

**Las paradojas del
pensamiento liberal.
A propósito del fenómeno
multicultural**

Rafael Carvajal Baeza*

* Profesor Universidad del Valle, Grupo
Humanismo y Gestión

INTRODUCCIÓN

Bajo el rótulo de multiculturalismo asistimos hoy día a una interesante y conveniente reflexión sobre uno de los problemas que cada vez mas cobra relieve tanto en el orden internacional como en la esfera de los asuntos internos de los Estados. Me refiero a los problemas originados por la presencia y el activismo político de minorías nacionales, grupos étnicos y población de inmigrantes. Buena parte de los conflictos en África, los acaecidos en Yugoslavia y lo que fue la Unión Soviética tienen origen en la dificultad para “acomodar” estas diferencias ancladas en lo que llamaré la “cultura territorial”. Estos no son ni mucho menos los únicos casos, pero ponen de presente la importancia de otorgarle a este problema la mayor atención posible. Otros países como Canadá, a propósito de la provincia de Quebec, España con los vascos, catalanes, los mexicanos con Chiapas, se suman a la lista de países que ya están afrontando, por fortuna civilizadamente, esta situación. No serán los últimos, en realidad el mundo actual es un terreno abonado para esta clase de conflictos, basta tener en cuenta que la mayoría

de los países son culturalmente diversos (Kymlicka 1996 B - 13). Sólo tenemos 184 Estados independientes que albergan sin embargo a más de 600 grupos de lenguas vivas y 5000 grupos étnicos, a lo cual habría que agregar el creciente flujo de población migrante hacia los países de la OCDE y a otros que tienen frontera con países en estado de guerra, o bien, en precaria situación económica. Así pues el problema multicultural apenas se está haciendo conocer.

Por obvias razones, los entendidos en filosofía política que defienden la democracia liberal se preguntan si es posible una solución congruente con estos principios. Los nombres de Will Kymlicka, Charles Taylor, Michael Walzer, Ronald Dworking etc. entre otros, están asociados con este compromiso y como fruto de ello hoy contamos con una serie de planteamientos orientados a esclarecer esta problemática. Entre otras aportaciones han suministrado una poderosa e implacable crítica de la pretendida solución que han ensayado “exitosamente” los países anglosajones con EEUU, Canadá e Inglaterra a la cabeza¹. Pero además han articulado una reflexión empenada en mostrar cómo las políti-

¹ Me refiero al modelo de inmigración conocido como anglo-conformidad. En el que el objetivo es que los inmigrantes abandonen sus raíces culturales y se asimilen completamente a las normas culturales de su nueva nación de residencia (Kymlicka 1.996 A y B).

cas multiculturales² y en especial el reconocimiento de derechos en función de la colectividad cultural pueden ser compatibles con los principios liberales. Esto es de gran importancia porque son justamente este tipo de derechos los que hasta fecha muy reciente no eran aceptados, pero la crítica filosófica ha venido a poner en evidencia que estas resistencias echan en falta el compromiso con la democracia liberal.

Para hacer posible esta labor ha sido necesario analizar el papel que juega la cultura en la estructuración del individuo y el ejercicio de sus libertades. Este énfasis obedece a que la defensa del patrimonio cultural es justamente el fin que persiguen la minorías nacionales, los grupos étnicos y los grupos de emigrantes. Y como resultado de ello hoy podemos decir que disponemos de un liberalismo que al ser pensado desde la perspectiva de la cultura nos ofrece una visión renovada del pensamiento liberal.

Pues bien, el propósito de este artículo gira en torno de esta visión "renovada". Ante todo será preciso demostrarla y para ello procederé a establecer una comparación en el trata-

miento de la cultura entre la concepción clásica del liberalismo (LC) expuesta por Hobbes y Locke y la concepción del liberalismo multicultural (LM) en especial la versión que ofrece Will Kymlicka. Para llevarla cabo abordaré en el punto 1.1 el problema de la ausencia de la cultura como factor interviniente en el discurso de los derechos que proclama el LC. En el 1.2. expondré brevemente una explicación histórica y sociológica del por qué éste se niega a reconocer derechos de tipo cultural. En el 1.3. apoyado en Kymlicka explicaré cómo la construcción del Estado-nación liberal acoge la tesis de la homogeneidad cultural como una condición necesaria para hacer efectivas algunas promesas del proyecto liberal. En el 2.1. explicaré, de nuevo apoyado en Kymlicka, por qué la homogeneidad cultural es un contrasentido con los principios liberales. En el 2.2. expondré su versión sobre el papel de la cultura en el ejercicio de las libertades del individuo. En el 2.3. comentaré la polémica entre el "individuo abstracto" del LC y el "yo vinculado" del LM. Esto con el objeto de demostrar como los derechos de tipo cultural pueden ser defendidos sin cuestionar necesi-

² En oposición al modelo de anglo-conformidad, entenderemos por políticas multiculturales las que tienen por objetivo reproducir sin desmedro del individuo las pautas culturales de origen. Esto implica desde fortalecer las minorías nacionales a través de derechos de autogobierno en temas cruciales como la educación, la lengua y la cultura, proteger los idiomas y dialectos de grupos étnicos, hasta proteger a los miembros de estos grupos de prácticas e instituciones discriminatorias por razón de religión, sexo, etc. Pueden incluir también derechos especiales de representación, particularmente en aquellas instancias y materias que afectan la vida cultural. Entre otras la política migratoria y hasta la subvención de asociaciones, revistas y el calendario festivo. (Kymlicka 1.996 A y B).

riamente las libertades básicas del individuo. En el 2.4. discutiré la diferencia entre el LC y el LM a propósito de la relación entre libertad y cultura. Atribuiré al LM la idea de que las libertades del individuo se deben y pueden proyectar en el escenario cultural y que esto hace una radical diferencia con el LC, que plegado a la defensa de la homogeneidad cultural niega al individuo la opción de ejercitar la libertad en el terreno cultural, aunque admite el rol que debe jugar la cultura en el orden liberal. En el 2.5. discutiré las implicaciones de los derechos culturales en la concepción de la nación liberal. Fundamentalmente mantendré que a diferencia del LC el LM desvincula la construcción de la nación del requisito de la homogeneidad cultural. En el 2.6. un nuevo punto de divergencia, esta vez alrededor del sueño liberal de vincular la autonomía del individuo con el ideal de la tolerancia. No parece que la homogeneidad cultural milite en favor de esta causa. Por lo que la propuesta multicultural se muestra más congruente con la utopía liberal. En el 2.7. retomo el tema de los referentes históricos y sociológicos, para tratar de explicar por que a diferencia de LC el LM tiene una visión más confiada y optimista de la cultura frente al individuo. En el 2.8. abordaré la diferencia entre el LC y el LM con respecto al problema de los límites del poder. En el 3.1. esbozaré una breve síntesis comparativa entre el LM y el LC.

Hasta aquí el texto abundará en argumentos que dejan claramente es-

tablecida la renovación del pensamiento liberal que ha elaborado el LM, particularmente con respecto a la visión de clásicos como Hobbes y Locke, la razón de esta comparación es que a no dudar, en gran parte sus ideas están vivas en las instituciones de la democracia liberal y en especial en el tratamiento del problema cultural. Pero una vez establecida la diferencia entre el LM y el LC surgen varias inquietudes. Entre otras, la de evaluar la importancia y la magnitud del cambio que se propone. Como veremos, sería insuficiente detenernos en consideraciones relativas al apoyo que presta esta nueva reflexión para adoptar medidas y disposiciones concretas orientadas a una solución liberal del problema multicultural. Esto, desde luego, no carece de importancia, pero creo que la configuración de esta nueva visión puede ser un nuevo testimonio en favor de la tesis defendida por Fukuyama (1992) de que hay un liberalismo comprometido con la realización de aquello que nos hace humanos, este sería el liberalismo de Hegel y su teoría del reconocimiento, y no el de Hobbes y Locke limitados a satisfacer necesidades primarias que compartimos con los animales. Pues bien, la idea es que en el plano de la filosofía política la importancia del LM estriba precisamente en que está relacionado con la lucha por el reconocimiento y un profundo sentido del ideal humanista.

