

**Tipo de documento:** Working Paper N° 22  
**ISSN:** 0327-9588



# Comunitarismo y Derechos Colectivos

**Autoría:** Spector, Horacio

**Fecha de publicación:** Julio 1995

La serie Working Papers de la Universidad Torcuato Di Tella consta de 63 documentos científicos publicados entre 1993 y 2001, cuyas autorías corresponden a prestigiosos y prestigiosas referentes de las Ciencias Sociales. La colección completa, puede consultarse [aquí](#).

## ¿Cómo citar este trabajo?

Alonso, P. (1995). "Comunitarismo y Derechos Colectivos". [Working Paper. Universidad Torcuato Di Tella]. Repositorio Digital Universidad Torcuato Di Tella. <https://repositorio.utdt.edu/handle/20.500.13098/12947>

El presente documento se encuentra alojado en el Repositorio Digital de la Universidad Torcuato Di Tella con la misión de archivar, preservar y difundir el acervo de investigación ditelliana

Dirección: <https://repositorio.utdt.edu>

UNIVERSIDAD TORCUATO DI TELLA

WORKING PAPER N° 22

COMUNITARISMO Y DERECHOS COLECTIVOS

Horacio Spector

Julio 1995

**ABSTRACT:** The author distinguishes metaphysical from practical communitarianism, and within the latter he sorts out three different varieties, viz value-, ethical, and techno-legal outlooks. Metaphysical communitarianism is alleged to involve a concealed ideological element, which leads its adherents to stereotypes when trying to capture the essence of the modern self. He goes on to examine possible foundations for the claim that minorities, or other ethnic and cultural groups have collective rights, either moral or legal in nature. Kymlicka's attempt to vindicate collective rights on liberal Dworkinian foundations is shown to be inimical to the communitarian construal of such rights. Spector tries to uncover a diversity of flaws in the practical communitarian justifications of moral and legal collective rights, and claims that rights are essentially linked to the exercise of rationality, particularly of second-order evaluative capacities. In the end, practical communitarians' case for collective rights needs - he claims -, if it is to maintain the connection between rights and rationality, embracing meta-normative and normative relativism, whose application to political action is argued to yield consequences at odds with widespread ethical intuitions.

*Keywords:* COMUNITARISMO/DERECHOS COLECTIVOS/MINORIAS

HORACIO SPECTOR  
Universidad Torcuato Di Tella  
Miñones 2159  
(1428) Capital Federal - Argentina  
E-mail: SPECTOR@utdt.edu.ar

## 1. Introducción

Es bien conocido que la doctrina tradicional de los derechos humanos, desenvuelta en la práctica política liberal, acepta como un axioma que sólo las personas individuales pueden ser titulares de tales derechos. La doctrina individualista de los derechos reinó casi sin oposición hasta hace pocos años, aceptada tanto por los liberales de mercado como por los liberales redistribucionistas. Así, Nozick comienza su *Anarchy, State, and Utopia* diciendo "Los individuos tienen derechos...", y toda la teoría de la justicia de Rawls, por lo menos en la interpretación de Ronald Dworkin, se basa en la idea de que los individuos deben ser tratados con igual consideración y respeto. Ninguno de estos dos autores defiende la existencia de derechos que no pertenezcan a personas individuales. Recientemente, sin embargo, la idea de que una minoría étnica o cultural es un ente capaz de poseer intereses moralmente dignos de protección ha ganado prestigio al par que la filosofía política ha venido experimentando un renacimiento del comunitarismo de inspiración aristotélica o hegeliana. Los trabajos de Alasdair MacIntyre<sup>1</sup>, Michael Sandel<sup>2</sup> y Charles Taylor<sup>3</sup>, entre otros, contienen críticas vigorosas de la concepción del yo presupuesta en filósofos liberales contemporáneos como Rawls y Nozick. En palabras de Kymlicka, "un tema dominante de los escritos comunitarios es la insensibilidad del liberalismo a las virtudes y a la importancia de nuestra pertenencia a una comunidad y una cultura". Las críticas -continúa Kymlicka- giran en torno al sentimiento de que "los liberales, en un intento equivocado de promover la dignidad y la autonomía del individuo, han minado las propias comunidades y

---

<sup>1</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981.

<sup>2</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

<sup>3</sup> Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; *Philosophy and the Human Sciences*, Vol. 2 (especialmente "Atomism", ps. 187-210), Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

asociaciones que pueden -sólo ellas- sustentar el florecimiento humano y la libertad"<sup>4</sup>.

En otro lugar<sup>5</sup>, he insinuado que es posible distinguir entre dos tipos de comunitarismo: el comunitarismo valorativo y el comunitarismo metafísico. El *comunitarismo valorativo* sostiene que ciertos entes colectivos, como las comunidades, las colectividades o las minorías, son sujetos o portadores de valor *per se*<sup>6</sup>. El comunitarismo valorativo *extremo* dice que las personas individuales no tienen valor por sí mismas, sino como miembros de algún ente colectivo. Definido de esta manera, el comunitarismo valorativo se contrapone al *individualismo valorativo*, que mantiene que los seres humanos individuales son los únicos entes portadores de valor *per se*.

En cambio, el *comunitarismo metafísico* sostiene que las personas están constituidas por sus vinculaciones o lazos metafísicos con las comunidades. Desde este punto de vista, el reconocimiento de derechos a las comunidades, incluso cuando éstos sean los únicos derechos que el orden social reconozca, no puede sofocar a las personas porque éstas logran su identidad merced a su inserción en la vida comunal. En una versión extrema organicista, las personas no sólo no tienen una existencia independiente sino tampoco diferente de la comunidad: las personas son sólo fases o momentos del desenvolvimiento colectivo o comunal.

---

<sup>4</sup> Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

<sup>5</sup> Horacio Spector, "Liberalismo, perfeccionismo y comunitarismo", en: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1988, y *Cuaderno de Investigación 12*, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", UBA, 1989.

<sup>6</sup> Por "valor *per se*", entiendo lo mismo que Raz: una cosa tiene valor *per se* cuando su existencia es valiosa sin importar qué otra cosa exista. Esto debe distinguirse de lo valioso instrumentalmente, cuyo valor depende de qué promueve o alienta. Pero debe subrayarse que lo valioso *per se* no agota lo que es valioso intrínsecamente. También son valiosos intrínsecamente los *bienes constituyentes*, elementos de lo que es bueno *per se* que contribuyen a su valor, es decir, elementos si no fuera por los cuales una cosa que es valiosa en sí misma sería menos valiosa. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 200.

La distinción entre el comunitarismo valorativo y el comunitarismo metafísico, con ser importante, es incompleta. En realidad, como pone de manifiesto Hartney<sup>7</sup>, el debate práctico o normativo sobre los derechos colectivos es una mezcla de tres cuestiones diferentes: (1) la de si las comunidades tienen valor *per se* (*comunitarismo valorativo*); (2) si la importancia valorativa de las comunidades justifica que éstas tengan derechos morales colectivos (*comunitarismo ético*), y (3) la cuestión de si la protección de ciertos valores o derechos morales se canaliza mejor mediante la atribución de derechos *jurídicos* colectivos (*comunitarismo técnicojurídico*). Con la clasificación de Hartney, obtenemos el siguiente cuadro de variedades de comunitarismo:

Figura 1:

	METAFISICO	
COMUNITARISMO		VALORATIVO
	PRACTICO	ETICO
		TECNICOJURIDICO

En la siguiente sección, voy a exponer lo esencial del contraste que se tiende a trazar entre las concepciones metafísicas del yo (supuestamente) defendidas por liberales y comunitaristas. Sugeriré que tanto la concepción del ciudadano arraigado del comunitarismo como la del ciudadano atomizado, atribuida al liberalismo, son descripciones parcializadas y falsas que deben ceder lugar a una concepción antropológica pluralista más verosímil, aunque menos impactante metafísicamente e incapaz de funcionar como último fundamento de una teoría política. En la sección 3 voy a exponer el intento de Kymlicka de reducir la justificación comunitarista axiológica de los derechos colectivos a una teoría liberal expandida. En la sección 4 intentaré mostrar que el intento de Kymlicka fracasa y sugeriré que las valoraciones

---

<sup>7</sup> Michael Hartney, "Some Confusions Concerning Collective Rights", en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. IV, N° 2 (July 1991), ps. 294-5.

comunitaristas son irreductible a parámetros liberales. Una vez que el comunitarismo valorativo queda separado del liberalismo, en las secciones 5 y 6 procedo a investigar si puede justificar la existencia de derechos colectivos, morales y jurídicos. Mi respuesta negativa a esta pregunta se basa sustancialmente en la conexión esencial que veo entre la noción de derechos y la de racionalidad humana. Sostengo que si no ha de romper dicha conexión, el comunitarista debe adoptar una teoría relativista de la racionalidad, cuya aplicación al dominio público trae aparejadas consecuencias antiintuitivas en términos de valores ampliamente compartidos. También sugiero que el liberalismo resulta mejor interpretado como una teoría que descansa en supuestos epistemológicos objetivistas.

## 2. Concepciones metafísicas del yo y teoría política

Siguiendo a Kymlicka<sup>8</sup>, voy a considerar que la concepción comunitarista de la identidad personal comprende dos tesis: (a) la tesis del yo constituido por fines, y (b) la tesis del razonamiento práctico auto-descubridor.

### *(a) La tesis del yo constituido por fines.*

La concepción individualista considera que el yo es previo o independiente de sus fines, en tanto que para la concepción comunitarista el yo está constituido por sus fines. Para la concepción individualista el yo es una entidad "sin ataduras" (unencumbered), una entidad valorativamente vacía, una pura voluntad capaz de elegir sus fines tomando distancia de los fines y valores vigentes en la comunidad donde vive. En contraste, el yo visualizado por los comunitaristas está constituido por fines y valores comunales, es decir, predeterminados por la cultura de la comunidad de la que forma parte. El yo comunitarista es una entidad cargada de valores e ideales comunales; su existencia está íntima e indisolublemente unida a la existencia de la comunidad que integra.

