

Identidades culturales y derechos humanos

ERMANNNO VITALE

El presente es un ensayo de filosofía política, elaborado por un joven intelectual turinés, en el que se discute la relación entre las instituciones liberales, los derechos individuales y las reivindicaciones que dentro de ese contexto se hacen de los derechos colectivos de las etnias. Aunque no aborda un caso nacional específico (Canadá es su mayor referencia), parece conveniente su traducción y publicación en México, sobre todo porque puede ser leído a la luz de las reivindicaciones de los pueblos indígenas que han tomado fuerza a raíz del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ¿Tienen o no razón esos pueblos indígenas en reclamar una legislación y un estatuto especial para preservar su cultura y sus tradiciones en el marco de las instituciones y de las leyes republicanas? De la propuesta contenida en estas páginas, acaso podamos extraer algunas ideas que nos ayuden a comprender mejor un tema tan controvertido.

Ermanno Vitale discute, sobre todo en la primera parte, las tesis de uno de los teóricos del comunitarismo, Charles Taylor, y su peculiar visión de la sociedad liberal que propone hacerla más "hospitalaria". Al respecto, conviene hacer una observación: abordar en nuestro medio asuntos relativos a lo colectivo trae a la memoria inmediatamente la cultura de la izquierda, sobre todo de origen marxista; pero en el caso del comunitarismo en boga, particularmente en el mundo anglosajón, debe hablarse más bien de una tendencia de carácter conservador. Para refutar las tesis de ese tipo de comunitarismo, Vitale se apoya en la crítica de Jürgen Habermas contra Taylor Habermas, vale la pena recordarlo, es reconocido como uno de los pensadores más prominentes de nuestro tiempo, defensor de los principios de la modernidad, entre los cuales destacan las garantías individuales y el Estado de derecho democrático. La defensa de esos valores, hoy es cercana a las posiciones de una parte de la izquierda sobre todo europea. Esto implica, para nosotros, un curioso problema de reinterpretación de las coordenadas políticas: si durante algún tiempo pensamos que el individualismo era de derecha y el colectivismo de izquierda, hoy descubrimos —sin ser particularmente novedoso para otros ambientes culturales— que el colectivismo no siempre es de izquierda y que el individualismo no es permanentemente de derecha: también pueden haber corrientes colectivistas de derecha y tendencias individualistas de izquierda. Sería interesante tomar en consideración la advertencia: por no definir bien las ideas, pueden surgir reivindicaciones colectivas bajo el ropaje progresista, cuando en realidad se esté cayendo, sin proponérselo explícitamente, en pretensiones de naturaleza premoderna.

No se trata de aceptar o rechazar completamente el punto, sino de discutirlo para poner en claro lo que se pretende que a fin de cuentas, me parece, es la rectificación de flagrantes injusticias contra los indígenas. Sin embargo, esa rectificación no debe ocasionar, como reacción opuesta, la elaboración de prerrogativas organicistas especiales que no ayuden al avance de las estructuras republicanas en clave liberal y democrática sino a desvirtuar su propósito fundamental que Vitale explica de manera convincente.

En la segunda parte del ensayo se echa mano de una aportación muy sugerente de Amartya Sen, otro autor de prestigio internacional, para ubicar algunos parámetros de evaluación de la desigualdad y de las diferencias que pueden ayudar a resolver las injusticias sin afectar las identidades colectivas dentro de los parámetros republicanos.

Una última aclaración: cuando Vitale hace referencia al liberalismo, no se refiere al de tipo económico que conocemos mejor como "neoliberalismo", sino al de corte político y jurídico ligado a los derechos humanos, al predominio de la ley, a la división de poderes y sobre todo abierto a opciones de vida no cerradas a pertenencias excluyentes e inamovibles.

José Fernández Santillán

Sociedades liberales y "minorías" culturales

A firma Charles Taylor que para el liberalismo "(...)la idea de que cualquier paquete de derechos pueda tener en un cierto contexto cultural una aplicación diferente de la que tiene en otro contexto, que su aplicación deba tomar en cuenta fines culturales que varían, es considerada del todo inaceptable. Nuestro problema, en consecuencia, es saber si esta acepción restringida de igualdad de derechos sea la única posible; y si lo es, la acusación de homogeneización parece bien fundada".¹ El liberalismo "universalista" —tanto en su versión kantiana como en la de autores contemporáneos como Rawls, Ackerman o Dworkin— es el blanco polémico del libro de Taylor intitulado *Multiculturalismo*. Tal vez se trata de un blanco seleccionado a modo porque no creo que se pueda ignorar que cualquier sociedad liberal tiene, y sabe que tiene, una propia especificidad histórico-cultural —baste pensar en las diferentes constituciones, aunque sean todas liberales, de los países occidentales— que con Habermas se podría definir como "patriotismo constitucional" por el que razonablemente "(...) cada ordenamiento jurídico es también la expresión de una forma particular de vida y no sólo reflejo de la universalidad de los derechos fundamentales². No obstante, es pertinente la definición que Taylor retorna de Dworkin para la que liberal es aquella sociedad que "(...) en cuanto sociedad, no hace suya una visión sustancial determinada de los fines de la vida y que está unida, en cambio, alrededor de un fuerte compromiso procedimental para tratar a todos con igual respeto³. Por tanto, la mayoría que introdujera una concepción pública del bien —en la constitución, en la legislación ordinaria o por cualquier otra vía— no trataría con igual respeto a la minoría que no se reconoce en tal idea. Ante todo se podría observar que, de un lado, es difícil comprender la imputación de homogeneización a un pensamiento inspirado en el respeto equitativo de los individuos y de la tolerancia y, del lado contrario, es falso sostener la inexistencia en las sociedades liberales de una fuerte idea pública del bien. La cohesión social, basada en el acuerdo en torno a los procedimientos con base en esta idea, no es más que la forma de realizar los valores señalados. Pero, entonces, ¿en qué se basa exactamente la acusación de homogeneización cultural? En la afirmación de que, de hecho, al no conceder a determinadas etnias o culturas minoritarias garantías y estatutos especiales