La tarea que me propongo en el último apartado es la de resumir los argumentos que expone Fukuyama

para demostrar la existencia de estas dos tradiciones liberales y la superioridad moral que atribuye a la defendida por Hegel. Con ese trasfondo mantengo que la trascendencia política de la propuesta del LM es la de romper con el liberalismo de Locke y Hobbes por considerar que tiene limitados alcances para realizar plenamente el sentido de lo humano.

1.1. LIBERALISMO CLÁSICO VERSUS CULTURA COMO DERECHO

¿Cuál ha sido el tratamiento del LC a la relación individuo y cultura? ¿Qué prueba con respecto a esta relación tal tratamiento? Las hipótesis que quiero defender afirman lo siguiente:

- a) Para el LC la herencia o identidad cultural originada y/o asentada en el territorio no hace parte del inventario de derechos sobre los que se pronunció el contractualismo clásico.
- b) Aunque la dimensión cultural del individuo no tiene en el LC estatus de derecho, la homogeneidad cultural sí tiene gran importancia como condición o contexto necesario para hacer viables y efectivas algunas promesas liberales, como la justicia social, la igualdad de oportunidades, la solidaridad, etc. El marco de tal homogeneidad es el estado - nación.

Sostendré estas ideas apoyándome en algunas breves notas sobre los derechos naturales y el contrato social en el pensamiento iusnaturalista y en la historia de la construcción del estado - nación.

Ni Hobbes, ni Spinoza, ni en Locke, ni Rosseau, padres fundadores de los derechos naturales y del pensamiento liberal, particularmente los tres primeros, hay evidencia alguna que los individuos, ya sea en estado de naturaleza o en estado de sociedad civil, posean entre otros bienes indiscutidos como la vida y la propiedad, una herencia y patrimonio cultural que compartan con otros individuos. El punto puede ser seguramente discutible, pero creo que las dudas se despejan al constatar la nula importancia que nuestros grandes pensadores le otorgaron a esta cuestión. (Véase Bobbio 1985 y Vallespín 1985). En ninguno de ellos los pactos de asociación y de sujeción para superar el estado de naturaleza e ingresar en el estado o sociedad civil, contemplan obligaciones y límites del estado, y derechos de los individuos respecto de la cultura. Donde mejor se puede observar esto es en las finalidades que persiguen los individuos al firmar el pacto. En Hobbes se trata básicamente de garantizar la vida en su expresión más elemental, para que no sea "miserable, brutal y breve". Por tanto, todo lo que hay que asegurar es la paz y para ello es necesario, absolutamente necesario, que los individuos renuncien prácticamente a todo aquello que disponen en estado

de naturaleza, con excepción del derecho a la vida. Este es según Hobbes el único límite que debe respetar la acción del estado para no provocar la rebelión legítima de los individuos. Todo lo demás le está permitido. Por otro lado, tampoco hay en Hobbes nada que nos haga creer en una supuesta comunidad cultural existente en el estado de naturaleza. Entre otras cosas porque de todas las versiones de este famoso mito es precisamente la de Hobbes la que presenta una visión más aislada y atomizada de los individuos.

En Spinoza y Locke el propósito esencial del pacto es preservar las libertades y derechos de los individuos. Fundamentalmente de expresión y su propiedad respectivamente. Y a decir verdad, renuncian a muy pocas cosas, como la de hacer justicia por sí mismo. Por supuesto, el estado que surge del interés de estos individuos en asegurar sus libertades y propiedades es muchísimo más limitado que el concebido por Hobbes, pero aún así sus acciones, compromisos y obligaciones con los asociados están formulados en términos ajenos y extraños a una preocupación de los individuos por conservar su cultura territorial y contar para ello con el respeto y el apoyo del estado. En realidad, la prueba de la legitimación del estado son las garantías a las libertades individuales y la propiedad. Lo demás (la cultura por ejemplo) es, en el mejor de los casos, secundario.

Con estas breves notas sólo pretendo mostrar que es muy plausible

rastrear en el contractualismo liberal el origen de las dificultades del L.C. para tratar el problema multicultural, y no porque no se haya ocupado del tema (ya veremos que sí), sino porque no le reconoció lugar alguno en el ámbito de las libertades y derechos del individuo. ¿Por qué?

1.2. VISIÓN CONTRACTUALISTA DE LA CULTURA. UNA EXPLICACIÓN

Esta ausencia de interés y preocupación por la dimensión cultural de los individuos en la narrativa del por qué y el para qué del contrato social no deja de ser sorprendente, sobre todo si hacemos memoria que uno de los puntos en común entre estos pensadores (tan diferentes en la visión del estado y los individuos) es que aceptan que todos los derechos naturales derivan, provienen, se deducen, o están implícitos en uno en particular; el derecho de autoconservación. (Véase Bobbio 1985 y Vallespín 1985). Obviamente se supone que nadie mejor que el individuo puede decidir qué es necesario para ello.

Uno podría pensar desde el sentido común del LM que este enunciado pudo haber sido el soporte de una concepción de la herencia cultural como un bien o derecho inalienable que comparte el individuo con otros, después de todo, como veremos, la cultura dota de sentido la existencia del individuo y sus decisiones, de modo que de aquí

se podría deducir que los derechos culturales son parte del derecho de autoconservación y por ende, fuente de compromisos y de límites del estado. ¿Cómo explicar entonces que el LC no lo haya entendido así?

La respuesta que quiero proponer toma en consideración el trasfondo social e histórico en el que a mi juicio hacía sentido el no reconocimiento de los derechos culturales a tiempo que se reivindicaban las libertades individuales.

El enemigo histórico de este gran proyecto no era sólo el estado absolutista y confesional opuesto a la libertad de conciencia y expresión también la muy heterogénea cultura asociativa y de adscripción corporativa y territorial del medioevo. Gremios, corporaciones de oficios, ciudades, señoríos, territorios diversos, etc. a los que se debían sujetar las personas para integrarse en la comunidad y asegurar su bienestar, con la onerosa consecuencia, según el punto de vista liberal, de que la autodeterminación del individuo para tomar decisiones por y para sí mismo era virtualmente desconocida. Y a decir verdad, en estas colectividades se ahogaba toda expresión de la individualidad³.

Desde la economía y la historia política se nos ofrece una interpreta-

ción distinta pero complementaria, según la cual estas colectividades obstaculizaban el nacimiento y el desarrollo del mercado nacional y del estado nación y por tanto del marco institucional en el que los individuos libremente procuran su bienestar.

Ante estas buenas razones, las expresiones social y políticamente organizadas de la cultura territorial no podían ser más que blanco de la crítica liberal. Vencer estos poderosos focos de resistencia al reconocimiento institucionalizado del interés propio del individuo, del mercado nacional y del estado nación fue la gran tarea que inspiró al liberalismo.

Eliminar estas resistencias era obviamente condición imprescindible para anunciar, ahora sí, el surgimiento del verdadero individuo. Un sujeto inédito, definido como propietario, con intereses propios y capacitado por la razón para determinar por y para sí mismo qué es lo mejor para su bien estar. Como lo hemos afirmado, nada de esto era concebible en el seno de la cultura asociativa medieval. Así pues, el empeño liberal de combatir la frondosa cultura asociativa y de adscripción a la tierra obedecía al convencimiento de que sin ello no era posible dar a luz a este nuevo sujeto de la historia⁴.

³ Estas corporaciones podían por ejemplo, obligar a sus miembros a vivir en un mismo sector de la ciudad, a ubicar allí mismo sus talleres, establecían cuantos aprendices y oficiales podía tener cada miembro, qué oficiales podían ascender a maestros, fijaban el precio que debían cobrar por sus productos, etc.

