

Liberalismo, Cultura y Neutralidad Estatal

Jesús Casquette* ,
Departamento de Derecho Constitucional
e Historia de la Teoría Política,
Universidad del País Vasco
(Euskal Herriko Unibersitateta)

Palabras clave: liberalismo, neutralidad, persona, multiculturalismo, antiperfeccionismo, autonomía.

En este artículo profundizaré en la concepción del individuo que fundamenta la relación entre dos elementos de conciliación problemática probada, a saber: liberalismo y cultura. Desde su epistemología moral, influyentes pensadores liberales reivindican la necesidad del antiperfeccionismo estatal como único modo de hacer converger en un proyecto social compartido a individuos que abrazan nociones plurales del bien: *E pluribus unum*. Una consecuencia inmediata del antiperfeccionismo es la demanda de que el Estado se abstenga de intervenir en el mercado sociocultural. Analizaré hasta qué punto esta exigencia se adecua o entra en contradicción con las propias premisas del liberalismo, en particular con su defensa de la autodeterminación individual. En dicha tarea, tendré en mente sociedades multiculturales en las que habitan grupos comprensivos de base lingüística. Mi preocupación, en lo que sigue, no es tanto si el Estado liberal es de hecho neutral (plano empírico) cuanto si ha de serlo bajo determinadas circunstancias (plano normativo).

* zipcabaj@lg.ehu.es

EL ESTADO Y LA VIDA BUENA

El liberalismo es una tradición plural. Tanto en el plano de la fundamentación de las ideas políticas como en la organización de las instituciones sociales, hablar de una sola posición liberal no sería sino un reduccionismo tan solo atribuible a la desinformación. ¿Acaso es posible meter en el mismo saco a los liberales-igualitaristas que defienden las medidas redistributivas orquestadas por el Estado de bienestar y a los libertarios de derecha, con su descarnada defensa del mercado como único mecanismo regulador del producto social? Sin embargo, es posible identificar una idea nuclear liberal en torno a la cuál convergen sus numerosas familias. Dicha idea se resume del modo siguiente: por encima de sus discrepancias más o menos sustanciales, quien se defina a sí mismo como liberal concederá que el cometido de una sociedad liberal estriba, no en dictar a los individuos un plan de vida determinado, sino más bien en salvaguardar el marco para que los individuos disfruten de una libertad no constreñida y puedan así formarse una idea acerca del modo de vida bueno para ellos. En consecuencia, prosigue el argumento liberal, las coartaciones y condicionantes institucionales externos deben ser reducidos a la mínima expresión y, de ser posible, erradicados completamente para que no interfieran en la adopción por parte de los individuos de una (la que sea) concepción de la vida buena. Es decir: la vida de un individuo discurre de un modo óptimo desde el punto de vista moral siempre y cuando esté guiada por fines y propósitos que tienen su origen en él o ella, cuando el individuo se erige en el creador de su propio mundo moral, nunca cuando los objetivos de los individuos vienen impuestos o condicionados por fuerzas exógenas. Así pues, para los liberales la única visión de la vida buena que resulta aceptable y legítima es aquella que el individuo ha elegido auténticamente bajo el principio directriz de la autonomía.

La concepción de la persona moral como alguien que elige sus fines tiene su traducción política en el dictado según el cuál las relaciones económicas, religiosas, culturales, sexuales, etcétera, en que se desenvuelve el individuo no deben encorsetarle dentro de unas fronteras perfectamente delimitadas de antemano; antes bien, los individuos deben disfrutar de la libertad personal suficiente para elevarse por encima de cualquier influencia heterónoma o determinación contingente de sus mundos natural y social y, dado el caso, cuestionar desde la razón cualquier valor, objetivo o forma de relación desde el mismo momento en que éstos dejen de resultar atractivos para ellos. De hecho, esta posibilidad de alterar —bien sea paulatina o súbitamente— nuestros planes de vida es algo más

que una posibilidad especulativa; es un rasgo del desarrollo personal de numerosas personas, hasta el punto de que, alcanzado un umbral en el que las personas ya no se reconocen a sí mismas, se puede afirmar que han dejado de ser *esas* personas (Rawls, 1996: 61-62).¹ En estas ideas acerca de la autonomía y de las concepciones individuales del bien queda condensado el núcleo moral del liberalismo.

Cuando desde el campo liberal se hace referencia a una *concepción del bien*² o, lo que es lo mismo, a una *visión de la vida buena*, se quiere subrayar el compromiso que los individuos adquieren con un modo de vida que valga la pena como resultado de una profunda reflexión. Algo no muy distinto a lo que Hobbes —un autor que, pese a sus premisas liberales,³ arribó a un puerto autoritario— tenía en mente cuando estableció que las acciones de los hombres tienden a procurar y asegurar una vida feliz, como quiera que se entienda dicha felicidad habida cuenta de la imposibilidad de una definición objetiva de la misma (Hobbes, 1989: caps. 6 y 11). En nuestras sociedades la experiencia cotidiana muestra infinidad de ejemplos que reflejan la pluralidad de definiciones de la vida buena a las que se puede aferrar el individuo. Así por ejemplo, el filósofo sumido en la vida reflexiva tiene una concepción particular de lo que constituye un modo digno de ser vivido, pero no menos lo tiene el futbolero empedernido para quién la esencia de la felicidad radica en pasar los máximos días posible delante del televisor siguiendo las evoluciones de la liga, de cualquier liga; por otro lado, no falta quien sostenga que todas las manifestaciones sexuales fruto del consenso entre adultos son dignas de respeto, mientras que algunos detractores sostienen que la única manifestación

¹ Por expresarlo en términos más profanos, la analogía adecuada a los planes de vida vendría a ser más la de la camisa que se usa a discreción que de la piel que tenemos por y para siempre.

² John Rawls entiende esta idea nuclear al pensamiento liberal en los siguientes términos: «Una concepción del bien normalmente consiste en un esquema más o menos determinado de objetivos finales, esto es, objetivos que queremos realizar por sí mismos, así como vínculos con otras personas y lealtades para con varios grupos y asociaciones... las concepciones que se tienen del bien no están fijadas, sino que se forman y desarrollan a medida que las personas van madurando, y pueden cambiar más o menos radicalmente en el curso de la vida» (Rawls, 1996: 49-50). Otro autor liberal, Bruce Ackerman, más conciso, entiende la concepción del bien de la siguiente manera: «toda persona está legitimada para afirmar sus propósitos en los términos que *ella les encuentre sentido*. Esta afirmación de propósitos constituye la concepción del bien de los ciudadanos» (Ackerman, 1993: 77-78. Énfasis en el original).

³ Los trazos individualistas e igualitarios de la filosofía política de Thomas Hobbes resultan incontestables. Por un lado, su teoría no deja lugar a dudas de que el individuo, siempre en aras de su interés propio, es la unidad moral básica signataria del contrato; por otro lado, concibe a los individuos como «iguales en sus facultades de cuerpo y de alma» (Hobbes, 1989: cap. 13: 105). Acerca del individualismo y del igualitarismo en cuanto rasgos de la filosofía liberal, véase John Gray, 1992: 10-11.

sexual loable es la que está encaminada a la reproducción de la especie; por último, unos ciudadanos insisten en que una vida buena es indisociable de una vida religiosa practicante, en tanto que otros recelan de cualquier manifestación religiosa por considerarla un conjunto institucionalizado de supercherías. Todas estas, y otras muchas que podríamos traer a colación, son prácticas y actitudes consistentes con diferentes definiciones personales de la vida buena.

