juego que el libro permite y propicia. Rodolfo ha escrito un libro que nos enseña que cualquier proyecto práctico o intelectual serio en el ámbito del derecho debe descansar en una operación previa que clarifique los contornos y las implicaciones de nuestros ideales normativos básicos, pero además nos muestra cómo puede esto hacerse nada menos que respecto del liberalismo igualitario, que engloba los postula-

dos en los que tantos demócratas liberales afirmamos creer. Y todo eso, no como un ejercicio cerrado en sí mismo, sino como un paso necesario para implicarnos con la responsabilidad necesaria en los problemas y debates de nuestro tiempo. Éste es un libro que, no me cabe ninguna duda, servirá de inspiración y guía a los juristas cualquiera que sea su ámbito específico de intereses y prioridades.

IDENTIDAD Y LIBERTAD. EL MULTICULTURALISMO COMO CONCEPCIÓN ANTILIBERAL

Fredy Aldo Macedo Huamán

ERMANNIO VITALE, *Liberalismo y multiculturalismo. Un desafío para el pensamiento democrático*, traducción del italiano de José Fernández Santillán, México D.F., Editorial Océano, 2004

En este ensayo Ermanno Vitale examina dos cuestiones: por un lado, los rasgos centrales del debate entre liberalismo y multiculturalismo, explicitando sus premisas básicas en el plano filosófico—desde las *ideologías políticas* y las *metafísicas relevantes*—: sus nociones ontológicas relevantes (individuo *vs.* comunidad) y las visiones del mundo que les resultan más congruentes (mecanicismo *vs.* holismo); y, por otro, los postulados o soluciones teóricas que un grupo de autores (el segundo John Rawls, Ronald Dworkin, Michael Walzer y Will Kymlicka)—con su acercamiento abierto o tácito a una cierta idea de «comunidad liberal», rehabilitada en algunas tesis deweyanas de Axel Honneth—han pretendido dar a ese debate, asumiendo

una supuesta orientación intermedia o tercera vía: «comunitarismo liberal» o «liberalismo multicultural».

El planteamiento central de Vitale es que llevar este debate (liberalismo/multiculturalismo) únicamente al nivel ideológico, puede suponer no sólo un esfuerzo superficial sino también irrelevante y engañoso: se trata de un ámbito muy sometido a distorsiones, ambigüedades o presuntos intercambios, que impiden apreciar con mayor discernimiento o ejercicio crítico las premisas y fundamentos de las perspectivas en cuestión. En ese mismo plano, tampoco sería acertado considerar que tal contraposición representa una *gran dicotomía*—como otros asumen. Para Vitale se trata más bien de una dicotomía secundaria. De tal manera que si partimos de sus claves y principios fundadores, ambas son en realidad subsidiarias, respectivamente, de concepciones del mundo irreconciliables: el *mecanicismo* (o individualismo) *vs.* el *organicismo* (u holismo).

La propuesta de Honneth (en su *Democracia como cooperación reflexiva*) de re-

fundar la democracia procedimental según las premisas —presuntamente modernas— del comunitarismo y republicanismo (con miras a lograr un punto medio entre el humanismo cívico de Arendt y el procedimentalismo a la manera de Habermas) resulta ser, para el autor, un intento ambiguo y cuestionable. Este pensador apoya su teoría democrática en una idea de comunidad cuya pauta reguladora es una eticidad prepolítica. Aquel ámbito —la comunidad— permite al individuo como ciudadano (y siempre en el ejercicio de este papel) y bajo la interacción, además de con su comunidad de origen, con varios grupos de referencia, ejercer y potenciar al máximo sus capacidades. Por lo tanto, es un plano constitutivo de su identidad en virtud de que posibilita un apego a la política (la democracia convertida en forma de vida) como actividad cooperativa consciente y responsable. «Y viceversa —agrega Vitale, interpretando a Honneth—, una autorrealización completa es la condición para ser un buen ciudadano en el contexto de una vida democrática con una pluralidad de grupos de referencia con valores diferentes para ser incluidos y armonizados» (p. 109).