⁴ En este sentido, ninguna nación habría precedido al estado. Todo lo contrario, el estado fue el instrumento para crear la nación entendida como comunidad política y cultural y como nuevo referente de la lealtad política de los individuos.

Traducido al lenguaje del contractualismo esto es tanto como afirmar que en los hechos la herencia cultural de los individuos fue tratada como una especie de resabio propio del estado de naturaleza al que se debía renunciar para poder acogerse al pacto de sujeción con el que da el paso definitivo al estado o sociedad civil.

Para resumir diríamos que la visión que tienen los iusnaturalistas de la cultura era la de una serie de costumbres y prácticas sociales en las que sólo había espacio para intereses de cuerpo y de grupo, en estos las personas carecían del "interés propio" que sustantiva al individuo. Y por lo tanto era preciso proscribirlos para liberar por fin el interés individual de las ataduras del bien corporativo.

El mito del "estado natural" afirma sin embargo, que en tal situación sólo hay individuos, no cuerpos colectivos. En Hobbes estos individuos son aislados, en Locke ya hay transacciones económicas, pero en ningún caso los individuos comparten algo que les una y al mismo tiempo genere colectividad. El mito negó así lo que la realidad presentaba a diario; las personas comparten una cultura. Pero fue necesario describirlo así para que la lógica racional del mito se encargara de demostrar la superioridad moral del individuo.

No creo que estos comentarios sean una respuesta satisfactoria a la pregunta que nos hemos formulado ¿por qué si el sentido común del LM deduce del derecho de autoconservación los derechos de tipo cultural, por qué el LC no

lo hizo? Pues bien, debo agregar, apoyado en las notas anteriores que en el contexto del razonamiento iusnaturalista el sujeto de la autoconservación es el individuo. Esto quiere decir dos cosas; 1° Que tal sujeto no es una expresión colectiva y por tanto no cabría atribuirle tal derecho a la cultura. 2° La presencia del individuo sólo se explica porque está proscrita la cultura asociativa y de adscripción territorial que conocieron, en razón a que es preciso negar su existencia para que pueda emerger el individuo. En síntesis, el LC no pudo hacer la defensa de la cultura justamente porque entiende que ese es el enemigo del individuo.

Me apresuro aclarar que esta es una explicación histórica y sociológica (más o menos plausible) de por qué la cultura territorial carece en el contractualismo de una valoración positiva, y por ello ausente en el inventario de bienes y derechos tanto en estado de naturaleza como de sociedad civil y por tanto irrelevante como fuente originaria de límites y restricciones a la acción del estado. Pero sobre todo he pretendido aportar elementos de juicio para explicar porqué hacía sentido no reconocer la cultura aunque se hablara a nombre del derecho de autoconservación del individuo. Básicamente he sostenido que el estatus valorativo de este sujeto es extraño al interés de cuerpo que predominó en la sociedad medieval y que este es el trasfondo social que está presente en la visión de la cultura que tienen los iusnaturalistas.

1.3. LA HOMOGENIEDAD CULTURAL. UN SOPORTE DEL ESTADO NACIÓN LIBERAL

Empero, de qué no se sigue que para el LC la cultura en su acepción genérica y no específica e histórica que es la que propiamente rechaza en su momento, carezca de toda importancia en la construcción de la utopía liberal. Ya veremos cómo aparece el fenómeno cultural como parte del contexto institucional que soportará la realización del proyecto liberal.

Recuérdese por ejemplo, que el pensamiento iusnaturalista, incluyendo al mismo Rousseau, insistió en que la relación entre el estado y el individuo no debía estar mediatizada por agrupaciones y partidos. En defensa de esta idea esgrimieron que las “parcialidades” atentan y ponen en peligro la unidad de la república. Esto es, del estado nación. Aquí ya se sugiere claramente la idea de que las nuevas instituciones y en especial su estabilidad suponen un contexto de homogeneidad cultural que podría proyectarse en la historia como una suerte de “religión civil” que pusiera a salvo las recientes instituciones del peligro y el acecho de la disensión. Esta es en resumidas cuentas la manera como la cultura aparece por primera vez en el moderno pensamiento liberal. Se trata fundamentalmente de una imperiosa condición para sacar adelante la construcción del proyecto liberal.

El razonamiento es el siguiente (véase Kymlicka 1996 A y B); algunas

de las promesas liberales como la igualdad de oportunidades, la justicia social y la solidaridad, son más fácil de lograr, y en ocasiones sólo así, en unidades nacionales cohesionadas en las que se comparte la lengua. Se aduce por ejemplo, que el progreso económico requiere fuerza de trabajo móvil, educada y alfabetizada y que la educación en una lengua y una cultura es vital para que todos los ciudadanos dispongan de igualdad de oportunidades de trabajo en esa economía. Es más, la solidaridad en el estado de bienestar supone para ser viable y efectiva, que los ciudadanos poseen un fuerte sentido de identidad y pertenencia común que facilita la disposición de sacrificio de unos por otros. Obviamente, esa identidad común es una metáfora de la idea de que se comparte una cultura. En síntesis, el argumento es que la homogeneidad cultural es un factor congruente con el programa del liberalismo. Ni que decir tiene que el molde político e institucional de tal homogeneidad es el estado-nación. De hecho, la gran labor de sus arquitectos fue justamente la de proscribir además de los diversos tipos de asociaciones, gremios y corporaciones de oficios, a las culturas asentadas en el territorio, sus lenguas, sus ritos, ceremonias, su historia, y fundamentalmente su proyección política como entes jurídicos con derecho a representación en los cuerpos decisorios. En su lugar empezará a instalarse la cultura nacional, la socialización de los individuos en el marco de la nación, su historia,

sus instituciones, sus símbolos y sus fines como el referente cultural común que compartirán en adelante.

Nótese que esta reflexión es válida para explicar y justificar la disolución de la cultura territorial y sobre sus ruinas levantar el estado - nación, pero no es plenamente satisfactoria en el sentido de que aún no queda claro qué relación tiene esto con el individuo, que es lo que verdaderamente preocupa al pensamiento liberal. Así que cabe preguntarnos qué sentido tiene sustituir la cultura asociativa y territorial del medioevo por la cultura nacional. De acuerdo con nuestro razonamiento la preferencia liberal por la cultura nacional se explica porque en ella al contrario de las otras, emerge y se expresa el "interés propio" del individuo, decidiendo por y para sí mismo qué es lo mejor para su felicidad y bienestar con independencia -esto hay que recalcarlo- del juicio, el querer y la voluntad de cualquier entidad colectiva incluyendo la iglesia, las corporaciones de oficios y hasta la propia familia. Dicho de otra manera, el estado-nación liberal es el molde político de la cultura individualista. De una cultura convencida de la primacía moral de los fines que posee el individuo y de su autodeterminación para seleccionarlos y lograrlos. Esto es lo que nunca pudo concebir la cultura asociativa y de adscripción territorial de la edad media.

Estamos ahora sí en condiciones de entender por qué contra toda la evidencia histórica los pensadores iusnaturalistas se empeñaron a fondo en

crear el mito del estado natural y del contrato social sin hacer la menor mención de la cultura territorial como parte del inventario de bienes y derechos que el estado se compromete a respetar. Era imperativo insistir en que los individuos existían sólo por y para sí mismos, sin ningún condicionamiento distinto al que libremente escogen. Pero de otro lado, hemos expuesto algunas buenas razones para explicar por qué a la hora de diseñar el estado nación como marco político para la acción de los individuos se empieza ahora sí a trabajar con el tema de la cultura. La finalidad no era otra que abordar el tema de la homogeneidad cultural como pivote simbólico y espiritual de la nación.