que les salvaguarden la existencia y la vitalidad —ojo: a culturas o etnias, no a individuos pertenecientes a étnias o culturas— tales formas de vida colectiva, tales comunidades, serían absorbidas por la cultura dominante en un cuerpo político. El caso que Taylor considera significativo para ilustrar esta situación es el canadiense, donde, por un lado, en los últimos años se han hecho presentes cada vez con más fuerza las reivindicaciones independentistas o autonomistas de parte de los franco-canadienses (y en particular de los de Québec); y por otro lado, las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Lo que está en juego es "(...) el deseo de sobrevivencia de estos pueblos, con la consecuente exigencia de ciertas formas de autonomía y autogobierno además de adoptar cierto tipo de legislación considerada indispensable precisamente para la sobrevivencia.⁴

Se podría cuestionar inmediatamente si la situación de los franco-canadienses y la de los indígenas presenta las mismas características: de hecho, Taylor trata con alguna profundidad sólo el problema de Québec. La situación en este último caso es que hay disposiciones que establecen que ni los inmigrados ni los francófonos pueden inscribir a sus hijos a escuelas de lengua inglesa; esas disposiciones también preveen que las empresas con más de cincuenta dependientes usen el francés; que estén prohibidos los carteles comerciales en cualquier lengua diferente de la francesa. Al margen de las vicisitudes canadienses, lo que aquí nos interesa es discutir los principios en que se basan tales normas: ¿cómo considerarlas compatibles —aunque con intensidades y modalidades diferentes— con los derechos fundamentales garantizados al individuo por todas las constituciones de las democracias liberales? Taylor considera que sí existe la posibilidad de compatibilidad, con tal de que se acepte una versión del liberalismo más "hospitalaria" respecto de las diferencias.

Para arribar a esta concepción, ante todo es preciso comprender bien que el problema no tiene que ver con la tutela de la posibilidad de expresión de los miembros actuales de una minoría cultural (para ello sería suficiente el bilingüismo, y todas las garantías que están vinculadas a él; y sobre este punto no habría desacuerdo de principio) sino con la sobrevivencia, precisamente en sentido biológico, de esa cultura. Es necesario formar futuros individuos que deseen hablar ese idioma, practicar tales costumbres, etcétera; es decir, que sientan pertenecer a una comunidad, permitiéndole continuar existiendo: "(...) las políticas de sobrevivencia tratan de crear activamente miembros de tal comunidad, por ejemplo, asegurándose que las generaciones futuras continúen considerándose francófonas. No hay manera de interpretar estas leyes como el otorgamiento simple de ciertos servicios a personas ya existentes⁵. De esta manera, aparece claramente la asunción de un derecho comunitario agregado que termina en realidad por predominar sobre los derechos individuales; es totalmente evidente que tanto a un actual como a un futuro miembro de la comunidad que pretenda aminorar o romper los vínculos con ella, se le presentarán enormes dificultades y fuertes condicionamientos.

Taylor reconoce el problema, pero considera posible practicar una forma de liberalismo hospitalario respecto a las diferencias. Conviene recurrir a una larga cita para ilustrar sin alguna interpolación interpretativa el núcleo de su pensamiento: "(...)hay una forma política de respeto equitativo, custodiada como una reliquia por un cierto tipo de liberalismo de los derechos, que no es hospitalaria en relación con la diferencia porque a) mantiene firme la aplicación uniforme de las reglas que definen derechos y b) mira con

sospecha los fines colectivos (...) Considero que esta forma de liberalismo es culpable de la acusación que le formulan los simpatizantes de la política de la diferencia; pero, afortunadamente, existen otros modelos de sociedad liberal que en referencia a los puntos a) y b) asumen posiciones diferentes. Estas formas, obviamente, piden todavía que ciertos derechos sean defendidos invariablemente (...) pero distinguen tales derechos fundamentales frente a la amplia gama de las inmunidades y de las presunciones de tratamiento uniforme que nacieron en la cultura contemporánea de la revisión judicial. Están dispuestas a confrontar el peso relativo de ciertos tipos de tratamiento uniforme y de la sobrevivencia cultural, y a veces optan por la segunda. Por ello no son, en última instancia, modelos procedimentales de liberalismo, sino que se confían muchísimo a evaluaciones del bien de la vida —evaluaciones en las cuales la integridad de las culturas tiene un puesto importante".⁶ A fin de cuentas, concluye Taylor, las tensiones que se generen por este tema no son, en principio, más graves de las que debe afrontar "cualquier sociedad liberal que deba conciliar, por ejemplo, la libertad y la igualdad, la prosperidad y la justicia".⁷ Pero con la (¿descuidada?) diferencia de que en estos casos la perspectiva de principio queda precisamente de cualquier manera en el bienestar individual y no en la de una entidad colectiva, cuya "vida" o continuidad deba ser asegurada si es necesario, incluso restringiendo el campo de las preferencias alternativas a sus futuros miembros.