El énfasis liberal en la idea de la concepción del bien es difícilmente inteligible sin entender primero su concepción del yo. A este respecto, el máximo responsable del renacimiento contemporáneo de la filosofía moral y política sostiene que “el yo es anterior a sus fines” (Rawls, 1971: 560). Con esta afirmación inspirada en la deontología kantiana, Rawls quiere expresar el hecho de que, ante cualquier proyecto o relación, el individuo se aferra a su derecho de *autodeterminación*. Es decir, el yo tiene la capacidad de elaborar, revisar y perseguir racionalmente sus objetivos y definición de la vida buena a partir de la información que recibe incesantemente de su entorno, pues él o ella es el único sujeto competente para decidir qué hacer y cómo guiar su vida.⁴ Lo verdaderamente importante desde este punto de vista no es la opción que elijan los individuos, sino que sean libres para hacerlo, cualquiera que sea la decisión final. Así, afirma Rawls que “el concepto de derecho es anterior al de justicia” (1971: 31), dejando bien sentado por tanto que la guía directriz de una sociedad liberal es el derecho y no el bien. Desde este punto de vista, la visión canónica del liberalismo defiende que la fidelidad de individuos autónomos y soberanos hacia un modo de vida dado es un atributo contingente del yo —algo mío, algo que tengo—, nunca un rasgo constitutivo —lo que soy— (Sandel, 1982: 64 y 85; Larmore, 1990: 343). La autodeterminación individual, en este sentido, posibilita a los individuos adoptar una decisión entre los proyectos de

⁴ De ahí la importancia que los liberales otorgan a las libertades de educación, de expresión, de pensamiento, de reunión y de prensa, pues no en vano son éstas libertades civiles las que posibilitan nuestra decisión acerca de lo deseable y valioso y nos permiten, de este modo, adoptar un curso de acción responsable e informado. John Locke y John Stuart Mill, dos de los pensadores que mayor impronta han dejado en el credo liberal, eran ambos entusiastas defensores de las virtudes de la discusión. Para Locke, por ejemplo, «la verdad saldría airoso» (1985: 48) si se permitiese la confrontación de opiniones e ideas; Mill, por su parte, sostenía que «todo silenciamento de la opinión es una presunción de infalibilidad» (1991: 22), y que «el único modo en que el ser humano puede aproximarse al conocimiento de un tema, es escuchando lo que pueden decir acerca de él personas de todo tipo de opinión» (*Ibid.*: 25). No obstante dicha defensa, ninguno de los dos autores mencionados juzgaba deseable, ni menos aún prudente, la libre circulación de cualquier tipo de opinión. Profundizar en esta línea de razonamiento nos exigiría abordar el problema de los límites de la tolerancia, algo que se aleja de los límites autoimpuestos en el marco del presente artículo.

modos de vida que merecen la pena y aquellos que resultan triviales. Impulsar e intentar imponer desde fuera a los individuos un modo de vida buena (esto es, promover una *política del bien común* de raigambre filosófica, religiosa o moral) violaría irremediabilmente el principio de autodeterminación, pues nadie mejor que el propio individuo para saber qué le beneficia y qué le perjudica, qué es valioso y, por tanto, deseable, y qué es dañino y, en consecuencia, algo a evitar.

Después de repasar la concepción liberal de la vida buena fundada en la autonomía y la autodeterminación individual, surgen varias cuestiones: ¿cuál ha de ser, desde un punto de vista normativo, el papel del Estado ante la pluralidad de concepciones de la vida buena que conviven en toda sociedad? ¿Ha de optar por una visión determinada de la vida buena o, por el contrario, ha de tratar a todas ellas como si tuviesen el mismo valor moral? Llegados a este punto, un somero repaso a algunos de los autores con mayor ascendiente en el pensamiento liberal contemporáneo sanciona la afirmación de que, para la corriente dominante del liberalismo filosófico, una de las consecuencias que se derivan del respeto al principio de autodeterminación individual es la recomendación, imperativo incluso, de la neutralidad estatal.⁵ Así, la teoría de la justicia como equidad de Rawls

[...] no trata de evaluar los méritos relativos de las diferentes concepciones del bien [...] No hay ninguna necesidad de comparar el valor de las concepciones de diferentes personas una vez que se supone que éstas son compatibles con los principios de justicia. A cada individuo se le asegura una igual libertad para perseguir el plan de vida que más le guste en tanto no viole las exigencias de la justicia (1971: 94).

Un cuarto de siglo después de dar a conocer su influyente visión de la justicia social, no parece que Rawls haya modificado sustancialmente su posición al

⁵ Por lo que respecta al origen histórico de la prescripción liberal de la neutralidad estatal, existe un acuerdo prácticamente unánime entre los especialistas en remontarse a los siglos XVI y XVII, al calor de las guerras de religión que asolaron gran parte de Europa y que hicieron insostenible por momentos la convivencia. En aquellas circunstancias, pensadores como Locke defendieron la tolerancia religiosa como el camino ineludible para trascender la confrontación entre doctrinas comprensivas de carácter religioso y poder así garantizar la paz social y la propiedad: «estimo necesario [...] distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro. Si esto no se hace, no tendrán fin las controversias que siempre surgirán entre aquellos que tienen [...] un interés en la salvación de las almas, por un lado, y, por el otro, en la custodia del Estado» (Locke, 1985: 8). Es en este contexto histórico y geográfico que se suele ubicar el nacimiento de la doctrina liberal.

respecto de la neutralidad estatal. Así, sostiene ahora Rawls que “la sociedad democrática no tiene objetivos y propósitos finales por el estilo de los que tienen las personas y las asociaciones” y que, cuando se habla de neutralidad desde el liberalismo político, se “aspira a satisfacer la neutralidad de propósitos, en el sentido de que las instituciones básicas y las políticas públicas no han de estar concebidas para favorecer a ninguna doctrina comprensiva particular” (Rawls, 1996: 72 y 228, respectivamente). Otro de los autores más destacados en el espacio liberal-igualitarista, Ronald Dworkin, adopta una posición similar al respecto:

Las decisiones políticas deben ser, en la medida de lo posible, independientes de cualquier concepción de la vida buena, de lo que da valor a la vida. Dado que los ciudadanos de una sociedad difieren en sus concepciones, el gobierno no les trata como iguales si prefiere una concepción a otra, bien porque los funcionarios están convencidos de que una es intrínsecamente superior o porque una es sostenida por el grupo más numeroso o poderoso (1986: 191).⁶

Al igual que ocurría con Rawls, tampoco parece que el transcurrir de los años haya mellado sustancialmente el parecer de Dworkin acerca de la neutralidad estatal. En una obra más reciente, declaraba que “el gobierno debe ser neutral en el siguiente sentido. No debe prohibir o premiar actividad privada alguna basándose en que una clase de valores éticos sustantivos, una clase de opiniones acerca de cuál sea el mejor modo de vivir, es superior a otros” (Dworkin, 1993: 94). Por último, Ackerman, en su defensa del liberalismo *como una forma de hablar acerca del poder*, sostiene al respecto del paternalismo estatal:

