los alcances, posibilidades y fundamentos del reconocimiento y de la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal contemporáneo, teniendo como punto central la teoría de John Rawls, identificando cómo y porqué la neutralidad como pretensión y principio del Estado en qué medida puede ser afectada al sostener una carga ética. Es decir, se trata del estudio del problema ¿de qué modo y en qué casos la neutralidad como pretensión y principio del sistema demoliberal puede ser modificada?

Para lograrlo se identifican las principales características y elementos de los esquemas contemporáneos que de modo significativo reflexionan en torno a la interrelación de los conceptos democracia, liberalismo, igualdad, diferencia y reconocimiento y se analizará la problemática de la diferencia centrando la reflexión en la temática del reconocimiento de la *diversidad cultural*, determinando hasta qué punto puede lograrse sin lesionar la igualdad formal que se debe a todos los sujetos de la sociedad. La monografía se perfila como descriptiva analítica que apela al estudio de las fuentes directas, en este caso, las obras más representativas de John Rawls y de los otros autores que contribuyen en la ubicación, formulación y análisis del problema.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: Dr. Alonso Silva Rojas

ABSTRACT

TITLE: REACHES AND POSSIBILITIES OF THE INCLUSION OF THE DIFFERENCE IN THE CONTEMPORARY DEMOLIBERAL SYSTEM*.

AUTHOR:

EDITH GAMBOA SAAVEDRA*

KEY WORDS: Democratic State of Right, differs, community, freedom, equality, neutrality, recognition, political society, Demoliberal System.

DESCRIPTION

When trying to seek the singular culture and the effective recognition of the communities, the state society can fall in the protection to ultranza of the collective or community identity in detriment of the individual freedoms; but, when seeking to claim the inalienable rights of people, as individual fellows, without keeping in mind the raised collective and community realities, it can fall in a "blind neutrality" that would commit seriously the stability of the demoliberal system, when not recognizing the difference as something whose reality surpasses in many cases the equitable formalism of the law.

To this purpose, the main objective of the present investigation is to carry out a philosophical-political analysis of the reaches, possibilities and foundations of the recognition and also the inclusion of the difference in the contemporary demoliberal system, having as central point John's Rawls theory, identifying how and why the neutrality as a claim and principle of the State can be affected when sustaining an ethical load. That is to say, it is about the problem of in what way and in what cases the neutrality as a claim and principle of the demoliberal system can be modified?

To achieve this goal, the main characteristics and elements of the contemporary schemes that significantly consider about the interrelation of concepts like democracy, liberalism, equality, differs and recognition and the problem of the difference will be identified, and the problem of the difference will be analyzed by pointing the reflection towards the subject of cultural diversity and determining to what extent it can be achieved without harming the formal equality that is due to all individuals of a society. The present monograph is profiled as a descriptive and analytic work that resorts to the study of direct sources, in this case, the most representative works by John Rawls and other authors who contribute in the location, formulation and analysis of the problem.

* Work Degree

** Faculty of Humanities Science. School of Philosophy. Alonso Silva Rojas.

INTRODUCCIÓN

Un significativo problema que presenta actualmente el sistema demoliberal,^{*} cualquiera que sea su concepción y configuración, se deriva precisamente de la coexistencia unidad-diversidad respecto de los derechos individuales fundamentales y de los derechos colectivos. La articulación de lo colectivo en un sistema caracterizado y generado, o mejor, diseñado para tratar de garantizar los derechos y libertades individuales, prioritariamente, ha motivado el debate de la filosofía política contemporánea en torno a la relación igualdad - diferencia, individual - colectivo y de sus implicaciones en la teoría y práctica política actual, en suma, la inclusión de la diferencia en el Estado democrático de Derecho.

El Estado contemporáneo no puede permanecer impasible ante las nuevas demandas que se le exigen a la democracia en cualquiera de sus formas por parte de los colectivos que reclaman o demandan el reconocimiento. En efecto, debe establecer un debate cierto que se compadezca con la realidad actual y con el ejercicio efectivo de los verdaderos y auténticos principios que se suscribieron al adoptar su sistema político, tratando de lograr excluir las posturas extremistas que tantos trastornos han traído a la humanidad.

A este propósito, el principal objetivo de la presente investigación es realizar un análisis filosófico-político de los alcances, posibilidades y fundamentos del reconocimiento y de la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal contemporáneo, teniendo como eje central la teoría de John Rawls, identificando cómo y por qué la neutralidad se presenta como pretensión y principio del Estado. También se trata de precisar en qué medida puede ser afectada al sostener o no sostener una carga ética. Es decir, se trata del estudio del problema ¿de qué modo y en qué casos la neutralidad como pretensión y principio del sistema demoliberal puede ser modificada? O ¿cómo y por qué el Estado demoliberal puede sostener una carga ética al mismo tiempo que garantiza la neutralidad, frente al complejo de

^{*} Para efectos de esta investigación entiéndase sistema demoliberal como Estado Constitucional y Democrático de Derecho, en cualquiera de sus variantes, surgido a partir de la modernidad.

identidades que lo componen?

Por esto se trabajan, además, a modo de contextualización y enriquecimiento del debate en la materia, algunos de los más representativos autores de la filosofía política contemporánea y se aproxima esta investigación al estudio y análisis sobre cómo puede el sistema demoliberal permitir la efectiva articulación de los derechos colectivos con los derechos individuales en un marco donde, por definición, se ha priorizado a estos últimos. Se trata entonces de una reflexión acerca de la posibilidad o de la inconveniencia de que el ejercicio de los derechos individuales pueda ser restringido o limitado, con el solo pretexto de favorecer el reconocimiento de los colectivos en cuanto a la supervivencia y desarrollo de una comunidad específica. A este respecto, el análisis de algunos de los trabajos realizados por Charles Taylor, Michael Walzer, Jürgen Habermas, Will Kimlicka y Ronald Dworkin, entre otros, es importante. En efecto, sus concepciones no pueden desconocerse, entre otras razones, por sus conexiones e interrelaciones con los planteamientos de John Rawls, cuya teoría –como estudio central de esta monografía en torno al tema de los alcances y posibilidades de la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal contemporáneo– representa un fundamental punto de referencia en la discusión de esta particular problemática.

La monografía se perfila como descriptiva analítica y apela al estudio de las fuentes directas, en este caso, las obras más representativas de John Rawls y de los otros autores que contribuyen a la ubicación, formulación y análisis del problema. La metodología se basa en la lectura directa con miras a la formulación de las principales ideas de la construcción filosófica, de las líneas argumentativas, los giros y perspectivas de análisis, a partir de las tesis que sobre el problema en cuestión se manejen; por esta razón el estudio de las fuentes indirectas sólo se utiliza como excepción en caso justificado y para mayor amplitud.

En un primer acápite se realiza el planteamiento del problema y una somera

contextualización teórica del asunto a tratar. A continuación, y en otro capítulo, se presentan las principales tendencias y autores que han estudiado el problema; a saber: el liberalismo y el comunitarismo. Lo anterior como necesario preámbulo al estudio central que se expone en el capítulo tercero. En él se reconstruyen los argumentos de John Rawls, con base en el análisis de los planteamientos presentados en sus obras más representativas al respecto, esto es, el Liberalismo Político, la Justicia como imparcialidad y la Prioridad de las libertades individuales. En este capítulo tercero el estudio del problema se detendrá un poco, a efectos de la presentación de los principales conceptos y presupuestos de la concepción rawlsiana, toda vez que ello es necesario para la correcta comprensión en torno a su perspectiva de la cuestión de la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal. En el mismo capítulo se discutirán algunas perspectivas frente al problema de la democracia contemporánea, que oscilan entre la neutralidad y la diferencia. Finalmente, en otro acápite, se elaborarán algunas conclusiones que recogen los resultados de esta investigación, tratando de resaltar cómo la inclusión de la diferencia continúa siendo uno de los desafíos más importantes a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Se puede observar cómo, al tratar de defender lo propio y singular y de reconocer en forma efectiva a los colectivos, la sociedad estatal puede caer en la protección a ultranza de la identidad, venerando la tradición y sobrevalorando características culturales relativas. Esto podría conducir a que una cultura se arrogara el derecho de arrasar a las otras. En efecto, una cultura se podría atribuir el derecho de atropellar o restringir las garantías fundamentales del individuo –*libertades de los modernos*– conseguidas en las revoluciones y plasmadas con grandes letras en las Constituciones de los Estados nacionales como en las Declaraciones Universales de Derechos. Esto representaría un conflicto de serias demandas argumentativas y prácticas para la ciencia y la filosofía política actual, que los gestores de las luchas en Derechos individuales o de primera generación, tal vez no imaginaron.

Por otra parte, cuando el Estado trata de reivindicar los derechos inalienables e imprescriptibles de las personas en tanto sujetos individuales, sin tener en cuenta las realidades colectivas y comunitarias que se han suscitado, puede conducir a una “ciega neutralidad” que comprometería seriamente la estabilidad del sistema demoliberal, al no reconocer la diferencia como algo cuya realidad sobrepasa en muchos casos el formalismo igualitario de la ley.

Es por ello que esta investigación en torno a la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal considera los siguientes interrogantes, todos ellos insertos en la problemática principal o constituyendo diferentes maneras de expresarla más claramente:

¿Puede un Estado establecer ciertas normas que desarrollen una determinada política del reconocimiento de identidades colectivas que contradigan en cierta forma la libertad individual?. Asimismo: ¿Cómo lograr la forma armónica para el reconocimiento de las diferencias culturales y la garantía del goce de los derechos individuales en el Estado democrático de derecho contemporáneo?, también ¿puede ser compatible el liberalismo con

una concepción de la vida buena o una determinada idea de bien de una comunidad?; finalmente, ¿debe el Estado demoliberal intervenir activamente, con la fuerza emanada por los atributos que detenta, en relación con las demandas de supervivencia y desarrollo de las identidades colectivas sin que esto comporte una violación a su propia ontología política?

Para lograr una respuesta a estos interrogantes se identifican las principales características y elementos de los esquemas contemporáneos que de modo significativo reflexionan acerca de la interrelación de los conceptos de democracia, liberalismo, igualdad, diferencia y reconocimiento y se analizará la problemática de la diferencia centrando la reflexión en la temática del reconocimiento de la *diversidad cultural*. De esta manera, se tratará de determinar hasta qué punto esto puede lograrse sin lesionar la igualdad formal que se debe a todos los sujetos de la sociedad.

En todo caso es en el contexto de la filosofía política contemporánea, desde donde principalmente se estudia esta cuestión. Esto implica un límite disciplinar, ya que no se trata, por ejemplo, de un estudio sociológico o económico, sino filosófico. Pero, ¿cuáles son los alcances de la filosofía política en torno al manejo de la problemática en cuestión?

Toda idea política, por más pragmática y circunstancial que sea, tiene un fundamento teórico que en la mayoría de los casos constituye toda una filosofía de la cual no se puede predicar su verdad o falsedad. De ella, en efecto, sólo puede predicarse, por un lado, la correcta validez o la invalidez de sus argumentos; y por otro, su conveniencia o inconveniencia de acuerdo con unas condiciones espacio-temporales.

Una teoría política integral es aquella que tiene una cierta concepción de lo que es y/o debe ser la justicia y de lo que es y/o debe ser el individuo, sobre todo considerado como ciudadano. En efecto, la mayor parte de ellas suscriben una concepción de bien así sea implícitamente, que hace que el Estado, por lo menos en su forma ideal, se guíe y oriente por ella y trate de anular todo lo que no coincida con la misma. Así, también las teorías

inmersas en el liberalismo incluyen sus *corpus* una concepción de la naturaleza humana. De ahí que traten de establecer qué y quién es el hombre, cómo piensa y hasta donde puede conocer, cuáles son sus facultades. Con este punto de partida intentan luego justificar una determinada conducta dentro de la relación de poder, por parte del integrante de la sociedad civil y del gobernante. Algunas teorías tematizan y exponen los diversos tipos históricos y conceptuales de relaciones de poder para, por medio de comparaciones y diversos estudios, proponer el régimen de gobierno que consideran más adecuado para la realización de sus ideales, llámese reinado, república, democracia, socialismo, liberalismo, etc.

Durante el pasado siglo XX fueron muchos los intentos por observar, describir, explicar y hasta predecir –lo cual hace una teoría científica– los fenómenos políticos a nivel global y particular. Lo que acontece es que la filosofía política contemporánea no es precisamente una ciencia que dé respuestas absolutamente ciertas a sus problemas. Junto con la ciencia política guarda una gran zona de indiscernibilidad. Es sintomático el hecho de que muchas teorías postmodernas rompen con la tradición ortodoxa que la imagen del pensamiento clásica había asentado tan firmemente, sobre las bases de la razón y racionalidad modernas. Otras, en cambio, tratan de volver a ella adaptando y replanteando sus principios o por lo menos viendo cómo son para anotar cómo no deben ser.

De ahí que para J. Rawls, la filosofía política tiene primeramente el papel práctico de mantener el orden socio-político; en segundo lugar, tiene un rol de orientación para que los actores sociales no desconozcan los propósitos del todo estatal en el cual están inmersos; tercero, cumple un papel de reconciliación sujeto a una idea general y política del bien como premisa máxima; y por último, el reconocimiento del papel de la filosofía como proposición de *modelos ideales*. Esto último es fundamental para una correcta comprensión de sus planteamientos.¹

¹ RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Una reformulación. Barcelona: Paidós, 2002., pp. 24-27.

Es precisamente desde esa perspectiva que se comprende su propuesta de la *justicia distributiva*. Esta se fundamenta en las ideas de la *sociedad bien ordenada* y del principio de *razón pública*, con miras al logro de una plataforma o marco social de las relaciones entre las asociaciones e individuos que conforman la sociedad políticamente liberal y democrática. Una sociedad así concebida agrupa dentro de sí gran pluralidad de comunidades y de visiones comprensivas que, si bien son diferentes, incompatibles y hasta irreconciliables entre sí, pueden, en virtud de su razonabilidad, o por lo menos, no irrazonabilidad, suscribir un acuerdo de carácter político que garantice el respeto de las libertades y el logro de la igualdad.

En las anteriores palabras se advierte el supuesto de esta investigación según el cual un sistema demoliberal, correctamente entendido y aplicado, es el que mejor puede asegurar la inclusión de la diferencia. Se considera así que el liberalismo es la forma política que más garantiza, o por lo menos, que menos desfavorece el reconocimiento de todos los actores sociales, de la ciudadanía. De ahí que se afirme que el Estado no requiere, irremediamente, mantener una posición ética ni oponerse radicalmente a ella. Debe, más bien, distinguir los casos en los cuales la neutralidad es imperativa por ser parte de su ontología política y los casos en que puede asumir o suscribir diversos compromisos según las circunstancias de desigualdad y las exigencias razonables de corrección social. En este sentido se considera que el liberalismo político no es, de suyo, un inevitable constructo de bases individualistas, sino una creación humana que parte del equilibrio entre el sujeto y la pluralidad, y un sistema de cooperación que se sostiene con el consenso, y con la idea del valor de las libertades e igualdad de todos y cada uno de los ciudadanos. Así se enfatiza la necesidad de construir un orden mínimo que garantice la coexistencia de diversas doctrinas permisibles mediante un acuerdo válido con pretensión de duración que actúe como contrapeso de una indeseable vuelta a un originario estado de naturaleza.

2. EL DEBATE FILOSÓFICO POLÍTICO: ENTRE EL LIBERALISMO Y EL COMUNITARISMO

Es interesante observar cómo las diversas teorías políticas contemporáneas no sólo están inmersas en un diálogo permanente que les permite revisarse, reevaluar y confirmar puntos internos en su construcción y desarrollo metodológico, conceptual y material, sino que, además, están en constante actividad unas respecto de otras, en permanente diálogo en el que se insertan objeciones, réplicas, acatamientos, matizaciones, reafirmaciones e infinitud de precisiones. Ninguno de los autores referenciados en esta monografía es ajeno a esta cuestión.

Por lo general, el liberalismo y el comunitarismo representan dos formas distintas de percibir y desarrollar la democracia en sus más básicos principios. Suponen la aceptación del trasfondo histórico en el cual convergen la existencia de una cultura liberal, asociaciones voluntarias, la igualdad política, una fuerte participación ciudadana y el respeto al Estado constitucional de derecho.² Estas formas tienen diferentes matices, no son unívocas ni ellas mismas ni en relación con otras; por eso es difícil establecer una generalización, más aún una clasificación, aunque en los distintos autores se presenta una tendencia más hacia una posición que hacia otra como se mostrará en adelante.

¿Cuáles son, en general, los rasgos distintivos del liberalismo y del comunitarismo?

Mientras que este último recela del individualismo como principio fundante y pretende un Estado que vele por la voluntad común de una comunidad unida de ciudadanos con una concepción conjunta de la vida buena, aquel tiene como referente la idea de individualidad, la primacía de las libertades para que el sujeto pueda buscar su propio bien personal frente a un Estado garantista que tiene ciertos límites, que no interviene en la esfera privada del

² Cfr. SILVA, Alonso. *Pluralismo y política en las sociedades contemporáneas: el legado de la modernidad*. En: *Perspectivas de la modernidad sobre el Estado, el escepticismo, el cuerpo y la ética*. Grupo de investigación ANDEN. UIS: Bucaramanga, 2004. p. 87.

ciudadano. El liberalismo, en efecto, supone *la prioridad moral de las personas*, donde la sociedad y el Estado son más bien significaciones de utilidad para el desarrollo del sujeto.

Esto es así, porque el liberalismo implica una justificación filosófica y política de las prácticas y expectativas creadas a partir de la modernidad y de la Ilustración cuyo objetivo es el ejercicio de las libertades. En un principio, y frente a la realidad del Estado absolutista, respondía a la cuestión acerca del límite del poder. Por ello, los derechos individuales fueron configurados como derechos negativos o contra el Estado, dando lugar a una esfera propia donde sólo gobierna el individuo. En la actualidad trata más bien de responder a la pregunta acerca de cómo cada persona puede realizar su propio bien y gozar de sus derechos inalienables mientras que otros también buscan el suyo, y, a la vez, de poseer un principio de unidad de sociedad política garantista. El comunitarismo, en cambio, asigna una *prioridad moral a las comunidades*, a la cultura particular. En este contexto teórico, los derechos individuales son combinados con metas colectivas, pues se recela del individualismo a ultranza (rasgo que el comunitarismo critica al liberalismo) como un “malestar social” de la modernidad. El origen de esta corriente filosófica política puede ponerse en relación con una revisión de los principios que, a su parecer, más han caracterizado la práctica liberal y una correspondiente revaloración de la identidad ciudadana en torno a la idea de bien común.

2.1. CONCEPCIONES CON TENDENCIA AL COMUNITARISMO

2.1.1 Charles Taylor

Este autor observa la necesidad y hasta la exigencia de una *política del reconocimiento*. La conexión entre identidad y reconocimiento es crucial: la primera depende del segundo, porque las características definitorias fundamentales de los hombres como seres humanos se forman a través del diálogo y de la relación con los otros; en especial del reconocimiento, el mal reconocimiento o también la falta de reconocimiento, puesto que el

ser humano es ante todo un ser dialógico. No se trata sólo de un problema personal o meramente político, sino de ambas cosas, pues, en el plano personal, el individuo debe liberarse del tipo de identidad y autorrespeto impuestos por un grupo hegemónico, mayoritario o de poder. El reconocimiento se da, pues, en los planos íntimo y social, pero este último es primordial en el sentido de que la falta de reconocimiento es, en efecto, una forma de opresión. O por lo menos es lo que señalan los que propenden por ciertos tipos de multiculturalismo.