2.1. LA HOMOGENEIDAD CULTURAL. UN CONTRASENTIDO CON LOS PRINCIPIOS DEL LIBERALISMO

A la luz de estas apreciaciones está claro que no correspondería a la verdad afirmar que el LC no incorporó en su reflexión el tema de la cultura. Por el contrario, hay efectivamente una concepción de la cultura desde la perspectiva del LC. Pero como veremos, el problema con esta concepción es que presenta dos rasgos que la hacen inapropiada para tratar el problema multicultural en forma compatible con los principios de la libertad individual. Uno de los rasgos a que hago referencia es que en este encuadramiento doctrinal

la cultura (territorial por oposición a la nacional) no juega ningún papel en la construcción del espacio donde el individuo ejerce sus libertades y derechos, en razón como hemos visto, a que en la ecuación liberal esta cultura era precisamente el ámbito que ahogaba la expresión del individuo. El otro rasgo es que la homogeneidad cultural implícitamente incorporada en la figura del estado-nación es más un atributo de ésta que una proyección de las libertades y derechos de los individuos. Incluso es lógico que derive del no reconocimiento de su estatus de iure. De hecho, si la cultura es homogénea es porque no hace parte del espacio en el que los individuos expresan sus diferencias.

Históricamente esto es lo que está demostrado en la construcción del estado-nación y en el tratamiento al problema cultural. En efecto, sabido es que el estado-nación se erigió sobre las ruinas de las culturas territoriales. Borrar literalmente del mapa sus expresiones culturales; lenguas, dialectos, símbolos, etc. era parte del proyecto *de crear la nación como homogeneidad cultural. Fue así como desaparecieron muchas culturas mientras otras languidecen y agonizan como "mino-*

rías nacionales" y en muchos subsisten virtualmente como fenómeno de marginalidad social. Con los inmigrantes la situación no ha sido muy diferente. En el mejor de los casos se les integra a la nueva sociedad, pero valga la expresión, desintegrándolos previamente como portadores de una herencia cultural y en no pocos casos subsisten en condiciones o bien materialmente precarias o como individuos y/o ciudadanos de segunda categoría sin opción alguna, aún si es su deseo, de obtener nueva ciudadanía. Este sería el caso de la población de emigrantes en Alemania, pues dado que no son descendientes de alemanes no pueden por ello adquirir la nacionalidad y por supuesto, tampoco pueden ejercer derechos ciudadanos⁵.

Esto pone de presente lo que ya hemos venido sosteniendo; la herencia y el patrimonio cultural de los individuos no ha gozado ni mucho menos del respeto y la protección del estado y ha carecido por tanto de reconocimiento como espacio donde los individuos ejercen su libre autodeterminación. Esto no es desde luego una solución liberal.

⁵ Alemania es una nación "étnica" en el sentido que define la pertenencia a la sociedad alemana en términos de descendencia común, de modo que las personas de un grupo étnico o racial distinto, como los turcos, no pueden adquirir ciudadanía independientemente del tiempo que hayan residido en el país. Estados Unidos, por contraposición, sería una nación "cívica", lo cual quiere decir que en principio la pertenencia a la nación americana está abierta a cualquiera que viva en el territorio y aprenda su lengua y su historia. Por supuesto, siempre bajo el modelo de angloconformidad. (Kymlicka 1.996 A y B).

2.2. LIBERALISMO MULTICULTURAL. EL PAPEL DE LA CULTURA EN EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD

Por múltiples razones que no es del caso entrar a considerar en este momento, el orden político en el que soñó el LC no podrá hacerse realidad. Todo indica que cada vez tendremos menos homogeneidad cultural en el estado-nación. Por lo menos en muchos de ellos, bien sea por motivos de creciente inmigración o en razón al nuevo despertar de las "minorías nacionales" que a final de cuentas rechazaron disolverse en la nación y propugnan ahora por el reconocimiento de su estatus histórico y político.

Pues bien, partiendo de aquí, una de las tantas preguntas a formularse es la de cómo debe enfrentarse el problema para darle una solución liberal. Es decir, congruente con los principios de la libertad individual. Esto exige la reconstrucción de tal filosofía, como quiera que la elaborada por el LC estaba pensada para unidades nacionales culturalmente homogéneas. Esta reconstrucción, empero, es solo eso y no la renuncia de los principios liberales, después de todo es en el marco de las democracias liberales en Europa, los Estados Unidos, Canadá, etc. donde ya se han adelantado políticas en una dirección tendiente a recuperar, preservar o defender el patrimonio cultural de las minorías nacionales y de los grupos de inmigrantes. Esto es algo bien importante toda vez que revela

que se ha empezado a renunciar a tratar el asunto desde la óptica del LC. Es decir, una política de integración en la nación a costa de disolverse culturalmente en ella. Ahora, por fortuna, se están ensayando políticas que le abren camino a la idea de que la mejor manera de integrar a inmigrantes y minorías en la nación es preservando y fortaleciendo su patrimonio cultural sin que por ello, esto es lo que nos interesa, se lesionen o se pongan en cuestión necesariamente los principios liberales.

Me apoyaré en las reflexiones que desde las filas del LM se están exhibiendo a propósito de estas nuevas políticas de integración para mostrar como procede a reformular la relación entre individuo, cultura y nación.

Nuestro punto de partida es quizá uno de los más importantes planteamientos, si no el más, del LM. Se asevera que la cultura, cualquiera sea su especificidad (pues de lo contrario no se podría hablar de multiculturalismo), es el contexto en el que tiene sentido, relevancia y transcendencia para el individuo el ejercicio de las libertades. La cultura sería el ámbito donde se generan las opciones que hacen relevante la decisión del individuo. Relevante en el sentido de que el individuo conoce y percibe afectivamente las implicaciones sociales, políticas, éticas y morales de sus decisiones, y las percibe y le afectan de tal manera porque en el contexto de la cultura lo que está en juego cuando toma posición son los valores en que cree. (Véase Kymlicka 1996 A y B).

Obsérvese que no podemos dudar de la vocación liberal de este razonamiento. Pues su preocupación sigue siendo el ejercicio de las libertades del individuo. Pero además, lo hace con la intención de profundizar en el entendimiento de las condiciones y de la forma en que tales libertades tienen para él significado y valor. Por tanto, el LM no considera satisfactorio afirmar a secas que el individuo es un sujeto de libertades si antes o después no se aclara por qué y como llegan a tener valor o razón de ser para este sujeto. Sin duda, esta es una sana y provechosa reflexión crítica animada por el deseo de que la sociedad y las autoridades se movilicen y orienten sus acciones hacia un estado de cosas donde ejercer la libertad sea transcendental para los asociados.

2.3. EL INDIVIDUO “ABSTRACTO” VERSUS INDIVIDUO “VINCULADO”. UNA FALSA POLÉMICA

Una de las consecuencias más importantes que se derivan de entender la cultura como contexto en el que hace sentido ejercitar la libertad, es que ya no resulta tan fácil aceptar sin reparos ni reservas a ese individuo abstracto, aislado y sin vinculaciones sociales en el que reposa el LC, pues si la cultura es lo que permite que la libertad posea valor para el individuo entonces de aquí se sigue que debe incorporarse a la comprensión de este y el resultado

no es otro que la visión de un individuo culturalmente vinculado toda vez que la cultura es por definición no sólo algo que se comparte sino más bien algo que une y que da lugar a la existencia de la cultura como unidad colectiva. El punto es muy delicado, porque como ya vimos, fueron precisamente las expresiones organizadas y colectivas de la cultura lo que llevó al LC a proclamar ese famoso individuo abstracto. Conviene aquí hacer nuevas precisiones sobre esta figura.