Un esfuerzo por pensar las dimensiones normativas de la democracia y la ciudadanía, es realizado por Rawls en su *Liberalismo político* [LP] —sin alejarse del todo del esquema deweyano. Vitale no descalifica o invalida la propuesta que Rawls elabora en su *Una Teoría de la Justicia* [TJ]. No obstante, en esta segunda etapa de su producción (con su LP) ocurre un gran viraje respecto a las tesis iniciales, de modo que el liberalismo madurado en su TJ queda muy debilitado, e incluso desplazado, por su cercanía al comunitarismo y republicanismo cívico.

Si en TJ Rawls se apoyaba en una noción particular de justicia: la «justicia como equidad», en la que —con su defensa de una estructura de iguales libertades básicas

para todos los individuos junto a su derecho a formar parte de ella (primer principio), y la adopción de un esquema de redistribución de los bienes sociales (segundo principio), concibiendo ambas pautas como elementos de la *posición original* de individuos, cuyo acuerdo en esa calidad constituye la base de la construcción de un Estado democrático constitucional y en el que «hipotéticamente, no saben cuál será su posición en la sociedad que están construyendo» (pp. 67-68)— confluyen los postulados del liberalismo (derechos civiles), la democracia (sufragio universal) y el socialismo (igualdad); en su LP, termina no abandonando pero si minimizando su conocida idea de la posición originaria del individuo, considerando al liberalismo como una doctrina comprensiva razonable más que existe en las sociedades occidentales pluralistas, para enfatizar la necesidad de un acuerdo entre una diversidad de concepciones comprensivas (consenso traslapado) —incompatibles y no obstante razonables— (religiosas, morales y filosóficas), propia de toda sociedad democrática moderna.

Desde una perspectiva liberal, para nada afín a este planteamiento de Rawls, el proyecto de sociedad sugerido con este acuerdo es indefendible no sólo porque, primero, parte de una idea de «sociedad democrática, que busca garantizar los derechos civiles, políticos y sociales... *sin poner en discusión* la continuidad y la estabilidad de los estilos de vida consolidados, de las pertenencias comunitarias y nacionales» ([las cursivas son mías], p. 122), sino debido a que, segundo, los mecanismos y estructuras normativas de la democracia (como la constitución), bajo este modelo, privilegian el papel de la identidad comunitaria (doctrinas comprensivas razonables, en palabras de Rawls), relegando a un segundo plano a los individuos en su condición de titulares de derechos. De lo anterior resulta que la idea de un *liberalismo*

político, como lo propone Rawls, se parezca más al republicanismo cívico que a una concepción liberal.

En el caso de Dworkin, aunque formula su postura en deslinde con la idea de Rawls de una discontinuidad o separación entre «el nivel del consenso “político” (constitucional) del nivel de la pluralidad de las concepciones ético-religiosas “razonables” presentes en una sociedad» (p. 152), su propuesta continuista entre la moral y la política liberales, finalmente acaba sujetando el liberalismo político a una cierta dimensión moral (coincidiendo con Rawls en la conversión del liberalismo en una doctrina comprensiva razonable). Lo cual para Vitale es una vía desatinada, pues para nada, como cree Dworkin, ayudaría a encarar el presunto debilitamiento moral del contractualismo liberal a causa del consenso traslapado. Si se parte de una idea de que los individuos se vinculan a partir de un *ethos*, o terreno de costumbres compartidas, el ámbito al que se hace una referencia directa no es la sociedad sino la comunidad. El problema con la adopción de un presupuesto como éste es lo que ocurriría con la oposición de los que disienten con lo prescrito para toda la comunidad. Dworkin pretende encontrar un punto intermedio, una compatibilidad perfecta y deseable, entre comunidad y democracia procedimental (o liberal): la «comunidad liberal». En realidad, una comunidad concebida como totalidad orgánica, o cuyas nociones son muy afines a ésta, se contraponen a los requisitos de una democracia procedimental.