Expone C. Taylor que la transformación social ocurrida en la modernidad supuso un cambio de la antigua noción del honor a la de dignidad. Esta última representó, a su vez, un giro universalista proclamante de la igualdad, que es lo que ahora se pone en entredicho. Y, es que este concepto de igualdad se funda en el concepto de individualidad humana y en la idea de moralidad interior de cada quien, de originalidad, de sujeto. Se trata, entonces, de concebir que cada individuo tiene derecho a vivir una vida auténtica, es decir, una vida propia, originalmente vivida. Según Taylor, las contribuciones de Rousseau fueron importantes para la configuración de este ideal de autenticidad, también las del romanticismo de Herder.³ El problema que se observa en la realidad es, sin embargo, una delicada y a ultranza exaltación del individualismo, algo que para el autor, supone la priorización de un ideal *monológico*. El liberalismo, entonces, no ha sido en ningún modo ajeno a este proceso de perversión al ideal de autenticidad hacia una noción de sociedad que resalta el egoísmo y la individualidad competitiva, como principios fundamentales de la vida social.

Es en este contexto de crítica al liberalismo que Taylor quiere cuestionar el principio de la ciudadanía igualitaria basada en el principio de la dignidad humana y proponer una posible *política de la diferencia*. Se trata de develar un problema que se observa en las sociedades contemporáneas: “Con la política de la diferencia se nos pide que reconozcamos la

³ Cfr. TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós I.C.E. / U.A.B., 1994.

identidad única de un individuo o de un grupo, el hecho de que sea diferente de todos los demás”;⁴ al mismo tiempo que se denuncia la igualdad (formal) bajo la cual se esconden múltiples diferencias y discriminaciones que sufren quienes no se catalogan como iguales. En este sentido, una política de la diferencia consiste en reconocer efectivamente el hecho de la particularidad de cada comunidad y de cada colectivo, el hecho de que cierta cultura se diferencia de otras culturas y formas de vida. Una política de la diferencia se aparta de ciertos principios que generalmente han sido proclamados con pretensión de carácter omniabarcante. Estos últimos son, precisamente, los constituyentes de una política de la igualdad. Política a la cual replantea. En este contexto, reconocer efectivamente significa reconocer jurídica y fácticamente la prioridad de la autonomía colectiva.

El hecho es que se observa una contradicción entre estas formas de políticas, esto es, las igualitaristas y las de la diferencia. Pero, a pesar de ello, este conflicto podría conciliarse. Sin embargo, una política de la diferencia conlleva por lo menos un peligro, el de lograr a largo plazo el efecto contrario; es decir, mantener la diferencia a perpetuidad con perjuicio para los seres humanos que viven esa diferencia. Esto no es óbice para que Taylor advierta el peligro de la política de la igualdad: una supuesta neutralidad, que es realmente reflejo de culturas particulares, la teoría de un grupo hecha hegemónica que puede conducir a lo discriminatorio e inhumano. Este es el problema con el liberalismo. No obstante, el concepto de liberalismo no es unívoco. Esto permite que Taylor empiece a vislumbrar algún camino de salida. Es decir, este liberalismo en cuestión o liberalismo 1 (L1) es criticado como incapaz de dar cuenta de la diferencia, como limitante de las múltiples identidades culturales. Pero no significa que no se pueda pensar en la posibilidad de un concepto más amplio o abierto del cual el liberalismo (L1) no representa más que una variante pero no la única.

En otros términos, esa visión restrictiva de la igualdad de derechos no es la única

⁴ TAYLOR, Charles. “La política del reconocimiento”. En: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997. p. 87.

interpretación posible del liberalismo. De hecho, existen entonces dos concepciones liberales que de modo confuso se están enfrentando. Tal es el caso de lo que sucede en el ámbito político canadiense, en donde los quebequeses y los aborígenes se resisten a la Carta Constitucional, prescriptora y garantista de los derechos y libertades individuales. En este contexto la protección y prevalencia de los mismos se ve sujeta a variación sustancial debido a la pretensión de sobrevivencia de colectivos que se perciben como amenazados, en este caso, por la sociedad angloparlante. Por esta razón se demanda una significativa restricción de algunas libertades para sus integrantes y una alteración del orden constitucional, es decir, una afectación de la Carta Fundamental de derechos y libertades individuales básicos.

La comunidad de Québec y la indígena tienen una concepción clara de bien –la supervivencia y el desarrollo de su cultura–, que desean hacer coincidir con la política. Es de resaltar que Canadá es todo un entramado cultural formado por la cultura anglófona, como mayoritaria, y múltiples grupos de indígenas, una provincia francófona y diversos colectivos inmigrantes sobre todo de América latina y Asia. Cultura que para Taylor no deja de ser liberal, pero no de la misma manera. Por ello, en este contexto, la concepción de bien de las comunidades y el liberalismo político no deberían ser incompatibles –por lo menos no *a priori*– aunque así lo parezca. En una palabra, el Estado ni es ni debe ser neutral.

Este planteamiento no exento de problemas es, en definitiva, el pensar de Taylor. Para él, el liberalismo de la igualdad y de la dignidad humana es, en realidad, reacio a la diferencia al predicar la uniformidad y desconfiar de las aspiraciones colectivas. Pues aunque el liberalismo 1 no implica necesariamente una persecución a las diferencias culturales, sí supone una voluntad de homogeneización de la diferencia.

Taylor quiere entonces dejar ver en su argumentación filosófica cómo el liberalismo 1 no representa la única alternativa de organización posible. Este hecho se visualiza en los

siguientes aspectos:

- ❖ No es cierto que exista un modelo único de sociedad liberal.⁵
- ❖ El liberalismo no es de suyo incompatible con los postulados de vida buena o con una concepción fuerte de bien. Esto es, con el particular *modus vivendi* de las comunidades ni con las aspiraciones colectivas.⁶
- ❖ El liberalismo no es neutral: es un credo combatiente.⁷
- ❖ Es necesario distinguir, en el estudio del problema, los niveles de análisis, pues una cosa son las cuestiones de defensa y otra muy distinta las cuestiones ontológicas.⁸ Es decir que, en defensa de la concepción del liberalismo 1, aunque se afirme que todos los individuos son iguales en cuanto seres humanos y que no se debe hacer distinción alguna entre ellos, la realidad es otra; esto es, los hombres se constituyen ontológicamente en el contexto de sus comunidades de origen.

Por otro lado, Taylor también critica el *multiculturalismo* como fenómeno creciente en la sociedad, pues éste tiene un problema fundamental, esto es, la creencia ciega en la igualdad de valor de todas las culturas, lo que raya en el absurdo. Esta exigencia se basa en una presunción que no es del todo válida; por lo menos no *ex ante*: la pretensión de que todas las culturas, por el simple hecho de ser o estar, tengan algo que decir a la humanidad (al resto de ella), o el mismo valor. Esto de buscar juicios y valores favorables para las distintas culturas es al final, homogeneizador. Tan homogeneizador como la pretensión igualitarista del L1.

⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 316.

⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 321-322.

⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 325.

⁸ Véase, *Ibíd.*, pp. 239-265.

La propuesta del autor consiste, por el contrario, en lo que él llama, en el sentido de Gadamer la “fusión de horizontes”. Esta concepción pretende fundir el ámbito político con el ontológico y moral:⁹ consiste, entonces, según Taylor en “una disposición para abrirnos a un tipo de estudio cultural comparativo que desplazará nuestros horizontes hasta la fusión resultante”.¹⁰

Tenga o no razón la crítica al liberalismo, propuesta por Taylor, lo cierto es que su reflexión advierte unos equívocos en el debate liberalismo comunitarismo que sólo pueden aclararse si se diferencian los temas ontológicos de los políticos y se reconstruyen su íntimas relaciones para la vida y la acción social. De ahí su apelación a que haya no sólo un equilibrio entre lo político y lo ontológico sino, además, “(...) una especie de simbiosis o como mínimo fronteras abiertas a través de las cuales las personas y las ideas puedan pasar de los movimientos sociales a los partidos y viceversa. Este es el tipo de política que las sociedades liberales necesitan”.¹¹ Al llegar a este punto, puede comprenderse cómo Taylor mueve el centro de atracción de lo jurídico político hacia lo ético filosófico.

A manera de conclusión puede observarse, entonces, cómo Taylor efectúa una revisión del liberalismo desde una *noción de bien*. En efecto, señala el “carácter multifacético y resbaladizo” de la definición de liberalismo y expone la crítica al modelo de *liberalismo procedimental* como el único válido.¹² Asimismo, no considera procedente una separación de lo político y lo público con lo moral y lo interno; concibe, de esta manera, la sociedad según un modelo *republicano* guiado por una concepción de vida buena a la cual tienden todos sus integrantes. En este contexto, el Estado, como garantista de la diferencia, debe estar comprometido con la conservación y la sobrevivencia de cierta cultura, utilizando

⁹ A este respecto puede verse el artículo de: MALDONADO, Jorge F. *Taylor, espacio público para la democracia: acercamientos a la política desde la ontología moral*. En: Reflexión Política. Año 5, No. 10. Bucaramanga: IEP-UNAB. 2003.

¹⁰ TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Op., cit., p. 199.

¹¹ *Ibíd.*, p. 371.

¹² Véase, *Ibíd.*, pp. 239-325.

para ello el poder político volcado al desarrollo y aplicación de políticas públicas en áreas como la educación y la social, tendientes a la conservación, desarrollo y fortalecimiento de la identidad cultural.

2.1.2. Michael Walzer

M. Walzer propone una respuesta al problema de la relación entre la política liberal y la vida comunitaria replanteando los principios mismos de unidad social predominantes en el mundo moderno.

Según el filósofo, los teóricos de la filosofía política han supuesto la existencia de un principio único y un solo tipo legítimo de pluralismo. En concordancia con ello la mayoría de los filósofos ha apelado en sus teorías de la justicia a un único sistema distributivo. En la actualidad, afirma Walzer, el más aceptado y discutido es el rawlsiano, pero éste es descartado toda vez que las particularidades de la historia, de la cultura y de la pertenencia a un grupo no lo permiten. Además la justicia como construcción humana que es, admite ser realizada de varias maneras.¹³

Así las cosas, los principios de la justicia son, para Walzer, de suyo, plurales en su forma, por ende el *particularismo histórico-cultural* es inevitable. En concreto, la justicia distributiva y la igualdad son ideas complejas y extensas. No simples. Desde esta perspectiva, acerca de los bienes, formula proposiciones dentro de su teoría de la *igualdad compleja*¹⁴, en sustento de esta la idea del particularismo que las sociedades comportan:

¹³ Cfr., WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: FCE, 1997. pp. 17-19.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 21-24.

- ❖ “Todos los bienes que la justicia distributiva considera son sociales”¹⁵ – excepto los divinos– por cuanto su concepción y creación son procesos sociales, razón por la cual tienen distintas significaciones en distintas sociedades. Es decir, las creaciones y concepciones de los bienes poseen específicos alcances según la sociedad específica a la cual pertenezcan..

- ❖ “Los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y creen –y luego poseen y empleen– los bienes sociales”.¹⁶ En efecto, la identidad personal y los bienes guardan una relación directa que no puede ser desconocida, por un lado, ni generalizada a todos los sujetos, por otro. Para Walzer un bien social es causa de una determinada identidad; o mejor, no hay algo que pueda denominarse identidad si, a su vez, no se encuentra en relación con la teoría y práctica acerca de los bienes.

- ❖ “No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebibles para todos los mundos morales y materiales”. Sea, a modo de ejemplo, el pan: tiene una connotación muy distinta en algunas sociedades así en cierta sociedad se crea que su significado es el único o por lo menos el normal. Subyace en esta proposición la idea según la cual si existiera un bien para todos los casos sería inútil para cualquier propósito. Pero, sobre todo, que hay diversas jerarquizaciones y categorías de bienes.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 21.

- ❖ “Es la significación de los bienes lo que determina su movimiento”,¹⁷ es decir, de cada bien se tiene una concepción de la cual se deriva su tendencia de uso. “Los criterios y procedimientos distributivos son intrínsecos no con respecto al bien en sí mismo sino con respecto al bien social”.¹⁸ En efecto, el bien no es autorreferencial, sino social; su concepción y manejo posee implicaciones no neutrales, dentro de la comunidad, las cuales afectan su valor y distribución. Además, toda distribución es justa o injusta de conformidad con el significado de los bienes.
- ❖ “Los significados sociales poseen carácter histórico al igual que las distribuciones”,¹⁹ aunque algunos bienes básicos posean estructuras normativas que le aseguran cierta permanencia o continuidad. se descarta la distribución de los mismos en relación con las “razones pertinentes”. Es decir, tanto las distribuciones como los significados son contingentes y el hecho de que algunos se soporten en estructuras normativas no implica su perpetuidad.
- ❖ Todo conjunto de bienes sociales constituye una esfera distributiva. Según Walzer, “cuando los significados son distintos las distribuciones deben ser autónomas”,²⁰ por lo menos relativamente. Es decir, el bien que se da como determinante en una esfera dada no puede ser determinante en otra esfera. Por ejemplo, el dinero, no puede ser determinante en esferas como la religiosa o la educativa, así sea un medio de cambio común. En suma, cada significado social es como un conjunto que constituye una esfera distributiva que amerita una

¹⁷ *Ibíd.*, p. 22.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 23.

²⁰ *Ibíd.*, p. 23.

distribución por lo menos relativamente autónoma. Por ello, se critica el hecho de que un único bien sirva como medio para la adquisición de muchos otros.²¹

De ahí en el autor la *igualdad compleja* ante el supuesto de la comprensión de los bienes sociales como concretos y particulares: “la igualdad es una compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros; no es una identidad de posesiones. Requiere entonces una diversidad de criterios distributivos que reflejen la diversidad de los bienes sociales”²². Añádase que uno de los bienes más fundamentales es el de la *pertenencia* a una comunidad política pues a partir del ejercicio de ella surgen otro tipo de bienes. Ahora bien, Walzer entiende la pertenencia como aquella que distribuye, quizá, el bien más importante: la comunidad política, en cuyo entorno específico son recibidos los sujetos.²³ En efecto, comunidad política y pertenencia son correlativos, a su doble implicación subyace el hecho de que el individuo se sienta perteneciente a una determinada comunidad política, y, por ende, pueda ejercer prerrogativas y derechos que, en principio, sólo los miembros de la misma pueden poseer. Una de éstas es la ciudadanía, la cual implica el derecho a ingresar libremente al espacio de la comunidad política, y la posibilidad de elegir y ser elegido. La pertenencia es un bien que expresa una relación entre el individuo y el Estado, que comporta derechos y obligaciones bilaterales. Los individuos que no gozan de este bien deben cumplir unos requisitos de admisión y unas reglas que cada comunidad política elabora discrecionalmente. En este proceso, el Estado puede asemejarse, según Walzer, a una vecindad, un club o una familia.²⁴

Se tiene, pues, en la concepción comunitarista de este autor, la existencia de un particularismo histórico-cultural. Razón por la cual Walzer se pregunta ¿qué escogerían las

²¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 21-23.

²² *Ibíd.*, p. 31.

²³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 42-43.

²⁴ Véase, *Ibíd.*, pp. 44-74.

personas comunes y corrientes, como nosotros, con intereses propios, con nuestra propia comprensión de los bienes (sociales) situados en este aquí y ahora, a propósito de su coexistencia? Con este interrogante excluye, a propósito, el interrogante del liberalismo político, porque éste apela, a su parecer, a la existencia de un único sistema distributivo, y recurre a abstracciones universalistas que soslayan los contextos espacio-temporales (Ver Cap. 3).

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse sucintamente, a modo de ilustración, sobre algunos tipos de regímenes que se han dado según ese particularismo histórico cultural, y sus ideas de justicia y tolerancia. En *Tratado sobre la tolerancia* Walzer describe cómo es precisamente que “la tolerancia hace posible la diferencia [y] la diferencia hace necesaria la diferencia”.²⁵ Describe también una tipificación de los distintos regímenes de tolerancia conformados por conglomerados humanos que se han suscitado en diferentes condiciones espacio-temporales culturales e históricas pero todas apuntando a un mismo objeto, la *coexistencia pacífica*. Ante la pregunta ¿Qué sustenta la tolerancia? Responde: sostiene la vida misma, tolerar es necesario para que la vida se conserve en circunstancias de individuos y grupos tan distintos. Tolerar es un acto de quien detenta el poder y ser tolerado de quien está en debilidad. En este contexto la tolerancia debe diferenciarse de las actitudes personales. Ello es así porque en un régimen de amplia tolerancia pueden darse conductas intolerantes entre algunos de sus particulares y en un régimen de mínima, hay quienes viven como los que más respetan y aceptan las formas de ser distintas a la propia, sin que esto sea determinante en lo público.

El estudio realizado por este autor refiere, entonces, cinco regímenes de tolerancia diferentes entre sí, que han procurado, a su modo, lograr la coexistencia pacífica: imperios multinacionales, Estados nacionales, Confederaciones, sociedades de inmigrantes y comunidades internacionales. En efecto, desde la posición de Walzer el Estado no puede

²⁵ WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 13.

apelar a ningún tipo de principio de carácter universal que pretenda regular la justicia política. Ningún tipo de principio, o contrato, puede tener grado de cobertura tal, que le permita su aplicación válida en los más diversos casos.²⁶ Es por ello que todo método debe ser circunstancial para que sea adecuado, contextual. No es esto, expone, lo que se puede percibir en las explicaciones de tipo universalista y normativo y contractual.

Con lo anterior Walzer manifiesta que no se puede realizar un solo principio formal y abstracto que encuadre con la realidad del aquí y del ahora y de los otros “aquí” y “ahoras” sino que, por el contrario, en las comunidades se da algo así como un relativismo cultural inevitable e irresoluble.

Para finalizar, puede decirse de las comunidades que las hay en gran cantidad y que dentro de este gran conjunto se encuentran las culturales. Las comunidades se encuentran en relación con otras minorías, con el individuo y con el aparato estatal. Walzer, quien observa en este debate filosófico un problema sobre la constitución misma del Estado moderno, afirma claramente que cada grupo debe tener una voz, un espacio, de su política propia; es decir, el reconocimiento de la identidad grupal y, por otro lado, la asimilación del individuo al Estado, la tendencia de la democracia a incluir al otro y a todos los otros.²⁷

Por todo lo anterior, puede decirse que esta perspectiva comunitarista pone en entredicho el valor otorgado al sistema demoliberal como el poseedor de la mejor forma política garantista de la coexistencia pacífica, al universalismo que ha pretendido alcanzar y que hasta cierto punto ha logrado sustentándose en un régimen democrático de derecho. Para Walzer es claro que éste no es el único tipo de tolerancia, sino uno más, tan particular y específico como los otros. Cada comunidad política posee unas condiciones especiales que determinan la concepción y distribución de los bienes que excluye, a veces, las tradicionales formas políticas surgidas con ocasión de la modernidad. De ahí la

²⁶ Véase, *ibíd.*, pp. 29-50.

²⁷ Cfr., *Ibíd.*, pp. 16-50.

reivindicación de la idea de comunidad política según la idea del particularismo histórico cultural. En efecto, existe entre sus integrantes una cultura compartida que es distinta de otros grupos, pero no por ello desapercibida para el sistema político estatal.

2.2. CONCEPCIONES CON TENDENCIA AL LIBERALISMO

2.2.1 Jürgen Habermas

J. Habermas se pregunta, en *La inclusión del otro*: “una teoría de los derechos, elaborada en términos individualistas, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas?”.²⁸ Lo anterior considerando el hecho de que las modernas constituciones se basan en los conceptos de derecho subjetivo y de persona jurídica individual frente a una contrastante realidad en donde los colectivos reclaman oportunidades. La cuestión se matiza de esta forma: “¿no exige el reconocimiento de las formas de vida y tradiciones culturales que están marginadas (...) garantías de status y de supervivencia y, en cualquier caso, un tipo de derechos colectivos que hacen estallar en pedazos nuestra tradicional autocomprensión del Estado democrático de derecho que está cortada en base al patrón de los derechos individuales y, que en este sentido, es “liberal”?”²⁹

Esta posición reconoce, por lo menos, tres hechos que están sucediendo en los Estados demoliberales contemporáneos, a saber: la herencia moderna heredada de las grandes revoluciones y declaraciones de derechos humanos, como la americana y la francesa, que propende por la igualdad formal y la libertad del sujeto individualmente considerado, erigidas como un freno para el ejercicio abusivo del poder no basado en la legalidad.