La visión liberal del yo (Kymlicka 1995) mantiene que los individuos son libres de cuestionar su participación en las prácticas sociales existentes y de hacer elecciones con independencia de estas. Rawls resume esto aseverando que “el yo es anterior a sus fines”. Algunos, como los “comunitaristas”, han objetado que esto es equivocado, que el yo está inserto y enmarcado en prácticas sociales de las que no siempre se puede tomar distancia y elecciones con total independencia. El debate toma así la forma de una disyuntiva acerca de si el individuo puede dudar y eventualmente reemplazar lo que le “está dado” o si lo que “está dado” viene establecido por prácticas sociales. En este último caso se entendería que el yo no es previo, sino que está constituido por sus fines, fines que el individuo más que elegir, descubre en sus interacciones con el medio social. Esto explicaría, se agrega, por qué el yo se percibe a sí mismo con sus fines y no desvinculado de ellos como parece afirmar los li-

berales. Estos han aclarado entonces que lo esencial no es defender la percepción de un yo previo a sus fines, sino que el primero es previo en el sentido de que ningún objetivo, por más socialmente determinado que esté, está libre de ser reconsiderado por el individuo. En este punto el debate parece que logra conciliar las posiciones entre ese individuo abstracto del LC y el individuo vinculado del LM. La postura de los primeros es fundamentalmente un imperativo moral necesario para tener la certeza de que existe la autodeterminación del individuo lo cual hace posible que pueda imaginar mi yo sin sus fines actuales, pero no implica que haya algún momento en que pueda percibir mi yo como desvinculado de todo objetivo. (Véase Kymlicka 1995).

De acuerdo con los términos de este debate carece de fundamento oponer el "yo desvinculado" del LC al "yo vinculado" del LM, pues estos conceptos se refieren a planos muy distintos de la discusión y no a opciones excluyentes en el eje de un mismo plano. Por tanto, el LM no tiene ningún reparo al "yo desvinculado", todo lo contrario, lo supone y lo defiende y por eso está fuera de toda duda de su fe liberal. Pero en el momento que este "yo desvinculado" interactúa con la particular noción que tiene el LM de la cultura se generan importantes implicaciones a partir de las cuales pode-

mos apreciar la distancia entre uno y otro paradigma. Veamos.

2.4. DE LA CULTURA COMO MARCO DE LAS LIBERTADES A LA CULTURA COMO PROYECCIÓN DE LA LIBERTAD

Partamos de recordar que la inserción cultural es lo que permite al individuo valorar desde todo punto de vista sus decisiones. Pero al mismo tiempo consideremos que goza del derecho y la capacidad efectiva, como individuo, de desvincularse de parte o la totalidad de sus referentes culturales. ¿Cómo podemos bajo estas condiciones asegurar al individuo el sentido afectivo, emocional, trascendente y moral de sus decisiones? La respuesta no se hace esperar. Garantizándole la presencia en el escenario sociopolítico de condiciones que contribuyan a recrear los espacios culturales en los que su vida está llena de sentido. Esto es lo que vienen reclamando con algún éxito las minorías nacionales y los grupos de inmigrantes al estado a través de políticas multiculturales en las que obviamente reconoceremos no sólo un cambio de política sino de filosofía política, pues tales políticas materializan la idea de que la herencia y el patrimonio cultural es un derecho reconocido por el estado en función del grupo⁶ y para beneficio del individuo.

⁶ Kymlicka defiende el concepto de derechos en función del grupo argumentando que a diferencia del concepto de derechos colectivos, que sugieren la idea de que es una colec-

Por supuesto, en la medida que estas políticas no excluyen la opción de integrarse en el patrón cultural de la sociedad mayor estamos frente a una situación inconcebible en el LC; el individuo está facultado para elegir libremente el contexto cultural para realizar su plan de vida y ejercer sus libertades. No podríamos afirmar que en el LM la cultura posea estatus de derecho en el mismo sentido que la vida o la propiedad. Es decir de algo que se tiene por el hecho de ser tal (derechos naturales dirían los contractualistas). En esta oportunidad es algo a lo que se tiene derecho por elección y en tal sentido asimilable a derecho por cuanto demanda protección y garantía del estado.

Como ya vimos, esto fue lo que negó tanto la literatura contractual como los artífices del estado nación liberal desde el momento que dieron por sentado la necesidad de concebir la nación como unidad sociopolítica culturalmente homogénea. Es verdad que en todo caso la idea es defendible por cuanto dota a los individuos de un marco que provee sentido a sus disposiciones, pero mientras en el LC este marco es una "situación dada" en la que la autodeterminación del individuo no a jugado ningún papel, en el LM en cambio, las libertades y derechos del individuos se proyectan en

el propio escenario cultural. En breve, el individuo del LM tiene derecho a elegir un marco cultural. El individuo del LC se limita en cambio a ejercer su libertad en un marco cultural que propiamente no ha escogido. El primero tiene pues un ámbito de libertad más amplio que el segundo.

2.5. DEL ESTADO NACIÓN CULTURALMENTE HOMOGÉNEO AL ESTADO MULTICULTURAL

Este plus de libertad será decisivo en la reformulación del análisis de las instituciones del gran proyecto liberal. El LC había previsto al gran estado nación culturalmente homogéneo como el marco institucional más apropiado para la empresa liberal. Pero la historia, y en concreto el fenómeno multicultural no favorecen el futuro de este sueño. Tras más de doscientos o trescientos años de continuo esfuerzo la gran mayoría de países son en realidad multiculturales y en muchísimos casos propiamente multinacionales, a lo cual se debe agregar el creciente flujo de población migrante y las medidas que se han adoptado recientemente para empezar a desmontar las instituciones y políticas del gran proyecto de homogenización cultural.

tividad la que ejerce el derecho, en los primeros se pueden abarcar tanto los derechos ejercidos por la colectividad (derechos de representación, derechos de autogobierno, etc.) como derechos ejercidos por los individuos, por ejemplo el uso de su lengua, su libertad religiosa, etc. (Kymlicka 1.996 A y B).

Pues bien, parece plausible que con una lógica invertida semejante a la que vincula el no reconocimiento del estatus de derecho de la cultura con la utopía de la homogeneidad, la reevaluación que ha propuesto el LM conduzca a la institucionalización del fenómeno multicultural. El razonamiento es bastante sencillo. Si los marcos culturales son un plano más entre otros en el que el individuo tiene la opción de escoger, el resultado no puede ser otro que la apertura institucionalizada al multiculturalismo. No se trata necesariamente de prescindir del estado nación, ni de formar nuevos estados a partir de las minorías nacionales, que con excepción de unos pocos casos el resto no son viables como países independientes, ni de convertir en "minorías nacionales" a los grupos de inmigrantes. Nada de eso, sino de entender que el proyecto homogenizador no es congruente con los principios liberales en un escenario que queramos o no es de hecho multicultural. Es decir, en el mejor de los casos el proyecto es compatible sí y sólo sí se descarta la dinámica social multicultural. Pero es inadecuado por decir lo menos, para asegurar la plena vigencia de los postulados liberales en un mundo de hecho multiculturalizado.

Veamos por ejemplo el caso de Alemania. Un país donde la democracia liberal goza de buena salud y estabilidad. Pero además, un país demográficamente cada vez más multicultural en el que la población de inmigrantes no tiene opción de adquirir la nacionali-

dad si ese es su deseo. De modo que desde el punto de vista de las libertades políticas están condenados a un trato de "menores de edad". Este problema tiene su origen en la concepción étnica de la nación alemana, según la cual es preciso ser hijo de alemanes para ser ciudadano alemán. Podemos ver aquí claramente cómo una política orientada a fomentar la homogeneidad cultural priva al estado germano de capacidad para abordar el problema de la población inmigrante en forma que asegure la plena vigencia de los principios liberales. (Véase Kymlicka 1996 A y B).