[...] nadie tiene el derecho de reivindicar autoridad política alguna mediante el expediente de afirmar un conocimiento privilegiado del mundo moral, conocimiento que nos es negado al resto. Una estructura de poder es ilegítima si únicamente puede justificarse

⁶ A juicio de Dworkin, el principio de igualdad distintivo del liberalismo tiene dos sentidos. Según el primero de ellos, el gobierno ha de tratar a sus habitantes *como iguales* (*as equals*). Es decir, que se trata de individuos que merecen el mismo respeto por parte de las autoridades. Según el segundo significado de la igualdad liberal, por otro lado, al distribuir recursos y oportunidades entre los individuos que viven en su espacio de responsabilidad, el gobierno debe intentar actuar «igualmente» (*equally*), sin discriminar arbitrariamente a nadie. Según Dworkin, el primer sentido de la igualdad es intrínseco al liberalismo, mientras que el segundo es derivativo, esto es, un principio que tiene valor estratégico para alcanzar el primer sentido. Véase Ronald Dworkin, 1986: cap. 8.

mediante una conversación en la cual una persona (o grupo) debe afirmar que ella es (o ellos son) la autoridad moral privilegiada (Ackerman, 1993: 39 y 43, respectivamente).⁷

En definitiva, pues, la línea argumental del liberalismo neutralista se resume de la siguiente manera: habida cuenta que en las sociedades modernas conviven (a menudo enfrentadas entre sí, de hecho o potencialmente) diversas visiones de la vida buena o, por expresarlo en lenguaje rawlsiano, numerosas doctrinas comprensivas del bien, el único proceder compatible con el respeto de la autonomía individual es que el Estado no insista en la mejora de la calidad moral de sus ciudadanos.⁸ De lo contrario, cuando el Estado actúa desde la convicción de que es necesaria la promoción de una visión particular de la vida buena, está sucumbiendo a una política *perfeccionista* que, indefectiblemente en sociedades caracterizadas por el pluralismo en las respuestas a la cuestión del significado de la vida, repercutiría de forma favorable en ciertos individuos a expensas de otros. El ensalzamiento y glorificación de ciertos estilos de vida en detrimento de otros cae, por lo tanto, fuera del ámbito competencial legítimo de un Estado liberal. Un proceder contrario a este precepto no sería sino una forma de perfeccionismo estatal avalado por la fuerza (el “hecho de la opresión” —Rawls, 1996: 68—) y guiado por el convencimiento de que el Estado es una suerte de filósofo-rey platónico que goza de un acceso privilegiado al modo de vida que conviene a sus ciudadanos. La promoción de un plan de vida determinado desde los poderes públicos equivaldría, por añadidura, a tratar como menores de edad a individuos que son maduros, racionales, reflexivos e iguales en valor moral. Al Estado le compete organizar y establecer el marco para dicha búsqueda, salvaguardar, procedimentalmente, el abanico de opciones significativas, pero de ninguna manera efectuar una apuesta

⁷ Otras defensas de la neutralidad estatal desde el campo liberal se encuentran en Charles Larmore (1990) y en Robert Nozick (1973). Sin embargo, la perspectiva miniarquista o libertaria de derechos de este último autor le aleja sustancialmente de las propuestas liberales que apoyan una justicia social redistributiva, como las de Rawls o Dworkin. En efecto, el principio según el cual el individuo es el único propietario de su persona y de sus capacidades lleva a Nozick a recomendar, no solo el abstencionismo estatal con respecto al universo moral del individuo, sino también una teoría histórica y no pautada de la justicia que tiene su máximo garante en un estado mínimo limitado a las funciones de «protección contra la violencia, el fraude, el cumplimiento de contratos, etc.» (1973: IX).

⁸ Joseph Raz se refiere a esta recomendación afirmando que la neutralidad liberal descansa en una «doctrina de la moderación» (1986: 110).

moral sustantiva entre diferentes concepciones del bien.⁹ El criterio directriz del Estado ha de estar, por tanto, presidido por el escepticismo moral y alejado al máximo de cualquier forma de paternalismo estatal o moralismo legal. El escepticismo es, pues, entendido como un dispositivo *profiláctico* (Sher, 1997) destinado a amparar la autonomía individual.

No obstante, defender la neutralidad estatal ante las diferentes concepciones de la vida buena no es necesariamente idéntico que proclamar el abstencionismo público en la defensa de parcelas como las libertades individuales, la seguridad, el bienestar ciudadano o los valores de la tolerancia, la virtud cívica, el respeto por la verdad y la honestidad. Por el contrario, siempre según este grupo de liberales antiperfeccionistas a los que nos estamos refiriendo, el Estado ha de adoptar una postura activa a la hora de defender estos valores como prerequisites para una convivencia armoniosa y plena, evitando, eso sí, que la promoción de esas virtudes desemboque en un Estado perfeccionista.

En resumen, en la medida que respeta la prescripción de la neutralidad, un Estado liberal ha de tener como uno de sus principios rectores el de una política antiperfeccionista. No puede efectuar ninguna apuesta sustantiva ni sugerir la deseabilidad o no de una visión de la vida buena (por ejemplo, destinando recursos que promuevan esa visión), pues dicho proceder, al sancionar unos modos de vida y, por consiguiente, desautorizar otros, conculcaría forzosamente el principio de autodeterminación individual.

EL YO VINCULADO Y EL SIGNIFICADO DE LA CULTURA

Según algunas lecturas críticas, la descripción ontológica liberal esbozada más arriba presenta serias deformidades. A juicio de estos detractores, el liberalismo contempla a los individuos como si fuesen seres autosuficientes para formarse una concepción de la vida buena. La personalidad individual, así como la naturaleza social a ella asociada, surgiría *ex nihilo* de un estado de naturaleza metafórico e imaginario (Hobbes, Locke) o de una *situación original* (Rawls) en la que los individuos se encuentran escondidos de sí mismos (Ackerman, 1993: 67). Según

⁹ El contraste entre el liberalismo procedimental (neutral) y la política del bien común sustantivo, o patriotismo, es un rasgo recurrente de la crítica de Charles Taylor a la corriente dominante del liberalismo político. Dicha corriente sostiene que los objetivos colectivos han de ser neutralizados como factor que influye en la configuración social. Véase a este respecto Charles Taylor, 1993a, 1993b, 1997a (cap. 10, «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo»), 1999.

esta visión del yo, calificada de *atomista* o *descontextualizada* por algunos autores (Taylor, 1985; Tamir, 1993), antes de establecer relaciones humanas, un individuo presocial y sin vínculos comunitarios posee una personalidad claramente definida y consolidada. El contexto social sería, desde este punto de vista, un dato irrelevante para que un individuo desarrolle y ejerza sus capacidades para la autodeterminación. El individuo conoce de antemano las respuestas a cuestiones fundamentales tales como quién es, qué modo de vida desea seguir, cuáles son sus valores y deseos, qué objetivos son loables y cuáles detestables, sin necesidad alguna de *negociar* con el resto de agentes copresentes (en especial con los otros significantes) la configuración de su identidad.¹⁰

Los liberales antiperfeccionistas, en su defensa, esgrimen que ellos en modo alguno niegan la *tesis social*. También para ellos, afirman, el individuo es un ser con vínculos fuertes con su comunidad y matriz cultural, pues, argumentan, resulta inconcebible entender las apuestas razonadas y significativas acerca del bien que efectúan los individuos sin tomar en consideración el contexto sociocultural. El aspecto conflictivo no estriba, pues, en la relevancia de las prácticas comunales en la configuración de la personalidad individual. Rawls parece apoyar este punto de vista cuando afirma que

[...] la concepción individual del bien como fruto de su plan racional es un subplan del plan más comprehensivo que regula la comunidad como una unión social de uniones sociales [...] al diseñar nuestro plan de vida no empezamos de nuevo; no se nos requiere para que elijamos entre incontables posibilidades sin una estructura dada o contornos fijos (1971: 563-564).