---

<sup>8</sup> Will Kymlicka, "Liberalism and Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy* 18 (1988), y *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, Capítulo 4.

*(b) La tesis de la intuición auto-descubridora.*

Puesto que en la concepción individualista el yo es vacío de valores comunales, el razonamiento práctico tiene por función elegir fines, valores y planes de vida. En teoría, el yo del liberalismo puede elegir sus fines y valores en total aislamiento de los valores comunales compartidos, con absoluta prescindencia e independencia de las valoraciones que imbuyen la existencia de su comunidad. El yo liberal es elector. La concepción comunitaria del yo también difiere radicalmente en este aspecto. En esta concepción el yo está constituido por ciertos fines dotados de sentido por la comunidad de la que forma parte. El yo del comunitarismo no elige fines y valores, sino que los fines y valores comunales definen su propia identidad. Así, el "razonamiento práctico" del yo comunitario no involucra tanto la idea de elección como la de auto-descubrimiento. Aquí la pregunta fundamental no es "¿Qué fines he de elegir?", sino "¿Quién soy?".

Tengo dificultades en aprehender la noción de "razonamiento práctico auto-descubridor". El razonamiento práctico presupone la idea de deliberar en base a razones a favor y en contra de una cierta posición y esto, a su vez, parece incompatible con la aceptabilidad de argumentos de autoridad. Pero puesto que las disquisiciones que efectúa el yo comunitarista terminan por hipótesis en apelaciones a los fines y valores preestablecidos por la comunidad, hay poca cabida para la idea de deliberación racional. Es por esta razón que prefiero hablar no de "razonamiento práctico autodescubridor", sino de "intuición auto-descubridora", expresión ésta que a mi modo de ver sugiere mejor el hecho de que el yo comunitario no delibera sobre sus fines, sino que los descubre o intuye.

Una de las contribuciones más interesantes del trabajo de Kymlicka es su intento por disolver la dualidad comunitarista/liberal en la concepción del yo. En primer lugar -arguye-, cuando el liberal afirma que el yo es previo a sus fines, no quiere decir que sea posible concebir un yo sin fines, sino sin sus fines presentes. Esto significa que el yo es previo a sus fines "en el sentido de que ningún fin o propósito está exento de un

posible re-examen". De este modo, el liberal no se compromete con la tesis metafísica implausible de que existe, o puede existir, un yo completamente sin ataduras. En la concepción liberal, el yo no es una *tabula rasa*, pero tampoco una entidad con fines rígidos e inmodificables. Así definido, el liberalismo no es necesariamente incompatible con una visión comunitarista del yo; específicamente, no es incompatible con una posición comunitarista que admita que el yo tiene la posibilidad de re-examinar sus fines.

En segundo lugar, Kymlicka señala que aunque comunitaristas como Sandel sostienen que el yo está constituido por sus fines, admiten la posibilidad de una "reconstitución" o cambio del yo merced al ejercicio del razonamiento práctico. Las conversiones morales o religiosas (por ejemplo, Lawrence de Arabia) podrían citarse como ejemplos de "reconstituciones". Si estos cambios del yo son posibles, entonces el razonamiento práctico no se agota en una facultad intuitiva pasiva ("auto-descubridora"). Los liberales, como Rawls, sostienen que el yo está fijado con independencia de los fines que contingentemente adopte; por consiguiente, una persona podría cambiar sus fines sin perder por ello su identidad. Pero ¿hay aquí algo más que una diferencia terminológica? Kymlicka piensa que no. Para Sandel, los fines del yo son constitutivos, pero los límites del yo son fluidos (es decir, es posible que el yo cambie o se "reconstituya"); para Rawls, los fines del yo son contingentes (pueden variar), pero los límites del yo son fijos (no es posible una "reconstitución" del yo). Más allá de la diferencia verbal, ambos concuerdan en que una persona -dondequiera que se establezcan las fronteras del yo- puede re-examinar sus objetivos y propósitos, y esto requiere una facultad de razonamiento práctico activo -se lo llame auto-descubridor o evaluador-.

Es posible, como alega Kymlicka, que muchos escritores comunitaristas incluyan algo así como válvulas de escape en sus concepciones metafísicas para hacer lugar a los obvios contraejemplos de personas que modifican sus ideales y valores en las sociedades contemporáneas. Pero esto no significa que el comunitarismo metafísico



sólo tenga diferencias terminológicas con el individualismo metafísico. Las diferencias persisten, aunque ahora sólo sean de grado: es más probable que a lo largo de la vida de una persona se produzca un cambio de sus fines que una reconstitución de su identidad.

De todos modos, el intento de Kymlicka de acercar las posiciones metafísicas comunitaristas y liberales está a mi juicio mal orientado, porque tiene poco sentido tratar de reconciliar posturas que en sí mismas son erróneas. Tanto el comunitarismo metafísico como los compromisos metafísicos individualistas de algunos liberales pueden ser descripciones adecuadas para ciertos modelos o paradigmas humanos, pero inferencias completamente falaces cuando se pretenden aplicar a la naturaleza humana en general. En efecto, las tesis de antropología metafísica de los comunitaristas suenan como distorsiones ideologizadas frente a tipos humanos corrientes en las democracias industriales, como el "ciudadano del mundo", el "playboy" o el "rockero". A la inversa, tampoco es universalmente verdadera la imagen del individuo desarraigado y cosmopolita que campea en algunos escritos liberales, por lo menos de acuerdo con la interpretación que de ellos hacen los comunitaristas. Ni siquiera en las grandes capitales financieras e industriales, donde, según se alega, la tecnología de la información "crea un 'universalismo' que difumina las diferencias cualitativas de los individuos, grupos, regiones, etc., a favor de una existencia humana uniformada, anónima y, en el fondo, atomizada"<sup>9</sup>, es difícil encontrar grandes grupos de personas apegadas a costumbres y valores tradicionales.

---

<sup>9</sup> Observación del Profesor Espinosa en su recensión de mi libro *Analytische und postanalytische Ethik*, publicada en *Philosophia* 1 (1994), Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Al final de su comentario -caracterizado por una gran claridad expositiva-, Espinosa insinúa una lectura comunitarista regionalista del último capítulo, titulado "Realismo moral comunitarista". Posiblemente yo tendría que haber recalcado que cuando en ese capítulo hablo de los hechos morales como dados en una comunidad, por "comunidad" entiendo la cultura ética desenvuelta en la historia occidental. El hecho de que el libro exponga tesis de los comunitaristas políticos norteamericanos puede inducir -ahora advierto- a una interpretación romanticista de mi posición metaética.

A mi juicio, una descripción empíricamente adecuada del yo de la modernidad tiene que ser más heterogénea y pluralista, aunque también menos impactante, que las concepciones metafísicas sin matices que mantienen los individualistas y comunitaristas. En las sociedades modernas conviven personas de muy diversas personalidades y concepciones, pertenecientes a comunidades más o menos integradas y cohesionadas. ¿Quién en su sano juicio se animaría a sostener que el judío ortodoxo de Nueva York, el analista de sistemas de Boston, el agricultor Amish de Tennessee, el labrador católico de Irlanda, el yuppie de Wall Street, el granjero de Baviera o el actor de Hollywood tienen el mismo grado de integración a valores y fines comunales? Además, muchas personas pertenecen a dos o más comunidades o grupos, basados en intereses, inquietudes o ideales de índole diversa (política, religiosa, profesional, comunal, deportiva, social, artística, intelectual, etc.). Pero si la realidad antropológica empíricamente constatable es tan variada, dúctil y movediza, es inaceptable desde el comienzo el intento de basar nuestra ética pública en una determinada concepción metafísica del yo.

¿Cómo es posible que los comunitaristas metafísicos se inclinen hacia enfoques antropológicos tan abiertamente erróneos? Mi conjetura es que cometen la falacia de presuponer lo que desean probar. Primero introducen subrepticamente en la idea de naturaleza humana sus propios ideales y estándares normativos, como si ellos fueran aceptados por todos los seres humanos. Una vez hecho esto, no es para nada sorprendente que de esas suposiciones "metafísicas" sobre la naturaleza humana deriven precisamente las posiciones políticas que ellos de antemano consideraban atractivas.

### **3. Kymlicka y su explicación liberal de las intuiciones comunitarias**

Los liberales generalmente se oponen a los derechos de las minorías culturales; más aún, en los Estados Unidos los derechos de las minorías se han considerado emparentados con las políticas segregacionistas contra los negros, en tanto que una "constitución ciega al color" es vista como el caso paradigmático de tratamiento

igualitario.<sup>10</sup> Kymlicka toma el tema de los derechos de la población aborígen en Canadá y los Estados Unidos "como un punto focal para explorar estas preguntas sobre el rol de la pertenencia cultural en la teoría liberal".<sup>11</sup>

Para Kymlicka, el liberalismo puede ser caracterizado como una posición que mantiene dos tesis: 1) el *individualismo valorativo*, que mantiene que los seres humanos individuales son los únicos entes portadores de valor *per se*, y 2) el *igualitarismo*, que afirma que cada individuo debe ser tratado con igual consideración y respeto por el gobierno. La encarnación constitucional de esta doctrina es una Declaración de Derechos y Garantías, que garantiza los derechos de movilidad, propiedad personal y participación política a todos los ciudadanos "sin distinción de raza, credo o sexo, etnicidad, lenguaje, etcétera". Por consiguiente, "parece no haber lugar dentro de la ontología moral del liberalismo para la idea de derechos colectivos", dice Kymlicka.<sup>12</sup>

El argumento central de Kymlicka es que "la pertenencia cultural da lugar a pretensiones legítimas, y que algunos esquemas de derechos de las minorías responden a estas pretensiones de un modo que no sólo es consistente con los principios de la igualdad liberal, sino que realmente es exigido por ellos".<sup>13</sup> Creo que es útil dividir en dos la exposición de la teoría de Kymlicka: (a) tesis sobre el valor liberal de la pertenencia cultural, y (b) tesis sobre el tratamiento igualitario de las minorías culturales.