En relación con este punto quedan todavía dos objeciones clásicamente liberales o, si se quiere, eurocéntrico. La primera: ¿acaso no es oportuno distinguir simplemente, y ante todo, la esfera pública de la privada para luego ubicar en esta última todo lo que se refiere a la vida cultural de las diferentes comunidades eventualmente presentes dentro de un Estado? La segunda: ¿una sociedad liberal democrática debe reconocer públicamente dignidad y respeto a culturas que son profundamente extrañas, o también abiertamente hostiles, a sus principios inspiradores? Taylor aborda la primera objeción remarcando que "el liberalismo no es un posible terreno de encuentro para todas las culturas" y cita sobre el particular el caso de Salman Rushdie: "(...) para la mayoría del Islam es impensable separar la política de la religión en la forma en que nos parece evidente en las sociedades liberales occidentales".⁸ Ante todo, se podría observar que esta misma afirmación es quizá un lugar común, un prejuicio. ¿Qué son política y religión para el Islam? ¿Significan lo mismo que para nosotros? Habermas invierte la interpretación de Taylor, leyendo el caso Rushdie como prueba fehaciente de que no sólo el Islam sino cualquier forma de "(...) fundamentalismo que lleve a formas de intolerancia práctica es incompatible con el Estado de derecho".⁹ Cualquier visión fundamentalista es por definición dogmática, excluyente, intolerante, sin un espacio de discusión e interrelación pacífica con lo diverso, incapaz de admitir que puedan existir otras formas de vida, dignas de respeto. ¿Qué terreno de convergencia es posible fuera del que admite un espacio de *reasonable disagreement* ?

Por lo que hace a la segunda objeción —¿qué posición asumir frente a culturas que aprueban lo que para nosotros es no sólo moral, sino también penalmente sancionable?—Taylor reconoce que cualquier forma de liberalismo, incluso su variante hospitalaria, tiene de cualquier manera que levantar barreras, porque el pensamiento liberal no es tan sólo un procedimiento neutral sino un "credo militante". Sin embargo, frente a las culturas que son parcial o totalmente extrañas al liberalismo es necesario, de acuerdo con este filósofo canadiense, tener el valor de cambiar de enfoque y perspectiva de juicio: "Debemos aprender a movernos en un horizonte más amplio en el cual lo que primero era

el telón dado por descontado de nuestras valoraciones, puede ser reclasificado como una de las posibilidades existentes junto con el trasfondo (diferente) de la cultura que nos había sido extraña (...) por lo que y cuando al final encontramos un soporte factual para nuestra hipótesis inicial ello sucede con base en una comprensión del 'valor' que no podíamos absolutamente tener al inicio. Hemos llegado a un juicio incluso mediante una transformación de nuestros criterios".¹⁰ Sólo por esta vía, esforzándose por comprender la diferencia sin algún paternalismo o condescendencia caritativa, se realiza precisamente la política de igual dignidad abanderada por el liberalismo. Sólo una suprema arrogancia nos puede empujar a creer que "C..) culturas que han brindado por un largo periodo de tiempo, un horizonte significativo a un gran número de seres humanos de caracteres y temperamentos muy diversos"¹¹ no tengan nada que merezca atención y respeto aunque esté mezclado con aspectos que debemos refutar.

Hasta aquí las argumentaciones de Taylor que Habermas critica en tres diferentes niveles de análisis. El primero consiste en resaltar que no todas las luchas por el reconocimiento tienen la misma forma y los mismos objetivos; el segundo radica en preguntarse si es necesario introducir derechos comunitarios para tutelar las diferencias; el tercero pone de relieve los grandes riesgos de irremediable alteración del Estado de derecho democrático derivados del reconocimiento sin límites de tiempo de derechos particulares de origen étnico y cultural. El primer nivel puede parecer solamente como una recriminación metodológica a Taylor, que usa indistintamente ejemplos tomados de luchas por el reconocimiento de naturaleza muy diferente. Habermas sostiene que " (...) el feminismo, el multiculturalismo, el nacionalismo y las luchas contra la herencia colonial son fenómenos emparentados que sin embargo no deben ser confundidos entre sí".¹² Todos son movimientos de emancipación, pero evidentemente es distinto el problema sociocultural de la igualdad entre los sexos al de la aceptación de la identidad histórica de una minoría étnica, y también es diferente de ambos el caso de un pueblo con lengua y tradiciones comunes que aspira a convertirse en una nación políticamente autónoma; asimismo, es distinto el caso de aquellas áreas del mundo que tratan de sacudirse los restos del colonialismo, la hegemonía de la economía y de la cultura occidentales.

¿Por qué no es sólo un reclamo metodológico? Porque permite a Habermas limpiar el terreno de todas aquellas cuestiones que Taylor pone en juego subrepticamente para convertirse en adalid de los "condenados de la tierra", en tanto que el problema que realmente le interesa es mucho más simple y está vinculado al asunto de la minoría francófona de Canadá. En consecuencia, se mueve en el nivel propio de la argumentación que tiene que ver con los derechos de tutela de las minorías y su eventual aspiración a constituirse en Estado independiente. Esto no significa que el ensayo de Taylor se deba leer solamente como una simple toma de posición sobre el problema de Québec, sino que sus propuestas de solución derivan del examen de un caso concreto y son funcionales para él o para casos semejantes. En suma, los condenados de la tierra tienen otros problemas que no se refieren tanto a las formas del liberalismo.