Ackerman es más explícito a la hora de reconocer la importancia de la cultura en la configuración de los planes de vida de los individuos:

No sólo soy físicamente dependiente de otros para sobrevivir, sino que también soy culturalmente dependiente de los materiales que he usado para construir la noción de mí mismo y de mis fines en la vida. Simplemente, no podría haber comenzado nunca mi

¹⁰ De este modo, Charles Taylor defiende que la identidad individual es el producto de un proceso *conversacional* (1985: 209) o *dialógico*, y no el resultado de un proceso *monológico*, tal y como a su juicio da a entender el liberalismo. Véase Charles Taylor, 1993a: 52-54. Michael Sandel, por su parte, prefiere hablar de «formas de autocomprensión `intersubjetivas´ o `intrasubjetivas´» para referirse al mismo aspecto de la formación del yo (1982: 62).

esfuerzo de autodefinición sin adecuarme a los modelos de conducta que ofrecen los lenguajes hechos disponibles por mis contemporáneos y predecesores. Esto no quiere decir que no tenga ningún sentido pensarme como una persona distinta con una personalidad y unos objetivos distintos; más bien quiere decir que cualquiera que sea la individualidad que poseo no la he ganado *independientemente* de la sociedad, sino como resultado de una *interacción* con la sociedad (1993: 370. Énfasis en el original).

Si los liberales en modo alguno niegan la tesis social, entonces ¿dónde radica la divergencia entre los liberales y sus críticos liberal-perfeccionistas, comunitaristas y feministas? Se puede afirmar que, entre otros aspectos,¹¹ el desacuerdo radica en el papel que ha de adoptar el Estado. Es decir, difieren en la conceptualización y definición del ámbito de actuación estatal en lo que a la elección de modos de vida buena por parte de los individuos se refiere. Por insistir en la misma idea, y recurriendo a una terminología que ya nos resulta familiar, uno de los puntos de conflicto entre estos dos grupos de autores (polarizados a efectos expositivos en liberales antiperfeccionistas, por un lado, y su amalgama de opositores, por otro lado) estriba en la neutralidad estatal. Simplificando tal vez en exceso, los liberales defienden que, desde el mismo momento en que el Estado interviene en el mercado sociocultural para promover (u obstaculizar) una concepción particular de la vida buena, está limitando la autonomía individual; los comunitaristas, liberales éticos o perfeccionistas y corrientes significativas del feminismo objetan serias reservas a esta idea y estiman conveniente, incluso imperativa, la intervención estatal en el mercado sociocultural.¹²

Por lo que respecta a la cultura, y a la lengua en cuanto su elemento idiosincrásico en múltiples instancias, los liberales neutralistas sostienen que un Estado que interviene en el mercado sociocultural promueve forzosamente una visión concreta de la vida buena, imponiendo de este modo restricciones intolerables a la autodeterminación individual. Sugieren que las autoridades han de arribar a la

¹¹ Frente al subrayado liberal en la capacidad individual para distanciarse de sus roles y afiliaciones sociales, los comunitaristas prefieren considerar los roles y afiliaciones como inherentes, algo a descubrir más que algo a elegir. Véase Michael Sandel, 1982; Yael Tamir, 1993: 16-22.

¹² Las desavenencias entre liberales individualistas y sus críticos acerca del papel del Estado y del mercado a la hora de proporcionar oportunidades es una muestra más de que las guerras ideológicas de nuestro tiempo han girado, y giran, acerca de cuál es el mecanismo más efectivo para asegurar dichas oportunidades. En tanto que para unos, los liberales, es el automatismo social por excelencia, esto es, el mercado, para otros el Estado, en tanto que monopolizador legítimo de la amenaza y el uso de la fuerza, ha de jugar un papel activo en la distribución de oportunidades.

misma conclusión a la que llegaron con la religión durante la Reforma, esto es, deberían dejar que los individuos sean libres de abrazar una religión u otra, una cultura u otra, pero no hacer de ello una preocupación estatal (Kymlicka, 1996, 1997).¹³ La solución a la conciliación y respeto de los modos de vida buena de una sociedad pasaría, por tanto, por el laicismo cultural por parte del Estado. Rawls, por recurrir de nuevo a un autorizado representante de este tipo de planteamientos, afirma que los individuos libres se aferrarán al modo de vida que juzguen valioso sin necesidad alguna de la intervención estatal. El mercado, y no el Estado, será el encargado de mantener las concepciones de la vida buena que son apreciadas sinceramente (Rawls, 1971: 331-332). En sentido similar se pronuncian otros liberales antiperfeccionistas. Así, según Arthur,

[el Estado liberal] no debería hacer uso del poder gubernamental para proteger ninguna cultura o idioma particular, [...] Dichas decisiones, como tantas otras, se dejan a la incertidumbre de convencer a otros de que merece la pena creer, hablar y practicar esa cultura (1998: 145).

Otra muestra de defensas apologéticas, con ribetes etnocidas, del mercado cultural como altar de la supervivencia de una cultura es la postura de Knopff:

Corresponde a los miembros individuales de una cultura demostrar la excelencia de sus productos en el mercado cultural. Si tienen éxito, la lengua de esta cultura resultará atractiva a los demás [...] si una cultura y, por consiguiente, una lengua, no puede demostrar que los demás la elijan a la luz de las ideas sobre lo bueno, entonces merece desaparecer (1979: 70; citado en Kymlicka, 1996: 158, nota 6).

Algunos autores comunitaristas (Sandel, Taylor),¹⁴ por su parte, así como un grupo de liberales incómodos con la prescripción de la neutralidad (entre los que se cuentan Raz, Margalit y Kymlicka), defienden que el contexto cultural acota el horizonte de elección y delimita en consecuencia la gama de opciones de la vida

¹³ Esta postura queda reflejada en la postura de gobernantes como Federico el Grande de Prusia, quien dejó escrito en su testamento: «je suis neutre entre Rome et Genève» (Citado en Carl Schmitt, 1991: 125).

¹⁴ Hay que hacer constar que la denominación de *comunitarista* no responde a una autodefinición de los autores implicados, sino que es más bien una etiqueta que se aplica a una serie de pensadores cuyo rasgo compartido es la crítica a uno o varios de los preceptos liberales. Charles Taylor, por ejemplo, aunque suele figurar en todos los listados de autores comunitaristas, prefiere referirse a sus propuestas como

buena. Se trata, por tanto, de un valor a conservar en el que las autoridades políticas tienen la obligación moral de intervenir activamente. Tal y como afirma Raz,

[...] apoyar modos de vida valiosos es una cuestión más social que individual [...] los ideales perfeccionistas precisan de una actuación pública para su viabilidad. En la práctica, el antiperfeccionismo no sólo conduciría a una merma del apoyo político a concepciones del bien valiosas. Limitaría las posibilidades de supervivencia de muchos aspectos valorados de nuestro estadio cultural (1986: 162).