Frente a este y muchos otros casos, el LM ha venido precisamente a recordar el compromiso del estado liberal con el individuo y a sustentar en su beneficio la hipótesis de que el fenómeno multicultural hace necesario replantear la concepción liberal de la cultura, para venir a decir que ésta, por ser objeto de la libre elección del individuo (piénsese por ejemplo en el inmigrante) desvincula la construcción de la nación de la homogeneidad cultural. En muchos casos esto conllevará el reconocimiento del estado multinacional o multicultural allí donde tenemos presencia de minorías nacionales, o bien, en el caso de los países con numerosa población de inmigrantes, el reconocimiento de los derechos de grupo, con la consecuencia en ambos casos, de que en el marco de un mismo estado se hace posible la convivencia y el desarrollo de varias culturas. Esta idea no era extraña al LC, pero creía

que el marco de tal convivencia era el escenario internacional y no al interior mismo de los estados soberanos.

2.6. DE LA AUTONOMÍA DEL INDIVIDUO A LA AUTONOMÍA Y TOLERANCIA ENTRE INDIVIDUOS

¿Pero qué garantiza que las políticas multiculturales afirmen en lugar de contradecir, el valor de los individuos? esta pregunta es válida, ya desde sus orígenes el pensamiento liberal había advertido prespicazmente la dificultad de conciliar la cultura asociativa y de adscripción territorial del medioevo con el individuo. En efecto, la historia les dió la razón como quiera que era un hecho cierto que en estas colectividades era imposible la expresión de la individualidad. Esto luego los condujo como sabemos a negar toda ingerencia de grupos, partidos y organizaciones en la relación entre individuo y estado. De cara a la defensa del individuo no hay duda que debemos reconocer que en este razonamiento hay una lógica y un buen sentido que les respaldan, por tanto cabe preguntarnos cómo puede ahora el LM superar esta objeción.

En respuesta Kymlicka (1996 A y B) hace referencia a la distinción que establecen los defensores del LM entre dos tipos de derechos colectivos; las “restricciones internas” y las “protecciones externas”. Las primeras atañen a las relaciones intragrupales y

enfocan el problema de las libertades del individuo frente a la solidaridad con el grupo y que pueden efectivamente dar lugar a la opresión del primero obligándole por ejemplo al acatamiento y observación rigurosa de los ritos religiosos o a la aceptación de roles sociales pasivos derivados del género, etc. entre otros. Las “protecciones externas” nos remiten a la relación entre grupos, y en específico a las injusticias que ciertamente suelen ser la nota dominante. Esta es precisamente la situación que viven las “minorías nacionales” y los “grupos de inmigrantes” frente al estado nación.

Pues bien, ambos problemas preocupan al LM y la objeción de sus críticos es que a nombre de las “protecciones externas” que reclaman los grupos para asegurar la reproducción de su cultura se refuercen al interior del grupo prácticas discriminatorias y opresivas de los individuos. El LM ha respondido que la distinción entre esos dos tipos de derechos colectivos es útil precisamente para restituir la justicia en las relaciones inter e intra grupales. Dicho de otro modo, ha venido a sostener que la agenda de asuntos pendientes abarca desde la protección a la colectividad cultural hasta la protección del individuo dentro de esta. De modo que no se trata de ninguna manera de brindar incondicionalmente “protección externa”.

Nunca se insistirá lo suficiente en la importancia de hacer posible la articulación entre “restricciones internas” y “protecciones externas” como quie-

ra que lo que está en juego es nada menos que el sueño de hacer compatible el ideal de la autonomía con el de la tolerancia. Algo que en este caso no es propiamente posible en el LC, donde a lo más tenemos autonomía individual pero no tolerancia, pues de entrada se ha proscrito la diversidad cultural y por ello no es de extrañar que nos encontremos con intensos conflictos políticos originados en la cuestión cultural justamente en países de tradición liberal. Estos conflictos son precisamente la prueba de que las instituciones y políticas liberales tradicionales son inadecuadas para abordar el problema multicultural. Frente a ellas el LM ha venido a insistir en que el principio de la autonomía del individuo debe complementarse con el de la tolerancia para asegurar el orden liberal y que para ello es necesario la adopción de políticas multiculturales tanto en términos de “protecciones externas” para asegurar la tolerancia entre individuos, como de “restricciones internas” para asegurar la autonomía del individuo.

2.7. LC VERSUS LM COMO PROBLEMA DE PERSPECTIVA HISTÓRICA

¿Pero qué le hace pensar al LM que estas dos estrategias son compatibles? Después de todo no han respondido ni directa ni satisfactoriamente a la objeción del LC. Esto es, las colectividades culturales son intrínsecamente

antiindividualistas y se debe proceder consecuentemente a su completa desarticulación.

Creo que el problema puede radicar en que la distinta visión de la cultura entre el LC y el LM obedece a la distinta perspectiva histórica de análisis. Según lo sugerí al principio, la apreciación pesimista y radicalmente crítica que exhibe el LC se explica por la naturaleza esencialmente colectiva y corporativista de la sociedad medieval, pero todo hace pensar que no en vano el avance del proyecto liberal ha sentado firmemente las bases de una cultura individualista en el sentido que se ha logrado que las personas se vean a sí mismas como proyectos de vida moralmente autónomos y libres de buscar los medios que a su entender son más adecuados para el logro de sus fines, incluyendo obviamente el derecho de asociarse. El resultado está hoy a la vista, las libertades del individuo han derivado en nuevos grupos y organizaciones, pero a diferencia de los propios de la edad media, su inspiración cultural, aunque da lugar al resurgimiento del interés colectivo, no riñe necesariamente con el “interés propio” del individuo, que sigue siendo libre para desvincularse y no verse condenado por ello al marginamiento social. Así pues, en resumidas cuentas, la perspectiva histórica que tienen los defensores del LM respecto de la cultura es muy diferente de la del LC. Pero la nota esencial de tal diferencia es que la cultura, cualquiera sea su espíritu en un momento dado es libe-

realizable y en defensa de esta idea argumentan que esto es lo que ha quedado demostrado en la historia de la modernización de la sociedad occidental. Un proceso que ha hecho posible conservar tradiciones culturales sin desmedro del individuo. En síntesis, mientras que para el LC la cultura es radicalmente y por principio antiindividualista, para el LM toda cultura es liberalizable.

Donde mejor se proyecta esta pequeña pero radical diferencia en la concepción de la cultura es el tratamiento de los grupos y organizaciones, particularmente en la vida pública. Para el LC era inconcebible institucionalizar en la vida pública su presencia y su acción, toda vez que observaba en ellos el fantasma del interés corporativo. Para el LM en cambio los grupos y organizaciones culturales y más exactamente la protección y garantía del estado son indispensables para garantizar a los individuos el espacio social que dota de sentido y valor el despliegue de su libertad.

De esta manera el LM ha incorporado en el pensamiento liberal la idea de que no bastan los derechos individuales para asegurar la superioridad de la entidad moral del individuo y en nombre de ese propósito ha venido a reclamar la necesidad de derivar del "yo vinculado" y los derechos en función del grupo con el objeto de proteger las vinculaciones sociales y culturales que dan sentido a la acción del individuo. Como ya hemos advertido, no se trata de crear un dilema exclu-

yente entre individuo y cultura, sino de defender esta con el manto del derecho porque ella, como la vida, la propiedad, la libertad de conciencia, etc., es parte sustantiva de la dimensión social del individuo.

2.8. LOS LÍMITES CULTURALES DEL PODER

La preocupación de fondo que dió origen al pensamiento liberal fue el problema del poder despótico y arbitrario. Sabido es que la solución liberal fue la institucionalización de los límites a la acción del estado y sus autoridades. Esto se logró fundamentalmente limitando sus facultades y sus funciones. En el primer caso se adoptó la figura del estado de derecho para señalar las condiciones dentro de las cuales es legítimo y legal ejercer facultades de mando. Y en el segundo caso se propuso la figura del estado mínimo para limitar el campo de acción del estado. Así, mientras las primeras limitaciones proceden a regular la actuación del estado en aquellos campos donde le está permitido actuar, la segunda establece claramente dónde no puede intervenir la autoridad pública. También tenemos claro que ambas limitaciones tienen por objeto preservar al individuo, sus bienes, sus derechos y libertades de la acción de otros individuos, pero sobre todo de la tentación despótica del poder. Así que no se traicionan las convicciones liberales si se afirma que el debate sobre los

límites del poder fue zanjado estableciendo la supremacía del individuo. Este sería el verdadero límite del estado.