Pero Dworkin, al exponer algunas concepciones de comunidad que le parecen relevantes para plantear la discusión y luego fijar su propia postura, está convencido de lo contrario. Considera al menos cuatro nociones de comunidad —que van desde la menos sustancialista a la más organicista—, y las que sintetizo como: eticismo comunitario o mayoritismo ético, paternalis-

mo comunitario, comunitarismo necesario o básico y fundamentalismo comunitario.

Ante estas nociones, Dworkin propone la idea de *comunidad liberal*. Ésta alude a los aspectos referidos exclusivamente a la «vida común» de la comunidad, que a su vez «se limitaría “a sus actos políticos oficiales: la legislación, el juicio, la aplicación y otras funciones ejecutivas del gobierno”, es decir, a la “vida política formal”» (pp. 164-165). No obstante, esta noción de comunidad resulta, desde un punto de vista lógico, muy discutible ya que se construye a partir de un oxímoron o «una contradicción de términos».

Otro tema que sobresale entre los «comunitaristas liberales» es la tolerancia. A sustentar las bases e implicaciones comunitarias de la tolerancia, pretendiendo no apartarse de la filosofía liberal, se ha dedicado Walzer. No obstante, no lo logra. La misma premisa de la que parte (comunitarismo organicista) se lo impide. La concepción de tolerancia de Walzer es criticable, desde un punto de vista liberal, porque relega a los individuos a un segundo plano. Pero, ¿en qué consiste este concepto comunitario de tolerancia? ¿Qué papel jugaría, de acuerdo a él, el Estado? De ser adoptado, ¿cómo procesaría el disenso interior (individual o grupal) en las comunidades?

Para conceptualizar la tolerancia en el ámbito nacional, Walzer toma como referente a la familia: la entiende «como la búsqueda de la paz social entre las diferentes comunidades étnicas, religiosas o culturales consideradas como miembros de la gran familia que es el Estado». Sin embargo, el logro de la tolerancia intercomunitaria en un Estado siguiendo este criterio (el de la familia) es algo problemático, pues los nexos entre comunidades no se sustentan en lazos afectivos. El mecanismo apropiado a este principio es otro para el mismo Walzer: «el de la renegociación permanente de un *modus vivendi* que, en última instancia, se

sustenta exclusivamente en las relaciones de fuerza». Reconocer estas relaciones da como resultado la consecución de la paz social; y el Estado constituye ese agente orgánico que actúa como un aglutinante central: «es un conjunto de comunidades o, recordando a Rawls, una unión de uniones sociales» (pp. 173-174). En cuanto al disenso producido en cada comunidad, es un asunto de una relevancia inferior: su atención le corresponde sólo a cada una de ellas.

Bajo estos términos, ¿es posible arribar a una tolerancia en la que confluyan la identidad comunitaria y el principio individualista de la modernidad? Vitale afronta la pertinencia de esa articulación sostenida por Walzer a partir de tres criterios de análisis: i) la adopción de un método particular de investigación; ii) la visión acerca de los fundamentos de la modernidad; y iii) el concepto de pluralismo que utiliza.

Su método combina la investigación histórica-sociológica con el pensamiento filosófico (ético-político), en un sentido normativo. A partir de ello, plantea un acercamiento no procedimental: esto es, un enfoque en el que se resalta el análisis del contexto histórico y los recursos comparativos que brinda la sociología y la «estadística de casos». La perspectiva fundamental de Walzer sustenta sus premisas en dos pilares: *a*) una concepción particular de la modernidad; y *b*) un enfoque ético político del «pluralismo». En el primero, la modernidad es entendida como un «proceso de liberalización del poder secular y espiritual, y al mismo tiempo (y quizá paradójicamente), de secularización de las herejías». En el segundo, el «pluralismo» aparece como una solución que posibilita la mediación, sin más, de individuo y comunidad, o de liberalismo y comunitarismo.