Tomando este objetivo proteccionista a modo de principio directriz, el Estado debería intervenir para garantizar la autodeterminación efectiva de todos los individuos, y no sólo la de aquellos que son miembros de grupos culturales ya protegidos por el mercado sociocultural. Según estos autores, los miembros de grupos culturales en régimen de cohabitación, uno al lado de otro y/o entremezclados (es decir, los individuos que viven en estados multinacionales y/o en sociedades multiculturales), deberían disfrutar del derecho a la protección cultural por parte de los poderes públicos.¹⁵ Es decir, que si admitimos el ideal ilustrado de ciudadanía como un conjunto de prácticas (jurídicas, políticas, económicas y culturales) orientadas a posibilitar la participación del ciudadano en la vida pública, entonces “una pauta igualitaria de participación cultural debe ser un elemento de la ciudadanía moderna” (Turner, 1993: 2; 1994: 153). Emerge de este modo la reivindicación de un *derecho a la cultura*, en el sentido postulado por diversos autores (Tamir, 1993; Margalit y Halbertal, 1994; Kymlicka, 1996).

En síntesis, hasta el momento me he detenido en los siguientes argumentos: 1) uno de los rasgos distintivos de la corriente liberal dominante (personificada en

encaminadas a fundamentar un modelo diferente de sociedad liberal, presidida, eso sí, por la búsqueda de objetivos colectivos, pero respetuosa y dispuesta al compromiso con la defensa de los derechos fundamentales de los individuos disconformes con dichos objetivos. Su postura, sin pretender caer en un oximorón, podría ser calificada como *comunitarista liberal* o *comunitarista democrática*. Véase Charles Taylor, 1993a; 1993b, pp. 174-178. Una reivindicación del comunitarismo con sustrato liberal se encuentra en Philip Selznick, 1998. Acerca del carácter democrático de una comunidad convenientemente entendida, véase Robert N. Bellah, 1998.

¹⁵ A pesar de que es un punto de capital importancia, aquí no profundizaremos en el hecho de si las culturas merecen protección porque son intrínsecamente valiosas (un planteamiento que podríamos denominar como *esencialista*) o, más bien, porque ofrecen a los individuos puntos de entrada a diferentes concepciones de la vida buena y, por tanto, contribuyen decisivamente a la autonomía personal (planteamiento que podemos calificar como *instrumental*).

autores como Rawls, Dworkin, Ackerman o Larmore) es la defensa del valor de la autodeterminación individual y, correlativamente, la aversión a cualquier imposición exterior de una visión particular de la vida buena; 2) según estos mismos autores, el Estado liberal ha de seguir una política antiperfeccionista y actuar bajo el principio rector de la neutralidad en sus interacciones con sociedades presididas por la pluralidad de concepciones de la vida buena; 3) sin embargo, autores críticos con este precepto liberal objetan que, con el fin de que el individuo se autodetermine efectivamente, se hace preciso algún tipo de protección de su contexto cultural, pues no en vano dicho contexto le ayuda a formarse, en gran medida, una idea definida de *su* visión de la vida buena y delimita, de este modo, la gama de opciones significativas abiertas ante sí.

A continuación, abordaré tres cuestiones que profundizan en la cuestión de la protección del contexto cultural: A) ¿Qué grupos culturales son merecedores de protección?; B) ¿Qué tipo de defensa requieren?; y C) ¿De qué tipo de instrumentos disponemos para poner en práctica dicha defensa sin vulnerar la libertad individual?

A) Candidatos a la protección cultural

Uno de los rasgos cada vez más evidentes de nuestras sociedades (aunque bajo ningún punto de vista completamente novedoso) es el del multiculturalismo. En los países occidentales (por limitarnos al espacio geopolítico más cercano) conviven grupos con creencias religiosas diversas (cristianos, musulmanes, judíos, etcétera); cada vez proliferan más grupos con estilos de vida diferentes y/o enfrentados a la definición *oficial* del modo de vida *normal* (subculturas, contraculturas, etcétera); en múltiples instancias cohabitan, como fruto de procesos migratorios, grupos étnicos diferentes (afroamericanos, asiáticos e hispanos en Estados Unidos; turcos en Alemania; magrebís en Francia; etcétera); la inmensa mayoría de los países del mundo son Estados que dan cobijo a más de un grupo étnico, los cuales, a menudo (aunque no necesariamente), cuentan con idiomas diferenciados.¹⁶ Todos los grupos humanos mencionados constituyen *grupos comprensivos* o

¹⁶ No por obsoletos dejan de ser altamente expresivos los resultados de una investigación efectuada por Walker Connor en 1971. De los 132 estados analizados entonces, tan sólo 12 (9,1 %) podían ser considerados como homogéneos desde el punto de vista étnico (Connor, 1994: 29 y 96).

incluyentes (Raz y Margalit, 1997; Margalit, 1997), en el sentido de que las culturas de esos grupos tienen la capacidad de configurar los gustos y opciones de sus portadores de un modo significativo, al tiempo que les ofrece asideros identitarios estables y robustos. Las culturas constituyen, en otras palabras, fuentes de visiones de la vida buena. Los exponentes más claros de esta capacidad cultural de condicionar las opciones de modos de vida buena por parte de los individuos son los grupos étnicos, religiosos y nacionales. Estos grupos serían, a juicio de los críticos del liberalismo antiperfeccionista, los candidatos con mayor legitimidad para reivindicar una protección cultural.

Desde el punto de vista que aquí interesa, prestaré especial atención a las sociedades multinacionales en las que conviven dos o más culturas comprensivas, y al menos una de ellas hace de la lengua el referente identitario nuclear alrededor del cual pivota la identidad grupal. Por la particular relevancia que adquiere el problema en nuestro contexto espacial inmediato, es éste el tipo de casos que tendré en mente en lo que sigue.¹⁷

B) Protección cultural externa

Algunos autores han emprendido la tarea de actualización y adecuación del liberalismo, reprochándole no haber incorporado el valor cultural de manera adecuada. De entre todos ellos, durante los últimos años se ha destacado el filósofo canadiense Kymlicka (1989, 1996) por su defensa de los derechos de las minorías culturales.¹⁸ Según este autor, los derechos colectivos que reclaman las minorías nacionales¹⁹ son perfectamente compatibles con los derechos individuales que en tanta estima tienen los liberales, es decir, con esos derechos que permiten al individuo

¹⁷ De hecho, hay autores que sólo reconocen la aplicación de políticas multiculturales en sociedades en las que coexisten varios idiomas. Así, George Fletcher afirma, en la mejor tradición del romanticismo alemán, que «la única forma genuina de multiculturalismo [...] es el multiculturalismo lingüístico. Tan sólo cuando la gente habla lenguas diferentes se ven a sí mismos como diferentes» (1997: 335).

¹⁸ No existe ninguna contradicción, afirma Will Kymlicka, entre aceptar los principios liberales y, simultáneamente, defender los derechos de las minorías culturales. Demostrar dicha compatibilidad es, precisamente, el núcleo de su esfuerzo intelectual (véase Will Kymlicka 1989, 1995b y 1996).