Esta brevísima presentación del problema corresponde a la versión estándar del pensamiento liberal. Frente a ella es muy probable que la reflexión del LM esté aportando nuevos elementos a la discusión. El punto de partida es la hipótesis sobre la cultura como un bien o derecho que disfruta el individuo en función de la colectividad cultural e imprescindible para asegurar el pleno sentido de sus libres disposiciones.

Como ya vimos esto hace necesario que el estado adopte restricciones “internas” y “externas” a objetivo de realizar la justicia liberal inter e intragrupal y de ese modo asegurar las condiciones que reproducen el fenómeno multicultural sin desmedro del individuo y por el contrario, garantizar a este la plenitud del sentido que otorga valor a su libertad.

Pues bien, a diferencia del estado nación del LC que disponía de discrecionalidad para definir los contenidos de la cultura nacional -y por supuesto, para determinar qué no lo era- ahora el estado multicultural que defienden los impulsores del LM tiene un campo de acción más restringido dado que la visión que tiene del individuo como un “yo vinculado” lo compromete a respetar el principio de la multiculturalidad porque en él reconoce la proyección en la sociedad de las libertades del individuo. Estamos pues en presencia de un principio regulador de la

acción del estado dirigido a proteger al “individuo vinculado”. La paradoja de la cuestión es que de esta manera se incorpora al ideario liberal la colectividad cultural como un límite del estado. Para el LC por el contrario, el límite sólo estaba constituido por el individuo y sus intereses como tal, esto es, sin considerar aquello que lo vincula como miembro de una comunidad, por eso le bastaba limitar al estado desde el punto de vista de sus facultades y funciones. El LM cree que esto es insuficiente, es preciso además que ambas se ejerzan teniendo en cuenta la dimensión cultural del individuo.

3.1. LC VERSUS LM UNA BREVE SÍNTESIS

Tanto el LC como el LM están unidos en la causa de defender la primacía del individuo como sujeto autónomo para definir por y para sí mismo los fines y medios que garanticen su bienestar, sin embargo, no son ni pocas ni triviales las diferencias, enumeraré algunas:

1. El LC no concibe la pertinencia de derechos del individuo en función de la colectividad cultural. EL LM subraya que éstos son básicos para dotar de sentido el ejercicio de la libertad.
2. La cultura entra a formar parte de la utopía liberal bajo la fórmula de la homogeneidad cultural que debe caracterizar al Estado-nación liberal. Para el

LM un verdadero estado liberal es (entre otras cosas) el que institucionaliza la multiculturalidad.

3. Para el LC el contexto cultural homogéneo de la nación si bien es importante para asegurar la cohesión social y viabilizar la igualdad de oportunidades, no es un campo para ejercer la libertad. Para el LM por el contrario, el panorama cultural de la nación es otra dimensión más donde los individuos proyectan libremente sus diferencias y por ello la nación es culturalmente diversa.
4. El LC expone un discurso de alcances muy limitados para conciliar el ideal de la autonomía de los individuos con la tolerancia entre los mismos. EL LM postula que la tolerancia es una función de las libertades y derechos culturales.
5. Para el LC no son las colectividades sino los individuos y sus derechos el límite a la acción del Estado. Para el LM esos límites incluyen la dimensión cultural y por tanto, colectiva y social de los individuos.

Finalmente, ¿cómo ha sido posible que la defensa del individuo haya dado lugar a posturas tan diferenciadas? Creo que se puede apelar a la perspectiva histórica para explicar esa diferencia. Por obvias razones el LC tenía buenos motivos para desconfiar

de las identidades culturales enraizadas en la territorialidad y el “corporativismo” medieval. Algunas centurias después, al menos en Occidente, la individuación de las personas se ha desarrollado lo suficiente para garantizar que en el ejercicio de la libertad de asociación la recuperación de las identidades culturales se efectúe (no sin conflictos desde luego) sin amenazar necesariamente las libertades del individuo. Esta es la perspectiva histórica de la cultura que contextualiza la reflexión del LM y por ello he afirmado que esto puede explicar su confianza en que las reivindicaciones culturales pueden ser compatibles con el ideal liberal.

Esta argumentación sugiere que la diferencia entre el LC y el LM se explica en función de la perspectiva histórica, como si quisiera decir que el LM es el liberalismo de finales del Siglo XX enfrentado al fenómeno multicultural. Sin embargo, esto deja sin responder el problema de las implicaciones que para la historia del liberalismo y más en general de la historia política de Occidente, están en juego con el LM.

Como veremos al analizar el problema desde esta nueva óptica, las diferencias son más profundas, de modo que el cambio de perspectiva histórica adquiere su pleno sentido porque conlleva más que a un cambio de perspectiva para abordar el mismo problema, a un cambio en la concepción de este. A fin de poder apreciarlo me remitiré brevemente a los planteamientos de Fukuyama sobre las dos tradiciones liberales.

4.1. MULTICULTURALISMO Y LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Sabido es que en la construcción del discurso liberal clásico el origen de los individuos se remonta al mito del "estado de naturaleza", en el que básicamente la nota dominante es el conflicto y a consecuencia de ello, la penuria y la inseguridad de los individuos. Aunque Hegel no hizo mención de tal "estado" si desarrolló su reflexión a partir del "primer combate de la historia", y que viene a ser a efectos prácticos su versión del estado de naturaleza. Sostiene Fukuyama que en las tres versiones está presente el deseo de autoconservación y el deseo de reconocimiento como causa de los enfrentamientos y hostilidades; el primero, la autoconservación, surge del miedo a la muerte violenta. Hobbes recordamos, advertía que en estado de naturaleza la vida era "miserable, brutal y breve". A propósito de lo "miserable", Locke agregó que los hombres no sólo persiguen conservar la vida sino también crear riqueza, disfrutarla y vivir cómodamente. Por eso insistirá junto con Hobbes que la razón de ser del contrato social es asegurar la vida de los individuos, pero además sus propiedades.

La esencia de la lucha por el reconocimiento remite, según Hegel, ya no a lo biológico y animal que hay en el

ser humano (una larga y cómoda vida) sino a algo más de tipo espiritual, los hombres quieren que se les reconozca como seres humanos y como tales, poseedores de valor y dignidad. Esto es lo que hoy día llamamos autoestima y respeto de sí mismo, lograr que los otros individuos nos confirmen nuestro valor es, según Hegel⁷, lo que está en juego en "el primer combate" y desde entonces en todo el transcurso de la historia. El sentido de esta sería precisamente llegar a un estado de cosas donde a todos los individuos se les otorgue ese reconocimiento. Para Hegel eso sería la sociedad liberal., para Marx la sociedad comunista..

Hobbes y Locke, como decíamos, creen que efectivamente, el deseo de reconocimiento está entre las causas de la guerra y el conflicto. Esto es lo que está en juego cuando Hobbes se refiere a la "gloria" que induce a la guerra "por nimiedades, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta y cualquier otro signo de subvaloración, ya directamente de su persona ya de modo reflejo de sus parientes, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre".

Pero en lo que difieren Hobbes y Locke de Hegel es en el peso moral que se atribuye al reconocimiento y la autoconservación para derivar la ética de las instituciones y el comportamiento de los individuos. Veamos.

⁷ Fukuyama es honesto al reconocer que su lectura de Hegel es la propuesta por Kojève. Un filósofo francoruso de primeras décadas de este siglo que se destacó por la interpretación que hizo de Hegel. Hay quien afirma incluso (Perry Anderson 1.996) que la visión que se tiene de Hegel en el Siglo XX fue obra de Kojève.