Walzer cree encontrar en el puritanismo a la corriente alternativa más representativa de la modernidad (y que, por tanto, surge en contra del orden político y religioso tradi-

cionales). Esta tendencia (en su versión radical) está ligada a una interpretación que es tenida por fundacional en la modernidad. Según este radicalismo, el vínculo entre el creyente y el mensaje de Dios deben tener una naturaleza directa y personal y, por ello, plantea una oposición al modelo tradicional de las anteriores autoridades espirituales.

En ese sentido, Walzer acude a tres instancias propias del orden tradicional para probar el carácter moderno del radicalismo puritano: «la jerarquía, el vínculo orgánico y la familia», oponiéndoles, de modo positivo, pautas que lo definirían en esa ruta. Así, frente a la «gran cadena del ser», los puritanos postulan la «teoría del pacto con Dios»; ante la figura organicista y reaccionaria del Estado como cuerpo, recurren al símbolo «mecanicista» y emancipador de la nave; y, respecto a la visión paternal del poder, respaldan como vital el papel de la familia conyugal en el cultivo de una buena ciudadanía.

Respecto al pluralismo, Walzer tiene una visión comunitaria: es un «pluralismo de comunidades». Para él, si bien el liberalismo, teóricamente, fue clave como un modelo orientado a fijar límites a los diferentes poderes, a fin de tutelar las libertades individuales (o de crear otras nuevas)—un «arte de la separación»—; como proyecto es inviable, dado que, «los propios individuos no pueden delimitar (siempre provisionalmente) las fronteras de la autonomía individual». Todo lo contrario: el principio delimitador de estas libertades individuales le correspondería a un proceso permanente de negociación ejercido por ciertas entidades colectivas (asociaciones, grupos e instituciones).

El ejemplo que Walzer concibe como el más próximo a su modelo teórico de «pluralismo» y «tolerancia» es la sociedad estadounidense. La lección de ese contexto para afrontar el multiculturalismo en sociedades modernas sería su capacidad para hacer

coexistir dos lealtades que normalmente estarían en tensión: la «identidad o lealtad “natural” —familiar-étnica-cultural—» y la «identidad o lealtad “artificiales” —constitucional, institucional y política». Por ello, asumiría Walzer, «todos deberíamos ser hombres y ciudadanos con guión para resolver pacíficamente, o al menos soportar, las tensiones» entre esas lealtades.

La posición de Kymlicka es tal vez la más elaborada del liberal comunitarismo. Según él, los preceptos liberales y comunitaristas son complementarios. Aluden a niveles analíticos («juicio y preferencia» / «autodescubrimiento») que, al final, son confluentes. Ambos, por sí solos, son parciales y defensivos. La autonomía del individuo no se origina de un automatismo: resulta del contexto social e institucional del que forma parte. En otras palabras, la libertad individual y el ejercicio de la crítica son inconcebibles si antes no se han incorporado las «creencias y prácticas tradicionales que definen a la identidad comunitaria». En el programa de este filósofo, además de la autonomía individual, definida en sus términos, es central la idea del «bien común». Ésta nada tiene que ver con el rol de un Estado paternalista. Más bien constituye un marco para evaluar elecciones individuales.

Estas premisas sirven para que Kymlicka no sólo elabore su propuesta, sino también para que supuestamente redescubra el liberalismo: reconociendo que uno de sus principios nodales —la autonomía del juicio individual (AJI)— es, en realidad, explicable como «el producto de un proceso de maduración en un contexto social». De modo que cree encontrar, en estas bases culturales y comunitarias del liberalismo, razones más que suficientes para identificar tanto las condiciones culturales de la autonomía como las mediaciones entre liberalismo y comunitarismo (con su defensa de los derechos colectivos).

Asumiendo que de los «derechos colectivos» dependen las «condiciones culturales de la autodeterminación», la cuestión es que si ellos mismos pueden justificarse como válidos desde un punto de vista liberal. Vitale se pregunta «si la comunidad de pertenencia originaria (incluyendo la nacional) puede o no reivindicar un derecho fundamental prioritario respecto del derecho de los individuos», en la medida que se asume que tales derechos colectivos «presuponen un macrosujeto, una comunidad o un grupo, que ostenta su titularidad». El objetivo fundamental de estos derechos es la preservación y conservación sociocultural de ciertas comunidades (las minoritarias) que estarían en peligro de desaparecer, en el caso de que sus propios integrantes decidan salirse de ellas para adoptar otras formas de vida, como las de las comunidades mayoritarias.