²⁸ HABERMAS, Jürgen. La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. En: Habermas, J., *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Paidós. Barcelona. 1999, p. 189.

²⁹ *Ibíd.*, p. 191.

Segundo, el hecho de la insuficiencia de las declaraciones de derechos o de la consagración constitucional y legal de la igualdad y la libertad humanas. Así lo revela la existencia de múltiples grupos que han sido discriminados sin que dicha regulación haya sido muy efectiva a su favor; o la presencia de comunidades que, en todo caso, se encuentran en circunstancias de debilidad manifiesta frente a la inoperancia, expresa o tácita, del Estado. Por último, el hecho de que estos grupos procuran y demandan, con algún grado de actividad, el ejercicio de ciertos derechos colectivos que les permitan sobrevivir y desarrollarse –en tanto comunidad distinta de sus miembros–, de una manera que ha llegado a considerarse poco ortodoxa, desde el punto de vista del liberalismo; e imperativa, desde el particular punto de vista comunitario.

A contexto argumentativo, Habermas tematiza las posiciones de Taylor y Walzer para mostrar una argumentación que a su parecer adolece de incorrección o ambigüedad ya que sus concepciones atacan la comprensión moderna de la libertad y “ponen en tela de juicio el principio de la neutralidad ética del derecho”³⁰ y del Estado de derecho, puesto que no favorece activamente determinadas concepciones de bien. Lo anterior de Taylor, Habermas lo expone bajo el supuesto de que una teoría de los derechos correctamente entendida no es ciega frente a las diferencias de condiciones sociales de vida ni frente a las diferencias culturales. Por el contrario, dice, garantiza la integridad individual incluso en los contextos de vida que configuran su identidad. Así, la crítica a Taylor consiste en señalar que este autor considera que la priorización –realizada por la sociedad política– de las libertades individuales fundamentales, es violatoria, de suyo, del compromiso con la protección de la cultura particular o con los colectivos. Esta crítica también revela el hecho de que, dentro de esta problemática, es menester elucidar los distintos tipos de comunidades que luchan por sus derechos ya que todos los casos no permiten las mismas características ni, por ende, los mismos análisis y soluciones.

³⁰ *Ibíd.*, p. 193.

Por lo anterior, el método de este autor diferencia los problemas específicos que hay dentro del problema general, es decir, la lucha por el reconocimiento no comporta los mismos grados formales o materiales de crítica al liberalismo: una cosa son las demandas del feminismo, otras las de los grupos separatistas que reclaman su derecho a nación propia, otras las de los antieurocentristas y otras, en fin, las del equívoco fenómeno de los multiculturalismos. Por eso advierte que “los desafíos resultarán mayores cuanto más profundas sean las diferencias de religión, de raza o de étnia o las diacronías histórico-culturales que deben ser superadas; serán más dolorosos cuanto más adopten las tendencias de auto-affirmación un carácter fundamentalista-delimitador, ya sea porque la minoría que pugna por el reconocimiento al haber sufrido experiencias de impotencia se refugie en regresiones, o ya sea porque tenga que despertar por vía de una movilización de masas a la conciencia de la articulación de una nueva identidad elaborada constructivamente”.³¹

Acaece, no obstante, otro nivel de análisis, el de los discursos filosóficos, los cuales a partir de tales fenómenos describen problemas generales³²; y otro más, *el jurídico*³³, pues se habla en todo caso de derechos y del Estado de derecho. Esta será la línea que tomará su argumentación. Razón por la cual la primera cuestión será entonces acerca de la neutralidad ética del derecho y de su Estado ante las diversas concepciones de bien. Por lo que prefiere una idea procedimental del derecho democrático que sea equilibrada con la protección a la autonomía pública y privada, en estos términos: “un desenvolvimiento autónomo de sus vidas en lo privado, apenas pueden ser formulados adecuadamente si antes los propios afectados [por la discriminación] no articulan y fundamentan en discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos. La autonomía privada de los ciudadanos que disfrutan de iguales derechos sólo puede ser asegurada activando al mismo compás su autonomía ciudadana”.³⁴

³¹ *Ibíd.*, p. 199.

³² *Ibíd.*, p.201.

³³ Cfr. *Ibíd.*, p. 202.

³⁴ *Ibíd.*, p.197.

Ahora bien, Habermas distingue la *integración ética* de la *integración política*, la primera es la de las identidades colectivas y concepciones de bien y la segunda la de todos los ciudadanos en condiciones de igualdad; y, frente al problema de la neutralidad del Estado de derecho, es claro en que ésta no debe darse cuando se trata de la cultura política común, es más, que frente a los principios culturales de cada Estado no puede ser éticamente neutral porque representan una historia y un horizonte interpretativo común: “la cultura política común en la que los ciudadanos se reconocen recíprocamente como miembros de una comunidad está impregnada éticamente”.³⁵

Ahora bien, teniendo en cuenta la preferencia habermasiana por una concepción procedimental del derecho, que garantice la igualdad, ¿cómo entiende Habermas esta impregnación ética? No se trata de que el Estado rechace, de plano, toda cuestión ética, es decir, aquella que se refiere a determinadas concepciones de lo que es la vida buena para un sujeto o comunidad específica. No. La impregnación ética es un fenómeno inevitable. De hecho, “todo ordenamiento jurídico es también la expresión de una forma de vida particular del contenido universal de los derechos fundamentales.”³⁶ En efecto, en toda comunidad jurídica las cuestiones éticas son de dominio público en muchas ocasiones como, por ejemplo, las de los debates parlamentarios o legislativos. La sola existencia de instituciones comunes competentes para estos propósitos, evidencia, de cierto modo, una cultura política común. Se trata, pues, de que el Estado mantenga una cierta neutralidad ante la diversidad de auto comprensiones éticas y políticas –personales o grupales– cuando una de ellas quiere imponerse socavando las otras o, en un caso más radical, cuando alguna de ellas menoscabe su propia estructura política, fundada en un ordenamiento jurídico con pretensión de neutralidad. Sin embargo la evitación de toda sobrecarga ética no debe impedir que el Estado reconozca que los valores patrióticos son conformados, en gran manera, por contenidos éticos y que su ordenamiento jurídico revela una forma de vida manifestada en la voluntad de determinadas comunidades jurídicas. Por otra parte, la

³⁵ *Ibíd.*, p. 214.

³⁶ *Ibíd.*, p. 205

igualdad de derechos que se debe a todos los ciudadanos de una sociedad multicultural es la mejor garantía que el individuo tiene para poder practicar su propia concepción de vida buena, en medio de la coexistente multiplicidad de ellas.³⁷

Es así como, desde Habermas se puede apreciar, de alguna forma una concepción liberal que a la vez practique el reconocimiento de los grupos minoritarios, según unos derechos de *pertenencia cultural*,³⁸ a la manera propuesta por Kimlicka. (como más adelante se estudiará). Este concepto novedoso que Habermas retoma ofrece una interesante forma de manejar el problema por que trata de combinar los derechos individuales fundamentales con derechos que –aun cuando son ejercidos también por los sujetos– se ejercen en virtud del grupo cultural al cual pertenecen.

Consecuentemente, la función del ordenamiento jurídico debe también “afinar la sensibilidad para la multiplicidad diferencial y la integridad de las diversas formas de vidas coexistentes en una sociedad multicultural”.³⁹ Debe promover, mediante la regulación, el carácter multifacético que comporta la vida de los sujetos individuales y de las comunidades. Como la protección al individuo es inocua si no se protegen sus contextos y ámbitos, el Estado democrático de derecho puede garantizar los derechos subjetivos simultáneamente con la realización de los derechos colectivos, culturales, en fin, de formas de vida distintas. Pero los ciudadanos siempre deben tener la opción de entrar o salir de sus colectivos sin restricción alguna, de cambiar sus formas comprensivas, de saber que existe algo más allá de su comunidad –donde posiblemente ha nacido– que puede interesarle, incluso en detrimento de ella misma, sin que esto signifique que no lo pueda hacer. El Estado democrático es legítimo si asegura esta prerrogativa.

³⁷ Cfr. *Ibíd.*, p.211.

³⁸ Véase, KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona: Paidós. 1996.

³⁹ HABERMAS, Jürgen. La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. *Op. Cit.*, p.199.

Conviene realizar una precisión sobre los conceptos de Estado de derecho y democrático de derecho, antes de tratar la idea de legitimidad. Para Habermas, si se habla desde un punto de vista normativo, estos dos representan una misma institución: no puede darse el caso de un Estado democrático sin una estructura regulativa otorgada por el derecho y no puede existir un régimen de derecho que no sea democrático.⁴⁰ Aunque la realidad permite realizar distinciones entre ellos, estos conceptos son equiparables y se utilizan indistintamente. Otra cosa sucede con el concepto de Estado nacional, el cual es una de sus múltiples variantes, pero que representa un caso más específico: el de una comunidad política o grupo cultural único que conforma el Estado, en virtud de su homogeneidad lingüística, racial o histórica, que ha generado una identidad con la que todos coinciden expresada en esta forma política. No obstante existir una tipología variada de Estados de derecho, en general se puede decir que son sistemas demoliberales en los cuales existe una constitución política que consagra un conjunto de derechos individuales fundamentales, los procedimientos legales pertinentes para la resolución de problemas y sus jurisdicciones, la separación de algún tipo de fundamentalismo que, de entrada, afecte la diversidad, los límites formas y divisiones del poder y la existencia de un sistema jurídico cuyo derecho sea formal, individual, coactivo, positivo y procedimental.⁴¹

Ahora bien, para Habermas la legitimidad del Estado no implica únicamente un requisito que deben cumplir los procesos jurídicos. Es el hecho de que los sujetos se autoconsideren autores de la ley, en virtud de su autonomía ciudadana, y no sólo como sujetos pasivos de la misma, que deben acatarla. En efecto, la legitimación es un proceso político-jurídico donde confluyen, democráticamente, las voluntades, que muchas veces configuran una efectiva opinión pública, pero, más que eso, la soberanía popular o el hecho de que sea el pueblo – sus integrantes– quienes tomen las decisiones políticas que los afectan, según los mecanismos de participación consagrados en la Constitución. La idea del proceso es la de

⁴⁰ Cfr., p. 202.

⁴¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 202.

“dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales”.⁴² Así pues, legitimidad es un concepto distinto del de legalidad, pues este último exige menos requisitos, a saber, la acomodación a la norma positiva, independientemente del proceso realizado para su promulgación.

Respecto de lo que otros prefieren llamar fragmentación entre derechos individuales y colectivos, conviene aclarar que, en Habermas, no hay tal separación pues el correcto ejercicio de las libertades privadas envuelve el de las públicas. Ambas son condiciones de posibilidad de lo otro; en últimas, no hay necesidad de limitar los derechos individuales sino necesidad de ejercerlos efectivamente. Lo que advierte como enemigo de la sociedad multicultural es el fundamentalismo tradicionalista. En este sentido, lo perjudicial para el liberalismo no es tanto el ejercicio de lo colectivo sino el fundamentalismo. Éste es, ciertamente, incompatible con el Estado de derecho. Además, los colectivos legítimos deben buscar los mecanismos jurídicos para salvaguardar sus derechos equitativamente en virtud de la autonomía ciudadana entendida como autora de la ley.

Es importante notar como, desde esta perspectiva, Habermas advierte contra los inconvenientes del republicanismo, el cual pretende equiparar sociedad y Estado salvaguardando la integridad de la comunidad mediante una versión de los derechos fundamentales demasiado contextualizada y adaptada que “hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común”.⁴³ El problema no radica en querer que la sociedad se centre en el Estado, ni en la asimilación de una misma concepción de bien que defienden todos los ciudadanos, sino en la inexistencia de sociedades que realmente sean tan homogéneas y unidireccionales, en el grado de idealidad que implica un consenso ético. En efecto, cada día se puede observar más la pluralidad, aún dentro de comunidades que consideraban a sus miembros como “iguales”, culturalmente hablando.

⁴² *Ibíd.*, p. 244.

⁴³ *Ibíd.*, p. 238.

La idea subyacente en los planteamientos de este autor es que no es posible que en las sociedades complejas se de un consenso sobre valores sustanciales –como pretende el republicanismo– sino, por el contrario, un consenso sobre el procedimiento mínimo legal y el ejercicio del poder y de la administración. De ahí que, en Habermas, tome forma una *teoría normativa de la democracia*. Dentro de esta perspectiva, los derechos subjetivos permiten que los seres humanos tengan la posibilidad de plantear, en un contexto democrático, sus propuestas en el espacio público. En este espacio se discute y se argumenta con el fin de llegar a un consenso que luego será asumido por el poder político que, a su vez, crea las leyes y las aplica *erga omnes*. De esta manera se hace realidad la “fusión de los horizontes” del mundo de la vida y del mundo político jurídico.

2.2.2. Ronald Dworkin

Este autor se mueve dentro de una concepción liberal que reinterpreta los principios liberales, sobre todo en lo que toca al rol determinante de la teoría del contrato social dentro de la concepción liberal. Lo que conlleva al problema de saber si dicha teoría es o no constitutiva del liberalismo. Para R. Dworkin no es indispensable basar la concepción liberal en el contractualismo formal, porque el contrato, como tal, es sólo un medio que representa toda una teoría política subyacente. En efecto, y en primer lugar, por encima del procedimentalismo jurídico se encuentra el derecho natural según el cual el Estado debe contar con ideas regulativas, parámetros y fundamentos independientes del derecho positivo, para juzgar la legislación y la costumbre. Su propuesta es entonces un cambio de principio que valore la *ética liberal*. Es decir que el contrato social, tan característico, es revisado porque favorece la *discontinuidad* entre ética y política.⁴⁴ Esto último es, precisamente, lo que el sistema demoliberal contemporáneo debe reevaluar. En suma, debe haber una *continuidad* entre ética y política sin que, por supuesto, se anule la órbita privada.

⁴⁴ Cfr. DWORKIN, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Buenos Aires: Paidós. 1995, p. 57.

En segundo lugar, conviene una reformulación desde el liberalismo utilitario hacia el *liberalismo igualitario*. En efecto, el liberalismo utilitario pertenece a la clase de teorías políticas *basadas en objetivos* y no en el sujeto, como las teorías *basadas en deberes* o las *basadas en derechos*. En este contexto, un objetivo es “una finalidad política no individualizada, (...) un estado de cosas cuya especificación no requiere así ninguna expectativa o recurso o libertad en particular para individuos determinados”.⁴⁵ Se requiere, por el contrario, la prioridad de los derechos individuales de las personas. Es decir, un liberalismo basado en el principio fundamental de igual consideración y respeto. Basado en una teoría de derechos que significa que el sujeto puede realizar todas las acciones que no contengan una justificación prohibitiva por parte del Estado.

La inconveniencia de la *discontinuidad* entre concepciones de bien y política es expresada en estos términos: “aparentemente, el liberalismo nos pide que ignoremos los instintos y afectos en ocasiones políticas que son centrales para el resto de nuestras vidas. Insiste en que distribuyamos nuestra solicitud con exquisita igualdad, que no nos ocupemos más de un hermano que de un extraño (...). El liberalismo, pues, parece una política de la esquizofrenia ética y moral; parece pedirnos que nos convirtamos, en y para la política, en personas incapaces de reconocernos como propias, en criaturas políticas especiales enteramente diferentes de las personas ordinarias que deciden por sí mismas, en sus vidas cotidianas, qué quieren ser, qué hay que alabar y a quién hay que querer.”⁴⁶

Para este autor, es sintomático que el liberalismo pretenda que el sujeto piense una cosa respecto de la concepción de vida buena, y que ello no sea relevante dentro de actividad, relaciones y decisiones políticas; que pretenda desplazar la cuestión personal de la perspectiva política la cual es común para todos, como si así fuera la realidad. Esta no es la realidad para Dworkin, quien dirá no a la *discontinuidad* entre ética y política, no a la creencia de que se es neutral e imparcial en la vida diaria, sí, en cambio, al hecho de que el

⁴⁵ DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel. 1989, p. 159.

⁴⁶ DWORKIN, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Op. cit., p. 57.

individuo actúa vinculado y comprometido.

Es en este y desde este sentido la asunción de su posición *continua* que, además, trata de abandonar la prioridad típica liberal de lo correcto sobre lo bueno para relacionar lo bueno y lo correcto en una ética liberal que siendo liberal asume rasgos comunitaristas y promueve un equilibrio entre igualdad y diferencia. Pero ¿en qué sentido? En el sentido en que los individuos comparten una misma comunidad la cual quieren que sea justa para así lograr tanto la igualdad como la diferencia. De este modo, la vida privada, con todos sus logros y desventajas, es correlativa a los éxitos o desventuras de la conciencia en materia política. Es decir, la comunidad política tiene, en ese sentido, esa primacía sobre la vida individual.

Esto quiere decir que el autor “si bien cree que el individuo es anterior a la comunidad y es un ser libre, igual y racional, de igual manera acepta la importancia de la comunidad en la estructuración de la identidad de los sujetos, en el continuo proceso de autorreconocimiento y afirmación de las personas y en la construcción de proyectos comunes a partir de los sentimientos de pertenencia que genera”.⁴⁷ Se comprende entonces, como lo expresa él mismo, que “el liberalismo ofrece la mejor interpretación de este concepto de comunidad y la teoría liberal hace el mejor recuento de sus importancia”.⁴⁸ Con lo anterior Dworkin sitúa el concepto de comunidad en un lugar privilegiado dentro del liberalismo y lo reivindica como algo que puede ser efectivamente protegido dentro de ésta concepción, con preferencia a otras.

La noción de comunidad, en Dworkin, es ciertamente decisiva en el manejo de la problemática, si se tiene en cuenta que el comunitarismo asigna una prioridad moral a las comunidades, sobre el individuo. Dworkin no se enfrasca en una discusión causal acerca

⁴⁷ DWORKIN, Ronald. *La comunidad liberal*. Introducción de Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, traducción de Claudia Montilla. Santa fe de Bogotá: Siglo del hombre editores-Universidad de los Andes. 1989, p. 132.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 136.

del sujeto y su comunidad. Su interés se mueve en el sentido de dejar claro que al liberalismo sí le importa esta noción y que vive de ella y de sus correctas relaciones con el individuo. Una comunidad incide determinadamente en la formación de los seres humanos y es una herramienta política cuyas demandas y efectos, en un efectivo sistema demoliberal, no pueden repudiarse. Con esto el autor soslaya cualquier aversión que, en nombre de una concepción liberal, se tenga de la idea de comunidad, de bien de la misma y de sus aplicaciones.

Es así como ni el Estado ni el derecho deben ser neutrales en muchos asuntos, casos como los de la moralidad, cuando el Estado advierte que está en peligro: “la sociedad puede utilizar el derecho para preservar la moralidad de la misma manera que lo usa para salvaguardar cualquier otra cosa, si es esencial para su existencia. Así como la sociedad puede valerse de su derecho para impedir la traición, puede valerse de él para impedir una corrupción del consenso que la mantiene unida”⁴⁹ en este contexto, Dworkin realiza su análisis desde una teoría de los principios morales.

Para finalizar, su teoría distingue, en el debate, dos tipos de compromiso moral:

- ❖ *De procedimiento*: consiste en tratar recíprocamente en forma igualitaria, imparcial y equitativa donde cada quien tiene y busca sus fines propios legítimamente, desde que respete las reglas. Es lo típico de la sociedad liberal que se basa en las ideas de autonomía y determinación.
- ❖ *Sustantivo*: comprende una concepción especial de lo que es la buena vida, los fines que se persiguen, la razón pública por lo cual vale la pena vivir y actuar.

La primera se conserva mucho ya que apela a la autodeterminación y auto expresión, en suma al individualismo. La segunda se caracteriza por unas metas colectivas con validez

⁴⁹ DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Op. Cit., p. 352.

tal, que hacen variar cualquier disposición, así sea constitucional, que sobre libertades fundamentales se pueda haber dicho, pues lo importante en estos casos es la sobrevivencia de la comunidad y de su cultura. La elección del tipo de compromiso es una decisión que el Estado no sólo debe tomar, sino que debe revisar continuamente. Una concepción liberal estándar preferirá, por el mismo bien de todos sus ciudadanos, un compromiso de procedimiento, que sin embargo, no desconozca las situaciones de vida de sus integrantes ni los valores que, en un momento dado, requieran ser susceptibles de protección política.