---

<sup>10</sup> Op. cit., p. 4.

<sup>11</sup> Op. cit., p. 136. El sistema de las reservas indígenas en los Estados Unidos define jurisdicciones políticas especiales dentro de las cuales las comunidades aborígenes poseen derechos y poderes especiales y en las cuales los norteamericanos no indios tienen libertades de movimiento, derechos de propiedad y derechos electorales restringidos. El esquema para la protección de una minoría cultural, que da derechos sociales y políticos especiales, también se encuentra ejemplificado en legislaciones aborígenes en Canadá, Nueva Zelanda y Australia.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 140.

<sup>13</sup> Op. cit., p. 4.

(a) Tesis sobre el valor liberal de la pertenencia cultural

Kymlicka sostiene que la pertenencia a una comunidad cultural es un valor básico para el liberalismo, aunque esto no sea siempre reconocido por los liberales. Para la ética liberal tiene importancia fundamental que las personas elijan desde su interior, es decir libremente, aquellos planes de vida que consideran valiosos. La adopción de un plan de vida es, en la cosmovisión liberal, una decisión privativa de cada persona, pero esta decisión siempre consiste en la selección de opciones disponibles. Por consiguiente, la autonomía siempre se ejerce sobre el trasfondo de un contexto de elección.

El contexto de elección para el ejercicio de la autonomía personal puede admitir una concepción fiscalista y una concepción cultural. En la concepción fiscalista, las opciones disponibles son identificadas como meros movimientos corporales, tales como levantar la mano, masticar, caminar, etcétera. En cambio, en la concepción cultural, las opciones disponibles son identificadas sobre la base de descripciones que sólo poseen significado en el ámbito de una matriz cultural, tales como "ser un empresario exitoso", "formar una familia", "dedicarse a la investigación", "ordenarse sacerdote", etcétera. Es claro que cuando las personas ejercen su autonomía no lo hacen a la luz de un contexto de elección definido en términos fiscalistas. Difícilmente las personas puedan dar sentido a sus vidas eligiendo entre un repertorio de meros movimientos corporales. Así, la concepción cultural del contexto de elección es la única posible, incluso en la cosmovisión liberal. Como dice Kymlicka:

Esto es importante porque el ámbito de opciones está determinado por nuestra herencia cultural. Diferentes formas de vida no son simplemente diferentes patrones de movimientos físicos. Los movimientos físicos sólo tienen sentido para nosotros porque nuestra cultura los identifica como significativos, porque encajan en algún patrón de actividades que es reconocido culturalmente como una forma de llevar la vida.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Op. cit., p. 165.

De esta manera, la tesis de Kymlicka es que la pertenencia cultural es importante para la persecución de nuestro interés esencial en llevar una vida buena. No es que las estructuras culturales sean aceptadas en la ontología liberal como entes que, en un pie de igualdad con los individuos, tienen valor o importancia por sí mismos. Las estructuras culturales son importantes en tanto que constituyen un prerrequisito para que las personas puedan ejercer la autonomía personal. Si no prestamos atención a este valor cuando damos igual consideración a los intereses de las personas, estamos negando la razón misma por la que pensamos que las personas tienen los derechos liberales fundamentales, como la libertad de expresión, de conciencia, de movimiento, de asociación, y todas las demás reconocidas por las constituciones liberales. Esta razón, como vimos, es que las personas puedan conducir sus vidas de acuerdo con lo que, por sí mismas, consideran que vale la pena.

Si la pertenencia cultural fuera tan importante para el ejercicio de la autonomía, cabría esperar que los liberales asignen gran importancia a los derechos de las minorías culturales. Sin embargo, los liberales están lejos de tener una preocupación tal. Para explicar la anomalía, Kymlicka distingue dos tipos de comunidad: "Por un lado, está la comunidad política, dentro de la cual los individuos ejercen los derechos y responsabilidades implicados por el esquema de la justicia liberal. Las personas que residen dentro de la misma comunidad política son conciudadanos. Por el otro lado, está la comunidad cultural, dentro de la cual los individuos forman y revisan sus fines y ambiciones. Las personas dentro de la misma comunidad cultural comparten una cultura, un lenguaje y una historia que definen su pertenencia cultural."<sup>15</sup> Los liberales -sostiene Kymlicka-, al elaborar sus teorías éticas y constitucionales, "trabajan con un modelo muy simplificado de estado-nación, donde la comunidad política es coterminal con una única comunidad cultural".<sup>16</sup> Cuando la comunidad política engloba diversas comunidades culturales, estamos ante el fenómeno del Estado multicultural, y es en

---

<sup>15</sup> Op. cit., p. 135.

<sup>16</sup> Op. cit., p. 177.

este Estado donde aparece el problema del tratamiento constitucional y legal que éticamente corresponde dar a las minorías culturales.

La teoría de Kymlicka puede tener, como él mismo lo admite, consecuencias potencialmente anti-liberales. Supongamos que una comunidad cultural coarta la libertad de expresión de sus miembros alegando que ello es necesario para preservar la estabilidad y continuidad de su comunidad. O supongamos que una comunidad aborígen acepta como única forma de tratamiento terapéutico el realizado por el chamán siguiendo tradiciones comunitarias ancestrales, e impide a sus miembros recibir tratamientos médicos alternativos, arguyendo que de otro modo la comunidad enfrentaría un peligro grave e inminente de disolución cultural. Un Estado liberal convencido por la tesis de Kymlicka ¿debería permanecer pasivo frente a estas medidas autoritarias comunales, como una forma de asegurar que los miembros de esas comunidades puedan ejercer su autonomía? Kymlicka contesta con un rotundo no, pero para ello debe proponer una distinción entre dos sentidos de "cultura". En un sentido, "cultura" es el conjunto de normas que caracterizan una comunidad en un momento dado (carácter de una comunidad). En otro sentido, "cultura" se define en términos de la existencia de una comunidad viable de individuos con una herencia conceptual compartida (existencia de una comunidad como un contexto de elección).<sup>17</sup> Kymlicka sostiene que la comunidad cultural es valiosa para el liberalismo en el segundo sentido, en tanto que contexto de elección; por ende, son injustificables medidas destinadas a limitar el contexto de elección. La restricción de la libertad de elección de los miembros de una minoría cultural no puede ser interpretada como una forma de garantizar su contexto de elección. Es cierto que el ejercicio irrestricto de estas libertades puede cambiar, o contribuir a cambiar, el carácter de la comunidad aborígen, pero -sostiene Kymlicka- esto es algo distinto de amenazar la existencia de la comunidad como contexto de elección.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Op. cit., p. 168.

<sup>18</sup> Op. cit., ps. 195-9.

(b) Tesis sobre el tratamiento igualitario de las minorías culturales

Una vez defendida la tesis del valor de la pertenencia cultural, Kymlicka se pregunta por qué es necesario introducir derechos colectivos, étnicos o de las minorías culturales para dar adecuada respuesta al valor de la pertenencia cultural. ¿Acaso un estado democrático que cumpla acabadamente con el ideal de tratar a todos los ciudadanos en forma igualitaria, sin consideraciones de raza, sexo, etnia o religión, puede estar en falta con relación al respeto a la pertenencia cultural? Pensando sobre todo en la situación de los aborígenes en el Canadá norteño, Kymlicka sostiene que puede ser justificable, desde el punto de vista liberal, reconocer derechos colectivos o especiales a las minorías culturales cuando el funcionamiento de la economía de mercado o la aplicación de la regla de mayoría corre el riesgo de erosionar o destruir la existencia de tales minorías como contextos de elección. Esto podría ocurrir si, por ejemplo, una empresa compra parte del territorio del que depende la economía comunitaria (al Estado en el caso de tierras fiscales, o a algunos miembros de la comunidad, en el caso de tierras sujetas a propiedad privada), o si la inmigración de trabajadores golondrinas cambia el equilibrio electoral de modo de alterar decisiones esenciales para la continuidad comunitaria, como la conservación del idioma de la minoría como lengua de enseñanza obligatoria en las escuelas.

Una constitución "étnicamente ciega" -vale decir, insensible a consideraciones de raza, etnia o religión- es una mala respuesta, según Kymlicka, al valor de la pertenencia cultural. Una buena respuesta debe incluir los llamados derechos colectivos o especiales, que pueden recortar el alcance de los derechos liberales fundamentales. Por ejemplo, el estatuto especial reclamado por los aborígenes canadienses incluye restricciones a la libertad de movimiento y a los derechos de voto y de adquisición de propiedad de los canadienses no aborígenes en los territorios indios. Sin embargo, hay que advertir que por derechos colectivos Kymlicka no entiende derechos con una cierta estructura lógica. Las medidas de protección de las minorías culturales (derechos colectivos o especiales) no se definen por un aspecto formal común (ser ejercido por

una comunidad) sino por una finalidad similar: de todas estas medidas se dice que son "respuestas al hecho de que las personas pertenecen a diferentes comunidades culturales, un hecho al que no se da suficiente reconocimiento o atención en las democracias liberales universalmente incorporadas".<sup>19</sup>

Pero ¿por qué una constitución "étnicamente ciega" es una mala respuesta al valor de la pertenencia cultural? Kymlicka ofrece un argumento que se apoya en una distinción familiar en la literatura igualitarista: la distinción elecciones/circunstancias. Los defensores de la concepción igualitarista de la justicia distributiva sostienen que las personas deben tener una porción igual de recursos iniciales pero que cualquier pauta distributiva posterior a la distribución inicial no es injusta, aunque sea altamente desigualitaria, siempre y cuando refleje las elecciones que han realizado las personas. Así, por ejemplo, si A y B han recibido en la distribución inicial dos terrenos de cincuenta hectáreas cada uno, pero A decide dedicar su tiempo principalmente a la práctica de deportes, en tanto que B se esfuerza por cultivar su campo y al final de un cierto tiempo B le compra el terreno a A, terminando B con cien hectáreas y A con ninguna, entonces la pauta distributiva que encontramos en ese momento no es injusta porque refleja los impactos de las respectivas elecciones de A y B.