Una vez aclarado este punto, se pueden discutir los problemas resaltados en el libro *Multiculturalismo*, o sea, pasar al segundo nivel de la crítica habermasiana: "Taylor da por descontado que la salvaguarda de las identidades colectivas entre en conflicto con los derechos de igual libertad subjetiva, es decir, con el concepto kantiano de *Ursprüngliches*

Menschenrecht (derecho originario del hombre), de manera que en caso de contraste se deba decidir a cuál de los dos dar prioridad." En rigor, sostiene Habermas, es precisamente esta hipótesis la que es infundada: simplemente porque en un verdadero Estado de derecho democrático " (...) las personas, incluidos los sujetos jurídicos, son ubicadas solamente a través de la socialización";⁴ por lo que " (...) una teoría de los derechos entendida correctamente requerirá precisamente de aquella política de reconocimiento que tutele la integridad del individuo aun en referencia al nexo de vida que funda su identidad".¹⁵ Así pues, para lograr este resultado no es necesario " (...) un contramodelo que partiendo de un punto de vista normativo diferente, corrija el perfil individualista del sistema de derechos: basta simplemente realizar a fondo este sistema".¹⁶ Pero el verdadero objetivo de Taylor de ninguna manera es éste: lo que le apura es una conservación "ecológica" de las minorías étnico-lingüísticas, vale decir, poner las premisas para que se reproduzcan sujetos dotados de aquél determinado "paquete genético", en una especie de concepción estática del orden y de las relaciones sociales que deben predominar sobre las exigencias individuales de desarrollo de los propios talentos y de preferencia de los propios planes de vida.

La siguiente respuesta de Habermas se aboca al análisis de los cambios y de las transformaciones sociales derivadas de los contactos interculturales, en particular a los fenómenos migratorios. En una modernidad caracterizada cada vez más por el remolino del cambio "las formas rígidas de vida caen víctimas de la entropía",¹⁷ como lo demuestra ampliamente el asunto de la industrialización del siglo pasado: la única subcultura que ha resistido hasta ahora a sido la urbano-burguesa precisamente porque es capaz de autoafirmarse gracias a su autotransformación, o sea, de ser una forma de vida rica y estimulante para sus miembros. Dicho de otro modo: aun cuando fuese favorable a la conservación ecológica de las culturas, este esfuerzo resultaría vano: "(...) todo lo que un Estado de derecho puede hacer es tan sólo posibilitar esta prestación hermenéutica de la reproducción cultural de los mundos de vida".¹⁸ A todo ciudadano se le debe garantizar la posibilidad de vivir tranquilamente en el mundo tradicional de la propia cultura, pero también de asumir respecto a ese mundo una posición crítica, o incluso de seleccionar, polémicamente o no, valores antitéticos a ella. Y es, por lo demás, lo que normalmente sucede sobre todo en las culturas inmigrantes, en las que después de una o dos generaciones de rechazo casi total a la contaminación, se alcanza una forma de vida "(...) igualmente lejana tanto de la asimilación como de la tradición".¹⁹ Pero obligar mediante una ley a los sujetos a apreciar y reproducir determinadas formas de vida solamente por su origen, no significa hacer vivir una cultura: si ésta no tiene vida propia, sólo significa prolongar su agonía. Tampoco tiene sentido asumir la perspectiva de una evaluación general de ésta o aquella cultura —es decir, evaluar lo que ella tuvo de significativo, durante tanto tiempo y para tantos millones de hombres— para sancionar su derecho a la conservación: "(...) la política del reconocimiento propugnada por Taylor caería por si sola en un terreno muy resbaloso, si dependiera de la "presuposición de un valor igual" al de las culturas y al de su contribución a la civilización mundial. El derecho a un respeto igual —pretendido por cada cual respecto a los contextos de vida que formaron la propia identidad— no tiene nada que ver con una supuesta excelencia de la propia cultura de origen, o sea, con prestaciones culturales universalmente degustadas (goutiert)".²⁰