Ante este escenario, ¿sería un acto legítimo que tales colectividades obliguen a que sus integrantes se queden dentro ellas, recurriendo a ciertas normas legales o sanciones de otro tipo? Tal vez puedan pero, si lo hacen, violan la libertad individual de sus miembros, al impedir que reexaminen sus prácticas actuales. Kymlicka, en cambio, estima que, hasta cierto punto y bajo algunos límites, es posible la compatibilidad derechos de las minorías/libertad liberal. Dentro de estos términos, este autor avanza en su planteamiento acerca de los derechos de las minorías, proponiendo una tipología particular.

Los derechos colectivos que aluden las «luchas por el reconocimiento» van desde las demandas de privilegios, libertades e inmunidades hasta el derecho al autogobierno. En el primer caso, se pretende adquirir un estatus especial dentro del marco jurídico de un Estado. En el segundo, se aspira a que la comunidad activa y legítimamente construya sus propias normas legales; lo cual podría llevar a una situación de controversia entre ordenamientos jurídicos paralelos: comunidad vs. Estado. Si ya de por

sí la conciliación entre varios ordenamientos es difícil, el secesionismo supone una alternativa más extrema.

Sin embargo, para Kymlicka la existencia del multiculturalismo en las sociedades actuales exigiría como respuesta la incorporación de los derechos colectivos en la agenda pública. Con base en ello, parte de una perspectiva básicamente sociológica y política. Antes de hacer alguna distinción sobre esos derechos, sugiere abordar las dimensiones del multiculturalismo y sus formas de Estado pertinentes. En el primer caso, se trata de minorías que concuerdan con dos modelos básicos de diversidades culturales: i) las *minorías nacionales*, referidas a aquellas culturas que existían antes de la fundación de un Estado, asentadas en un territorio específico y regidas por un autogobierno; y ii) los *grupos étnicos*, a partir de los cuales la pluralidad cultural se alimenta de la inmigración de individuos o familias. Con la tendencia hacia un mayor multiculturalismo, la noción de Estado también se ve alterada, de manera que es posible identificar dos modelos básicos de Estado multicultural: a) el *multinacional*, basado en la existencia de muchas naciones o pueblos dentro de un Estado; y b) el *multiétnico*, que reúne en un Estado a una diversidad de culturas provenientes, como resultado de las migraciones, de otras naciones.

Con este marco conceptual, Kymlicka puntualiza ahora tres modalidades de *group-differentiated rights* (derechos específicos en función del grupo): 1) derechos multiétnicos; 2) derechos de representación especial; y 3) derechos de autogobierno. Los primeros son derechos que no plantean una mayor dificultad respecto a los derechos individuales, dado que se proponen la plena integración social de grupos étnicos, sin perjudicar sus peculiaridades; están relacionados, entre otros, con el uso de la vestimenta tradicional, el festejo de acontecimientos importantes de la comunidad. Los

siguientes presentan un mayor grado de dificultad: están reservados a minorías que pretenden asegurarse algunas curules en el parlamento nacional y en otras instancias. Y los últimos son los que suponen una mayor complejidad y tensión: la aspiración a la autodeterminación de las minorías (religiosas, étnicas o culturales, o las tres). Es una demanda muy común de las minorías nacionales (o que, según Kymlicka, debería limitarse a ellas para evitar el riesgo de la fragmentación, dado que se configuran a partir de un «contexto social institucionalizado» o *societal culture*). Está muy relacionada a la adopción de una titularidad y un desempeño jurisdiccional de la comunidad como un todo o «macrosujeto». Por ello, es aquí donde se constituye con más nitidez un derecho colectivo. Y dado que, con ellos, se configura una verdadera estructura política y jurídica, los poderes que como tal se le otorgan la vuelven un dominio que se adueña de una parte de la soberanía estatal. De aquí a la secesión o fragmentación continua (vs. el cosmopolitismo liberal kantiano), hay muy poca distancia.