Los filósofos igualitaristas creen que las consecuencias de las elecciones libres de las personas son de su exclusiva responsabilidad y no deben incumbir al Estado igualitario. Por citar otro ejemplo, familiar en la literatura de esta corriente política, si alguien decide consumir champán y caviar, él debe pagar la cuenta, y no tiene ningún derecho derivado de la justicia social a que los demás miembros de la sociedad subsidien este consumo. Pero si un discapacitado necesita un auto especial, más caro que los autos ordinarios, según la teoría igualitaria de la justicia social sí tiene derecho a que el Estado compense esa desventaja no elegida, fruto de la situación diferencial en la que se encuentra por razones ajenas a su voluntad. En síntesis, el Estado debe compensar las desventajas que acarrearán las circunstancias diferenciales, no elegidas, de las

---

<sup>19</sup> Op. cit., p. 139.



personas, pero no aquellas que derivan de sus elecciones; éstas son de su exclusiva responsabilidad.

Kymlicka asevera que la pertenencia a una cierta comunidad cultural no es producto de las elecciones de las personas, sino de sus circunstancias, en el sentido de la distinción elecciones/circunstancias explicada recién.<sup>20</sup> Las desventajas que puedan surgir como consecuencia de la pertenencia a una minoría cultural, entonces, afectan la igualdad de la distribución de derechos y recursos, y deben ser compensadas. De esta manera, los derechos aborígenes podrían ser justificados como una forma de compensar los costos diferenciales que supone mantener y preservar una matriz cultural minoritaria. En tanto que los miembros de la cultura mayoritaria tienen a su disposición gratis la preservación de su estructura cultural y, por ende, de su contexto de elección, los aborígenes tienen que afrontar las desventajas de mantener su vida cultural -actividades económicas propias, religión, idioma, relaciones familiares, costumbres fúnebres, etcétera- en un entorno desfavorable a tal fin. Las decisiones económicas de los ciudadanos no aborígenes -compra de tierras, radicación de empresas, relaciones laborales, etcétera-, así como las decisiones políticas adoptadas en un sistema democrático donde el número minoritario de los aborígenes no alcanza para imponer su criterio en cuestiones de alto voltaje cultural, pueden representar una amenaza para la supervivencia cultural de la minoría aborígen. Por el contrario, dichas decisiones, dice Kymlicka, no pueden poner en peligro la continuidad de la cultura mayoritaria.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Op. cit., ps. 186 y stes.

<sup>21</sup> Es preciso advertir que para esta postura la justificación de los derechos aborígenes no reside en el hecho, muchas veces señalado, de que los aborígenes no tienen la porción de recursos que les correspondería en una distribución de recursos guiada por los dictados de la justicia distributiva. Esta inequidad de recursos podría rectificarse invocando meramente principios universales de justicia, aplicables a todos los ciudadanos, aborígenes y no aborígenes. El fundamento de los derechos aborígenes es que aparte de -o mejor dicho, por encima de- las inequidades económicas que puedan afectar a los aborígenes -y a otros grupos marginados de la sociedad-, ellos padecen de una inequidad básica que es menester compensar por razones de

A fin de proteger la cultura de los aborígenes, como medio de garantizarles un contexto de elección, los derechos políticos colectivos que la legislación indígena en Canadá y Estados Unidos otorga a las minorías aborígenes cumplen la función económica de un subsidio por pertenencia cultural. A diferencia de compensaciones monetarias, un estatuto político como el previsto en la legislación indígena tiene la ventaja adicional de asegurar que su objetivo cultural no resulte desvirtuado por deficiencias en la administración -colectiva o individual- de los fondos asignados. La idea de los derechos políticos especiales es, entonces, asegurar que los aborígenes tengan un contexto de elección en paridad de condiciones con el contexto de elección que los ciudadanos no aborígenes tienen asegurado sin incurrir en costos diferenciales. Como dice Kymlicka, los ciudadanos del Canadá británico o del francés "obtienen gratis lo que los pueblos aborígenes tienen que pagar: pertenencia cultural segura".<sup>22</sup>

#### 4. Irreductibilidad del comunitarismo

La tentativa de Kymlicka de reducir el comunitarismo a una posición liberal redistribucionista ha sido blanco de críticas importantes. Una primera paradoja que llama la atención es que Kymlicka aboga por una política comunitaria como medio para aumentar las posibilidades de elección. Pero entonces resulta paradójico, como señala Beiner<sup>23</sup>, que la esencia de muchas medidas comunitaristas sea la de reducir las opciones de los miembros de la minoría protegida y muchas veces también las de

---

igualdad, a saber, la desventaja de pertenecer a una cultura minoritaria cuya supervivencia puede verse amenazada de una forma en que la cultura mayoritaria no está amenazada.

<sup>22</sup> Op. cit., p. 190. A la conclusión opuesta llegaríamos si supusiéramos que la pertenencia a la cultura aborígen es una decisión del tipo "tomar champán". En este supuesto, los aborígenes -siempre según la teoría de Kymlicka- no estarían en condiciones, a la luz de consideraciones de igualdad, de pretender derechos políticos especiales que corrijan la vulnerabilidad a la que está sometida la continuidad de su cultura como contexto de elección.

<sup>23</sup> Ronald Beiner, "Revising the Self", *Critical Review* 8 (1994), p. 253.

la mayoría. Beiner es consciente de que Kymlicka distingue entre la comunidad como un conjunto particular de normas y valores, y la comunidad como un sistema de categorización conceptual que funciona como contexto de elección. Como vimos antes, Kymlicka piensa que el Estado liberal puede proteger el contexto de elección sin por ello comprometerse con la mantenimiento de normas y valores específicos. Pero si una minoría puede cambiar y evolucionar sin por ello verse afectado el contexto de elección que ofrece a sus miembros, ¿qué sentido tendría proteger a la minoría mediante derechos colectivos que implican la restricción de opciones?<sup>24</sup>

Quizás Kymlicka podría responder que los derechos colectivos buscan proteger la estructura cultural, siendo esto compatible con permitir que la comunidad evolucione modificando su carácter o contenido. Pero aun si fuera posible aclarar qué significa proteger la estructura cultural de una comunidad como algo distinto de su contenido, Kymlicka todavía debería hacerse cargo, como señala McDonald, del hecho de que la perspectiva del miembro de una cultura minoritaria frágil es completamente diferente de la de una persona preocupada por ensanchar su repertorio de opciones significativas. La identidad de una persona tal está vinculada a su pertenencia a una comunidad con un cierto carácter (contenido) y, por ello, "la negativa a proteger el carácter de su comunidad cultural identificadora es como la negativa a protegerlo como un individuo arraigado en esa cultura particular".<sup>25</sup>

Charles Taylor explota el mismo punto.<sup>26</sup> Aun cuando el liberal redistribucionista pueda encontrar justificable aplicar políticas comunitarias, sus razones para hacerlo no son la integridad de las comunidades protegidas, ni la supervivencia de sus miembros como personas comunalmente arraigadas, sino el valor de tales comunidades como medio

---

<sup>24</sup> Ronald Beiner, op. cit., p. 253.

<sup>25</sup> Michael McDonald, "Liberalism, Community, and Culture", *University of Toronto Law Journal* 42 (1992), p. 128.

<sup>26</sup> Charles Taylor, "Can Liberalism be Communitarian?", *Critical Review* 8 (1994), p. 259-260.

para que sus miembros tengan conciencia de repertorios de opciones significativas. Estas dos razones no son las mismas. Y las políticas que ellas justifican sólo coinciden en parte. Si los participantes de una cultura en peligro de extinción pudieran disponer de otro modo de visualizar opciones, por ejemplo, a través de una asimilación rápida -posiblemente eficaz para los niños y jóvenes-, entonces no cabría proteger esta comunidad sobre bases kymlickianas. En cambio, para el comunitarista auténtico, como dice Taylor, la comunidad "...es algo invaluable e irremplazable, no meramente en ausencia de una alternativa, sino incluso si hay alternativas disponibles."<sup>27</sup>

Por otra parte, sugiere Beiner, parece existir una tensión entre la explicación kymlickiana de la pertenencia cultural y el principio de la preocupación neutral. Si lo que interesa es el contexto de elección, el mismo argumento que lleva a Kymlicka a subsidiar a las minorías étnicas y culturales lo debería conducir a subsidiar ciertas formas de vida que ofrecen ramilletes de opciones de otro modo inexistentes, como por ejemplo la forma de vida travesti. "Un liberal neutralista estricto debería demandar la misma porción de recursos estatales para mantener la forma de vida travesti que para proteger de la extinción a una cultura aborígen amenazada", sostiene Beiner.<sup>28</sup> Y es difícil no darle la razón. Aunque la forma de vida travesti no constituye una comunidad en el sentido de que los travestis tengan una conciencia colectiva, sí ofrece opciones significativas que de otro modo no estarían disponibles, e incluso podría insinuarse que posibilita a sus miembros una suerte de identidad sexual. En todo caso, si la forma de vida travesti no constituye una comunidad, tanto peor para Kymlicka. Ello demostraría, no que su principio de preocupación igualitaria no justifica la protección del travestismo, sino que el concepto de comunidad no juega en realidad un papel central en su política de protección de las minorías étnicas y culturales.

La discrepancia entre el programa kymlickiano y el programa comunitarista de

---

<sup>27</sup> Op.cit., p. 260.