Introducir derechos "étnicos" en un sistema jurídico basado en el principio de la responsabilidad individual no sólo afecta al objetivo —y ahora estamos en el tercer nivel de la crítica habermasiana— sino que está lleno de riesgos para toda la arquitectura del pensamiento jurídico-político liberal. El liberalismo "hospitalario" de Taylor corre el riesgo de acoger a huéspedes que lo vacían de sus valores esenciales: la libertad individual, y la tolerancia como su precondition indispensable. Puntos oscuros del liberalismo a la manera en que lo entiende Taylor son: la limitación en la práctica de los derechos individuales; una nueva confusión, premoderna, entre esfera privada y esfera pública, y sobre todo la reproposición de una visión del mundo que no excluye una consecuencia fundamentalista. Aunque se esfuerce justamente en observar que en materia de derechos individuales, hay una gran distancia entre suprimir, supongamos, la libertad de palabra y prohibir en determinados contextos el uso de la lengua inglesa para favorecer la conservación de la francesa, es fácil objetar que una "garantía de sobrevivencia" así congeniada sustrae necesariamente "(...) a los participantes precisamente de esa libertad de decir sí o no, hoy requerida para cualquier apropiación y conservación de una herencia cultural".²¹ De la misma manera, no se ve porqué una integridad cultural no pueda ser tutelada en el nivel de la pluralidad de las asociaciones que componen la sociedad civil, sin tener que ver necesariamente con la esfera política, impulsando la exigencia de ser reconocida como "sociedad distinta": "(...) la integración ética de grupos y subculturas, dotados de una identidad colectiva propia y específica, debe desvincularse así del nivel de la integración política abstracta, que abraza de manera semejante a todos los ciudadanos de un Estado".²² Si luego esta exigencia desemboca en la de la autodeterminación nacional, es oportuno recordar que "establecer nuevas fronteras solamente sirve para producir nuevas minorías nacionales; por tanto, el problema no desaparece, sino al costo moral y políticamente injustificable de la "limpieza étnica".²³ En fin, parece obvio que el riesgo del fundamentalismo y de la intolerancia emerja allí donde se justifique la sobrevivencia de una forma cultural como un valor tan importante que justifique una limitación, aunque sea modesta de las libertades fundamentales. Así como también parece obvio que un Estado de derecho democrático es compatible sólo con formas de vida que expresen "tradiciones no fundamentalistas". Considerar en cambio admisible desde un punto de vista liberal, como parece hacer Taylor, que en Québec no se les permita a los francófonos y a los inmigrantes inscribir a sus hijos en una escuela de lengua inglesa, no puede dejar de despertar, en el mejor de los casos, alguna perplejidad.

¿Diferencias y desigualdades?

No obstante, una parte de las críticas que Taylor mueve contra el liberalismo pegan en el blanco. Por ejemplo, no es suficiente limitarse a reconocer igual dignidad a los individuos sin preocuparse por saber si esta dignidad abstracta encuentra condiciones adecuadas de realización. Tampoco es suficiente emprender políticas de "discriminación al revés" (las famosas "cuotas") que tendencialmente producen la captación de los asimilados, de los más integrados, con la consecuente marginación de todos los demás y el aumento del resentimiento en el grupo en desventaja o minoritario. Para no hablar de la humillación infligida a los que fueron marginados con anterioridad. Creo, sin embargo, que el problema de los "condenados de la tierra" —es allí, en efecto, por donde pasa la discriminación fundamental y decisiva para la suerte de todos—no debe plantearse propiamente en los

términos de una lucha por el reconocimiento como Taylor la describe: "(...) los grupos dominantes tienden a consolidar la propia hegemonía inculcando en los subyugados una imagen de inferioridad".²⁴ Esto valdría de la misma manera para el feminismo, el racismo, para todas las formas de colonialismo; incluso una vez removidos los obstáculos materiales objetivos, quedaría siempre la condición de inferioridad como falta de reconocimiento, como imagen despectiva de sí mismo proyectada por la cultura dominante, creando desigualdad de condiciones y de posibilidad de acceso a los bienes vitales. Es preciso preguntarse si de esta manera, además de confundir contextos y niveles de análisis muy diferentes, no se toma la causa por el efecto. O sea, si esta condición psicológica no es la que expresa más bien las desigualdades reales en la capacidad de tener los medios para proteger y emprender con espíritu de tolerancia la propia diferencia, promoviendo como individuos, y como colectividad, tal estilo o tal forma de vida que se estima satisfactoria.

Considero difícil refutar la observación, por demás evidente, de que el nacimiento de nuevos y el renacimiento de viejos fundamentalismos en el llamado Sur del mundo acompaña paso a paso el terrible ensanchamiento de la tijera de la desigualdad respecto de los países occidentales avanzados. Y casi como reacción automática, en los Estados occidentales —sobre todo en los de economía más débil en términos estructurales— se está afirmando la tentación de oponer al fundamentalismo de carácter étnico-religioso de los pobres una especie de integrismo socioeconómico de los (nuevos) ricos, orientado a excluir definitivamente a quien hoy está fuera de los muros del bienestar. En su escrito *Luchas por el reconocimiento en el Estado de derecho democrático*, Habermas se refiere al "chovinismo europeo del bienestar" que le cierra la puerta en la cara a " (...) quienes huyen de los continentes extranjeros para encontrar en Europa un refugio; o sea, para buscar allí una vida digna de ser vivida y no sólo para protegerse de la persecución política",²⁵ y encuentra precisamente en la idea de vida digna el requisito mínimo de la igualdad que debe ser universalmente reconocido, además de las razones históricas y morales para sostener la causa de una más amplia inclusión. La cuestión fundamental que plantea el multiculturalismo es, pues, la de encontrar un concepto de igualdad que sea compatible con la enorme variedad de factores biológicos, ambientales, culturales que concurren para diferenciar al individuo y a los pueblos del planeta, superando tanto las variantes contemporáneas de la economía política clásica como una forma simplista de materialismo histórico que liquida como superestructural todo lo que sale de los indicadores económicos.