2.2.3. Will Kymlicka

El estudio de este autor surge a partir del problema de la coexistencia de los derechos humanos individualmente considerados y los derechos de las minorías en un régimen liberal que, por definición, respeta los principios de justicia social, libertad individual y democracia. Su argumentación se resume en la siguiente tesis: debemos complementar los principios tradicionales de los derechos humanos con una teoría de los derechos de las minorías.⁵⁰ Es decir, los principios del Estado de derecho no proscriben, de suyo, la protección a las minorías, no se circunscriben sólo a lo individual, no prohíben otro tipo de protecciones, no desarrollan otro tipo de prerrogativas, pero tampoco las excluyen. En efecto, para W. Kymlicka “La democracia conlleva un compromiso con el principio de igualdad política, pero a partir de este principio general no hay forma de deducir cuál es el mejor sistema de representación”.⁵¹ La democracia es un proceso que se va desarrollando en el que no todo está prescrito.

En este orden de ideas, para el autor “la representación de grupo no es iliberal o antidemocrática”.⁵² En efecto, es algo que se puede dar, una concesión que se establece de conformidad con algunas realidades y circunstancias que surgen dentro de la democracia.

⁵⁰ Cfr. KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Op. cit., 1996, p. 19.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 208.

⁵² *Ibíd.*, p. 208.

De alguna forma, las minorías y los grupos étnicos, deben disponer, en justicia, de procedimientos que les aseguren la escucha de sus voces en la política. Es decir, se puede tener la existencia de unos *derechos diferenciados, en función de grupo*, pues éstos no son incompatibles con la libertad individual y la igualdad social.

Es así como tales derechos pueden convertirse no sólo en algo conforme con el sistema demoliberal sino en derechos que, en efecto, fomentan los valores liberales. Sin embargo, “esto no significa que resulten justificadas todas las medidas que contribuyan a la estabilidad de las culturas minoritarias. En algunos casos las medidas para proteger la pertenencia cultural pueden ser innecesarias o bien representar un precio demasiado elevado respecto de otros objetivos liberales”.⁵³ Con lo que se debe evidenciar y verificar la pertinencia y conveniencia de la prescripción de dichos derechos.

Ahora bien, Kymlicka observa un inconveniente, en la formulación del problema: Hay que distinguir entre *derecho colectivo* y *derechos colectivos diferenciados en función de grupos* ya que algunos de estos son ejercitados por el individuo mismo y no por una comunidad.⁵⁴ Señala que la pugna entre lo colectivo e individual no es la cuestión fundamental porque tales derechos diferenciados no implican la primacía de la comunidad como distinta de sus miembros, sino la oportunidad de que los considerados diferentes tengan una regulación especial porque especial sea su territorio, lengua, cultura. Razón por la cual concluye que los derechos del *caso Québec* –estudiado también por Taylor–, no son colectivos sino diferenciados en función de grupo. Tienen que ver, en cierto modo, con el reconocimiento oficial de la lengua materna en las distintas instancias, a saber, empresas, universidades, escuelas.

A este punto, ¿Cuáles son, entonces, aquellos derechos diferenciados en función de grupo, que se proponen como apropiados a la ciudadanía multicultural?

⁵³ *Ibíd.*, p. 150.

⁵⁴ *Cfr. Ibíd.*, pp. 71-76.

- ❖ *Derechos de autogobierno*⁵⁵ o de ser unidades políticas en pequeño, en virtud de la delegación de poderes que el Estado les confiere. En concreto, el hecho de ser comunidades autónomas que tienen una propia regulación interna según la cual rigen sus vidas y unas autoridades especiales que incluso, a veces, revisten simultáneamente el carácter de civiles, militares y religiosas.
- ❖ *Derechos poliétnicos*⁵⁶ o que protegen las prácticas culturales, religiosas, artísticas. Éstos implican, en el mejor caso, un apoyo presupuestal por parte del gobierno.
- ❖ *Derechos especiales de representación*⁵⁷ para un grupo dentro de las instituciones sociopolíticas. A modo de ejemplo, el hecho de que puedan tener una circunscripción especial en el Parlamento o en el Congreso –en cargos de elección popular, por supuesto, independiente de la cantidad de votos obtenidos y por ley.

Así, una cosa son las *restricciones internas* o las que limitan los derechos del miembro minoritario, y otras, las *protecciones externas* que le otorgan a la comunidad un *status* especial y al individuo alguna facultad. Desde luego, las restricciones internas no encuentran justificación en el sistema demoliberal. En este sentido, “(...) una teoría de los derechos de la minoría no puede justificar tales restricciones internas; esto es, no puede aceptar la idea de que resulta moralmente legítimo para un grupo oprimir a sus miembros en nombre de la solidaridad grupal, la ortodoxia religiosa o la pureza cultural. Tal conducta conculca el compromiso liberal con la autonomía individual”⁵⁸

Entonces, la visión de los derechos diferenciados en función de grupo, como aquellos que parecen reflejar una perspectiva colectivista y no, en cambio, la de aquellos que respetan la creencia liberal en la libertad e igualdad de los individuos, es más que un grave error de análisis. Es decir, los derechos fundamentales individuales y los derechos colectivos diferenciados en función de grupo no son contradictorios *per se*. Además, en este contexto,

⁵⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 47-52.

⁵⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 52-53.

⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 53-55.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 22.

el Estado democrático liberal no tiene que ser neutral en cuanto a la etnicidad.

Se comprende así que la línea argumentativa del autor va en el sentido en que complementa o busca un cierto equilibrio entre la teoría liberal de los derechos humanos inalienables, imprescriptibles e irrenunciables y la oportuna satisfacción de las exigencias y reivindicaciones de las minorías culturales cuando tal categoría de derechos no es suficiente ante el creciente fenómeno de las sociedades multiculturales y poliétnicas.

Para Kimlicka, el concepto de “multiculturalismo” es considerablemente equívoco porque es utilizado para referirse a una diversa pluralidad de hechos sociales, políticos y culturales cuyos objetivos y consecuencias difícilmente pueden ser objeto de generalización. El debate adolece de un vicio que debe evitarse. Por eso, este autor canadiense se concentra en el estudio de la problemática respecto de la diversidad cultural. Y dentro de ella, en primer lugar, la originada a causa de la presencia de culturas que antes de incorporarse poseían su propia forma de gobierno y su vinculación a algún Estado; y, segundo, la causada por el creciente fenómeno de la inmigración.⁵⁹

Con lo anterior, se refiere al estudio de dos modelos, a saber, el de las diferencias nacionales, por un lado, y el de las étnicas, por otro; mas no de otro tipo de diferencia o diversidad. Las minorías nacionales son el mejor caso del primer modelo, las cuales luchan por la conservación de su forma de vida social particular, razón por la cual demandan un gobierno autónomo que proteja su supervivencia. El segundo modelo, el de los grupos étnicos, es aquel donde sus integrantes desean articularse con la sociedad y ejercer los derechos, a la vez que pretenden un mayor reconocimiento que, en ningún caso, implica una pretensión separatista o de autogobierno, sino la efectiva asimilación de su diversidad cultural en la sociedad política, y los cambios político jurídicos que ello conlleva.⁶⁰

⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 25.

⁶⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 26.

Desde este contexto, y respecto del primer tipo de pluralismo cultural, Kymlicka realiza una significativa matización del concepto de nación, que causa una diferenciación entre naciones “cívicas” y naciones “étnicas” (como más adelante se expondrá), considerando este concepto de nación como una “comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciadas”.⁶¹ Desde una perspectiva sociológica, las ideas de nación, pueblo y cultura guardan entre sí una estrecha relación. No sucede así con el concepto de Estado. En efecto, en la actualidad se da la existencia de Estados multinacionales, o que contienen una pluralidad –voluntaria o involuntaria– de naciones, pueblos o culturas dentro de ellos; y no tanto la de Estados nacionales, como se podría pensar. En el proceso de incorporación algunas culturas no son lo suficientemente mayoritarias, razón por la cual se denominan “minorías nacionales”. Este es precisamente, el caso que ha acontecido en muchos sistemas demoliberales. Por supuesto, un Estado multinacional debe gozar de una base de unidad social suficiente que respetan todas las comunidades nacionales que lo conforman, mediante compromisos de lealtad nacional e identidad ciudadana. En suma, del sentido de pertenencia que el sujeto y su cultura deben a este tipo de Estado.

Sin embargo, Kymlicka advierte que este sentido de pertenencia no debe ser confundido: en un Estado multinacional, como su nombre lo indica, no existe una “identidad nacional común”,⁶² sino múltiples identidades, que de todos modos, respetan y acatan la unión política que representa el Estado. Así pues, se nota que la pertenencia y la identidad, por un lado, y el patriotismo y la lealtad, por el otro, no son aspectos similares. Las primeras implican una relación del ciudadano con la nación; las segundas una relación del sujeto con el Estado (multinacional).

Respecto del segundo modelo de diversidad cultural que maneja el autor –la inmigración–

⁶¹ *Ibíd.*, p.

⁶² *Ibíd.*, p. 29.

cabe anotar que se realiza cuando el Estado acogedor respeta algunas de las particularidades de los inmigrantes, a la vez que ellos asimilan la cultura de llegada. En este modelo los sujetos y los pueblos no comportan nociones delimitadas o específicas, como en el primer modelo, sino formas de vidas individuales y asociativas que, si bien son distintas, no riñen, de suyo, con las del país acogedor. De hecho, los inmigrantes buscan adaptarse a la lengua y cultura dominantes e integrarse a las instituciones políticas del Estado de llegada, pese a su deseo de proteger y mantener la diversidad étnica particular.

Con la propuesta del estudio de estos dos modelos, Kymlicka presenta claramente las nociones de multinacionalidad y polietnicidad, respectivamente. Esta última implica un conjunto de “diversos <<grupos étnicos>> a modo de culturas imprecisamente agregadas dentro de la sociedad (...) preponderante”.⁶³ La primera noción, por el contrario, la constituyen ciudadanos que pertenecen a distintas naciones y que mantienen una cierta concreción con respecto a otros pueblos y culturas que también conforman el mismo Estado (multinacional).

En el estudio de esta problemática existen situaciones en las que es muy difícil alcanzar algún grado de generalización. Por eso Kimlicka denomina casos complicados a la situación de los grupos afroamericanos, porque no se adaptan específicamente a alguno de los dos modelos mencionados, aunque tienen características de ambos.

Ahora bien, acerca de la pertenencia, el autor propone aquella que suprime las diferencias raciales y ancestrales: “la pertenencia nacional debería estar abierta a todos aquellos que, independientemente de su raza o color, estén dispuestos a aprender la lengua y la historia de la sociedad y a participar en sus instituciones políticas y sociales”.⁶⁴ Desde esta perspectiva, la base de la pertenencia no es la filiación racial, sanguínea o ancestral sino la integración sociopolítica, que el inmigrante realice, dentro del Estado de llegada. Esto es así

⁶³ *Ibíd.*, p. 31.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 42.

para evitar casos realmente absurdos como los de personas que cumplen con las características naturales de la mayoría de los ciudadanos del Estado poliétnico pero que no se identifican en absoluto con sus costumbres, lengua, historia o instituciones.

Por lo anterior, una nación, sea “cívica” o “étnica”, tiene claramente un componente cultural que configura la identidad nacional. Sin embargo, mientras que en la nación “cívica” se encuentra presente la posibilidad de que cualquiera pueda integrarse a la cultura común, independientemente de sus ancestros naturales, en la nación “étnica”, sólo si cumplen con la existencia de unos rasgos naturales relativos a la sangre.

2.3. Sinopsis

El debate filosófico político en torno a los alcances y posibilidades de la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal contemporáneo, representa, sin duda, una cuestión polémica y compleja, puesto que comporta distintos aspectos y matizaciones en todas las ideas y elementos conceptuales involucrados en la discusión. Igualmente, los niveles de análisis en la problemática del reconocimiento de la diversidad, en especial, de la diversidad cultural, son puntos centrales a tener en cuenta dentro de su formulación.

En efecto, subyace en todos los trabajos filosóficos mencionados la preocupación particular de sus autores por evidenciar cómo las cuestiones de fondo del problema están determinadas, de cierto modo, por la forma de acercamiento metodológico que de ellas se realice. Sin embargo, esto no es lo único que las teorías citadas tienen en común.

Es en este sentido que, en la identificación de las principales características y elementos de los esquemas contemporáneos que reflexionan en torno a la interrelación de los conceptos de democracia, liberalismo, igualdad, diferencia y reconocimiento, puede observarse cómo las distintas fundamentaciones apuntan a la distinción y relación entre autonomía individual y autonomía de la comunidad, entre derechos individuales y derechos colectivos. Este es el

problema de fondo del debate entre el liberalismo y el comunitarismo. En efecto, los diferentes discursos insertos en estas tendencias, representan ecuaciones específicas de estas relaciones. Unos favorecen más los derechos colectivos sobre los individuales y otros otorgan prioridad a los individuales. Otros tratan de conciliarlos logrando una postura equilibrada que, sin embargo, tiende hacia alguna concepción liberal o comunitarista.

Respecto de las concepciones comunitaristas puede decirse, con C. Taylor, que efectuar una reevaluación del liberalismo, según un ideal de la vida buena, es lo más conveniente. En efecto, este autor señala el problema del equívoco concepto de liberalismo y expone, dentro de este contexto, una crítica al modelo de liberalismo procedimental como el único válido. Asimismo, no considera procedente una separación de lo político y lo público, con lo moral y lo interno, sino que concibe la sociedad según un modelo *republicano* regido por una determinada concepción de vida buena a la cual tienden todos sus ciudadanos. De ahí que el Estado liberal, como garante de la diferencia, deba estar comprometido con la conservación y sobrevivencia de la cultura particular y con el desarrollo de su identidad. En suma, para este autor, el liberalismo puede realizarse de distintas maneras que no excluyan específicas nociones de bien.

Una perspectiva similar, aunque más radical con el liberalismo, la constituye el planteamiento de M. Walzer, a saber, la búsqueda de un principio pluralista de igualdad compleja y el rechazo a la forma demoliberal como la única que logra hacer realidad la justicia social y la coexistencia pacífica. Walzer, quien observa en este debate filosófico un problema sobre la constitución misma del Estado moderno, delibera a favor del reconocimiento efectivo de la identidad grupal, particular y propia, en primer lugar. En segundo lugar, por la asimilación del individuo al Estado. Se trata, en suma, de la idea según la cual la democracia debe tender a la inclusión del otro y de todos los otros. Sin embargo, en este autor, el Estado democrático de derecho no es el único régimen de tolerancia.

En contraste, las concepciones liberales, valoran fuertemente la consideración de la democracia procedimental del Estado constitucional y de derecho, y el predominio público de lo jurídico político. Tal es el caso de la teoría de Habermas, la cual se inclina hacia una idea procedimental del derecho democrático que sea equilibrada con la protección a la autonomía pública y privada. Es decir, la autonomía privada de los individuos que disfrutan de iguales derechos sólo puede ser garantizada activando, en la misma medida, su autonomía ciudadana, mediante el papel del derecho.

No constituye el mismo caso la concepción de R. Dworkin. Aunque de tendencia liberal, este autor afirma que no es indispensable basar esta concepción liberal en el contractualismo y, por ende, en el procedimentalismo. Su propuesta se funda en un cambio de principio que valore la *ética liberal* y la moralidad. Es decir, el contrato social, tan característico del liberalismo no es oportuno porque favorece la *discontinuidad* entre lo privado y lo político.⁶⁵ En este contexto, propone, en su lugar, la *continuidad* entre ética y política sin que, por supuesto, se anule la órbita privada. Propone, además, un *liberalismo igualitario*, basado en el principio fundamental de igual consideración y respeto de los seres humanos.⁶⁶

Por su parte, la concepción de Kymlicka, también liberal, pretende la justificación de la coexistencia de los derechos humanos individuales fundamentales y los derechos de las minorías en el sistema demoliberal. Su línea argumentativa corresponde a la idea según la cual el Estado debe complementar los principios tradicionales de los derechos humanos con una teoría de los derechos de las minorías. Es decir, los principios del Estado de derecho no excluyen la protección a las minorías, no se limitan sólo a lo individual. En efecto, para este autor, si bien es cierto que la democracia implica un compromiso con el principio de igualdad política, también es cierto que a partir de este principio general de igualdad no hay forma de deducir un sistema específico. Por ello puede darse la recíproca

⁶⁵ Cfr. DWORKIN, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Op. cit., p. 57.

⁶⁶ Cfr. DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Op., cit. p. 159.

complementariedad entre derechos individuales y derechos diferenciados en función de grupo, sin que esto vaya en detrimento de la igualdad ciudadana.

Puede concluirse que la respuesta general del liberalismo a la problemática planteada en esta investigación consiste en el aseguramiento efectivo de los derechos individuales y en la valoración del Estado de derecho como el que mejor puede garantizar la inclusión de la diferencia. Esta inclusión comporta diversos alcances y posibilidades que se restringen al límite del principio de la prioridad de las libertades fundamentales y de la igualdad. El comunitarismo, en cambio, formula, como respuesta, la efectiva posibilidad de que las comunidades tengan derechos poco ortodoxos con respecto a los principios de igualdad y libertad individual del liberalismo en virtud de sus particularidades, diferencias y necesidades de sobrevivencia. La posibilidad de que el Estado, conjuntamente con los ciudadanos, suscriba una noción de bien desde la cual vale la pena vivir y actuar, lo cual implica el hecho de la coincidencia de lo público con lo no público. Finalmente, formula la posibilidad de distintos tipos de liberalismo y no sólo del procedimental.

3. LIBERALISMO, JUSTICIA, LIBERTADES Y RECONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE JOHN RAWLS

3.1. SUPUESTOS Y CONCEPTOS FUNDAMENTALES

Que ninguna doctrina comprensiva es apropiada para un régimen constitucional como concepción política, es una tesis de fundamental importancia en la filosofía política de J. Rawls. Lo es también la de la existencia del irrenunciable pluralismo razonable y la de la apelación al estudio de concepciones abstractas de la justicia. Entender esto es condición de posibilidad para el acercamiento a la teoría del liberalismo político y la justicia. Por ello, en lo que sigue, se mencionarán los supuestos fundamentales de la teoría política liberal propuesta por Rawls.

Rawls parte de la existencia de una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables distintas como una característica histórica especial de la sociedad moderna, las cuales surgen por el uso natural de la razón pura práctica; pero, sobre todo, por el ejercicio de la libertad humana. Este pluralismo razonable existe y existirá ante la imposibilidad de acuerdo común sobre una doctrina comprensiva. Así mismo, el autor parte del presupuesto de la validez de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático como un hecho que puede ser aceptado por las diversas doctrinas morales comprensivas y las concepciones morales del bien. Igualmente, parte de una concepción política de la persona que quiere relevar una concepción metafísica o de otra índole.

A partir de esto surge la teoría del *liberalismo* como concepto a través del cual se busca dar una respuesta al problema: “¿cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables (...) ? (...) ¿cuáles son la estructura y el contenido que permiten a una concepción política tal obtener el apoyo de consenso tan

traslapado?”.⁶⁷ Es decir, se trata de la cuestión acerca de la posibilidad de tener la continuidad del *pluralismo razonable*, como hecho innegable y duradero de la sociedad, y, a la vez, la individualidad de la persona sin que esto signifique llegar a la guerra de todos contra todos o una inexistencia de la unidad social suficiente.

Subyace en el planteamiento de esta problemática la cuestión de la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal. Por ello es menester exponer los elementos conceptuales más representativos que Rawls desarrolla en *Liberalismo político*, *La Justicia como equidad* y *Las Libertades fundamentales y su prioridad*, principalmente, con el fin de lograr una contextualización teórica que permita elucidar al modo como este autor formula respuesta a los interrogantes enunciados en esta investigación.