<sup>28</sup> Op. cit., p. 256.

protección de los derechos colectivos también se manifiesta, como señala McDonald<sup>29</sup>, en el tema de la protección de las comunidades no liberales, es decir, aquellas minorías no comprometidas con el valor de la elección autónoma (esto no significa que ejerzan coerción sobre sus miembros). Para McDonald la lógica de la posición liberal no sólo llevaría a no alentar el mantenimiento de minorías autoritarias, sino también a desalentarlo de modo de promover la autonomía de sus miembros. El liberal kymlickiano, por ejemplo, diría que "el estado de Wisconsin tiene buena razón para insistir entonces que los niños Amish asistan a la *high school*, porque sin asistir a la *high school* su movilidad social se vería restringida seriamente".<sup>30</sup> En cambio, el comunitarista auténtico defendería los derechos educativos de los Amish, porque el sentido de su política de derechos colectivos no es proteger la autonomía individual, sino la autonomía colectiva. Es el hecho de que los Amish constituyen un grupo identificador para muchas personas lo que justifica su protección para el comunitarista, y no el que brinden un trasfondo para la elección autónoma. En palabras de McDonald, "la autonomía colectiva es, como la autonomía individual, valiosa por propio derecho; por lo tanto, una no debería ser valorada sólo como medio para la otra".<sup>31</sup>

##### **5. Escepticismo sobre los derechos colectivos morales.**

Supongamos que concedemos, en contra de Kymlicka, y en favor de McDonald, Taylor y Beiner, que la preservación de las comunidades culturales es valiosa en sí misma.

Aun así, podría argüirse que en el enfoque comunitarista la razón última por la que se protege a las comunidades no reside en ellas mismas, sino en un interés básico de las personas en mantener su propia identidad. Dicho de otra manera, se podría sugerir, como hace Hartney<sup>32</sup>, que cuando explicitan su argumento justificatorio los

---

<sup>29</sup> Michael McDonald, "Should Communities Have Rights?", *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4 (1991), p. 235-236.

<sup>30</sup> Op. cit., p. 236.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Hartney, "Confusions Concerning Collective Rights", p. 297.

comunitaristas recurren al individualismo valorativo, es decir, la tesis de que sólo las vidas de los seres humanos individuales tienen valor último y las entidades colectivas derivan su valor de su contribución a las vidas de los seres humanos individuales. Aunque emplean una terminología colectivista, en última instancia apelan al valor que tiene para las personas su pertenencia cultural como una fuente de su identidad.

Si la identidad cultural es valorada como un componente del bienestar individual, puede considerarse que ocupa en el programa comunitarista, como bien personal digno de protección a través de derechos, un lugar análogo al que tiene la autonomía personal en el programa liberal. En tal caso, cabe preguntarse por qué el reconocimiento de que las personas tienen derecho a la protección de su identidad cultural engendra derechos colectivos y no derechos individuales. En otras palabras, el razonamiento justificatorio del comunitarista estándar es el siguiente:

**Razonamiento I:**

(1) Las comunidades son valiosas en sí mismas.

Por ello,

(2) Las comunidades poseen derechos colectivos.

Este razonamiento es aceptable si pensamos que la función de los derechos (morales) es proteger ciertos intereses o valores fundamentales. Ahora bien, si es cierto que los comunitaristas, cuando hablan del valor intrínseco de la comunidad, en realidad hacen referencia al valor de la identidad cultural como un ingrediente del bienestar individual, una reconstrucción fidedigna de su argumentación debería sustituir la proposición (1) por una que represente su verdadero sentido valorativo. Pero en tal caso el razonamiento perdería plausibilidad, como puede verse a continuación:

**Razonamiento II:**

(1') La identidad cultural de una persona es valiosa en sí misma.

Por ello,

(2) Las comunidades poseen derechos colectivos.

Comparemos el razonamiento anterior con uno destinado a justificar un derecho a la vida:

**Razonamiento III:**

(1) La vida de una persona es valiosa en sí misma.

Por ello,

(2) Las personas tienen un derecho a la vida.

Análogamente, el razonamiento a partir del valor de la identidad cultural naturalmente debería conducir a un derecho individual, antes que a uno colectivo, de la siguiente manera:

**Razonamiento IV:**

(1') La identidad cultural de una persona es valiosa en sí misma.

Por ello,

(2') Las personas tienen un derecho a (la protección de) su identidad cultural.

Si el razonamiento IV, y no el II, es el que deberían realizar los comunitaristas preocupados por la protección de la identidad cultural a través de derechos, ¿cuál es el sentido de hablar de derechos *colectivos*? Dejemos esta pregunta pendiente, y concentrémonos en esta otra, más importante teóricamente: ¿Es IV un razonamiento justificatorio sólido? Mucho depende de si la identidad cultural es un bien suficientemente importante como para ser sacado del cálculo agregativo de preferencias individuales que recomiendan los utilitaristas. Para explicar este punto es menester recordar dos aspectos conceptuales de los derechos puestos de relieve por Raz y Dworkin. Según Raz, un sujeto S tiene un derecho a X si el interés de S en X es suficientemente importante como para justificar que otros tengan el deber hacia S de hacer o dejar de hacer alguna conducta relativa a X.<sup>33</sup> Además, para Dworkin los

---

<sup>33</sup> Joseph Raz, "Rights-based Moralities", en J. Waldron (comp.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

derechos cumplen un papel normativo singular en el razonamiento práctico: los intereses que protegen no pueden ser sometidos al cálculo utilitario, sino que predominan necesariamente sobre cualesquiera otros intereses no amparados por derechos.<sup>34</sup> Si la identidad cultural es un interés suficientemente importante como para justificar deberes en cabeza de terceros, entonces podría argüirse, de acuerdo con el análisis raziano, que las personas tienen un derecho a la identidad cultural. A su vez, en concordancia con la tesis de Dworkin, esto implicaría que el interés de las personas en la protección de la identidad cultural no puede ser equiparado con otros intereses no protegidos por derechos a los efectos de realizar el programa utilitarista de maximización del bienestar social.

Por supuesto, los liberales aceptan que la autonomía es un valor de una jerarquía tal que merece una protección moral vía derechos en la línea de los análisis de Raz y Dworkin. Frecuentemente alegan que la autonomía es especialmente importante porque su ejercicio permite a las personas expresar su propia naturaleza, es decir, ser autores de sus propias vidas. Si se considera especialmente importante respetar la posibilidad de las personas de fabricar o construir su identidad, haciendo uso de sus capacidades evaluadoras, ¿por qué no habrá de ser igualmente importante respetar la posibilidad de una persona de mantener su identidad en aquellos casos en que ella acepte de buen grado la identidad suministrada por la cultura a la que pertenece?

Pero el comunitarista no estará de acuerdo con esta línea de razonamiento. El nos dirá que no es menester que una persona esté conforme con su identidad cultural para que ésta sea digna de protección. "Estar conforme" presupone haber realizado un examen crítico de aquello que se acepta. En contraste, la identidad cultural que más seduce a los comunitaristas es aquella que se asume acríticamente, cuando los fines

---

<sup>34</sup> Sobre la función de los derechos morales como "cartas de triunfo" que bloquean la persecución de fines y objetivos, el *locus classicus* es por supuesto: Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978. Una exposición crítica apretada de la teoría de Dworkin se halla en: Joseph Raz, "Professor Dworkin's Theory of Rights, *Political Studies* 26 (1978).



comunales se adoptan como verdaderamente propios y el "yo" es reemplazado por el "nosotros".

Bien, corrijamos el vocabulario: ¿por qué no respetar a través de derechos morales la identidad que una persona tiene a resultas de un proceso de identificación no reflexiva con la comunidad en la que su ser está arraigado, así como respetamos la identidad que una persona construye evaluativamente? Llegados a este punto, la analogía se rompe. Los liberales atribuyen un status especialmente importante a la autonomía no porque haciéndolo satisfacen la preferencia de algunas personas por actuar autónomamente. Esta preferencia, como tal, no se diferenciaría de otras preferencias, como la de tomar helado de chocolate o que haya un parque de diversiones cerca de casa. La autonomía es especialmente importante porque involucra el ejercicio de capacidades evaluadoras de segundo orden que nos dicen si una preferencia que tenemos es apropiada o no, acorde o incompatible con nuestra naturaleza. Es esta capacidad racional en la conducción de la propia vida lo que el liberal fundamentalmente valora.<sup>35</sup> Y es esta capacidad racional la que el comunitarista debilita o directamente sustituye por las preferencias de su comunidad (o de sus autoridades). Entonces, el hecho de que el liberal fundamente los derechos individuales en el valor de la autonomía no significa que él tenga que conceder una protección vía derechos a la identidad cultural colectivamente impuesta. Aun cuando se reconociera que ella es intrínsecamente valiosa, todavía debería mostrarse que es tan importante como para justificar que las preferencias que expresan o canalizan esa identidad deben ser protegidas por derechos morales, antes que como una mera cuestión de política utilitaria. (Esto, por supuesto, no significa que una política utilitaria no pueda justificar derechos colectivos jurídicos.)

Dejemos por ahora en suspenso la cuestión de si el comunitarista puede triunfar en justificar el status especial que atribuye al interés en preservar la identidad cultural, y

---

<sup>35</sup> Cf. Horacio Spector, *Autonomy and Rights, The Moral Foundations of Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1992, ps. 97-98.

deténgamonos ahora en otra línea de razonamiento que concluye la implausibilidad de afirmar la existencia de los derechos morales colectivos. Recordemos que mi escepticismo está basado en el hecho de que los comunitaristas no explican por qué una propiedad axiológica de un ente individual (que la identidad cultural es valiosa *per se*) implica una propiedad ética (la posesión de un derecho moral) de otro ente, supraindividual. La posición escéptica que defiende Hartney deriva de una motivación diferente.<sup>36</sup> Considera que puede haber bienes colectivos en tres sentidos diferentes: *bienes públicos* (en el sentido de la teoría económica), *bienes participatorios* (definición de Réaume<sup>37</sup>), y *bienes grupales*. Réaume define a los bienes participatorios como aquellos que consisten en una actividad colectiva (antes que en el producto o resultado de esa actividad), como la amistad, un juego o una actividad cultural. Los bienes grupales son los que contribuyen al bienestar de cierto individuo por su pertenencia a un grupo o comunidad, como la auto-determinación de un grupo étnico. Aunque hay bienes colectivos en los sentidos distinguidos, los intereses que sirven son individuales. Esto es claro en el caso de los bienes públicos (como la limpieza ambiental), pero Hartney sostiene que es igualmente aplicable a los bienes participatorios y grupales. La autodeterminación, por ejemplo, es un bien grupal si los miembros de un grupo tienen interés en que éste posea autodeterminación. Y el bien participatorio de tocar en una orquesta -pongamos por caso- es un bien si los integrantes de la orquesta tienen un interés individual en participar de dicha actividad colectiva. Ahora bien, de acuerdo con el análisis raziano de los derechos -que Hartney suscribe-, la comunidad puede tener derechos si ella posee un interés suficientemente importante como para justificar la obligatoriedad de la conducta de ciertos individuos. Pero puesto que la comunidad no tiene intereses como algo distinto de los intereses de sus miembros -continúa Hartney-, la comunidad no puede tener derechos y, por lo tanto, no existen los

---

<sup>36</sup> Op. cit., passim.