A lo largo de este camino lleno de dificultades, se trató de abrir paso desde hace más o menos una década la reflexión Amartya Sen, cuyo fruto más maduro es la monografía sobre la desigualdad.²⁶ Esa monografía es, sin duda, un texto de economía, pero también de filosofía pública, que programáticamente se dirige a un auditorio más amplio que el compuesto sólo por los economistas. Con base en este segundo aspecto, que permite una comprensión a partir de la salida de los elementos más técnicos y especializados, el itinerario argumentativo recorrido por Sen es de gran interés en una perspectiva teórico-política que no quiera sacrificar ni la universalidad de los derechos humanos ante el altar de particularismos fundamentados o legitimados de cualquier manera; ni el pluralismo de las culturas y de las formas de vida ante el altar de un mercado sin límites, omnívoro e invasor, que produce por una parte el escándalo de los condenados de la tierra y, por otra, la aniquilante ecuación entre individuo y consumidor.

La reflexión de Sen parte de una consideración aparentemente obvia, que precisamente por esta razón jamás ha sido tomada demasiado en cuenta: "(...) los seres humanos son fundamentalmente diferentes. Somos distintos entre nosotros no sólo en los rasgos externos (por ejemplo, en las herencias recibidas, en el ambiente social y natural en el que vivimos), sino también en los caracteres personales (por ejemplo, edad, sexo, predisposición a las enfermedades, habilidades mentales y físicas)"²⁷. Con frecuencia, "(...) con base en una 'baja' exigencia de simplificación" se afirma que no es posible producir teorías de la igualdad que consideren todos estos elementos, por los que "la igualdad es juzgada mediante la confrontación de ciertos rasgos particulares (como la renta, la riqueza, la felicidad, la libertad, las oportunidades, los derechos, la satisfacción de las necesidades) con los mismos rasgos de otra persona".²⁸ Es claro desde ahora que entre todas las características "personales" y "externas" que hacen que un individuo sea irrepetible, a las que se les quiere dar absoluta dignidad científica es precisamente a las diferencias tematizadas por la "política del reconocimiento" en sus diversas acepciones y en sus múltiples niveles de análisis.

Sen comprende perfectamente que medir de manera satisfactoria la desigualdad entre los individuos que cambian continuamente su posición en el mundo es más bien una idea regulativa de su teoría, en tanto que parece practicable la comparación entre agregados relativamente estables y homogéneos. Sin embargo, no ahorra críticas a quienes por esta vía se frenaron demasiado aprisa. Como las diferentes teorizaciones de la "igualdad de oportunidades" que siempre se limitaron a poner o a quitar vínculos, a levantar o bajar barreras para el acceso a determinados bienes para grupos demasiado heterogéneos en su interior. Pero incluso algo peor han hecho las perspectivas utilitaristas o más en general welfaristas (asistencialistas) que usando como "variables focales" criterios estrictamente individuales y referidos a una condición mental (la felicidad, el deseo o la satisfacción de las necesidades) y descuidando los elementos ambientales fundamentales y necesarios para una correcta evaluación de la igualdad— terminan por resultar ampliamente insatisfactorias: "(...) esta manera de contemplar el beneficio individual es muy reductiva en presencia de desigualdades extremadamente enraizadas. Quienes viven en situaciones de adversidad y persistente carencia no siguen adelante lamentándose y doliéndose permanentemente; pueden incluso haber perdido la motivación de desear un cambio radical de las circunstancias. (...) Un individuo así, aunque esté en condiciones de privación extrema y se encuentre confinado a una vida miserable, puede aparecer no tan desprovisto en los términos de la métrica mental del deseo y de su satisfacción, además de en los términos del cálculo de los placeres y de las penas (...) La naturaleza engañosa de la métrica de la utilidad puede ser particularmente importante en el contexto de una diferenciación estable de clase, género, casta o comunidad".²⁹

Notas críticas son, por último, dirigidas a la evolución de la teoría de la justicia de John Rawls y, más en general, a las diversas formas del liberalismo anglosajón contemporáneo. En primer lugar, una teoría liberal de la justicia tiene, como admite su mismo autor, un campo de aplicabilidad limitado a las democracias occidentales; pero de acuerdo con Sen este límite, aunque declarado, es inaceptable, ya que hace a la teoría rawlsiana tan angosta que no resuelve los problemas más amplios y graves de desigualdad y de injusticia: "(...) muchas injusticias clamorosas suceden en circunstancias sociales en las que invocar el 'liberalismo político' o el 'principio de tolerancia' puede no ser fácil ni

particularmente útil(...) existen muchos y problemas de justicia y de injusticia significativos que tienen que ver con la adopción de instituciones sociales en los más de símbolos rincones del planeta, y no es fácil aceptar la definición de una concepción de la política de la justicia que trata de ignorar a la mayor parte tomando como pretexto una lejanía ideológica de las democracias constitucionales".³⁰ En segundo lugar, la noción rawlsiana de "bienes primarios" como medios o recursos generales útiles para cada individuo para poder perseguir la propia concepción del bien confirma la tendencia epistemológica de todas las posiciones genéricamente "liberales" a reflexionar sobre la igualdad partiendo de un individuo virtual; mientras que es preciso reconocer que los mismos instrumentos o bienes primarios pueden ocasionar entre personas diferentes (por constitución física, sexo, edad, ambientación, cultura, etcétera) una sensible desigualdad.