¹⁹ Will Kymlicka insiste una y otra vez en que no hay que confundir los grupos étnicos con los grupos nacionales. Los primeros son el subproducto de la inmigración, dando lugar a sociedades poliétnicas; los grupos nacionales, por su parte, surgen de las relaciones de vecindad o de la interrelación de diferentes culturas dentro de un mismo Estado y dan origen a sociedades multinacionales.

diseñar su concepción de la vida buena. Si se acepta la defensa de Kymlicka, entonces habríamos encontrado una de las claves para reconciliar los derechos individuales (únicos admisibles para los liberales) con los colectivos (una demanda creciente en nuestras sociedades complejas contemporáneas).

En la defensa de dicha compatibilidad, Kymlicka presenta una distinción que hacemos nuestra. Según esta distinción, se pueden clasificar en dos grupos las reivindicaciones que plantean las minorías culturales. Según el primer conjunto de reivindicaciones, los grupos necesitan protección frente a influencias desestabilizadoras endógenas que socaven la cohesión grupal (por ejemplo, frente a la heterodoxia exhibida por miembros del grupo cultural que ya no respetan las costumbres y/o tradiciones recibidas de los antepasados). Por otro lado, un segundo grupo de reivindicaciones tienen como objetivo inmediato proteger a los grupos culturales de las influencias externas (por ejemplo, cuando una minoría cultural adopta medidas de protección lingüística para poder desarrollar su sistema educativo en su idioma o en uno de sus idiomas). Aunque ambos tipos de medidas persiguen el mismo objetivo (la supervivencia de su personalidad cultural), desde un planteamiento liberal tan solo el segundo tipo de medidas resultan admisibles. Las disposiciones encaminadas a establecer restricciones internas resultan intolerables a partir de un argumento liberal ya familiar: este tipo de restricciones obstaculizan el principio de autodeterminación, puesto que los individuos se ven constreñidos a obedecer acríticamente las prácticas culturales heredadas y, por lo tanto, se ven incapacitados para revisar o actualizar sus concepciones del bien. Carecen, en suma, de un *derecho de salida* apromblemático. Pero, por otra parte, las demandas orientadas a proteger de una cultura más fuerte las peculiaridades culturales y rasgos diferenciales de una minoría cultural (las *protecciones externas*, por acudir a la terminología de Kymlicka) serían aceptables en la medida que capacitan al individuo para efectuar una elección informada y responsable entre diferentes concepciones de la vida buena.

c) Derechos diferenciados en función de grupo

A lo largo de la historia, desde el mundo clásico griego a nuestros días, la teoría de la democracia ha insistido en la igualdad de los ciudadanos varones (recientemente también de las mujeres) ante la ley. Hoy en día, sin embargo, y teniendo en cuenta la fragmentación social en torno a ejes de conflicto tales como la clase, la etnia, el

género o la religión, y que la ubicación de individuos y grupos en la estructura social se ve condicionada significativamente por el lugar que ocupen en estos ejes, el tratar a los individuos como iguales puede ser un procedimiento de profunda injusticia.²⁰ Adoptar este planteamiento conlleva, entonces, que a los individuos se les han de reconocer derechos en función de su pertenencia grupal, máxime cuando se trata de grupos en desventaja. A esta idea se le ha denominado como *ciudadanía diferenciada* (Young, 1996). Tomo el ejemplo de la lengua, considerada como uno de los principales exponentes de la cultura, en aquellas sociedades que son bilingües pero en las que el mercado sociocultural no garantiza la supervivencia de la lengua más débil. Sirviéndome de un símil, imagínese por un momento que una de las lenguas es un caballo de raza árabe, joven, saludable y vigoroso; la otra, sin embargo, es un asno cansado de transportar pesadas cargas a su lomo. Ambos contendientes toman parte en una competición en la que las líneas de salida y de llegada son idénticas para ambos. Las normas de competición son las mismas para los dos animales, pero ¿se puede decir que la carrera se ha desarrollado en condiciones de igualdad? Difícilmente, no sin ciertas dosis de cinismo al menos. Algo similar ocurre en el caso de las mayorías y minorías culturales que viven una al lado de otra o entremezcladas. Dejadas a su libre albedrío, sin intervención estatal, las tendencias que marca el mercado sociocultural acabarán por condenar, en el peor de los casos, a la desaparición a la lengua más débil o, en el escenario más favorable, a reducirla a una curiosidad museística.

Con el objeto de revitalizar una cultura comprensiva respetuosa de la esfera individual que aporta visiones de la vida buena a los individuos, en el sentido expuesto anteriormente, el Estado liberal haría bien en replantearse su postulado de la neutralidad. Sólo de este modo se puede hacer efectivo el ideal kantiano-liberal de la autonomía individual. Como afirma Sunstein,

[...] el concepto de autonomía no apela simplemente a la satisfacción de las preferencias que la gente tenga en un momento dado, sino, más generalmente, o en su lugar, a la protección de los procesos de formación de preferencias [...] La acción gubernamental también se justifica sobre la base de la autonomía cuando el público busca implementar, a través de procesos democráticos que culminan en ley, aspiraciones sociales ampliamente compartidas o ‘preferencias sobre preferencias’ colectivas (1990: 42).

²⁰ En este sentido se puede interpretar a Norberto Bobbio cuando afirma que la regla de oro de la justicia es «tratar a los iguales con igualdad y a los desiguales de una manera desigual» (1998: 149).

El *laissez-faire* tampoco es la solución cuando de lo que se trata es de garantizar la autonomía individual. Las autoridades han de jugar un papel activo en la protección del marco de elección de individuos que, como se ha visto con anterioridad, se hallan culturalmente contextualizados. Acudiendo de nuevo al ejemplo de la lengua, cuando dos o más culturas conviven en un mismo territorio, y ambas gozan del mismo reconocimiento formal y de idéntica protección legal, los individuos deberían ver reconocido su derecho a recibir una educación bilingüe o a establecer relaciones con cualquier rama de la administración en el idioma de su elección, por no mencionar sino dos ámbitos de gran incidencia en nuestra cotidianidad en los que las autoridades han de adoptar una posición. En definitiva, el compromiso estatal para que en sociedades bilingües los dos idiomas sean idiomas públicos no tendría, necesariamente, que quebrantar el marco liberal.

Este tipo de demandas pueden obligar a la adopción de medidas de *acción positiva*. El objetivo de tales medidas es, en síntesis, hacer efectivo el ideal de ciudadanía, según el cual todos los individuos, independientemente de su filiación étnica, social, de género, religiosa o nacional, tienen una serie de obligaciones para con la colectividad (impuestos, defensa), pero también el derecho a participar en el diseño, actual y futuro, de su colectividad. En otros términos, para que la realidad y el ideal de ciudadanía se aproximen, se ha de considerar a los individuos no como individuos abstractos y aislados, sino más bien como individuos que tienen vínculos estrechos con uno o varios grupos sociales. El Estado está moralmente impelido a intervenir cuando se trata de grupos comprensivos que atraviesan una situación crítica y que, al mismo tiempo, protegen la libertad y tratan con respeto a todos sus miembros. Uno de los modos de intervenir es a través de la acción positiva. Así, volviendo a nuestro ejemplo anterior de las lenguas, es lícito para un gobierno adoptar medidas como la subvención de publicaciones de la lengua minoritaria, pues la dinámica sociocultural no garantiza su transmisión y reproducción generacional. De hecho, si las autoridades procediesen con neutralidad, su inacción con respecto a la lengua minoritaria no haría sino colaborar en su desaparición. El ausentismo estatal, desde este punto de vista, no sería sino una forma alternativa de parcialidad. Pero, en un escenario de suma variable, la intervención estatal contribuiría a mejorar el estatus de la lengua minoritaria al tiempo que el mercado sociocultural, dejado a su dinámica propia, se encarga de promover la lengua mayoritaria.