Para la cuestión es necesario distinguir entre una *base pública de justificación* sobre asuntos políticos fundamentales que los ciudadanos aceptan y las diferentes bases de justificación que no tienen el carácter de públicas sino que son visiones particulares del mundo y de la vida que algunos suscriben y otros no. Es decir, caracterizar la diferenciación entre *razón pública*, como multiforme, imparcial y equitativa no inscrita en ninguna concepción de bien, que no busca el carácter de lo que es o no es verdadero, y múltiples razones no públicas. En efecto, el liberalismo político es, precisamente, el sistema que dice proporcionar no sólo una base suficiente sino la base más razonable de unidad social disponible para los que son ciudadanos de una sociedad democrática, es decir, el liberalismo propende por la tenencia de una razón pública. Esto, en primer lugar.

Lo anterior implica, en Rawls, en segundo lugar, una valoración del *constructivismo político* frente a una reevaluación o por lo menos franca revisión, del *constructivismo moral* y de la filosofía moral, según los principios y concepciones de la razón práctica. Es decir, el *liberalismo político* no se basa en una determinada filosofía moral que predica de cierta

⁶⁷ RAWLS, John. *Liberalismo político*. México-Bogotá: UNAM-FCE, 1996, p. 13.

forma lo que es el hombre o la naturaleza o Dios. En cambio, el *liberalismo comprensivo* adopta una cierta concepción sobre la naturaleza humana como de cierta forma según una perspectiva moral, filosófica, religiosa o epistemológica.

A su vez, la vertiente del *intuicionismo racional* se encuentra inscrita precisamente dentro de una cierta doctrina del liberalismo comprensivo que el autor se encarga de diferenciar, pues el constructivismo político –si bien es cierto que son compatibles puesto que el intuicionismo aun cuando tenga su visión comprensiva puede afirmar la concepción política y adherirse a un consenso traslapado– no exige una concepción de lo que es la vida buena. Así, lo que Rawls pretende evidenciar es un desapego de su propuesta política liberal de toda concepción metafísica o, en últimas, comprensiva, como la del intuicionismo (ver tabla 1).

Hasta aquí ya se puede notar la gran diferencia entre los planteamientos de Taylor y Walzer con Rawls. En efecto, desde Taylor puede tener cabida una determinada concepción moral que tenga la comunidad, una visión particular de la vida, el Estado debe ser un garante de ella e incluso puede fundarse en ella. No son independientes las concepciones no políticas de las políticas. Walzer, a su vez, al reivindicar la idea tan particular de bien, admitirá lo que la comunidad política proponga a este respecto. Ciertamente, su idea de particularismo histórico y cultural permite que sea solamente el contexto y las circunstancias especiales los que determinen la pluralidad de principios estatales. En el liberalismo político basado en un constructivismo político, se encuentra una esfera pública distinta e independiente de otras, la cual no pretende ser fundamentada moral, metafísica o filosóficamente por otras, ya que no es posible que los ciudadanos concurren en identificarse con una misma visión de la vida buena.

Tabla 1. CUADRO COMPARATIVO ENTRE INTUICIONISMO MORAL RACIONAL Y CONSTRUCTIVISMO POLITICO

INTUICIONISMO MORAL RACIONAL	CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO
<p>1. Los primeros principios y juicios morales son aseveraciones verdaderas acerca de un orden independiente de valores morales cuando son correctos.</p> <p>2. Los primeros principios de la moral son conocidos por la razón teórica –percepción e intuición organizadora basada en la reflexión. El orden de los valores morales es divino.</p> <p>3. Concepción parcial de la persona. Casi no exige nada más que la <i>idea del yo</i> como ser cognoscente.</p> <p>4. Percibe la verdad de modo tradicional. Los principios de la justicia política o contenido, son el resultado de un procedimiento de construcción o estructura.</p>	<p>1. Sus principios se fundan en la <i>concepción de la justicia como política</i> y no en una determinada doctrina e idea de bien. Los juicios son correctos en tanto válidos no en tanto verdaderos.</p> <p>2. Especifica una idea de lo razonable y la aplica a varios sujetos ya sean concepciones y principios, personas e instituciones.</p> <p>3. Necesita una concepción más compleja de la persona y de la sociedad para dar forma y estructura a su construcción.</p> <p>4. No utiliza ni ataca cierto concepto de lo que es la verdad puesto que su relación es con lo razonable. Lo verdadero se dirige al campo de lo comprensivo.</p>

El liberalismo político pretende no solamente una constante evitación de las dificultades del liberalismo comprensivo y del intuicionismo, sino también del utilitarismo y del perfeccionismo como de otras teorías políticas fundadas a partir de doctrinas comprensivas: “sólo afirmando una concepción constructivista –una que sea política, no metafísica– es

como los ciudadanos pueden esperar descubrir principios que todos puedan aceptar. Pueden lograrlo sin negar los más profundos aspectos de sus doctrinas comprensivas razonables”.⁶⁸ La legitimidad es precisamente, por ello, el ejercicio político en concordancia con los principios esenciales que todo ciudadano libre e igual puede razonablemente suscribir en consonancia con los principios e ideales aceptables para la razón común, plasmados en la constitución.⁶⁹

Esto conlleva, a lo tercero, al tema del origen del liberalismo político, el cual surge como un resultado consecuente de la Reforma del siglo XVI, del desarrollo del Estado y de la ciencia moderna, hechos que permitieron la emergencia de la libertad de pensamiento y de conciencia como salida a los problemas de las guerras de intolerancia religiosa durante la Reforma y la Contrarreforma, la ruptura con el predominio salvacionista y expansionista de la religión tradicional, y el surgimiento de la tolerancia religiosa.⁷⁰ Se sirve, como se verá, de una concepción política razonable de la justicia cuya forma es la *justicia como imparcialidad* o la *justicia como equidad* (*justice as fairness*) que no puede confundirse con una determinada idea sobre el más alto bien.

Es por ello que, en cuarto lugar, el principal elemento de la democracia es un componente formal de justicia y de igualdad que cada ciudadano que suscribe la sociedad está dispuesto a aceptar y a defender; una *sociedad bien ordenada* que exige por lo mínimo la máxima igualdad ciudadana y el compromiso con este ideal en donde se da la primacía de las libertades individuales correctamente entendidas.⁷¹

En quinto lugar, el liberalismo político no implica que los valores trascendentes de las distintas doctrinas sean tenidos como de menor peso por la concepción política de la justicia pues esto es contrario al mismo en el sentido en que lo coloca más allá de lo

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 108.

⁶⁹ *Cfr.*, *Ibíd.*, p. 140.

⁷⁰ *Cfr.* *Ibíd.*, p. 17-18.

⁷¹ *Cfr.* *Ibíd.*, pp. 30-31.

político. El hecho de que no sea una doctrina comprensiva significa que no es general, que no comprende todos los objetivos ni todos los valores, que no es filosofía moral aplicada y que tiene, por ser una concepción política de la justicia para una sociedad democrática, un alcance menor que doctrinas de la filosofía moral como el intuicionismo, perfeccionismo, utilitarismo y el liberalismo comprensivo. Así también, los principios para la estructura básica no determinan los de la justicia local, familiar o asociativa.

Todo lo anterior bajo el supuesto general según el cual el Estado constitucionalmente democrático y de derecho es razonablemente justo o, por lo menos, el menos injusto, que garantiza la efectiva inclusión de la diferencia, razón por la cual vale la pena defenderlo. Esta defensa no se efectúa mediante la adopción de doctrinas comprensivas, sino a través de la creación de una concepción política que logre un equilibrio entre dichas doctrinas permisibles; es decir, que consiga el apoyo de las personas razonables de tal manera que se logre un “consenso entrecruzado o traslapado”⁷² entre las doctrinas o la mayoría de ellas, con pretensión de largo plazo. Precisamente en eso consiste la función de reconciliación de la filosofía política que Rawls rescata, siguiendo a Hegel, “la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración (...) contra la sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo”;⁷³ por un lado, y por otro, que la filosofía política debe garantizar el hecho del pluralismo razonable sin intentar inscribirse en la defensa de cierta doctrina sino defendiendo dicho pluralismo “mostrándonos la razón y, en realidad, el bien y los beneficios políticos que de él se derivan”⁷⁴.

Además porque los juicios políticos por más valiosos que sean, no conducen de suyo a las

⁷² “(...) la concepción política es afirmada a través de (...) un consenso entrecruzado razonable. (...) es apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas, que atraen a numerosos partidarios y que perduran a lo largo del tiempo de una generación a otra.” *Ibíd.*, p. 59.

⁷³ RAWLS, J. *La justicia como equidad*, una reformulación. Op., cit., p. 25.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 26.

mismas conclusiones (cargas del juicio). Así, el liberalismo político busca limitar el desacuerdo, por lo menos en las cuestiones más disputadas o fundamentales, pues es en la medida en que progrese un acuerdo firme que se da el tránsito hacia la cooperación política y social. Añádase que no se funda en un escepticismo filosófico ni en la indiferencia ante cada visión comprensiva permisible, sino en el acuerdo razonable, bajo el supuesto de que la cultura política de una sociedad democrática contiene normalmente, por lo menos implícitamente, algunas ideas fundamentales a partir de las cuales se puede desarrollar una concepción política constitucional y que se pueda lograr un acuerdo sobre, al menos, *las esencias constitucionales*.⁷⁵ Se deduce que *doctrina comprensiva razonable* es aquella que reconoce las cargas del juicio y reconoce la libertad de conciencia y doctrina no razonable – no necesariamente irrazonable– aquella que si bien no reconoce expresa o tácitamente las libertades de conciencia y de pensamiento, tampoco las ataca.

Por todo lo anterior, se debe tener claro que la sociedad política es siempre distinta y más amplia que la idea de comunidad. Una comunidad, así sea política, está “unida en la afirmación de una y la misma doctrina comprensiva”⁷⁶ que si el Estado pretendiera aplicar *erga omnes* no podría llamarse democrático de derecho sino una forma política de totalitarismo, tiranía u opresión, por lo menos. Por lo tanto de ningún modo se puede partir de la idea de comunidad para caracterizar a todo el Estado o sociedad política. Además, en el mejor de los casos, no distinguir estas dos ideas es un yerro de tal magnitud que confundiría, a modo de ilustración, la apostasía o la bigamia con delitos (penales) violando así el principio según el cual “sólo la sociedad, con su forma política de gobierno y su ley, ejerce poder coercitivo”;⁷⁷ independientemente de que se nazca también en una comunidad con la cual se tengan valores y fines compartidos o a la que se le deba cierta lealtad.

Esta idea es fundamental para comprender la manera como Rawls se aparta de las

⁷⁵ Cfr. *Ibíd.*, 62-65.

⁷⁶ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Op. Cit. p. 61.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 45.

concepciones comunitaristas según las cuales la doctrina comprensiva y las concepciones de bien de una comunidad determinada no sólo pueden sino que deben ser suscritas por la sociedad política o Estado de tal modo que todos sus ciudadanos alcancen el mismo ideal de vida buena. En efecto, el comunitarismo, en la medida en busca la prioridad moral de las comunidades, le otorga a éstas un estatus especial que puede sobrepasar las libertades individuales, en casos donde la concepción de bien es, sobre todo, la búsqueda de la sobrevivencia y desarrollo de su cultura diferente que se percibe amenazada. Desde el liberalismo político, en cambio, no es permisible la prioridad moral comunitaria fuera de dicha comunidad, por el contrario, es, por lo menos, riesgosa; es decir, no se puede identificar Estado con comunidad ni con, mucho menos, su particular concepción de vida buena.

Ahora bien, al analizar algunos de los supuestos del liberalismo político tales como los de pluralismo razonable, base pública de justificación no comprometida con alguna doctrina comprensiva y constructivismo político, es posible introducir el manejo realizado por Rawls, acerca del problema en cuestión referente a la relación entre derechos individuales, identidad colectiva y neutralidad del Estado frente a las diversas concepciones de bien y comunidades, ¿A partir de qué conceptos fundamentales Rawls trabaja su razonamiento con respecto a la propuesta del Liberalismo Político?

Para dar respuesta a ello se presentará, simultáneamente con la articulación al debate filosófico político de esta investigación, una conceptualización y caracterización de la idea de “posición original”, y dentro de ella, los conceptos de “velo de ignorancia”, poderes morales de los individuos y bienes fundamentales (a). Luego, se expondrá acerca de la prioridad de las libertades fundamentales (b), según el autor y, seguidamente, la idea de concepción política de la justicia junto con los conceptos de justicia como equidad o imparcialidad, principios de justicia, equilibrio reflexivo, “sociedad bien ordenada” y sujetos de la concepción política (c). Posteriormente se abordará el concepto de doctrina comprensiva y el de concepción de bien (d) para, luego, llegar a la ideas rawlsianas

fundamentales de consenso traslapado, y dentro de él, consenso constitucional y aproximado, conjuntamente con la idea del dominio de lo público, y, finalmente la de estructura básica (e).

3.1.1 La idea de posición original: causas y efectos

Para empezar, el concepto de la *posición original* es un recurso y método de representación de aquellos ciudadanos que encontrándose en la situación ficticia inicial deciden los *principios de justicia*. En efecto, ésta constituye la forma de justificar la pertinencia de los dos principios a la ciudadanía democrática.⁷⁸ La posición original se da a partir de la hipótesis de un contrato social entre ciudadanos libres e iguales que llegan a un acuerdo justo al estar desconociendo la posición futura de sus representados en la sociedad; es decir, por la característica del *velo de ignorancia*. Aquí es claro que la teoría del liberalismo comporta esencialmente un contractualismo fundacional.

Las personas, en esta posición, poseen *dos poderes morales*. La capacidad de concebir un sentido de la justicia, la cual permite entender, aplicar y actuar a partir de los principios razonables de la justicia que especifiquen los términos justos de cooperación social y que se modela como la condición razonable de equidad dentro del procedimiento mismo; y la capacidad de tener una concepción del bien: “una concepción misma de los fines y propósitos dignos de que los persigamos devotamente, junto con un ordenamiento de los elementos que nos guían durante toda una vida. (...) se modela dentro del procedimiento mediante la racionalidad de las partes”.⁷⁹

Esta figura del *velo de ignorancia* es entonces el hecho de que a las partes no se les permita conocer la posición social de sus representados ni la doctrina que acatarán, lo que conlleva a que cada una se sitúe imparcialmente de modo que busquen el acuerdo que más

⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 45-50.

⁷⁹ *Ibíd.*, p., 113.

convenga a todos los representantes racionales. Esto, insiste Rawls, según una idea reflexiva mediadora, no metafísica sino basada en el *equilibrio reflexivo* que los ciudadanos realizan.

En síntesis, la posición original es un experimento mental para la clarificación personal y pública, una construcción abstracta e hipotética –y esto es de gran importancia– que responde a qué acordarían las partes. Es un recurso de análisis que el autor presenta, cuyo contenido es el acuerdo equitativo sobre los principios de justicia para la estructura básica, y la determinación de los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos. Es decir, una situación razonada acerca de la situación, alternativas y razones en lo tocante al acuerdo. En concreto, el velo de ignorancia es una construcción metodológica, una ficción filosófica-conceptual a la que acude Rawls en sustento de la concepción política de la justicia.

Es así como este mecanismo cumple la función de realizar la abstracción de las posibles cualidades y encantos personales así como de las diferencias sexuales, culturales, doctrinales, sociales económicas, en fin. Esta es precisamente la esencia del velo de ignorancia, un concepto que asegura la imparcialidad, que responde al problema de cómo establecer un punto de vista desde el cual se pueda alcanzar un acuerdo equitativo entre personas libres e iguales sin que sea fruto de los intereses personales ni de las circunstancias y rasgos particulares de los cuales algunos podrían obtener ventaja o desventaja. Por lo mismo, este acuerdo tampoco tiene ningún vicio del consentimiento: es libre, no sólo igualitario. En la posición original los sujetos son representantes racionalmente independientes de los ciudadanos, deben, dentro de las limitaciones del velo de ignorancia, favorecer a sus representados. No conocen la posición social, la concepción de bien, las capacidades ni los afectos de cualquiera. (ver tabla 2)

Tabla 2. CARACTERISTICAS DE LA POSICION ORIGINAL

LA POSICIÓN ORIGINAL
*Es ante todo un mecanismo de representación que implica un acuerdo sobre pautas de la razón pública en el cual no existen ventajas de negociación ni intereses.
*Es un mecanismo conceptual hipotético más no histórico donde los sujetos son personas artificiales, fideicomisarios que aseguran los intereses de sus representados cuyo objeto es un acuerdo sobre pautas de razón pública.
*No especifica exactamente los bienes primarios
*las partes no poseen ninguna psicología especial
*Modela la concepción de la igualdad ciudadana y las convicciones razonadas

El resultado de este proceso es la aprobación de aquellos principios que los contratantes creen mejores para los sujetos representados. El problema es ¿cómo hacen ellos para saber qué conviene? Ahí conviene introducir la idea de *bienes fundamentales*, a saber: condiciones sociales y medios polivalentes necesarios para que las personas realicen su idea de bien y desarrollen sus capacidades morales.⁸⁰ Esa caracterización de los bienes no se

⁸⁰ Cfr. RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Una reformulación. Op. Cit. pp. 91-92.

basa propiamente en hechos históricos o sociales sino en la concepción de la persona.⁸¹
Dichos bienes de la teoría de la justicia son:

- ❖ Libertades fundamentales: aquellas indispensables para el ejercicio de otras libertades y para la protección de las concepciones de bien, tales como las de pensamiento, expresión y conciencia. Al respecto es necesario recalcar “Que estas libertades fundamentales constituyen una familia, y que esta familia tiene una prioridad, y no alguna libertad por sí sola, aunque en términos prácticos, una o más de las libertades fundamentales deban ser absolutas en ciertas condiciones”.⁸²
- ❖ Libertades de movimiento y de libre ocupación, según las cuales el sujeto puede aspirar al logro de sus propios objetivos.
- ❖ Poderes y prerrogativas de los cargos y puestos de responsabilidad, para realizar las capacidades sociales y de autogobierno.
- ❖ Los ingresos y la riqueza, medios polivalentes que directa o indirectamente sirven como condición de posibilidad para el alcance de los objetivos propuestos.
- ❖ Las bases sociales de la propia estima o aspectos de las instituciones básicas que resultan normalmente esenciales para que los ciudadanos puedan tener un sentido de su valor como personas y, por ende, ejerzan sus capacidades morales con autoconfianza.

En este orden de ideas, se puede advertir que los términos equitativos de cooperación no son determinados por una autoridad religiosa, política o de otra índole sino por ciudadanos libres e iguales en derechos. Esta es un rasgo característico que tiene el liberalismo político, para diferenciarse de otras teorías y sistemas políticos: el Estado se funda en virtud del concurso de los ciudadanos y no de otro tipo de autoridad.

⁸¹ Cfr. RAWLS, John. *Las libertades fundamentales y su prioridad*. En: Libertad, igualdad y derecho. Barcelona: Ariel. 1988, p. 28.

⁸² *Ibíd.*, p. 71.

3.1.2 Caracterización de las libertades fundamentales

¿Cuál es la naturaleza precisa de las libertades básicas? No son absolutas sino que pueden conflictuar entre ellas; no obstante, la primacía es del esquema entero que las incluye a todas y a cada una porque protegen intereses fundamentales que tienen una relevancia especial.⁸³ De esta forma, las libertades no se le pueden negar a nadie, así la mayoría lo decida. Dentro de los límites de la ley cada uno puede tener su concepción de bien y protegerla sin menoscabo.

Algunos rasgos del esquema de las libertades⁸⁴ son pues los siguientes:

- ❖ Cada una tiene un ámbito principal de aplicación que debe protegerse institucionalmente.
- ❖ Al menos en lo referente a dicho ámbito es posible hacer que las libertades sean compatibles.
- ❖ No se supone que las libertades fundamentales tengan el mismo nivel de importancia y de valoración por los mismos motivos. Por ejemplo, la tradición liberal ha dado mayor primacía a la libertad de conciencia y de pensamiento –*libertad de los modernos*–.