Las orientaciones teóricas discutidas hasta ahora, aunque diferentes entre sí, tienen en común la asunción del punto de vista del individuo abstracto. Se prescinde, al evaluar cuánta igualdad en las oportunidades efectivas haya entre las personas, tanto de su identidad específica como de la identidad de los grupos y de la comunidad a la que pertenecen. Pero si bajo este aspecto Sen se muestra atento y sensible a las problemáticas resaltadas por los simpatizantes de la política del reconocimiento, su esfuerzo teórico consiste más bien en determinar criterios de evaluación de la desigualdad capaces de incluir las diferencias biológicas, ambientales y culturales al comparar entre sí a los individuos, y no en declarar su inconmensurabilidad a causa de tales diferencias. La arquitectura teórica de inequality es diseñada a través de las relaciones entre los conceptos de funcionamiento, capacidad, libertad, well-being (bienestar) y agency (agente). La vida de un individuo puede ser concebida como un conjunto de "funcionamientos", es decir, como "un conjunto de condiciones para ser y hacer" (de condiciones y de habilidades para la acción) que determinan sus adquisiciones: "(...) los funcionamientos relevantes pueden variar desde cosas elementales como ser adecuadamente alimentados, estar saludables, estar al margen de la morbilidad prevenible y de la muerte prematura, etcétera, hasta adquisiciones más complejas como ser feliz, tener respeto por sí mismo, tomar parte en la vida de la comunidad, y así por el estilo. La tesis fundamental es que los funcionamientos sean constitutivos del ser de una persona, y que una valoración del well-being deba tomar la forma de un juicio sobre tales elementos constitutivos".³¹

Así y todo, limitarse a comparar las adquisiciones, los funcionamientos activados de las personas sería extremadamente reductivo: no permitiría, por ejemplo, captar la desigualdad entre quien ayuna porque quiere mantener la línea y quien padece hambre. Sen introduce, por tanto, el más amplio concepto de capacidad de funcionar, que comprende no sólo los funcionamientos en acto, sino también las potencialidades del sujeto de adquirir funcionamientos alternativos: " (...) si los funcionamientos adquiridos constituyen el well-being de una persona, entonces la capacidad de adquirir funcionamientos —esto es, todas las combinaciones alternativas de funcionamientos que una persona puede pre constituirá la libertad, las oportunidades reales de tener well-being para aquella persona. Tal "libertad de well-being" puede tener una relevancia directa para el análisis ético y político³². La libertad de perseguir la forma de vida que se considera más apropiada, efectivamente no es sólo instrumental, sino ella misma es un factor importante que contribuye a hacer satisfactoria la propia preferencia: he aquí el motivo por el que el punto de vista correcto del cual partir para la evaluación de las desigualdades es propiamente el

de las capacidades: "Las capacidades reflejan esencialmente la libertad de adquirir funcionamientos importantes. Ellas se concentran inmediatamente en la libertad en sí, más bien que en los instrumentos para adquirir libertad, e identifican las alternativas concretas que tenemos. En tal sentido pueden ser interpretadas como una representación de la libertad sustantiva".³³ Junto a los funcionamientos y las libertades de well-being, es decir, de perseguir un plan de vida y de modificarlo cuando parezca oportuno, Sen coloca los funcionamientos y la libertad de agency, de la persona, vale decir, la capacidad de actuar en vista de la "realización de objetivos y valores que ella tiene motivo de perseguir, independientemente del hecho de que ellos estén conectados con su well-being". El compromiso social o político, pero también formas simples e inmediatas de auxilio al prójimo, pueden entrar en esta definición.

Cierto, esta métrica de evaluación de la desigualdad sólo en apariencia es simple: sus implicaciones generan un acervo de dificultades teóricas que Sen con frecuencia sólo se limita a señalar. Dificultades no sólo de teoría económica sino también de teoría política. Por ejemplo, las diversas nociones de libertad que se entrecruzan en su teoría son sin duda problemáticas. ¿Qué se entiende por libertad sustantiva? ¿Libertad frente a la necesidad, frente al hambre, las enfermedades mortales prevenibles? ¿Derechos civiles y políticos más un cierto número de derechos sociales? Hay que agregar algo más: la distinción entre libertad de well-being y libertad de agency tiene la forma de una dicotomía, o más bien la libertad de agency resalta simplemente una especie importante de la libertad de well-being? Además, no es muy claro si cuando las libertades ~~civiles y políticas~~ ^{civiles y políticas} pertenecen en parte libertad de well-being y en parte libertad de agency— son un valor en sí, en qué forma podrían ser "calculadas" en proporción a todos los otros elementos que contribuyen a determinar la capacidad de una persona.

Con todo y estas dificultades, Sen indica una métrica universal para comparar la igualdad capaz de capturar, de considerar las diferencias biológicas, ambientales y culturales entre los seres humanos. La noción de capacidad permite en cambio, definir la pobreza, no en términos de bajo ingreso sino de rédito inadecuado para el contexto social, la edad, para las condiciones particulares de las existencias individuales; comprender la diferencia entre hombres y mujeres (sobre todo en la mayor parte de las sociedades atrasadas) en los términos de la utilización escandalosamente desigual de recursos para generar capacidad; focalizar las razones por las cuales una región con un rédito per capita más bajo que otra tiene sin embargo un tenor de vida superior a causa de las diferencias en los procesos culturales y en las condiciones político-administrativas. En fin esta métrica permite, cuando se la considera útil y justa, pensar en políticas globales tendientes a realizar condiciones de mayor igualdad —tanto en libertad de well-being como en libertad de agency, para usar el léxico de Sen sin plegar, necesariamente, las identidades individuales y colectivas a la lógica del mercado y a la hegemonía de la cultura occidental.