Las políticas de acción positiva no tienen por qué violar el principio liberal de no discriminación entre sujetos iguales desde el punto de vista moral. Y ello sin

necesidad de violar el precepto antiperfeccionista liberal. Antes bien, algunos de los más entusiastas defensores de la acción positiva son autores de una trayectoria liberal irreprochable (*i.e.*, Dworkin, 1977; Ackerman, 1993: 282-285).²¹ Dworkin, por ejemplo, hace compatible la adopción de medidas de acción positiva en favor de minorías étnicas víctimas de discriminación social, política, económica y/o cultural con el principio de neutralidad estatal afirmando que, si bien no se puede juzgar a un individuo como inherentemente más valioso que otro (pues ello atacaría en su línea de flotación la creencia liberal en la igualdad moral de los individuos), al menos sí que se puede decir que son más válidos para el desempeño de una función social colectivamente definida. La validez (es decir, la capacidad para desempeñar una labor, atributo referenciado por tanto) y no la valía (intrínseca, independiente de y previa a la evaluación por parte de las instituciones) es el criterio clave para proceder a la aplicación de políticas de acción positiva.²² Obviamente, a la hora de juzgar la validez se hace inexcusable establecer criterios evaluativos del mérito. Pero, tal y como afirma Dworkin, hemos de percatarnos del hecho de que el *mérito* en abstracto para el desempeño de una función no existe, de que es una entelequia a menos que se coloque en relación con una serie de necesidades definidas socialmente (1977: 13).²³

VIOLENCIA SIMBÓLICA Y RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

En el apartado anterior he defendido que los candidatos más calificados para dotarse de protecciones externas (entre otras medidas, mediante la acción positiva) son los grupos comprensivos respetuosos de los derechos individuales. Uno de los objetivos de estas medidas protectoras es la de amparar la autonomía individual y, con ella, facilitar la elección de modos de vida buena. Desde el punto de vista que nos ocupa aquí, un individuo que vea protegida y respetada su cultura se

²¹ Bruce Ackerman llega incluso a referirse al «imperativo liberal de acción afirmativa» (1993: 308).

²² La evaluación de la validez garantiza una consideración de los individuos como iguales (véase nota 6). Según Dworkin, la adopción de medidas de acción positiva no tiene por qué violar el dictado de la neutralidad estatal.

²³ Las feministas han abogado con énfasis especial por la implementación de medidas de acción positiva (por ejemplo, el sistema de cuotas) como modo (que no solución) de hacer efectivo aquí y ahora el ideal democrático moderno de igualdad de ciudadanía. Véase a este respecto, como exponentes de una ingente bibliografía, Iris Marion Young (1990, especialmente el cap. 7, donde analiza el *mito* del mérito), Susan Moller Okin, 1996 y Anne Philips, 1999.

sentirá reforzado en rasgos tan fundamentales para construir su identidad y *salir al mundo* como son su autoconfianza, autoestima y autorrespeto. Estos tres modos de entrar en relación práctica con el yo (Honneth, 1995) están estrechamente relacionados con el reconocimiento (o ausencia de tal) por parte del resto de cohabitantes en general. De todos los tipos de reconocimiento posibles, el cultural (esto es, la aceptación de que la cultura del otro puede ser tan valiosa como la propia, con las implicaciones prácticas que esta actitud implica) adopta una relevancia capital en nuestras sociedades. Si la identidad individual es el resultado de un proceso dialógico, tal y como defiende Taylor, entonces el reconocimiento por parte del resto de individuos repercutirá en unas relaciones más igualitarias y, en consecuencia, los individuos ganarán en los tres sentimientos mencionados anteriormente: autoestima, autoconfianza y autorrespeto.

Estas serían algunas de las ventajas que la protección cultural, por parte del Estado, acarrearía en el plano individual. Pero no son menores las ventajas sociales que la puesta en funcionamiento de este precepto traería consigo. A continuación destacaré una de tales virtudes, a saber, la posibilidad de reducir las tensiones y roces que origina en ocasiones la convivencia de culturas distintas en nuestras sociedades multiculturales.

En el campo de estudios para la paz, es un lugar común a estas alturas distinguir entre dos tipos de violencia: la física y la psicológica (Galtung, 1976; 1998). Cuando la violencia psicológica opera de modo indirecto, se habla de violencia cultural o simbólica. En las situaciones dónde los símbolos de la minoría cultural están prohibidos o, en un plano más general, cuando la mayoría cultural minusvalora o, más radicalmente, menosprecia los distintivos culturales de una minoría, entonces no cabe duda de que estamos en presencia de una actitud que se puede calificar de humillante. En el marco de las relaciones sociales, se habla de humillación cuando el comportamiento de un individuo o la situación originada por unos individuos socavan el sentido de autorrespeto de otro u otros individuos. El único contexto, pues, en el que se experimenta la humillación es en la relación con otras personas. La humillación tiene por tanto origen en la interacción social. Socava el sentido de autorrespeto, aquello que “proporciona un sentido seguro de la propia valía, una convicción firme de que nuestra determinada concepción del bien es digna de ser realizada” (Rawls, 1996: 356). El autorrespeto, según Rawls, tiene un origen social (*las bases sociales del autorrespeto*, Rawls, 1971, 1996).

Un rasgo característico de la humillación, entre otros, es su carácter contagioso. Según este rasgo, aunque un individuo no sea la víctima directa de un

comportamiento humillante, tiene la capacidad de identificarse con las víctimas pretendidas directas, sobre todo cuando se trata de miembros del mismo grupo cultural. Así por ejemplo, cuando unos individuos que han cursado todos sus estudios en la lengua minoritaria llegan a la universidad y se ven impedidos allí de proseguir sus estudios en dicha lengua (siempre que, claro está, la legislación reconozca dicha posibilidad), entonces cuentan con argumentos poderosos para sentirse humillados. Más aún, precisamente por ese carácter contagioso de la humillación de que hablé, todos los miembros de la minoría lingüística pueden sentirse humillados, a pesar de no encontrarse matriculados en la universidad ni tampoco haber pasado nunca por las aulas universitarias, ni siquiera tener expectativas de pasar en el futuro. El Estado liberal no puede inhibirse en esos casos; más bien, existen razones morales (liberales) fundadas en la autonomía individual que justifican la adopción de una postura activa en la garantía efectiva de los derechos de ciudadanía, tanto de la mayoría como de la minoría culturales. Sólo de este modo puede un Estado efectuar una contribución sustancial para erigir una sociedad decente, esto es, una sociedad cuyas instituciones adoptan como principio operativo fundamental el respeto de todos los individuos de su ámbito competencial.²⁴