La prioridad de las libertades no tiene en cuenta ninguna concepción que la limite. Ninguna asociación, por lo tanto, por más nobles que sean sus objetivos, puede obligar o coaccionar al ciudadano a que se quede en ellas si no es su voluntad. La doctrina debe convencer, no coartar. El que las libertades fundamentales sean inalienables y que no tengan precio alguno porque son muy valiosas no significa, sin embargo, el hecho de que algunos ciudadanos quieran circunscribir o alienar una o más de sus libertades. Sea, a modo de ejemplo: “los miembros de una asociación religiosa pueden considerarse sometidos, en conciencia, a su jerarquía, y no sentirse libres, por tanto, para poner en cuestión sus

⁸³ Cfr. *Ibíd.*, p. 29.

⁸⁴ Cfr. *Ibíd.*

resoluciones. Las relaciones de este tipo no están prohibidas, evidentemente, ni en general se consideran incorrectas”.⁸⁵

Esto implica que en algunos momentos el ciudadano no valorará en mucho el ejercicio de alguna de sus libertades fundamentales y tal vez estará de acuerdo con alguna restricción. Siempre y cuando no se afecte la disposición de la situación original, es decir, de los principios de justicia, esto es permisible. Los dos principios de la justicia significan, *grosso modo*, que toda persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente válido de iguales libertades básicas, que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos y que las desigualdades deben satisfacer el estar asociadas a cargos y posiciones abiertas a todos, en igualdad de oportunidades, y suponer el mayor beneficio para los miembros menos aventajados.

En la anterior reflexión puede notarse como se permite; desde Rawls, una cierta restricción de las libertades, pero ésta se matiza fuertemente en el sentido en que, si hay necesidad de ella, debe subordinarse a los dos principios de justicia. Esto caracteriza al liberalismo político. Similar es la tesis de Kymlicka, para quien los derechos diferenciados en función de grupo sólo deben insertarse en la medida en que convengan a los objetivos políticos, siempre y cuando no violen los derechos fundamentales y la igualdad.⁸⁶ El comunitarismo de Taylor, en cambio, no comporta este límite tan estrecho a la restricción de las libertades, entre otras razones porque no le otorga validez a principios regentes con pretensión universal, sino a principios establecidos por la comunidad particular conforme a la colectiva concepción de bien, la cual debe hacerse valer en la vida pública⁸⁷ (*prioridad moral de las comunidades*). Parecida es la tesis expresada por Walzer, según la cual el particularismo histórico cultural es inevitable, debido a que cada comunidad no sólo posee bienes distintos, sino, también, significados distintos de los bienes, pero, sobre todo,

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 80.

⁸⁶ Cfr. KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Op. Cit., p. 150.

⁸⁷ Véase, TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Op. Cit., pp. 239-316.

principios distintos.⁸⁸ Ahora bien, en Habermas no se contempla el problema de forma tan tajante. Expone que las libertades fundamentales correctamente ejercidas son, en efecto, la mejor garantía de las colectivas. La autonomía privada correctamente entendida implica la autonomía pública de todos los ciudadanos, la cual se asegura mediante el derecho.⁸⁹ El caso de Dworkin merece una consideración aparte, debido a la mención directa que realiza de la teoría de Rawls, en especial en la obra *Los derechos en serio*.

En efecto, dentro de este contexto, Dworkin contempla la posibilidad de tres tipos de concepciones políticas, a saber, la de objetivos, la de deberes y la de derechos, según la primacía de uno de estos conceptos sobre otros, y las relaciones entre ellos.⁹⁰ A su vez, los objetivos, deberes y derechos se encuentran justificados por otros objetivos, deberes y derechos de carácter más fundamental, justificación que puede ser completa aunque no necesariamente decisiva. Para este autor la concepción de la justicia de Rawls es de derechos. En efecto, es una teoría particular deontológica que no se basa en deberes, como la kantiana, ni en objetivos, como la utilitarista, sino en derechos, cuya idea es la primacía de las libertades individuales.

Teniendo en cuenta lo anterior de Dworkin, las concepciones comunitaristas parecen ser del tipo de teorías de objetivos y, a la vez, de deberes. Esta sería su principal diferencia filosófica con el liberalismo. Al ser de objetivos, busca mantener o favorecer un estado de cosas cuyo retardo o amenaza es grave para la comunidad, en especial un bien específico o abstracto. Al ser de deberes, impone al individuo el deber de actuar de cierto modo con respecto a su colectivo, según la concepción de justicia particular. Como ha quedado claro, a diferencia, el liberalismo político otorga primacía al sujeto y a sus derechos y libertades fundamentales.

⁸⁸ Cfr. WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia*. Op. Cit., pp. 21-23.

⁸⁹ Véase, HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Op. Cit., pp. 189-214.

⁹⁰ Cfr. DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Op., cit., pp. 257-268.

Recapitulando, en Rawls las libertades básicas del primer principio son las de pensamiento y conciencia; las políticas y de asociación, junto con las que especifican la libertad y la integridad física y psicológica de la persona; los derechos y libertades del imperio de la ley o derechos y libertades garantizados por el derecho. No se trata, pues, de la libertad, en genérico, sino de las libertades que a lo largo del proceso democrático se han intentado, tal como se ve en el espíritu de las Declaraciones universales de derechos. Y es que la manera conforme a la cual se conciben y definan para la sociedad política, los derechos, libertades y oportunidades básicos específicos, el otorgamiento de prioridad a los mismos y las medidas garantistas de éstos a los ciudadanos es lo que determina las diversas variantes del liberalismo; pero, sobre todo, son el contenido esencial de una concepción política liberal de la justicia.

3.1.3 La concepción política de la justicia

En lo que toca a la concepción política de la justicia que puede tener el liberalismo, se reconoce el hecho de que puede haber varias. Para efectos de la teoría, Rawls propone la *justicia como imparcialidad* como el intento por resolver la cuestión sobre la concepción política que debe acoger el Estado. Esto mediante los dos principios de justicia, el de *igualdad* y el de *diferencia*, con la prioridad al primero sobre el segundo, para dirigir el logro del objeto de libertad e igualdad: “*Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos (...) las libertades políticas iguales (...) tienen que ser garantizadas en su valor justo. (...) las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados*”.⁹¹

⁹¹ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Op., cit. p. 31.

Esta concepción no presenta, ni mucho menos defiende como suya, alguna doctrina filosófica, metafísica, religiosa, moral o epistemológica que, por supuesto, busca la adición de los ciudadanos; aunque tampoco se les opone, a condición de que sean razonables o por lo menos, no irrazonables. A este propósito es que debe lograrse el equilibrio reflexivo. Rawls introduce, en la reformulación de su teoría de la justicia, dos matices para la idea de equilibrio reflexivo: amplio y estricto. Éste se presenta cuando el sujeto adopta la concepción de la justicia política que menos revisiones le haya causado y, a su vez, mayor grado de aceptabilidad, y el resto de sus juicios armonizan con ella; aquel, cuando la persona ha sopesado cuidadosamente distintas concepciones de justicia que llegan a su conocimiento, ponderando la fuerza y valor de sus contenidos para producir una reflexión de amplio alcance en la que han sucedido varios cambios en sus perspectivas. Es como un ejercicio deliberativo en el cual el sujeto revisa, suspende, retira y afirma sus propios juicios. A su vez, este equilibrio reflexivo amplio deviene general o pleno cuando los ciudadanos “reconocen que defienden la misma concepción pública de la justicia política”;⁹² es decir, cuando sus juicios concuerdan con la misma concepción, de un modo práctico que soslaya todo fundamentalismo. Así ellos logran satisfacer los requerimientos de una base de justificación pública en materia de justicia política a partir del ejercicio ciudadano de la razón teórica y práctica y de la capacidad de cada sujeto –en tanto libre e igual–, de tener un sentido de la justicia.

Se tiene, entonces, que la *justicia como equidad* es la forma política del liberalismo político, una concepción del proceso social que expresa un ideal normativo mas no psicológico, metafísico o utilitarista, pues es una concepción distinta de las concepciones de bien: es una concepción política, foco del consenso entrecruzado. Esta justicia es liberal en la medida en que aglutina doctrinas razonables que en el mejor de los casos son distintas entre sí y en otros conflictivas, ganándose el apoyo de los ciudadanos. A su vez, alienta la cultura pública y no pretende la verdad. En este contexto, el liberalismo se diferencia del

⁹² RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Una reformulación. Op. cit, p. 57.

comunitarismo por su ideal normativo expresado en la Constitución y en las leyes, el cual apela a la prioridad de los derechos y libertades fundamentales y a la igualdad. Por el contrario, en las tendencias comunitaristas se observa la apelación a un ideal ético, moral y ontológico relativo a la cultura particular. Se trata de la subordinación de las garantías individuales, consagradas en el Derecho, a los intereses de supervivencia y desarrollo de la comunidad. Sin embargo, aunque de modo distinto, el liberalismo y el comunitarismo propenden por el acatamiento al Estado democrático de derecho.

En relación con los puntos que conforman la concepción política liberal, se tiene que éstos los constituyen, en primer lugar, un sujeto de la misma, es decir, una estructura básica de la sociedad compuesta por las instituciones básicas y los principios y normas fundamentales, segundo, la libre aceptación por parte del ciudadano, que, aunque inscrito en una doctrina o concepción del valor, del ideal y de la vida, recibe la concepción porque no se le opone, y, tercero, un conjunto de ciertas ideas fundamentales implícitas en la *cultura política pública* de una sociedad democrática, mientras que las doctrinas pertenecen a una cierta “cultura de trasfondo” (*background culture*) de la sociedad civil.

La justicia como equidad, como medio del liberalismo político, se sirve de una idea organizadora fundamental: la sociedad como un *sistema justo de cooperación*. Esta visión de la sociedad es la idea que organiza, fundamenta y relaciona sistemáticamente todas las ideas y principios de la justicia como imparcialidad cuyo objetivo es de carácter práctico, a saber, una concepción de la justicia que pueden tener en común los ciudadanos como base de un acuerdo político razonado, informado y voluntario, una razón compartida basada en el principio de tolerancia mediante un consenso entrecruzado; puesto que una sociedad es, para Rawls, un ente con carácter de permanencia en tanto que se genera y se reproduce a sí misma a través de generaciones, de cultura e instituciones cuyos elementos, ya vista como sistema justo de cooperación, son las reglas y procedimientos públicos apropiados, las condiciones justas de cooperación con beneficios recíprocos –reciprocidad en tanto relación

mediada por los principios de justicia— en una sociedad ordenada y la idea del bien racional de cada uno o ventaja.⁹³

En efecto, este concepto se sirve de la idea de una *sociedad bien ordenada* o bien dispuesta que significa un conjunto de ideas según las cuales todos y cada uno de los ciudadanos aceptan o reconocen los mismos principios, las principales instituciones sociopolíticas que forman el sistema justo de cooperación o estructura básica, como que cumplen dichos principios, y que todos los ciudadanos, al tener un sentido efectivo de la justicia, cumplen normalmente las reglas de dichas instituciones, por justas que las consideran.⁹⁴

¿Cómo se conciben los sujetos de la concepción política? La idea fundamental de la persona es, por lo anterior, una idea política, no metafísica, en la cual los ciudadanos de la posición original son libres según ellos mismos se consideran, y se conciben a sí y a otros como poseedores de la capacidad moral para tener y transformar una concepción del bien,⁹⁵ sobre elementos racionales y razonables; y también como identidad, derivados de los compromisos y afectos de cada ciudadano, políticos y no políticos, que especifican la identidad moral. En donde la identidad pública es distinta de la identidad moral.

El primer poder moral consiste, pues, en la existencia de un *sentido de justicia*, es la voluntad de actuar en relación con los demás ciudadanos en términos que ellos también puedan suscribir públicamente y, el segundo, en el acogimiento de una concepción de bien que busca conformar y examinar racionalmente una ventaja o bien racional propio. En otros términos, todos los sujetos poseen “la capacidad de tener un sentido de la justicia en cuanto que condiciones equitativas de la colaboración social; y de actuar, por lo general, motivado por estos principios (y no sólo de acuerdo con ellos)”.⁹⁶ Y que, por otro lado, “la capacidad de concebir el bien es la capacidad de formar, revisar e intentar racionalmente aplicar esta idea, es decir, la idea que tenemos de cómo es una vida humana cuando vale la pena vivirla

⁹³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 26-30.

⁹⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 31-32.

⁹⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 47-48.

⁹⁶ RAWLS, John. *Las libertades fundamentales y su prioridad*. Op. Cit. p. 22.

(...) consiste normalmente en un esquema determinado de objetivos últimos y metas por alcanzar, y en el deseo de que ciertas personas y relaciones, que sean objetos de lealtades o afectos, salgan adelante. También se incluye en esta idea nuestra relación con el mundo, –religiosa, filosófica o moral– con referencia a la cual entendemos esos objetivos y afectos”.⁹⁷

Se conciben también los ciudadanos, a sí mismos, como fuentes autoautenticables de reclamaciones válidas y de exigencias a sus instituciones según sus razonables concepciones de bien, y como capaces de asumir la responsabilidad de sus fines propios.

3.1.4 Evidencias del pluralismo: doctrinas comprensivas y concepciones de bien

Volviendo al supuesto del liberalismo como forma política no fundada en alguna doctrina comprensiva, pero que las agrupa, ¿Qué elementos comporta lo que Rawls denomina una *doctrina comprensiva razonable*? Esta idea tiene por lo menos varios elementos, pues es a partir del punto de vista comprensivo que se derivan las específicas concepciones de bien. Implica un ejercicio de la razón teórica según aspectos religiosos, morales y filosóficos de la vida humana, de alguna forma consistente y coherente, que jerarquiza valores reconocidos, relacionándolos y sopesándolos, de modo que otorguen una visión inteligible particular del mundo. También es un ejercicio de la razón práctica y pertenece a la tradición e imagen del pensamiento o a una doctrina que, también, actúa revisándose y adaptándose. A su vez, una *concepción de bien* en un ciudadano es algo que se intenta lograr, que es valioso para la vida humana y para sus asociaciones; los fines últimos y también los fundamentos del esquema de relaciones con grupos y asociaciones, personas e instituciones, los sentimientos de afectos y pertenencias. La concepción de bien no es fija, se va desarrollando en el sujeto a lo largo de toda su vida, cual sistema de adaptación.

Una doctrina es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que considera apreciable

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 22.

para la vida, así como ideas de virtudes y caracteres personales, que conforman gran parte de la conducta no política. En realidad se da la existencia de múltiples doctrinas de este carácter.

3.1.5 El consenso como manejo político del pluralismo razonable

El liberalismo requiere, por todo lo anterior, en primer lugar, de un *consenso traslapado*, (*overlapping consensus*) para que la concepción de la justicia pueda emerger victoriosa frente al *pluralismo razonable* históricamente inevitable. Además, el *dominio de lo político* que es lo que se sigue al saber que una *doctrina comprensiva razonable* no puede ser suscrita por todos, pero sí una misma *concepción pública de la justicia*. El consenso entrecruzado apela a valores políticos para las cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica. Dichos valores expresados en ideas y principios tienen –en estas mismas cuestiones– la prevalencia sobre los demás valores que pudieran entrar en conflicto con ellos (dominio de lo público en lo público): “allí donde existe una pluralidad de doctrinas, es irrazonable, o algo peor, querer utilizar las sanciones del poder del Estado para corregir o para castigar a aquellos que no están de acuerdo con nosotros”.⁹⁸

Este consenso traslapado es fruto del *consenso constitucional* en el cual los ciudadanos reconocen y acatan como válida la Carta Política, como contenedora de los principios básicos de justicia. “estos principios garantizan ciertos derechos y libertades básicas, y establecen procedimientos democráticos para moderar a los rivales políticos, así como para determinar las cuestiones de la política social. (...) el simple pluralismo se transforma en pluralismo razonable y así se logra el consenso constitucional.”⁹⁹ O sea, dicho consenso constitucional implica un acuerdo práctico sobre los principios fundamentales de la estructura general del gobierno y del proceso político, los poderes públicos y los alcances y posibilidades tanto del gobierno como de los ciudadanos, los pesos y contrapesos, y sobre

⁹⁸ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Op. cit, p. 141.

⁹⁹ *Ibíd.* p. 141.

los derechos y libertades básicas fundamentales. Es condición de posibilidad o como una etapa hacia un *consenso aproximado* que luego llegará a ser traslapado, en virtud de la efectiva búsqueda de parciales similitudes en la estructura de las concepciones de bien razonables.

El consenso constitucional, entonces, se realiza acerca de unas cuestiones fundamentales a estudiar por el constituyente: las esencias, que como las categorías constitucionales más importantes, son los contenidos estructurales temáticos que prescribe la Carta Política.¹⁰⁰ Básicamente son: el régimen de iguales derechos y libertades básicos fundamentales, es decir, libertades de pensamiento y de conciencia, libertades políticas, libertades y protecciones del imperio de la ley; y la estructura general del Estado o los principios fundamentales del gobierno así como la división de poderes y el régimen de participación política. Ésta es, luego de la posición original, la primera etapa de la aplicación de los principios de justicia; en especial es el primero el que cabe dentro de dichas esencias constitucionales porque el segundo se considera para una etapa posterior o legislativa.

La concepción de la justicia requiere también de una estructura básica que es el modo en que las principales instituciones socio políticas encajan en un sistema de cooperación social, y la manera en que asignan derechos y deberes básicos y rigen la división de los beneficios surgidos de la cooperación. La concepción pública de la justicia (que significa que todos aceptan la misma concepción de la justicia política) es la que da lugar a la idea de sociedad bien ordenada, la cual requiere de una regulación efectiva en tanto que los ciudadanos creen que la estructura básica de la sociedad satisface los principios de justicia y, por lo mismo, los tienen un sentido de la justicia normalmente efectivo según el cual entienden y practican los principios públicos de justicia: “Conjeturamos, pues, que conforme los ciudadanos van estimando lo que consigue una concepción liberal, van desarrollando una lealtad hacia ella, (...) que se fortalece con el tiempo. Llegan a pensar que

¹⁰⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 59 y 71.

es tan razonable como sabio asumir sus principios de justicia como principios que expresan valores políticos (...).¹⁰¹

Es desde esta perspectiva que puede señalarse la diferenciación entre concepciones particulares o colectivas como distintas de la concepción pública de la justicia. En efecto, en Rawls no tiene cabida la pretensión comunitarista de asimilar una específica concepción no pública de la justicia a la concepción política, en aras de una idéntica y supuesta concepción de bien, –difícil de encontrar en todos los ciudadanos y asociaciones–, sino la creación de una concepción política que pueda contener a todas las que sean razonables pero que no se justifique en ella ni se subordine. Es decir, el liberalismo está cierto de la gran diferencia comprensiva que existe en todos los elementos de la sociedad estatal, hecho que es positivo e inevitable, y busca poner en común acuerdo público la concepción de justicia que se debe tener, como construcción independiente de toda visión religiosa, moral, epistemológica o filosófica, en últimas, comprensiva.

3.2. PERSPECTIVA FRENTE AL SISTEMA DEMOLIBERAL: ¿INCLUSIÓN VERSUS NEUTRALIDAD?

Frente a la pretensión de neutralidad del Estado los aspectos señalados principalmente en *Liberalismo político* y *La Justicia como imparcialidad* no poseen una respuesta única frente al problema de la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal si bien todas ellas son compatibles con los principios de justicia; no obstante, pueden ser muy claros en lo concerniente a sus funciones garantistas teniendo supuesto que no puede el Estado intervenir como activista de doctrinas comprensivas y mucho menos de concepciones de bien, las cuales, por supuesto ya han participado del consenso entrecruzado y, por lo tanto, adquirido la idea de concepción pública de justicia. Desde Rawls se puede observar cómo se requiere que el Estado sea neutral en algunos aspectos fundamentales, y decididamente

¹⁰¹ RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Una reformulación. Op. Cit. p.43.

comprometido en otros, so pena de su eventual ruina. Así pues, no es posible que el Estado sea de entrada completamente neutral o completamente comprometido. Pero sí neutral de cierta y determinada manera y comprometido, de otra, sin que por ello pueda ser neutral y comprometido simultáneamente y en el mismo sentido, sin implicar una contradicción.