Para Hegel no hay duda sobre la primacía moral de la lucha por el reconocimiento, pues la lucha por el “mero” prestigio es lo que nos hace humanos, toda vez que por ello nos diferenciamos de los animales, limitados como están al instinto de conservación. De otra manera, esta lucha a muerte por el sólo prestigio es el fundamento de la libertad humana. Por tanto, en Hegel la realización del sentido de lo humano como distinto y superior a lo animal es al mismo tiempo la realización de la libertad. No se acaba de ser humano sino se es plenamente libre. Esta es la razón por la que Hegel propugna por instituciones que garanticen el reconocimiento de la dignidad de los individuos y por ende de su libertad.

En Hobbes y Locke las cosas son muy distintas. El primero no dejará de insistir de que en aras de la autoconservación como “ley de la naturaleza” la conservación de la vida es el hecho moral fundamental. Locke sólo agregará su preocupación por la comodidad y ambos están de acuerdo en que la “gloria” y el deseo de reconocimiento deben subordinarse al deseo de autoconservación, por ello no es casual que en Hobbes la única obligación del Estado con el individuo es garantizarle la vida y en Locke, la propiedad. El Leviathan, como lo recuerda Fukuyama es precisamente “el rey de todos los hijos del orgullo” que no satisface a este sino que lo somete. En fin, para sintetizar, en el pensamiento liberal anglosajón la lucha por el reco-

nocimiento es el origen de las desgracias del género humano, mientras que para Hegel es el principio de la humanidad.

De acuerdo con estos planteamientos Fukuyama distingue dos tradiciones liberales. El resultado de la anglosajona es el hombre aburguesado, preocupado fundamentalmente por su bienestar material, que carece de espíritu público (por cierto, algo que ensalzará Benjamin Constant, el gran hermenéuta de liberalismo, al comparar la libertad de los antiguos con la de los modernos). De otro lado, tenemos un liberalismo hegeliano cuyo sujeto es un individuo que también lucha por la autoconservación y la comodidad pero que está dispuesto además a luchar a muerte por el reconocimiento, capaz de renunciar a la vida si ese es el precio para obtenerlo. Este sujeto desde luego, busca su satisfacción en el ámbito público, posee virtudes públicas y capacidad para interesarse por la comunidad porque en esos escenarios está en juego su dignidad y autoestima.

Apoyado en esta diferenciación, Fukuyama defiende la tesis de que el liberalismo compatible con los fines la historia y la realización universal de la dignidad humana allí latente es obviamente, el adscrito al nombre de Hegel. Nuestro autor por otra parte, es consciente de que esta es una lectura “intencionada” de los clásicos, admite que sobre todo en Locke hay una defensa de las libertades y derechos como fines en sí mismos y no sólo

como medios para el disfrute material de la vida. Pero es en Hegel donde esta causa tiene su mejor militante. Lo que resulta más importante es su observación de que aunque en el desarrollo histórico de Occidente de los últimos siglos está presente la dinámica de ambos liberalismos, en cada caso concreto (a nivel de países, grupos de países, ciertas épocas) se expresa la preferencia por una de estas interpretaciones. Para no ir muy lejos los capitalismo autoritarios del Sudeste Asiático y tanto otros más como el Chile de la dictadura serían paradigmáticos exponentes de ese liberalismo anclado en la convicción de que a los individuos sólo les interesa el bienestar material de su vida privada y que en aras de ese propósito están dispuestos a tolerar gobiernos autoritarios. Esto sería una prueba más de que efectivamente hay un conflicto entre esas dos grandes tradiciones del liberalismo. Este conflicto ya estaba latente en los grandes clásicos al valorar de modo tan disímil el peso moral de los deseos de reconocimiento y autoconservación. Hoy, este conflicto está explícitamente planteando en la propuesta de los capitalismos autoritarios de ofrecer bienestar a cambio de que el colectivo social acepte un tratamiento de "menor de edad", a cambio de renunciar a la lucha por el reconocimiento.

Esta presentación del pensamiento de Fukuyama está animada ante todo por el propósito de suministrar (con apoyo en una lectura posible de

los clásicos refrendada supuestamente en la historia según lo acabamos de ver) un punto de referencia con el cual poder apreciar la trascendencia del LM en la historia política de Occidente. En momentos en que el capitalismo autoritario reivindica los "éxitos" del liberalismo satisfecho en la seguridad, la comodidad y el consumo, el LM nos viene a recordar que en las demandas de políticas multiculturales sigue viva la lucha por el reconocimiento. Sin duda, no son pocos los casos en que a nombre de estas políticas se persiguen fines de justicia social, como quiera que abundan experiencias de marginalidad cultural que devienen en marginalidad social, pero la historia demuestra que hay mucho más. No son pocas las comunidades de inmigrantes que han logrado integrarse a la nueva sociedad, obtener ciudadanía y disfrutar de un mínimo de bienestar. También se presenta la situación de minorías como la población del Quebec en Canadá y los catalanes en España que no son precisamente fenómenos de marginalidad social, como si lo es Chiapas en México. Estos casos no se pueden explicar como expresiones de demandas liberales de tipo lockiano sino de reconocimiento y respeto a lo que tienen de "diferentes" como comunidad cultural. Sin embargo, no sería acertado sostener que esto solo es válido para casos tan especiales como los enunciados. En general, donde quiera que se demanden políticas multiculturales hay una lucha por reconocimiento de la diferencia inde-

pendientemente que también la haya por justicia social y bienestar.

A la luz de estos nuevos planteamientos la diferencia entre el LC y el LM no sería como he afirmado antes de perspectiva histórica sino de concepción de la historia, pero se habrían apoyado en estas (las perspectivas) para defender sus respectivas concepciones de la historia. Así, proscribir la cultura era al propio tiempo que facilitaba el nacimiento del individuo, despojarlo de un motivo para la lucha por el reconocimiento. El LM por el contrario la reivindica porque sin cuestionar la legitimidad del individuo lo lanza a la lucha por el reconocimiento. La distancia entre uno y otro es grande. La resumiré en que el individuo del LC sólo aspira al reconocimiento como igual a todos los demás. El del LM aspira al reconocimiento de aquello que lo diferencia.

Quizá la mejor manera de valorar la lucha por el reconocimiento es remitiéndonos a la historia de la infamia. Fanon citado por Taylor (1993) advirtió que el gran instrumento de la opresión de los “condenados de la tierra” era la autoimagen despectiva y el menosprecio de sí mismos por el color, el género, la lengua, la religión, el status social, etc... que inculca la opresión. Esta es, según Taylor (1993) la política del “falso reconocimiento” que inflige una herida dolorosa que causa a sus víctimas un mutilador odio hacia sí

mismas, de ahí que se apoye la idea (Honneth 1997, Taylor 1993) que el reconocimiento es una necesidad humana vital que toda auténtica defensa del individuo debe asumir. Este es el mérito del liberalismo multicultural.

BIBLIOGRAFÍA

- BOBBIO, Norberto (1985). Estudio de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci. Editorial Debate S.A.
- FUKUYAMA, Francis (1992). El fin de la historia y el último hombre. Editorial Planeta.
- HONNETH, Axel (1997). La lucha por el reconocimiento. Editorial Crítica.
- KYMLICKA, Will (1995). Filosofía política contemporánea. Editorial Ariel Ciencia Política.
- KYMLICKA, Will (1996A). Derechos individuales y derecho de grupo en la democracia liberal. Publicado en “Isegoria” Revista de filosofía moral y política nº14 octubre 1996 CSIC Instituto de filosofía. Madrid.
- KYMLICKA, Will (1996B). Ciudadanía multicultural. Editorial Paidós.
- TAYLOR, Charles (1993). El multiculturalismo y la política de reconocimiento. Fondo de cultura económica.
- VALLESPIN, O. Fernando (1985). Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan. Alianza editorial.