Desde la óptica de Kymlicka, también debe considerarse, aparte del contexto social institucionalizado, el principio liberal de la igualdad, con el fin de que las culturas minoritarias, provistas de derechos al autogobierno, puedan hacer frente a los efectos negativos que produciría el mercado. Este asunto se complica aún más si nos detemos en la idea de comunidad de Kymlicka y su relación con las instituciones liberales. De acuerdo a él, tal compatibilidad entre los derechos al autogobierno de las comunidades y las bases de un arreglo liberal sólo sería posible bajo ciertos límites o protecciones: a) las *restricciones internas*, orientadas a atenuar el efecto del disenso interno sobre el grupo; y b) las *protecciones externas*, para defenderlo de las secuelas causadas por las decisiones exteriores. En vista que la comunidad puede estar sujeta a dife-

rentes presiones que amenacen su estabilidad, estas protecciones favorecerían que además de preservarse, lo haga dentro del orden liberal (¿?).

Vitale concluye profundizando en la crítica al «multiculturalismo liberal» de Kymlicka. Ésta se subdivide en tres objeciones centrales: una, de carácter metodológico, referida al traslape de planteamientos normativos con enunciados fácticos (realismo político), en relación con los derechos de las minorías; la siguiente, proveniente del ámbito de la filosofía política y moral, centrada en el lugar efectivo de la AJI; y, la última, en el punto medio entre el pensamiento y el ejercicio de la política, interesada en la distinción entre los derechos culturales y las políticas de acción afirmativa, ambos dirigidas a las minorías.

El diseño político de Kymlicka postula una rara articulación entre nacionalismo y republicanismo: un proyecto que en lo esencial es bastante afín a las reflexiones de Dewey, Rawls, Dworkin y Walzer. Aquí el republicanismo cívico supondría un factor política y moralmente convergente en un Estado multicultural. Además de proteger los derechos de las minorías, este «pegamento moral y político» podría ayudar a afrontar el serio problema de apatía política adolecido por las democracias moder-

nas. Pero el punto crucial es el pivotamiento que cumple, haciendo coexistir dos lealtades claves (próximas a la propuesta de Walzer) en la experiencia de los individuos en sociedades multiculturales: al grupo de pertenencia (minorías en tanto *societal culture*) y a las instituciones estatales de la *larger society*.

El republicanismo cívico y el «multiculturalismo político», muy cercanos entre sí por su matriz organicista, acaban así imponiéndose ante los derechos humanos universales y la AJI, hasta llegar a socavarlos o a minimizar su validez. Y lo hacen situándose por completo en la posición menos proclive a la racionalidad y crítica, y definida en sentido estricto por las relaciones de fuerza: la esfera del poder o el realismo político en su expresión más cruda. Una vez abierta la posibilidad de adquirir altas cuotas de soberanía y de reconocimiento como nacionalidades dentro de una nacionalidad macro, las minorías («piratas deseosos de convertirse en emperadores») ya no se detendrán hasta conseguir formas extensas de autonomía, a través de los derechos al autogobierno, o de hacerse de la secesión. En esas condiciones, pretender un maridaje de estas ideologías con el liberalismo es algo erróneo: No hay nada más incompatible con ellas que esta filosofía.

EN TORNO A LA VIOLENCIA DE GÉNERO

Cristina Justo Suárez

MARÍA DEBÉN ALFONSO,
O tratamento penal da violencia contra as mulleres. Da intensiva aplicación do principio de intervención mínima á introdución da perspectiva de xénero, Santiago de Compostela,

Publicacións do Servizo Galego de Igualdade, Xunta de Galicia, 2005

DIANA WASHINGTON VALDEZ,
Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano, Barcelona, Océano, 2005