Es por ello que su planteamiento distingue este problemático concepto de la neutralidad como *de procedimiento, de objetivo y de efecto o influencia*. La primera es aquella que no recurre a ningún valor moral para legitimar o justificar sino que “se justifica mediante el recurso a ciertos valores neutrales, esto es, a valores tales como la neutralidad, la consistencia en la aplicación de principios generales a todos los casos relacionados razonablemente (...) e iguales oportunidades para las partes contendientes para que se presenten sus reclamaciones o exigencias”.¹⁰² La segunda consiste en que las instituciones básicas y la políticas públicas puedan, debido a su carácter neutral, ser suscritas por cualquier ciudadano, que significa la igualdad de oportunidades para que todos los ciudadanos promuevan sus propia concepción de vida buena, de manera libre, sin que implique un favorecimiento a ninguna doctrina particular ni a sus miembros, y que el Estado no facilite la aceptación de ninguna, más que de otra, salvo en casos correctivos. La última neutralidad o de efecto es descartada, de entrada, por impracticable.

Siguiendo las ideas fundamentales de consenso traslapado, prioridad de lo justo y razón pública se tiene que el Estado debe ser neutral frente al actuar privado de las asociaciones e individuos en lo referente a sus fines, intereses, valores intrínsecos filosóficos, morales, religiosos o epistemológicos, en fin, en lo que respecta a su idea de bien específica y a su doctrina comprensiva, como ha quedado claro. Esto significa que el Estado debe respetar la idea de la coexistencia de múltiples razones privadas y una razón pública, la cual él detenta.

También, que debe evitar la injerencia en la vida privada del sujeto y por ende, en su forma

¹⁰² *Ibíd.*, Op., cit., p. 207.

de actuar y de pensar. Al individuo, en efecto, le está permitido, como mínimo, lo que no le está prohibido. Además, el pensamiento no es punible en un sistema demoliberal.

El Estado, por tanto, no puede ni debe asumir algún compromiso que trate de restringir las libertades individuales, en especial las de pensamiento, asociación y conciencia, así esto quiera justificarse en un momento dado por algún grupo o comunidad que crea necesitarlo. La única forma de minar una libertad fundamental sólo puede darse en el sentido en que sea necesaria la defensa de otra que se considere, según la directa interpretación constitucional si la hay, como de mayor jerarquía, y aún así no deja de ser problemático este hecho puesto que todas ellas se entienden como insertas en el mismo sistema o esquema y son *conditio sine quanon* de éste de manera formal y material. Así pues, el compromiso negativo con las libertades es el mismo compromiso con la constitución del Estado de Derecho, cuya esencia son precisamente ellas.

El Estado no puede, de esta manera, violar su ontología política convirtiéndose en patrocinador de determinada concepción de bien, además porque el principio fundante de igualdad se vería seriamente comprometido ya que unos ciudadanos tendrían la directa defensa del Estado en cuanto a lo que es su bien y otros, en cambio no obtendrían nada o más bien, se verían discriminados. Todavía más, les sería impuesta una concepción de bien desde la cual vivir, lo cual es atentatorio no sólo de la igualdad sino de la diferencia. La igualdad de derechos, oportunidades y medios se debe a todos los individuos, considerados como libres e iguales.

Así mismo, en este contexto, el Estado debe ser neutral porque la pertenencia que un sujeto tenga con un grupo, comunidad, asociación o colectivo, debe ser enteramente *voluntaria* y así como facultativa su entrada, libre también su salida, aun cuando haya nacido dentro de esa unión; es decir, el contenido del derecho fundamental de asociación es la existencia de la opción de ingreso como la de egreso. Tanto así que, si un individuo se comporta de alguna forma que no convenga a los objetivos de la asociación voluntaria no puede el

Estado imponerle *juicio de reproche* alguno, excepto en lo que constituya alguna fuente legal de obligación. Sea, a modo de ejemplo: si un creyente falta a algún deber religioso como el de asistencia a su forma de culto esto se encuentra por fuera de la órbita estatal, no obstante exista la posibilidad de que a los objetivos del gobierno convenga el ejercicio de cierta religión. Igual sucede, como ha quedado claro, con la apostasía y la bigamia.

Así pues, las libertades y derechos fundamentales no pueden ser objeto de coerción de ningún colectivo, lo que representaría sin duda una violación al Estado democrático de derecho, sobre todo en lo que concierne a las libertades de la modernidad. El Estado reconoce como nulo cualquier acuerdo que invalide el *status* de las mismas, ni siquiera le otorga ese carácter de “sin efecto”, porque de hecho ya lo tiene *ab initio*. Neutralidad frente a las concepciones de bien de cada individuo y al manejo y fines de las doctrinas comprensivas cualesquiera, es, dentro de esta perspectiva, el alcance y la posibilidad de la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal.

Dicho de otro modo, los derechos individuales no tienen, de suyo, que entrar en franca pugna con los colectivos, pues éstos colectivos corresponden más a la suma de los individuales que a una noción o sentido diferente. El sentido es el de todos y cada uno de sus afiliados más que el de la comunidad misma considerada como singular. Lo anterior no significa que las asociaciones, *per se*, no tengan derecho como grupo sino que, los que en efecto tienen, no gozan de primacía en caso de conflicto con los del sujeto. El derecho de una comunidad sí comporta algunas prerrogativas que, incluso, son protegidas por ley. Lo que acontece es que el Estado, como las comunidades, no son fines en sí mismos, sino medios a través de los cuales se facilita el logro de las finalidades de las personas.

El estado es la garantía de la coexistencia de los elementos del *pluralismo razonable*.

Ahora bien, la justicia como imparcialidad no constituye un óbice para que algunos encuentren su mayor bien en la vida política,¹⁰³ y que por tanto la política sea, para ellos, medular dentro de sus perspectivas de vida buena. Esto conlleva a precisar una idea más avanzada del bien, en Rawls, a saber, la de una sociedad bien ordenada concebida como la *unión social de las uniones sociales*. Entendida como la idea según la cual los cooperantes aceptan mutuamente unos procedimientos y reglas como apropiados para regular su conducta y dan unas términos equitativos de cooperación que cada uno razonablemente puede aceptar para definir la idea de reciprocidad o mutualidad de cargas y beneficios, en virtud de la idea de ventaja racional o de bien de cada cual, que define el objetivo de los participantes.

La neutralidad no significa, pues, desde esta perspectiva, indiferencia ni escepticismo de la sociedad política sino independencia y abstracción de las doctrinas generales comprensivas, basada en la idea de razón pública. Esta concepción liberal pública de la justicia puede ser hasta donde se permita, compatible con el liberalismo comprensivo, el intuicionismo, el utilitarismo, el republicanismo pero no surge a partir de ellos, ni los afirma, supera sus particularidades.

De esta manera, Rawls no está hablando de un Estado impasible ante las circunstancias ni pasivo ante las necesidades que demandan la justicia como equidad –actuando así se autodestruiría– sino de un Estado que actúa de conformidad con los principios de igualdad y libertad y no a favor de una pretensión de veracidad. La verdad no es propiamente su objeto como sí la validez de sus procedimientos; por eso el Estado, como persona jurídica distinta de sus afiliados, no puede, con justicia, adherirse a una doctrina moral; su moralidad, en la medida en que la tiene, es autorreferencial y directamente política, no comprensiva ni metafísica, como si lo puede ser y es la de sus integrantes. Esto no obsta para que el Estado en muchos aspectos deba asumir, como lo describen otras posiciones, un

¹⁰³ Cfr. *Ibíd.*, p. 196.

“credo combatiente” si quiere por lo menos el mantenimiento y la continuidad del liberalismo político o en todo caso de la democracia de derecho. Es decir, mantener la democracia liberal y protegerla no es un compromiso neutral.

El Estado, además, actúa con los ciudadanos, por los ciudadanos y sobre los ciudadanos (dentro de la concepción política y en cuanto al dominio de lo público). El papel de la ciudadanía es, por lo tanto, de capital importancia en el sistema demoliberal. El Estado debe propender porque los ciudadanos se autodefinan como personas que concurren en la formulación y sostenimiento de sus propios principios y pautas de distribución de los bienes sociales, que equilibran la primacía y prioridad de las libertades básicas y los roles que desempeñan en la sociedad, de tal modo que puedan lograr un nivel más alto en la escala social sólo a partir del esfuerzo, la formación y la colaboración con mutuas.

Esto quiere decir que no puede ser neutral cuando de la educación en la democracia, el civismo y los valores se trata, así como de la defensa del sistema contra todo atropello e intento de dictadura o de minimización de la prioridad de los derechos. No puede ser tolerante con las doctrinas irrazonables que se salgan de sus esferas privadas con gran detrimento de las razonables (generalmente estas doctrinas comprensivas irrazonables se salen de su esfera con pretensión de invasión de la pública e íntima). La idea es que el Estado debe propender porque la virtud y sentir del ciudadano acoja como propia la tolerancia de la compleja diferencia y la diversidad y permitan la consideración de la variedad de visiones comprensivas y del inevitable y consustancial pluralismo razonable no como algo que debe ser soportado sino como un *plus* y una garantía para la sociedad.

El Estado, entonces, desde esta concepción, tampoco debe ser neutral cuando se trata de “establecer y mantener con éxito las instituciones democráticas razonablemente justas”¹⁰⁴ en tanto que han significado un logro histórico y un bien social que puede ser mejor con sus

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 265.

reformas graduales. No debe ser neutral frente a los bienes socio políticos que encajan con la concepción política democrática. Esto a la vez que los ciudadanos deseen cooperar políticamente los unos con los otros de manera que satisfagan el principio de legitimidad, o sea, en términos que puedan ser justificados públicamente ante la sociedad a la luz de los valores políticos comunes.

No es que la justicia como equidad abandone el ideal de comunidad política ni que no tenga un fin último común –fin valorado o querido por ella, no sólo medio para otro fin–, no es que sólo vea a las instituciones como un medio e instrumento en pro de los objetivos individuales o asociativos; lo que pasa es que si ese ideal le significa dependencia o unidad con una doctrina filosófica, religiosa o moral comprensiva, no puede aceptarse. Y es que no hay unidad social como tal sino un pluralismo razonable, una unidad social algo distinta, lo cual se deriva del consenso entrecruzado sobre una concepción política de la justicia en una sociedad bien ordenada, “la unidad social así entendida es la concepción más deseable de la unidad que tenemos a nuestra disposición: es el límite del óptimo práctico”.¹⁰⁵

Así las cosas no se está hablando de un ciudadano caracterizado por el simple acatamiento de la legalidad o de unos principios con pretensión universalista basados en la razón pública, sino de la actividad comprometida del ciudadano en el manejo de los valores públicos y la aplicación de éstos, así como de la defensa de la justicia la igualdad y la prioridad de las libertades.¹⁰⁶ Es decir, se necesita que la sociedad política (y sus conformantes), garantice, o mejor, tome, la iniciativa, de la manera más eficiente y efectiva, en la formación y promoción de ciertas virtudes políticas, de tolerancia, participación, razonabilidad, imparcialidad y civismo, *conditio sine quanon* para la materialización del ideal político democrático.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 263.

¹⁰⁶ Cfr. SILVA, Alonso. *Pluralismo y política en las sociedades contemporáneas: el legado de la modernidad*. En: *Op.*, cit. p. 96.

En efecto, el Estado debe alentar la cultura pública. Es decir, que la participación activa de ciudadanos es condición de posibilidad para la garantía de las libertades fundamentales y para el mantenimiento del Estado Constitucional

En este sentido, la sociedad política es un bien porque asegura el respeto social mutuo, el encauzamiento de los esfuerzos cooperativos, el reconocimiento de la diferencia personal, la no incompatibilidad con las doctrinas razonables.¹⁰⁷ El contenido de la concepción pública de justicia está compuesto por ciertas ideas fundamentales latentes de la cultura política pública de una sociedad democrática. Llegado el caso de contener ideas del bien, éstas representan ideas políticas de bien que pueden ser compartidas por todos y que no suponen una omnicomprensión.

En cuanto a una concepción política particular que esté en ventaja con respecto a las otras, tampoco puede ser neutral sino que buscará contrarrestarla políticamente en el sentido en que no permitirá que se juzguen asuntos públicos según cierta doctrina comprensiva; del mismo modo como un juez no puede condenar a alguien conforme a los principios de su credo religioso o moral. Esto siguiendo el objetivo de conservación de la unidad social derivada del consenso traslapado, no olvidando que su justicia es liberal en la medida en que aglutina doctrinas razonables que en el mejor de los casos son distintas entre sí y en otros, conflictivas; ganándose el apoyo de los ciudadanos. Por supuesto, el Estado puede llegar en cierto momento a promover cierta doctrina siempre y cuando actúe de conformidad con los principios de la concepción política y en el sentido en que implique validez y corrección.

A pesar del pluralismo fundamental de la concepción rawlsiana de la asociación política, permanece como un hecho fundamental e innegable del pluralismo razonable el que no todas las razones son razón(es) pública(s). Ésta, es la razón de los ciudadanos libres e

¹⁰⁷ Cfr. RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Una reformulación. Op., cit. pp 265-269.

iguales de la democracia, que como pueblo ejercen el poder político final entre ellos describiendo lo que es y lo que no es posible que sea, cuyo contenido son las cuestiones de justicia básica y las cuestiones constitucionales esenciales en efecto, su objeto es prescribir y fijar límites a la libertad religiosa, a la propiedad, al derecho al sufragio, sin tener en cuenta reflexiones personales o razonamientos asociacionales. La razón pública se materializa en la institución de la Suprema Corte o de la Corte Constitucional y es sostenida por el principio liberal de la legitimidad según el cual los ciudadanos suscriben la razón pública, no como resultado de un compromiso político sino desde el interior de sus propias doctrinas razonables¹⁰⁸ (ver tabla 3).

Tabla 3. CUADRO COMPARATIVO ENTRE RAZON(ES) PÚBLICA(S) Y NO PÚBLICAS

<i>RAZON(ES) PÚBLICA (S)</i>	<i>RAZONES NO PÚBLICAS</i>
<p data-bbox="397 1276 841 1360">📖 En la justicia como imparcialidad sólo existe una razón pública.</p> <p data-bbox="397 1577 865 1661">📖 Se concibe para la sociedad política y los ciudadanos en general.</p>	<p data-bbox="946 1276 1414 1556">📖 Múltiples razones no públicas, tales como las de las asociaciones, iglesias, comunidades, universidades, corporaciones, grupos, sociedades profesionales, etc.</p> <p data-bbox="946 1577 1398 1759">📖 Tienen un modo de razonar entre ellos sobre el deber. Conforman el trasfondo cultural y la sociedad civil. Cada una de ellas constituye</p>

¹⁰⁸ Cfr. RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Una reformulación. Op., cit., pp. 129 –135.

<p>📖 Prevalece el dominio de lo público, razón por la cual la autoridad del gobierno no puede evadirse impunemente.</p> <p>📖 Su contenido es una concepción política de la justicia basada en los dos principios sustantivos de la estructura básica y en “(...) el uso apropiado de los conceptos fundamentales del juicio, la inferencia y la evidencia, (...) las virtudes de la razonabilidad y la imparcialidad que se manifiestan en la adhesión a los criterios y procedimientos (...) y a los métodos y conclusiones cuando no son controvertidos”.¹⁰⁹ Su contenido son valores políticos y una concepción política de la justicia.</p> <p>📖 Busca dar una respuesta razonable en un determinado caso.</p>	<p>una razón social.</p> <p>📖 Su autoridad puede evadirse sin derecho del Estado a persecución en virtud del derecho de asociación.</p> <p>📖 Su contenido comprensivo son reglas, creencias, intereses y valores por los cuales vale la pena vivir y actuar los cuales envuelven doctrinas acerca del hombre la naturaleza, la sociedad y la divinidad; es decir, visiones comprensivas o por lo menos parcialmente comprensivas.</p> <p>📖 Busca dar una respuesta verdadera en un determinado caso.</p>
---	--

Se puede observar como Rawls está hablando de las razones públicas y de las razones no públicas, y no, en cambio, de las privadas. En efecto, en primer lugar, el autor reconoce y valora la existencia de múltiples razones públicas que podrían aplicarse; pero para efectos del liberalismo político, propone expresamente la concepción política de la “justicia como imparcialidad”. Razón por la cual no puede hablarse de razón pública, como una sola,

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 132.

absolutamente. En segundo lugar, si hay un concepto contrapuesto y, a la vez, complementario, para el de razón pública, es el de razón no pública. En efecto, las razones de las asociaciones, comunidades, iglesias, grupos étnicos, instituciones y demás grupos y colectivos unidos en torno a una misma concepción de bien, o por lo menos, a una misma doctrina comprensiva, no son privadas; son públicas para todos o cada uno de sus miembros y afiliados (o así debe suponerse). Pero son no públicas con respecto a quienes no la suscriben: no se presume que ningún ciudadano conozca los valores y principios –razones– de todas las comunidades a las cuales no pertenece. Esta no es razón suficiente para llamar privadas a dichas razones.

Ahora bien, la *concepción política de la justicia*, de la cual se sirve el liberalismo político, comporta límites. Como su nombre lo indica, se relaciona con la estructura básica de la sociedad y no con otras estructuras, no trata la aplicación directa de sus postulados a asociaciones voluntarias, grupos, instituciones y colectivos dentro de ella; no resuelve, pues, cuestiones particulares, sino que expone un marco de pensamiento.¹¹⁰ Igual sucede con la concepción política de las personas en tanto libres e iguales: es una *concepción normativa*, a saber, sujeto de derecho y obligaciones; es decir, alguien con la capacidad de ejercer sus derechos y respetar sus deberes.¹¹¹ Así, se trata de una concepción del ser humano que se ocupa de conceptos normativos tales como las facultades y virtudes morales y políticas, como las de razón, juicio e inferencia.

Así las cosas, ¿Qué sentidos comporta dicha concepción de la persona?

En primer lugar que los ciudadanos son libres en tanto que reconocen en ellos la facultad moral de poseer una concepción de bien, esto es, de adoptarla, revisarla, compararla, reevaluarla o defenderla sin que por ello se afecte su identidad pública o legal –la que le otorga el derecho básico o Constitución Política y los tratados de Derechos Humanos– aunque sí la identidad no legal. Esto significa, a modo de ilustración, que cuando un sujeto

¹¹⁰ Cfr., *Ibíd.*, p. 36.

¹¹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 44.

se convierte a una determinada religión o asume algún tipo de credo para nada cambia su situación de *identidad política*.¹¹²

Lo anterior no implica una tajante separación entre los objetivos y compromisos políticos y no políticos sino por el contrario, el deber de ajustar y reconciliar esos dos aspectos de su identidad.¹¹³ Tener en cuenta esto es importante para evitar malos entendidos según los cuales la consideración que hace esta concepción de la justicia, de lo político, y lo no político, implica algo así como una disociación de la personalidad. Sea como fuere, en una sociedad apoyada en el consenso entrecruzado, son los valores y compromisos políticos de los ciudadanos lo que los une y no propiamente sus concepciones de bien. En suma, la concepción de la persona no se funda ni en la metafísica ni en la psicología. Esto se evidencia desde el desarrollo mismo de la idea rawlsiana de la situación original. Situación en la partes están situadas simétricamente.

Ahora bien, como se analizó en los primeros capítulos de este trabajo, en relación con la inclusión de la diferencia al liberalismo se le ha acusado de cierta “ciega igualdad” que no se compeadece con las situaciones específicas de ciertos colectivos o comunidades. Por ello, es menester aclarar que el *liberalismo político* no incluye en un mismo concepto las diferencias sino que las matiza.¹¹⁴ En un desarrollo más complejo del principio de diferencia, admite situaciones en las cuales se debe dar una desigualdad como corrección de situaciones que ponen en desventaja a ciertos sujetos, en aras de la igualdad. Por ejemplo y respecto de las denuncias de desigualdad entre hombres y mujeres expone que, “para instaurar la igualdad entre hombres y mujeres en el reparto del trabajo en la sociedad, en la

¹¹² “En el camino a Damasco Saúl de Tarso se convierte en el Apóstol Pablo. Con todo, dicha conversión no implica cambio alguno en nuestra identidad pública o legal (...)” Rawls, John. *La justicia como equidad*. Una reformulación. Op. Cit. p., 48.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 47.