CONCLUSIÓN

La versión dominante del liberalismo se aferra, aún hoy, a una concepción presocial del individuo. Sin embargo, desde el mismo momento en que se reconoce la naturaleza comunitaria del yo, la inserción del individuo en una matriz sociocultural —esa revisión comunitarista periódica del liberalismo a que nos invita Walzer (1996)—, nos vemos abocados a aceptar el hecho de que aquellos grupos y culturas comprensivas que son respetuosas de los derechos individuales y que contribuyen a mantener y fomentar la identidad individual merecen algo mejor que la inhibición de los poderes públicos. Con tal fin, cuando conviven dos o más culturas comprensivas liberales en un mismo espacio político, y dicha convivencia es asimétrica, la defensa liberal del estado neutral resulta, desde el propio liberalismo, difícil de sostener. Si la esencia del liberalismo radica, tal y como hemos visto, en

²⁴ Las ideas de la humillación y de la sociedad decente descansan en Avishai Margalit, 1997. Una discusión acerca del libro de Margalit se encuentra en *Social Research*, vol. 64, núm. 1, primavera, 1997, con colaboraciones de Axel Honneth, S. Lukes, A. Quinton, A. Ripstein y el propio Margalit, entre otros.

el reconocimiento de los seres humanos como personas que disfrutaran de un igual derecho a la autonomía, entonces el abstencionismo estatal (una forma alternativa de intervención, no lo olvidemos) arroja a las minorías culturales en manos del mercado sociocultural. La solución al dilema mercado-intervencionismo no resulta sencilla de solventar, pero, en cualquier caso, ha de partir de la consideración de que, si el objetivo de una sociedad liberal es la protección de las libertades individuales, el *laissez-faire*, en el campo de la protección cultural tanto como en el de la justicia social, no es la solución. En el terreno lingüístico en sociedades bilingües, dicha intervención pasa por medidas como la garantía institucional a todos sus ciudadanos de un marco de comunicación Estado-individuo (enseñanza, sistema de justicia, administración, servicios sanitarios, etcétera) en el idioma de su elección. Del mismo modo que el Estado de Bienestar nació con la vocación de convertir al capitalismo en un modo de producción socialmente amortiguado, el Estado no neutral en cuestiones lingüístico-culturales hará del liberalismo un credo culturalmente sensible. De lo contrario, el proceder estatal abstencionista se traduce en una apuesta por un modo concreto de la vida buena y una condena de otras opciones a la marginalidad y, en última instancia, a la desaparición. Cuando esto ocurre, los miembros de las minorías culturales se sienten víctimas de una situación humillante y, por tanto, se sienten partícipes de una sociedad no decente o, peor aún, ni siquiera se sienten partícipes de dicha sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, Bruce, *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

Arthur, John, "Identity and Multicultural Politics" en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 1, núm. 3, 1998, pp. 137-146.

Bellah, Robert N., "Community Properly Understood: A Defense of 'Democratic Communitarianism'" en A. Etzioni (ed.), *The Essential Communitarian Reader*. Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 1998.

Bobbio, Norberto, *Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 1998.

Carens, Joseph H., "Liberalism and Culture" en *Constellations*, vol. 4, núm. 1, 1997, pp. 35-53.

Connor, Walker, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Dworkin, Ronald, "Why Bakke Has No Case" en *New York Review of Books*, 10 de noviembre de 1977, pp. 11-5.

Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984.

Dworkin, Ronald, *A Matter of Principle*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Dworkin, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós, 1993.

Etxebarria, Xavier, "Identidad nacional y violencia. El caso vasco" en AA. VV., *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*, Bilbao, Bakeaz, vol. 1, 1998.

Fletcher, George, "The Case for Linguistic Self-Defense" en Robert McKim y Jeff McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Galeotti, Anna Elisabetta, "Neutrality and Recognition", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 1, núm. 3, 1998, pp. 37-53.

Galtung, Johan, "Pacifism from a Sociological Point of View," en *Peace, War, and Defence. Essays in Peace Research*, Copenhagen, Christian Ejlers, vol. VII, 1976.

Galtung, Johan, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bakeaz, 1998.

Goodin, Robert E. y Andrew Reeve (eds.), *Liberal Neutrality*, Londres, Routledge, 1989.

Goodin, Robert E. y Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1993.

Gray, John, *El liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992.

Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1989.

Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Horowitz, Donald L., *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, University of California Press, 1985.

Kymlicka, Will, *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995a.

Kymlicka, Will (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995b.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

Kymlicka, Will, "The Sources of Nationalism. Commentary on Taylor" en Robert McKim y Jeff McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Kymlicka, Will, "Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales" en Soledad García y Steven Lukes (eds.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI editores, 1999.

Kukathas, Chandran. "Are There Any Cultural Rights?", *Political Theory*, vol. 20, núm. 1, 1992, pp. 105-139.

Larmore, Charles, "Political Liberalism", *Political Theory*, vol. 18, núm. 3, 1990, pp. 339-360.

Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985.

Margalit, Avishai, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.

Margalit, Avishai y Moshe Halbertal, "Liberalism and the Right to Culture", *Social Research*, vol. 61, núm. 3, 1994, pp. 491-510.

Margalit, Avishai y Joseph Raz, "Autodeterminación nacional", *Inguruak*, núm. 19, 1997, pp. 9-35.

Mill, John Stuart, *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Mulhall, Stephen y Adam Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.

Nickel, James W, "The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory", *Dialogue*, núm. 4 (Fall/ Automme), 1994, pp. 635-642.

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwells, 1973.

Okin, Susan Moller, "La política y las desigualdades complejas de género" en David Miller y Michael Walzer (comps.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Philips, Anne, "La política de la presencia: la reforma de la representación política" en Soledad García y Steven Lukes (eds.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI editores, 1999.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

Rawls, John, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

Rawls, John, "El derecho de gentes" en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 1998.

Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Selznick, Philip, "Foundations of Communitarian Liberalism" en A. Etzioni (ed.), *The Essential Communitarian Reader*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 1998.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.

Shapiro, Ian y Will Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, New York University Press, 1996.

Silveira, Pablo da, "Neutralidad del Estado y respeto del pluralismo. Una defensa del perfeccionismo modesto", *La Política*, núm. 4, 1998, pp. 117-135.

Sher, George, *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Sunstein, Cass R., *After the Rights Revolution. Reconceiving the Regulatory State*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Taylor, Charles, "Atomism" en Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Taylor, Charles, "La política del reconocimiento" en Amy Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993a.

Taylor, Charles, *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993b.

Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.

Taylor, Charles, "Nationalism and Modernity", en Robert McKim y Jeff McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997 ("Nacionalismo y modernidad", *Inguruak* núm. 24, en prensa).

Taylor, Charles, "Por qué la democracia necesita el patriotismo" en Marta C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona, Paidós, 1999.

Turner, Bryan S., "Contemporary Problems in the Theory of Citizenship" en Bryan S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Londres, Sage, 1993.

Turner, Bryan S., "Postmodern Culture/Modern Citizens" en Bart van Steenbergen (ed.), *The Condition of Citizenship*, Londres, Sage, 1994.

Van Dyke, Vernon, "Justice as Fairness: For Groups?", *American Political Science Review*, núm. 69, 1975, pp. 607-614.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983.

Walzer, Michael, “La crítica comunitarista del liberalismo”, *La Política*, núm. 1, 1996, pp. 47-64.

Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.

Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Young, Iris Marion, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.