<sup>37</sup> D. Réaume, "Individuals, Groups, and Rights to Public Goods", *University of Toronto Law Journal* 38 (1988).

derechos colectivos morales.<sup>38</sup>

## **6. La identidad cultural y los derechos colectivos jurídicos**

Hasta ahora hemos estado examinando la posibilidad de justificar la existencia de derechos colectivos de carácter moral, y hemos visto que existen razones para ser escéptico en este punto. Aun aceptando que es intrínsecamente valioso que las personas preserven su identidad cultural, esta posición axiológica -el individualismo valorativo- no parece capaz de fundar derechos morales colectivos, como algo diferente del derecho moral individual a la protección de la identidad cultural. No obstante, ¿podría justificar derechos colectivos jurídicos? Evidentemente, algún comunitarista podría alegar que, por razones empíricas, la forma más adecuada de proteger jurídicamente la identidad cultural de una persona es otorgando derechos colectivos a la comunidad de la que forma parte. Por supuesto, ésta es una cuestión de tecnología social. Sin embargo, es improbable que el alegato comunitarista a favor de los derechos colectivos se reduzca a una tesis sobre el papel instrumental de la concesión de derechos colectivos jurídicos para la promoción de algún valor agregativo. Permítaseme explicar por qué.

Muchos derechos colectivos, como los derechos educativos y lingüísticos otorgados a ciertas minorías culturales, colisionan con derechos individuales de índole moral, como el derecho a la libre elección de la educación que uno desea recibir. Los comunitaristas (e incluso liberales partidarios de los derechos colectivos como Kymlicka) aceptan que los derechos colectivos pueden tener implicancias reñidas con el respeto a la autonomía personal. Muchos de ellos discrepan sobre si en tales casos debe prevalecer el derecho colectivo. McDonald, por ejemplo, sostiene que no existe una regla algorítmica para solucionar estos conflictos, y que a veces ellos pueden

---

<sup>38</sup> Hartney no niega que pueda haber derechos colectivos en otro sentido: no en el sentido de que sus titulares son entes colectivos, sino en el de que las personas tienen derechos por pertenecer a ciertos grupos. Pero prefiere llamar a estos derechos grupales, antes que colectivos. Op. cit., p. 311.

confrontarnos con elecciones trágicas.<sup>39</sup> Pero estas dudas recaen sobre la opción entre respetar un derecho moral individual o bien un derecho *moral* colectivo. Si, en cambio, se tratara de la colisión entre un derecho moral individual y un derecho jurídico colectivo, poca duda cabría sobre la victoria del derecho moral. Casi por definición, las razones morales predominan sobre otras razones, sean éstas prudenciales o derivadas de las promulgaciones de una autoridad legislativa. Es dable pensar, entonces, que los comunitaristas están pensando en derechos colectivos morales.

Sin embargo, quizás hemos endilgado al comunitarista un razonamiento demasiado simplista. El podría querer decir, no que los derechos jurídicos colectivos se justifican en el hecho de que promueven el valor de la identidad cultural, sino de que constituyen herramientas institucionales indispensables para reconocer y hacer respetar el *derecho moral individual* a la identidad cultural. De este modo, si hubiera una pugna entre un derecho moral individual -como el derecho de asociación y disociación- y un derecho jurídico colectivo, el conflicto no se entablaría entre un derecho moral y otro jurídico, sino entre dos derechos morales, a saber, el derecho moral a la protección de la identidad cultural y el derecho liberal en cuestión. Concentrémonos ahora en esta posibilidad.

Cuando el comunitarista sostiene que las personas tienen un derecho a su identidad cultural, quiere decir que ciertos intereses tienen un status privilegiado. Para Hartney, el concepto de derecho colectivo se utiliza políticamente para reclamar en favor de ciertos intereses individuales un rango superior al que estaríamos dispuestos a concederles si no los consideráramos el objeto de derechos colectivos. Centrado en el caso de los derechos colectivos lingüísticos de la comunidad francesa de Quebec, este autor dice: "El peso del interés en la preservación de la lengua francesa no es mayor que el de los individuos involucrados. El uso del término 'derecho colectivo' es aquí un instrumento retórico destinado a dar mayor peso a los intereses francófonos

---

<sup>39</sup> McDonald, "Should Communities Have Rights?", p. 237.

que lo que de otro modo sería el caso".<sup>40</sup>

Como se señaló antes, en el liberalismo la doctrina de los derechos morales está vinculada al ideal de autonomía personal y éste, a su vez, al ejercicio de capacidades racionales en la conducción de la propia vida. El comunitarista reclama para ciertos intereses un status privilegiado, pero no como una forma de jerarquizar el ejercicio de las capacidades racionales del ser humano. Pero tal vez hemos ido de nuevo excesivamente rápido. ¿No podría el comunitarista sostener que él también está preocupado por tomar en serio la aplicación de la racionalidad a la cuestión de cómo vivir? Supongamos que el comunitarista muestra una carta escondida y sostiene que la verdadera racionalidad no consiste en seguir los dictados aleatorios de los seres de carne y hueso sino en saber captar, al estilo hegeliano, la racionalidad interna al desenvolvimiento comunal. Así como el liberal venera la racionalidad individual, y considera que ella funda derechos morales, el comunitarista podría alegar que su teoría sobre la racionalidad comunal es igualmente buena a los efectos de justificar el derecho moral a la protección de la identidad cultural y, consecuentemente, para otorgar derechos colectivos jurídicos a las comunidades como forma de proteger ese derecho moral.

No niego que un comunitarista empedernido podría llegar a este punto. ¿Pero estaría cómodo con las consecuencias que derivan de su posición? Examinémoslas cuidadosamente. En primer lugar, su posición incluye ahora una especie de *relativismo normativo*<sup>41</sup>, según el cual cada persona debe aceptar y actuar de conformidad con los principios éticos de su respectiva comunidad. En efecto, este comunitarista sostiene que la comunidad tiene facultades racionales para establecer normas, valores y fines

---

<sup>40</sup> Op. cit., p. 313.

<sup>41</sup> Para la distinción entre relativismo normativo, relativismo metaético y relativismo descriptivo, ver: Richard Brandt, "Ethical Relativism", en W. Sellars y J. Hospers (comps.), *Readings in Ethical Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1970, y Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry Into Law and Morality*, Dobbs Ferry, Transnational Publishers, 1988, ps. 34-40.

colectivos, así como los individuos tienen facultades racionales para elegir sus propios planes de vida. Siguiendo el paralelismo, el comunitarista se ve llevado a afirmar que la comunidad tiene una autonomía colectiva, similar a la autonomía individual. Por consiguiente, si la comunidad establece una cierta norma de conducta, debe ser aceptada como una forma de respetar el ejercicio de la autonomía comunal.

La posición anterior sería muy poco creíble si supusiéramos que hay razones morales objetivas, a la luz de las cuales se puede juzgar y eventualmente rechazar las normas establecidas por las comunidades. Puesto que las normas comunales están dirigidas a ser cumplidas por los miembros de la comunidad, de existir razones objetivas, sería natural que esas normas fueran examinadas críticamente por las personas afectadas apelando a las razones objetivas apuntadas. Por consiguiente, para lograr credibilidad, el comunitarista debería complementar su relativismo normativo con una variante del *relativismo metaético* que afirma que no hay razones morales objetivas, sino sólo razones válidas en cada comunidad particular.<sup>42</sup> Una vez que el comunitarista incorpora el relativismo normativo y el relativismo metaético, la lógica de su razonamiento lo compromete a proteger a los grupos culturales identificadores sin importar sus creencias, valores y prácticas. En efecto, no puede retacearles protección por considerar objetable alguna práctica puesto que sostiene una posición relativista que implica que la aceptabilidad u objetabilidad de una práctica se juzga de acuerdo con criterios de racionalidad internos al grupo identificador. Este comunitarista no considera valioso proteger a ciertas comunidades por el hecho de que ellas posean ciertos aspectos moralmente valiosos, como brindar un contexto de elección -à la Kymlicka- o proporcionar una concepción del medio ambiente superadora de la predominante en las sociedades industriales -como sostienen algunos indigenistas con

---

<sup>42</sup> En su carta del 15 de noviembre de 1993, Hans Albert me ha sugerido que la adopción de una epistemología relativista es un complemento natural de la filosofía política comunitarista.

respecto a ciertas comunidades aborígenes-.<sup>43</sup> No. Su tesis es que toda comunidad merece protección, independientemente de su contenido cultural, en tanto y en cuanto constituya un grupo identificador para sus miembros. Más aún, como su devoción está fincada en la comunidad, cuanto más cohesionada, integrada y fanatizada sea, mejor, porque cumplirá mejor su rol de grupo identificador. Y los mejores miembros de la comunidad serán los más leales a las creencias comunales, los más consustanciados con sus ideales y propósitos, los más acrílicos e irreflexivos (por supuesto, así calificados desde la óptica liberal). Por supuesto, ahora el comunitarista no puede coherentemente afirmar que la preservación de la identidad cultural se funda en razones objetivas (porque él desconoce la existencia de tales razones). Sólo podría explicar su adhesión a la política comunitaria diciendo que se trata de una cuestión de decisión personal (¿admite que haya decisiones verdaderamente *personales*?) o, alternativamente, alegando que dicha política es sustentada por su propio grupo identificador.