¹¹⁴ “(...) en la forma más sencilla del principio de diferencia los individuos (...) no son identificables al margen de, o independiente de, sus ingresos y su riqueza. Los menos aventajados nunca son identificados (...) mediante rasgos naturales o de otra índole (...) que nos permitan comparar su situación en todos los esquemas de cooperación social que es factible considerar.” *Ibíd.*, p. 92.

preservación de su cultura (...) a lo largo del tiempo, se necesitan cláusulas especiales en el derecho familiar (y sin duda en más sitios), de tal forma que la carga (...) no recaiga más únicamente en las mujeres, pues ello socavaría su equitativa igualdad de oportunidades”.¹¹⁵ Es decir, se debe tener claro que los principios para la estructura básica no son ni deben ser necesariamente los mismos que regulan las relaciones al interior de las asociaciones voluntarias, las instituciones –familia, escuela, Iglesia– ni las prácticas y usos sociales en general. Siempre que se respeten los principios de la posición original. Como se ve, existe una infinitud de posibilidades de ampliación y de desarrollo último de la teoría, de conformidad con el contexto y según el alcance de la ley, tal como lo formulaba W. Kymlicka.

Todo ello sin dejar de confirmar el hecho de que en el liberalismo político existen unos dominios distintos y, por ende, independiente de lo político. En efecto, las relaciones políticas son distintas a las familiares, las asociativas, grupales, esto es, las no políticas.

Pero hay que formular una precisión más, los dos principios de justicia, aunque expresan valores políticos, se distinguen entre sí en cuanto al tiempo de aplicación. Se da una secuencia de cuatro etapas durante todo este proceso de adopción y aplicación de los principios.¹¹⁶ La primera es la del *velo de ignorancia* en la cual las partes formulan los principios. Luego, en las tres siguientes, se amplía gradualmente el conocimiento disponible, la etapa del *acuerdo constitucional* o convención constituyente, la *etapa legislativa* en la cual se desarrollan las disposiciones primarias exigidas y permitidas por los principios de justicia, es decir, donde se aplica el segundo principio; y la etapa final, en la cual las reglas son aplicadas por los administradores y acatadas por los ciudadanos e interpretadas por el poder judicial. Se observa, de este modo, que los dos principios (*igualdad y diferencia*) tienen distintas etapas de aplicación y diferentes papeles en la estructura básica. Lo más plausible y urgente es la realización de las esencias

¹¹⁵ Ibíd., p. 34.

¹¹⁶ Cfr. Ibíd., pp. 78-81.

constitucionales, por lo menos en líneas generales. Con lo que el principio de diferencia queda como un campo a legislar de manera que se ciña a las expectativas legítimas basadas en las reglas de público conocimiento y a las prerrogativas ganadas por los individuos. Es decir, las posibilidades de la inclusión de la diferencia están dadas específicamente por el papel del derecho que en este caso sería, por lo menos, de reconocimiento, legitimación y valoración, de conformidad con las esencias constitucionales.

Por otra parte, la justicia como equidad debe permitir algunas desigualdades, a la vez que se empeña en evitar otras, respecto de las perspectivas de vida de los ciudadanos. Se dan tres contingencias en dichas perspectivas y son principalmente estas diferencias las que se deben contrarrestar en tanto que colocan al sujeto en desventaja: la clase social de origen, las dotaciones innatas junto con las oportunidades para desarrollarlas en la medida en que lo permita la clase original y la buena o mala fortuna durante la vida. Frente a estas diferencias no cabe la neutralidad: “si ignoramos las desigualdades en las perspectivas de vida de la gente, (...) y dejamos que esas desigualdades sigan su propio curso sin acertar a instituir las regulaciones necesarias (...) entonces no nos estaríamos tomando en serio la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales”.¹¹⁷ Esta es precisamente la matización de la diferencia, frente a la cual, manifiestamente, el Estado, desde un principio, no puede ser neutral. Ahora bien, las diferencias de género, raza, nacionalidad, etc., son importantes, pero no son tan prioritarias como las derivadas de las contingencias mencionadas, en últimas, de las derivadas en razón de los ingresos y de la riqueza. Esto es así porque, en la justicia como equidad, los menos aventajados son, básicamente, los que ostentan, a este respecto, una calidad de vida inferior, y no tanto, los que poseen otro tipo de cualidades, naturales o adquiridas. Así, los efectos generados por aquellas desigualdades, son los primeros que el Estado debe corregir.

La justicia política se ocupa, pues, de la estructura básica en cuanto fundamento

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 88.

institucional, “en cuyo marco se desarrollan y ejercen las dotes y capacidades naturales de los individuos, y existen las diferentes asociaciones de nuestra sociedad”.¹¹⁸ Consecuentemente, “El liberalismo acepta, pues, la pluralidad de concepciones del bien como un hecho de la vida moderna, suponiendo, claro está, que estas ideas respeten los límites especificados en el principio correspondiente de la justicia. Lo que intenta es mostrar que una pluralidad de ideas del bien es deseable, y cómo un régimen de libertad puede adaptarse a esta pluralidad de modo que se realicen los numerosos beneficios de la diversidad humana”.¹¹⁹ En efecto, el liberalismo propende por el reconocimiento y la garantía de la diversidad, siempre y cuando una distinta concepción no se oponga al ejercicio de otra, que sea razonable; es decir, propende por el ejercicio de, por lo menos, las libertades de conciencia y de pensamiento en una sociedad estatal.

Por otra parte, para Rawls existe una conexión entre la idea de libertades fundamentales y su prioridad y la idea de condiciones equitativas de la colaboración social, en la que los ciudadanos están dispuestos, en cuanto tales, a cooperar con los demás miembros durante toda la vida, sobre la base del respeto mutuo. Por ello, la concepción de menos aventajados está en relación con la idea de bienes primarios los cuales son las “diversas condiciones sociales y medios de uso universal que son por lo general necesarios para que los ciudadanos puedan desarrollarse adecuadamente y ejercer plenamente sus dos facultades morales, y para que puedan promover sus concepciones específicas del bien”.¹²⁰

Véase la tipificación de estos bienes primarios:

¹¹⁸ RAWLS, John. *Las libertades fundamentales y su prioridad*. En: Op., cit. p. 23.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 24.

¹²⁰ RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Una reformulación. Op., cit., p. 90.

Tabla 4. BIENES PRIMARIOS DE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD

BIENES PRIMARIOS DE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD	
❖	Derechos y libertades básicos, condiciones de posibilidad del pleno desarrollo de las facultades morales, principalmente de la libertad de pensamiento y de conciencia.
❖	La libertad de movimiento y de libre elección del empleo en un marco de oportunidades que favorezcan las concepciones de bien.
❖	Los poderes y prerrogativas de los cargos y posiciones de responsabilidad.
❖	Los ingresos económicos, es decir, los medios de uso universal o valores de cambio que garantizan la efectiva consecución de muchos fines.
❖	Las bases sociales del autorespeto, o sea, los aspectos que los ciudadanos deben tener en cuenta sobre su valor como personas en relación con aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales.

Naturalmente, Rawls reconoce que la justicia exige del poder político, la intervención en la regulación de la vida social con el fin de eliminar o compensar los perjuicios innecesarios o “moralmente arbitrarios”, particularmente si éstos son profundos y extendidos y están presentes desde el nacimiento.

De ahí que, según los *dos principios de la justicia distributiva*, lo que se busque sea asegurar los intereses fundamentales de los ciudadanos, regular las desigualdades, expresar valores políticos y fomentar virtudes políticas. Y, puesto que estos dos principios son generales y universales, no son de aplicación directa en las asociaciones y familias o demás dominios no políticos, de tal manera que estos últimos pueden mantener sus regulaciones internas sin necesidad de extrapolar las reglas públicas a sus ámbitos.

Puede concluirse, entonces, que desde la perspectiva rawlsiana de la justicia como imparcialidad, el *principio de diferencia* contribuye efectivamente al beneficio de los menos aventajados, respetando “(...) las expectativas legítimas basadas en las reglas públicamente reconocidas y las acreditaciones ganadas por los individuos”,¹²¹ y contribuyendo a la consecución de una compleja igualdad respetuosa de las libertades básicas de los ciudadanos y de la igualdad equitativa de oportunidades.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 82.

4. CONCLUSIONES

El sistema demoliberal pretende, a través de la ley, establecer con eficacia técnica una sociedad que dé prioridad a las libertades individuales y sea considerada justa por la generalidad. Este proceso ha sido como un gran *sistema complejo adaptativo* que ha evolucionado y mostrado diversas regularidades y matices, logrando colocarse en el imaginario de la cultura occidental (en la medida en que la hay); como la forma más adecuada de ordenar la vida política de las sociedades modernas. Esta concepción privilegia el reconocimiento universal de los sujetos individuales como libres e iguales, por encima de las comunidades no políticas a las cuales pertenecen. Este modelo de organización política y social se ha caracterizado, también, por la defensa de la supremacía legal de la Constitución política (escrita o consuetudinaria), el acatamiento de los principios modernos referentes a las libertades de conciencia, expresión y pensamiento y por su materialización política como Estado nacional y democrático de derecho.

Sin embargo, las sociedades políticas contemporáneas deben cada vez más, hacer frente a grupos, asociaciones, culturas y comunidades que exigen el reconocimiento de su identidad particular y la acomodación de sus diferencias culturales. Este hecho supone problemas que han constituido los ejes centrales de este trabajo, a saber, ¿Cómo conservar la igualdad formal y la neutralidad, respetando la diversidad o ¿Cómo dar cabida a la diversidad cultural sin lesionar la igualdad de justicia que se debe a todos los estamentos de una sociedad? ¿Puede ser compatible el liberalismo con una concepción de la vida buena o una determinada idea de bien de una comunidad?

De acuerdo a la concepción de Rawls, la resolución de este problema debe tener en cuenta que el liberalismo no puede ser definido, con justicia, como la subordinación de la vida privada de los ciudadanos al interés público y tampoco como la limitación de la vida pública por la protección de la libertad individual. El liberalismo busca la garantía de la primacía de las libertades fundamentales inalienables de la persona dentro de un sistema

justo que garantice la coexistencia de las diversas concepciones del bien.¹²² El comunitarismo, por su parte, constituye, la tendencia más revisora del liberalismo en el sentido en que critica el hecho de que éste parece confundir la cultura universal con una cultura particular de una etapa de la evolución de occidente, en la cual subyace una cierta doctrina de la civilización dominante que por supuesto pretende justificar su pretensión de universalidad en la supuesta superioridad de sus valores. Se critica, además, que su universalismo igualitarista puede declinar en un atomismo que supone un individualismo y un relativismo a ultranza en los que el sujeto no está motivado por algún horizonte de valor. Desde Rawls esta crítica, en la medida en que tiene validez, se refiere no al liberalismo sino a una de sus posibles formas de manifestación, esto es, al liberalismo comprensivo.

En sentido rawlsiano, entonces, el desafío para la democracia, como proceso dinámico, con fuerzas de conciliación y de disconformidad, consiste en una síntesis entre unidad y diversidad y respeto por las identidades culturales particulares y colectivas vinculadas al individuo y a la sociedad. En la efectiva inclusión de la diferencia hasta el límite que no comprometa la libertad individual, que no restrinja las posibilidades de desarrollo personales, ya sean dentro o fuera de su comunidad,¹²³ pues esta es precisamente la condición de posibilidad para el reconocimiento de la diferencia, que garantice el esquema de derechos, la posibilidad de resolver los más importantes retos que el mundo contemporáneo impone a la política, dentro de un marco pacífico, justo y bien ordenado, abierto a la revisión y a la variación y, al mismo tiempo, anclado en el respeto a la dignidad e igual consideración de los seres humanos.

Es en este sentido que puede caracterizarse al Estado como un esfuerzo permanente por mantener una unidad siempre limitada por elementos complementarios que nunca deba fundarse en la sumisión irrestricta a un principio de categoría universal es, en el fondo, la materia de la discusión política contemporánea.

¹²² Cfr. *Ibíd.*, pp. 13-15.

¹²³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 209-210.

A este punto es pertinente el planteamiento de Habermas según el cual: “(...) una teoría de derechos correctamente entendida reclama aquella política del reconocimiento que protege la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad”,¹²⁴ garantizada por una concepción normativa de la democracia. Sin embargo, para Taylor este estricto carácter del liberalismo procedimental es sólo un tipo de liberalismo, aquel que sólo asume el primer compromiso, a saber: la garantía de la justicia de procedimiento y el aseguramiento de la clásica neutralidad liberal, dejando de lado el segundo, que consiste en la protección de la comunidad política, según el criterio común de lo que es la buena vida, el apoyo a los colectivos como sujetos oficiales e informales de derecho para garantizar su supervivencia y mantenimiento aún a costa de algunas garantías constitucionales individuales representadas en las libertades fundamentales y derechos de primera generación heredados en su mayor parte por el liberalismo ilustrado.¹²⁵ Una postura parecida es la de M. Walzer quien aboga por el particularismo histórico cultural, según el cual cada comunidad posee sus bienes y sus significaciones de bienes.¹²⁶ Para él, en efecto, la igualdad es una idea compleja que no se basa en principios abstractos y universales. No obstante, las nuevas dificultades de la filosofía política contemporánea muestran que además es preciso salir de los planteamientos comunitaristas, que en algunas de sus manifestaciones pueden llegar a estar excesivamente centrados en el etnicismo y en el nacionalismo.

A partir de esta necesidad de reconsideración y reconstrucción teórico práctica del liberalismo se puede llegar, como expone Kymlicka, a una complementariedad entre los *derechos colectivos diferenciados en función de grupo* y las *libertades básicas individuales*.¹²⁷ A su vez, parece existir un consenso dentro del liberalismo, acerca de la necesidad de replantear, reevaluar y revalorar el papel de la comunidad y de la relación

¹²⁴ HABERMAS, J. *La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho*. En: Op., cit. p. 204.

¹²⁵ Véase, TAYLOR, Charles. *La política del reconocimiento*. Op. cit., pp. 316-325.

¹²⁶ Véase, WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia*. Op. cit. pp. 19-43.

¹²⁷ Véase, KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Op. cit. pp. 149-150.

íntima entre la ética y la política¹²⁸ –como propone Dworkin– y del compromiso del Estado en la creación de condiciones sociales, políticas y culturales que permitan el reconocimiento de la diferencia dentro del marco de una sociedad abierta y democrática.

La democracia liberal debe asumir, de esta manera, el reto de conjugar la libertad individual con el interés público. En efecto, esto implica la búsqueda de un equilibrio entre el bienestar de la colectividad y las libertades personales. La búsqueda de combinaciones entre razón pública, razones colectivas y razones no públicas. La democracia es, en este sentido, el reconocimiento de los derechos de los individuos y de las colectividades a ser protagonistas de su historia.

De ahí que el primer objetivo de la *justicia como imparcialidad* de Rawls consista en presentar los dos principios como los más refinados ante las exigencias de igualdad y libertad, para que sean preferidos sobre las alternativas tradicionales que apelan al principio de utilidad o a otra visión comprensiva. De esta forma la prioridad de las libertades fundamentales significa que “el primer principio de la justicia asigna a las libertades fundamentales –especificadas en una lista– un status especial. Tienen un peso absoluto respecto a los motivos de bien político y los valores perfeccionistas”.¹²⁹ Sin embargo, aunque el liberalismo político ninguna libertad es absoluta no puede denegarse a menos que sea para favorecer el ejercicio de otra libertad. En el mismo sentido, toda regulación, que no implique restricción, debe hacerse, en cuanto sea posible, de manera que no limite el conjunto central de aplicaciones de cada libertad fundamental. Desde luego, Rawls deja ver que “no se trata de una prioridad requerida en todas las condiciones, sean como sean”.¹³⁰ Así, el campo queda abierto para la interpretación.

Entonces se podrá decir con Rawls que un sistema demoliberal, correctamente entendido y

¹²⁸ Véase, DWORKIN, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Op. cit. p. 57.

¹²⁹ RAWLS, John. *Las libertades fundamentales y su prioridad*. Op. cit. p. 16.

¹³⁰ *Ibíd.* p.16.

aplicado, es el que mejor puede asegurar la inclusión de la diferencia. Por ello, el liberalismo es la forma política que más garantiza, o por lo menos, que menos desfavorece el reconocimiento de todos los actores sociales, de la ciudadanía. El Estado, por su parte, no debe irremediamente mantener una posición ética, sino, más bien, distinguir los casos en los cuales la neutralidad es pertinente, por principio, y los casos en que puede asumir compromisos según las circunstancias de desigualdad y las exigencias razonables tanto de los individuos como de los colectivos. El liberalismo político no es, pues, una construcción teórica individualista, sino una creación que parte del equilibrio entre la identidad del sujeto y la pluralidad, un sistema de cooperación que se sostiene con la Carta Política, con el consenso, con la idea del valor de las libertades y la igualdad de todos los ciudadanos y con el orden político que garantice la coexistencia de diversas doctrinas razonables comprensivas y concepciones de bien.

Desde el punto de vista metodológico y conceptual puede concluirse, a partir de las reflexiones realizadas en este trabajo, que en el estudio del problema relativo a la inclusión de la diferencia y a la relación entre comunidad política, colectivos e individuo, conviene distinguir los niveles y sentidos de la problemática puesto que dicha inclusión de la diferencia no comporta un concepto unívoco en el cual se pueden colocar todas éstas. El sentido de esta investigación ha apuntado, precisamente, a la diferencia en general y a la cultural. No así específicamente a la de género, raza, nacionalidad, etc. Razón por la cual es pertinente el estudio del tema desde otras perspectivas de la inclusión de la diferencia en el sistema demoliberal e incluso su descripción a partir de estudios interdisciplinarios y centrados en casos específicos en la medida en que esto sea posible para la filosofía política contemporánea.

Asimismo, no conviene, a efectos del análisis del problema, realizar una tajante contraposición entre liberales o comunitaristas sin mayor explicación. Una concepción válida de las teorías diría que se entrecruzan, que comparten muchos elementos, que se mueven en un sentido equilibrado, que en general respetan los lineamientos del sistema

demoliberal y que su preocupación apunta a la forma como el Estado democrático de derecho debe proceder con el fin de lograr la inclusión de la diferencia. Sobre todo, es menester comprender que la complejidad y actualidad del problema exige la limitación del estudio en forma discrecional aunque justificable académicamente.

Finalmente, es pertinente la tematización y el estudio de casos específicos, en especial de asuntos que llaman la atención nacional respecto de minorías étnicas y otras comunidades; es decir realizar una confrontación teórico-práctica contextual.

BIBLIOGRAFÍA

DWORKIN, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

DWORKIN, Ronald. *La comunidad liberal*. Introducción de Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo, traducción de Claudia Montilla. Santa fe de Bogotá: Siglo del hombre editores-Universidad de los Andes, 1989.

DWORKIN, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989.

KIMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona: Paidós, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.

RAWLS, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002.

RAWLS, John. *Liberalismo político*. México-Bogotá: UNAM-FCE, 1996.

RAWLS, John. *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós, 1996.

RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1995.

RAWLS, John. *Las libertades fundamentales y su prioridad*. En : Libertad, igualdad y derecho. Ed. Sterling M. Mc Murrin. Barcelona: Ariel, 1988.

SILVA, ALONSO. *Pluralismo y política en las sociedades contemporáneas: el legado de la modernidad*. En: *Perspectivas de la modernidad sobre el Estado, el escepticismo, el cuerpo y la ética*. Grupo de investigación ANDEN. UIS: Bucaramanga, 2004.

TAYLOR, Charles. *La política del reconocimiento*. En: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997.

TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós I.C.E. / U.A.B., 1994.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 1993.

WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.

WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: FCE, 1997.