Concluyendo, creo que individuos puestos en condiciones de activar libre y responsablemente aquellos "funcionamientos" considerados adecuados para perseguir la propia concepción del bien, seleccionarán consecuentemente las formas de vida que merezcan respeto y que todavía sean dignas de ser practicadas. Por el contrario, la política de la conservación de las nacionalidades y de las culturas basadas exclusivamente en la idea de que ellas han sido el horizonte en el que se formaron millones de hombres

—cualesquiera que sean los valores de los que son portadoras, y cualesquiera que sean las condiciones de injusticia que eventualmente contribuyan a generar, ya sea en su interior o en el exterior—, no sólo reduce falsamente la macroscópica desigualdad entre los individuos y los pueblos que habitan la Tierra a la carencia de autoestima de los desposeídos, sino que paradójicamente corre el riesgo de comprometer la misma conservación de la especie, porque es difícil imaginar la compatibilidad entre las soluciones de problemas planetarios (que presuponen por lo menos compartir principios de negociación elementales) y el reconocimiento institucional paralelo de la proliferación de entidades basadas en vínculos orgánicos y tradicionales (que consideran prioritaria la propia reproducción cultural).

Bibliografía

1 Charles Taylor, *Multiculturalismo*, Anabasi, Milán, 1993, p. 75. (En español, Charles Taylor, *El multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993. Colección Popular.)

2 Habermas, "Lotte per it riconoscimento nello stato democratico di diritto", *Ragion pratica*, vol II, núm. 3, 1994, p. 146.

3 Taylor, op. cit., p. 81.

4 *Ibidem*, p. 76.

5 *Ibidem*, p. 84.

6 *Ibidem*, p. 86-87.

7 *Ibidem*, p. 85.

8 *Ibidem*, p. 88.

9 Habermas, op. cit., p. 153.

10 Taylor, op. cit., pp. 95-96.

11 *Ibidem*, p. 102.

12 Habermas, op. cit., p. 140.

13 *Ibidem*, p. 135.

14 *Ibidem*, p. 137.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 Habermas, op. cit., p. 152.

18 *Ibidem*, p. 151.

19 *Ibidem*, p. 152.

20 *Ibidem*, p. 150.

21 *Ibidem*, p. 151.

22 *Ibidem*, p. 154.

23 *Ibidem*, p. 148.

24 Taylor, op. cit., p. 93.

25 Habermas. pp. 159- 160_

26 A. Sen. *La dizegraagti m. Lie riesame crítico*. II Mulino. Bolonia. 1994.

27. *Ibidem*. p. 15.

28. *Ibidem*. p. 16.

29. *Ibidem*, pp. 22-23.

30. *Ibidem*, p. 114.

31. Ibidem, p. 63.
32. Ibidem, pp. 64-65
33. Ibidem, p. 76.

Economía

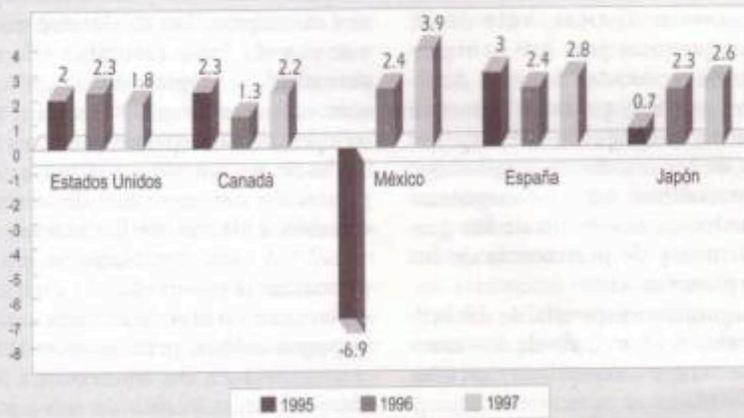
E.U., Canadá, México, España, Japón

INDICADORES

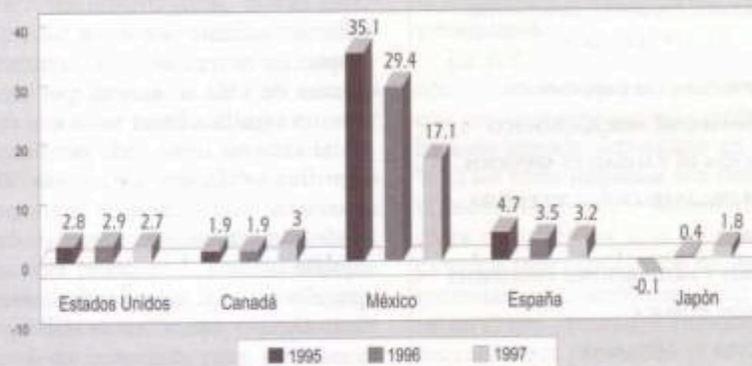
Economía

E.U., Canadá, México, España, Japón

VARIACIONES EN EL PIB
(VARIACIÓN PORCENTUAL ANUAL)



VARIACIONES EN LOS PRECIOS AL CONSUMIDOR
(VARIACIÓN PORCENTUAL ANUAL)



Oxford Economic Forecasting, junio 1996

capem/oxford economic forecasting