Debido a las evocaciones románticas del lenguaje colectivista, posiblemente todavía sea difícil visualizar qué es lo que defiende un comunitarista tal en la práctica concreta. No es éste el lugar para un examen comprensivo, pero sí es necesaria alguna casuística ilustrativa. Empecemos con un ejemplo paradójico, en el que la invocación de derechos colectivos pretendió justificar la erosión de la identidad lingüística, antes que su protección. Esto ocurrió con el caso *Attorney-General of Quebec v. Quebec Association of Protestant School Boards*.<sup>44</sup> En 1982 un grupo de padres angloparlantes decidieron inscribir a sus hijos en escuelas inglesas en Quebec, pero el Ministerio de Educación denegó la solicitud. Los padres acudieron a los tribunales sosteniendo que la decisión del Ministerio contrariaba el artículo 23 del Capítulo Canadiense de

---

<sup>43</sup> Ver, por ejemplo: Roberto L. Bozzano, "Actualidad de los pueblos indios en la Argentina", *La Nación*, 22 de diciembre de 1994, p. 9.

<sup>44</sup> Este caso ha sido profusamente tratado por juristas y filósofos canadienses. Tomo la exposición de: Michael McDonald, "Collective Rights and Tyranny", en Guy Lafrance (comp.), *Pouvoir et tyrannie*, Editions de l'Université d'Ottawa, 1986.

Derechos y Libertades, que acuerda a los padres que han recibido una instrucción en lengua inglesa o francesa en Canadá el derecho a hacer educar a sus hijos en escuelas de la misma lengua. El Ministerio invocó la ley 101 de Quebec, que restringe el acceso a las escuelas de habla inglesa a los niños de padres residentes en Quebec que han recibido su educación en inglés dentro de Quebec, o fuera de Quebec antes de agosto de 1977. Para defender la constitucionalidad de esta norma, a la luz del citado artículo 23 del Capítulo de Derechos y Libertades, el gobierno de Quebec adujo que el derecho reconocido por ese artículo es colectivo y se acuerda a la minoría inglesa en Quebec como colectividad y no a cada uno de sus miembros. La presuposición del argumento es que el límite establecido por la ley 101 no pone en peligro la protección de la minoría inglesa en Quebec. Pero de hecho la posición del gobierno de Quebec parecía más enderezada a proteger a la minoría francesa en Canadá que a la minoría inglesa en Quebec, imponiendo la educación en francés incluso a aquellos niños de familias anglófonas.

En otra ocasión las consideraciones relativas a la identidad cultural y a problemas en su formación fueron utilizadas para encontrar justificable un asesinato múltiple. El caso Lonco Luan, sentenciado por el Juzgado Penal de Zapala, es uno de los más extraños de la jurisprudencia penal argentina. En agosto de 1978, en Lonco Luan, un poblado ubicado en el Departamento de Aluminé, provincia del Neuquén, habitado por una pequeña comunidad Mapuche en proceso de conversión al Pentecostalismo, tuvo lugar una cura mística basada en la concepción pentecostal de la medicina. En esta concepción, que se asemeja a las creencias mapuches, la enfermedad no es el resultado de causas naturales sino del obrar de los malos espíritus, los que pueden ser aprehendidos (diagnóstico) y expulsados (cura). Tres niños y una joven del "equipo médico" fueron matados brutalmente porque el sacerdote a cargo de la cura y otros compañeros se persuadieron de que los habían invadido el demonio. No obstante lo horripilante de estos actos, el juez entendió que los asesinos no eran culpables de homicidio porque se encontraban en un estado de éxtasis que excluía la conciencia de la criminalidad de sus actos. Más allá del carácter técnico de la excusa aducida, los



fundamentos del fallo y la intervención de las organizaciones indígenas a favor de los acusados sugieren que las creencias en fuerzas demoníacas constitutivas de la identidad cultural de los asesinos desempeñó un papel central en la absolución.<sup>45</sup>

Sebreli describe una serie de prácticas que sería valioso preservar y proteger en nombre de la identidad cultural, y que son indudablemente irrazonables según estándares liberales.<sup>46</sup> Veamos algunos de sus ejemplos: en la India, que enfrenta problemas de desnutrición, "se ofrendan víveres en los templos y se alimenta a las vacas sagradas"; "en Katsgarama, aldea de Ceilán, se practica la mística tántrica, con torturas voluntarias, mortificaciones que llegan hasta la mutilación, arrancarse un ojo con una cucharita y ofrecerlo al dios ante el santuario..."; "la tribu de los m'bakas, una población de dos millones, que viven en Banguí, siguen practicando la necrofagia, ya que persiste la creencia de que alimentarse con carne del enemigo muerto permite asimilar sus fuerzas"; "las leyes de Manú ordenan que en su infancia una niña debe estar sometida a la voluntad del padre, en su juventud a la del marido y luego a la de sus hijos..."; "en las islas Trobriand, en Polinesia, los adultos comen a los viejos creyendo asimilar de ese modo su sabiduría".

Sebreli ataca vigorosamente la tesis de que la identidad cultural es un valor que merece ser protegido y promovido, tesis cuyo origen él rastrea hasta algunos pensadores conservadores, como Burke, De Maistre y los románticos alemanes: Herder, Schlegel y Schelling. Como bien señala, "el dilema del relativismo se origina cuando las identidades culturales entran en contradicción con los conceptos de libertad, igualdad, derechos humanos, sexualidad, individualidad, ante los cuales no puede mantenerse la neutralidad moral o simplemente decir que se trata de una cuestión de 'preferencia'

---

<sup>45</sup> Debo la noticia de este caso al Profesor Abelardo Levaggi.

<sup>46</sup> Juan José Sebreli, *El asedio a la modernidad*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1991, Cap. 1.

como quien se refiere a una cocina local comparada con otra."<sup>47</sup> En tanto que el relativismo cultural no puede otorgar jerarquía a los valores liberales en su conflicto con valores de sociedades primitivas y atrasadas, el evolucionismo cultural, al que Sebrelí adhiere, defiende la superioridad de los valores liberales y levanta el ideal de una ética universal por encima de los prejuicios etnocéntricos y los particularismos culturales.<sup>48</sup>

Los comunitaristas se solazan señalando los efectos corrosivos para la vida comunal que supuestamente tiene el funcionamiento de las instituciones democráticas y liberales, incluyendo el mercado libre y la protección de los derechos individuales clásicos. Rara vez reparan en las consecuencias perniciosas que tiene la aplicación o difusión de las ideologías de la identidad cultural y del Estado monoétnico o monocultural. Y difícilmente sea por desconocerlas. En aras de la concreción, echemos una ojeada a algunos ejemplos de violencia étnica catalizada o acicateada por sentimientos de identificación y pertenencia.

---

<sup>47</sup> Op.cit., ps. 60-61.

<sup>48</sup> Tampoco conmueven a Sebrelí (op. cit., Cap. 9) los frecuentes alegatos en favor de la protección de la identidad cultural indígena americana. En la época precolombina -observa- la mayor parte de los aborígenes americanos eran sobrevivientes de la prehistoria en la época del Renacimiento europeo; contaban con un retraso de 6.000 años en relación con los habitantes del Viejo Continente. Lejos de vivir en condiciones ideales, muchas tribus cazadoras y recolectoras, como las del Gran Chaco, practicaban la antropofagia y el asesinato ritual, y se desangraban en frecuentes luchas intertribales. El verdadero problema de los indígenas, según este autor, no es la preservación o el retorno -empíricamente inviable y normativamente controvertible- a una identidad cultural en lo sustancial ya perdida: "los indios necesitan técnicas avanzadas para cultivar la tierra, educación, condiciones sanitarias, integración en la economía moderna" (p. 288). Estas necesidades no pueden ser reclamadas sobre la base de la identidad cultural. Por el contrario, hasta podría sugerirse -acoto yo- que dichas demandas, imbuidas de la concepción occidental de la calidad de vida, constituyen formas de licuar aún más esa identidad. (¿Acaso no condice más con la identidad cultural de los tobas enfermos que los atiende un chamán, antes que un médico occidental?) El lector interesado en la cuestión indígena argentina puede consultar: Abelardo Levaggi (comp.), *El aborigen y el derecho en el pasado y el presente*, UMSA, Buenos Aires, 1990, y Carlos Martínez Sarasola, *Nuestros paisanos los indios*, Buenos Aires, Emecé, 1992.

En Alemania, grupos neonazis suelen realizar ataques violentos contra inmigrantes turcos y de otras nacionalidades (incluyendo niños y mujeres). Más al Este, en vastas regiones de Europa oriental y Asia, el colapso del orden soviético ha dado lugar a una violencia étnica sin paralelos. Así, muchas repúblicas de la Confederación de Estados Independientes (CEI) se debaten en conflictos nacionalistas, entre ellos la guerra entre Azerbaijón y Armenia, así como la sublevación de Chechenia.

En la ex Yugoslavia, serbios, croatas y musulmanes libran una sangrienta guerra por Bosnia-Herzegovina, con extremos aberrantes. Por ejemplo, grupos serbios utilizaron nada menos que la violación sistemática de mujeres como metodología de depuración racial y étnica.

En Medio Oriente, la sublevación palestina ("Intifada") y las represalias israelíes están en gran parte superadas merced al acuerdo de Gaza-Jericó, pero los movimientos fundamentalistas siguen siendo fuertes en la región y continúan con su escalada terrorista en Cisjordania, la franja de Gaza y, últimamente, también en Estados Unidos y Argentina.

En la India, las tensiones étnicas entre hindúes y musulmanes, así como las aspiraciones separatistas sijs en el estado de Punjab, constituyen un peligro para las bases laicas e igualitarias del Estado indio.

Además de la violencia que engendran estos conflictos étnicos, ellos contribuyen a debilitar la democracia liberal. Esto se aprecia con nitidez en Alemania. Allí la ola de xenofobia está acompañada de manifestaciones políticas que contradicen el corazón mismo de la ética igualitaria. Así, el partido de extrema derecha Republikaner levanta la consigna nazi de la pureza racial, e incluso una nueva agrupación de la Unión Cristiano-Demócrata (CDU), el Foro Conservador Cristiano, tiene entre sus objetivos el rechazo a la "utopía de una sociedad multicultural" en Alemania.

Se podría pensar que la política comunitaria, en cuanto defiende el otorgamiento de derechos colectivos, puede ser una solución a los conflictos étnicos, antes que una de sus motivaciones o acicates. La sugerencia es incorrecta. Si bien los derechos colectivos pueden cumplir alguna función en la preservación de la paz, no son precisamente los derechos colectivos del comunitarismo, sino otros de naturaleza diferente, como los derechos de las minorías establecidos después de la Primera Guerra Mundial en los Tratados de Versalles. La concepción de los derechos colectivos que imbuyó los Tratados de 1919 era muy diferente de la que ahora campea en los escritos comunitaristas. En primer lugar, la protección de las minorías nacionales a través del reconocimiento de derechos colectivos perseguía una finalidad claramente política: "evitar los muchos conflictos y fricciones inter-estatales que habían ocurrido en el pasado, como resultado del frecuente tratamiento discriminatorio y de la opresión de las minorías nacionales".<sup>49</sup> En la terminología filosófica, puede decirse que los derechos de las minorías nacionales no se consideraban justificados por cosas tales como la existencia de una conciencia nacional sino sobre bases utilitarias. En cambio, los comunitaristas pretenden que la protección de los derechos colectivos posee legitimidad moral, más allá o independientemente de los beneficios (o perjuicios) políticos o de otra índole que pudiera ocasionar.

En segundo lugar, la diferencia de motivación se refleja en el alcance normativo de los derechos de las minorías protegidos por los Tratados de 1919 y los derechos colectivos defendidos por el moderno comunitarismo. Muchas de las preocupaciones de las minorías que reclamaban protección, como algo distinto de *liberación*, podían tener perfecta acogida en una sociedad liberal que otorgara tratamiento igual a todos sus ciudadanos, sin distinción de raza, religión o etnia. En otras palabras, las discriminaciones son condenables moralmente en términos del liberalismo individualista

---

<sup>49</sup> P. de Azcárate, *League of Nations and National Minorities*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1945.

y no es preciso apelar a visiones morales anti-individualistas.<sup>50</sup> Los comunitaristas, en contraste, reclaman no sólo un tratamiento igualitario sino un tratamiento especial que implica el reconocimiento de derechos lingüísticos, políticos, de movilidad e incluso culturales que en muchos casos directamente transgrede algunos derechos individuales.

He estado arguyendo que el comunitarista que defiende un derecho a la protección de la identidad cultural debe sostener una concepción relativista -normativa y metaética- cuya aplicación sistemática y coherente al dominio público tiene consecuencias morales antiintuitivas y efectos causales peligrosos para la paz y el mantenimiento del orden democrático. Pero todo este alegato podría transformarse en un *boomerang* para mi posición si pudiera demostrarse que en realidad el relativismo moral es la posición más afín al liberalismo democrático. De hecho, Hans Kelsen mantenía esta posición cuando escribía en los años 20 que "el relativismo es la concepción del mundo que presupone la idea democrática". Según Kelsen, mientras "a la concepción metafísico-absolutista del mundo se ordena una actitud autocrática", "la democracia concede igual valor a la voluntad política de cada cual, respetando por igual toda creencia, toda opinión en que aquélla se manifiesta."<sup>51</sup> Recientemente, tratando de explicar por qué las concepciones religiosas son excluidas de la posición original de Rawls, Gerald Dworkin sostuvo una tesis con resonancias kelsenianas. El liberalismo, según Dworkin, debe descansar en la premisa epistemológica escéptica "de que uno no puede alcanzar una creencia

---

<sup>50</sup> Lo que se dice en el texto no implica que todas las aspiraciones de quienes defendían la protección internacional de las minorías quedaba satisfecha por un Estado que garantizase la igualdad *negativa* ante la ley, limitada a la protección de las minorías contra el tratamiento discriminatorio desfavorable. De Azcárate, por ejemplo, proponía una interpretación en términos de *igualdad positiva*: "Para que los miembros de una minoría vivan en iguales términos a la mayoría, sería necesario que ellos tuviesen las instituciones legales, sociales, económicas y culturales que les permitiesen preservar su conciencia nacional, y cultivar y desarrollar su propia lengua y cultura bajo las mismas condiciones que la mayoría" (Op. cit., p. 24).

<sup>51</sup> Hans Kelsen, *Teoría General del Estado*, Editora Nacional, México, 1959, p. 472.

justificada en cuestiones religiosas".<sup>52</sup> Si el relativismo metaético fuera un presupuesto epistemológico de la doctrina liberal, entonces el comunitarista podría replicar que los valores liberales se encuentran en el mismo nivel epistémico que otros valores impersonales idiosincráticos y que, a paridad de fundamentación, no es posible rechazar la existencia de un derecho a la identidad cultural -y de los consiguientes derechos colectivos jurídicos- por sus implicancias negativas en términos del respeto a los derechos individuales liberales. Sin embargo, creo que el liberalismo no necesita basarse en el relativismo ni, en general, en posiciones epistémicamente magras.

Es corriente sostener, en contra de la tesis kelseniana, que si el liberal suscribe el relativismo metaético, tampoco puede pretender que su doctrina política es verdadera u objetivamente válida. Quizás por esa razón, muchos autores liberales contemporáneos no hablan del relativismo, como doctrina epistemológica, sino de una idea normativa, la neutralidad estatal, que está asociada en la práctica con actitudes humanas similares a las típicas de relativistas liberales fervientes como Kelsen. Los modernos neutralistas sostienen que el Estado debe abstenerse de considerar (o por lo menos de considerar en forma desigualitaria) los diferentes ideales de vida que tienen los ciudadanos. Sin embargo, últimamente se ha criticado que la postura neutral del Estado liberal realmente evite discriminaciones entre los ideales valorativos de las personas. Se dice que si el Estado sigue una política neutralista, favorece a aquellos ciudadanos que tienen en alta estima la independencia de criterio y la responsabilidad individual. Se puede especular que es como resultado de cierta insatisfacción con la noción de neutralidad que en la literatura liberal reciente reaparecen las apelaciones epistemológicas.

En "Moral Conflict and Political Legitimacy"<sup>53</sup>, Thomas Nagel aboga por una restricción epistémica. La acción política tiene para Nagel una característica moralmente

---

<sup>52</sup> Gerald Dworkin, "Non-neutral Principles", *Journal of Philosophy* 71 (1974), p. 492.

<sup>53</sup> *Philosophy and Public Affairs*, 16/3 (summer 1987).

distintiva: implica la utilización de la coerción. Pero a juicio de este autor la coerción sólo es moralmente admisible si puede ser públicamente justificada. Ahora bien, Nagel se esfuerza por aplicar a las creencias la famosa distinción entre un punto de vista *personal* y otro *impersonal*. Desde el punto de vista personal, dice, una creencia puede estar justificada, pero esto no quiere decir que lo esté a los efectos de la argumentación política. Desde el exterior, esa misma creencia sólo cuenta como la *creencia de alguien*, pero no como una verdad; sólo cuando es objeto de justificación impersonal puede servir de premisa para justificar el empleo de la fuerza. Es cierto que, como observa Raz<sup>54</sup>, la tesis de Nagel confunde la distinción creencia/verdad con la distinción personal/impersonal. En realidad, tanto la persona que cree como un observador externo deben comprender que una creencia puede no ser verdadera, si es que interpretan el concepto de creencia de la manera usual. Una creencia justificada no deja de estar justificada por el hecho de que se la vea impersonalmente. Pero el sentido central de la idea de Nagel es "la distinción entre lo que se necesita para justificar la creencia y lo que se necesita para justificar el empleo del poder político." Así formulada, no es el hecho de que distorsione la interpretación habitual del concepto de creencia lo que la hace criticable, sino su palmaria obviedad. Es claro que no es lo mismo *crear algo* que *forzar a alguien a hacer algo*; de hecho, sería muy sorprendente que dos cosas tan diferentes requirieran el mismo tipo de justificación.

Sea como fuere, la restricción epistémica de Nagel no mejora la posición argumentativa del liberal en comparación con el relativismo metaético. De acuerdo con Nagel, cuando el Estado utiliza la coerción debe justificar su acción sólo sobre la base de creencias justificables según estándares públicos. Pero no resulta para nada claro que muchas prácticas autoritarias, o de otro modo repugnantes para la mentalidad liberal, carezcan de justificación pública en el seno de las comunidades donde tienen lugar. En otras palabras, es dudoso que el *test* epistémico de Nagel logre filtrar las acciones estatales antiliberales, principalmente porque el concepto de justificación pública es demasiado

---

<sup>54</sup> Joseph Raz, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", reimpresso en *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

vago e inespecífico como para servir de criterio de selección de las intervenciones estatales admisibles desde el punto de vista liberal. Aunque esta cuestión requiere evidentemente un tratamiento más detallado, creo que si el liberal desea formular su doctrina de una manera consistente, no puede sostener ni el relativismo metaético ni la tesis de la restricción epistémica. En mi opinión, no son estas doctrinas epistémicamente magras lo que el liberal necesita para justificar su posición. Lo que requiere es la tesis de que ciertas y sólo ciertas proposiciones morales son racionalmente justificables, y que entre estas verdades figura la de que es intrínsecamente valioso que las personas ejerzan sus facultades racionales en la elección y desarrollo de sus proyectos de vida.

*Agradezco el apoyo de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, así como las sugerencias de miembros del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio Gioja" (UBA) y de Juan Rodríguez Larreta e Ignacio Zuberbühler.*