

TOLERANCIA Y PLURALISMO CULTURAL

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán*

Refiere Baltasar Gracián en su *Agudeza y arte de ingenio*, como ejemplo de crisis satírica, una fábula de Bocalini acerca de la Asamblea general de los siete sabios de Grecia, reforzados por alguna eminencia latina como Séneca, sobre la reforma del universo. Se trata de una parábola sobre los males del mundo y sus posibles remedios, —asunto que, por lo que se ve, no ha cesado de interesar a intelectuales, moralistas y políticos desde que el mundo es mundo, sin que hasta la fecha haya habido grandes novedades. Tales de Mileto señaló por responsable a la mentira o “el desorden del común engaño”; Solón, a la desigualdad de los bienes temporales”; Quirón, a la ambición con su secuela inevitable de violencia e injusticias... Y así fueron sucediéndose los distintos dictámenes con sus correspondientes remedios. Entre ellos sorprende el de Bías, atribuyendo el desorden del mundo al contagio “por haberse mezclado las naciones”, por lo que propuso que se reforzaran las cordilleras y ríos que dividen los pueblos. Dictamen tan simple, como el de algún casticista de hoy, mereció una reprobación unánime de los concurrentes. “No fue aprobado el parecer —cuenta Gracián— por ser contra la comunicación universal y que no todo lo bueno nace en una parte de la tierra”¹. Son dos razones contundentes que haría suyas hoy un defensor de la tolerancia multiculturalista, y que yo quiero tomar expresamente como premisas de mi reflexión: todos los pueblos, todas las culturas, encierran algún valor, digno de preservarse, pues el bien y el mal no son patrimonio exclusivo de nadie. Cada cultura tiene su propia medida del bien humano. Pero, en contrapunto, la comunicación universal es un derecho del hombre, cuya perfección se amengua en el aislamiento y florece en el intercambio y la

* Sesión del día 12 de febrero de 2008.

¹ Baltasar Gracián, “Agudeza y arte de ingenio”, discurso XXVIII, en *Obras Completas*, ed. de Arturo del Hoyo, Aguilar, Madrid 1967, pp. 376-378.

cooperación, como señaló entre nosotros Francisco de Vitoria, pues el hombre es el mejor amigo del hombre. Esta verdad elemental, que dicta el sano sentido común humano, ha sido oscurecida por siglos de contiendas ya sea por ambición o por pureza de sangre o de credo religioso, hasta el punto de hacer plausible la propuesta de Bías, como la de Huntington hoy: que los montes crezcan y separen las naciones para que no se destruyan entre sí. Pero ahora, en la época de la aldea global, sólo cabe salvarse o perecer juntos.

Traigo esta fábula a colación a propósito del tema del pluralismo cultural, que se ha convertido en el destino de nuestro tiempo. Entiendo por “destino” un hecho histórico, envolvente, al que no podemos sustraernos, porque penetra y traspasa nuestra existencia histórica, determinándola en su raíz y obligándola a replantear nuestros conceptos y actitudes en relación con el otro. Y lo llamo así, no ya como *fatum* inexorable, sino como un acaecimiento que se destina a nuestra libertad, comprometiéndola y provocándola a la toma de apremiantes resoluciones. Pluralista o multiculturalista es de suyo la especie humana, pues desde el inicio ha habido una dispersión y pluralización en etnias y culturas diferentes. No hay un lenguaje común ni una semántica natural del mundo. No hay un monismo reificado del sentido. La humanidad es un *unum-multiplex*, como señala Edgar Morin. En el comienzo mismo aconteció la gran diáspora. Contra los nostálgicos de la unidad perdida, como si se tratara de la maldición de Babel, es oportuno recordar que el pluralismo de formas de vida, estilos de existencia, creencias religiosas y sistemas de valores forma parte de la historia humana y es intrínseco a la experiencia de la libertad. Lejos de constituir una desgracia, constituye un hecho de significación positiva al exponer la potencialidad inexhausta de la creatividad del hombre. La novedad está en que hoy estamos viviendo el encuentro de lo diaspórico, y experimentamos esa diversidad cultural en un espacio/tierra, cada vez más unificado económica y técnicamente, y más limitado, a la vez, en sus recursos y disponibilidades. Ya Kant había apuntado a este hecho/destino como una de las razones básicas para el entendimiento: “La tierra es un globo limitado, así que los hombres no pueden dispersarse sobre ella indefinidamente, sino que han de tolerarse en convivencia (*dulden müssen*), ya que originariamente nadie tiene más derecho que otro en cualquier lugar de la tierra”².

Mientras tanto, el pluralismo, lejos de menguar, no ha hecho más que crecer en las sociedades democráticas avanzadas al socaire del aumento de posibilidades de experiencia, movilidad y comunicación, y, sobre todo, debido al contacto abierto entre culturas, a causa de los grandes flujos migratorios. Se han abierto los ríos, los caminos, los desiertos, los mares en un trajín incontable, y un tropel de gentes, con rostro anónimo, se agitan de acá para allá, fuerzan las fronteras, asaltan los bastiones del bienestar, mientras proclaman, aun sin saberlo, en sus ojos asombra-

² Immanuel Kant, *La paz perpetua*, trad. de Baltasar Espinosa, Aguilar, Madrid 1966, p. 67.

dos, el derecho humano a comunicarse. Cuanto más grandes son las diferencias entre las naciones, más parece complacerse el destino en remover el globo, en una nueva “astucia de la razón”, mezclando las etnias y los pueblos, entretejiendo así una única historia universal, en la que todos corremos la misma suerte. Cuando contemplamos la imagen fascinante de nuestro globo azul navegando solitario en la inmensidad del espacio, nos apercebimos intuitivamente de que es la casa común, el lugar donde habitamos los mortales, y las agresiones mutuas, la guerra, la simple falta de entendimiento hacen más vulnerable y precario el destino de la especie *homo* y de la vida universal en esta nuestra única tierra. El pluralismo, decía antes, es un destino irreversible y todo depende del modo de afrontarlo. Cabe el desentendimiento suicida, la cerrazón fanática y excluyente, la resignación ante lo ineluctable o la mística celebración de la diferencia. Pero también el reconocimiento lúcido de la existencia de las distintas culturas, como un hecho/límite que hay que asumir. Al interiorizar este hecho surge ya una nueva actitud, responsable, por la que queda relativizada la propia cultura, a la par que se queda en franquía mental hacia la ajena. Es la ocasión del entendimiento. En virtud de este contragolpe reflexivo, el pluralismo de *facto* comienza a ser una *quaestio disputata* de la que es preciso dar cuenta.

1. EL PLURALISMO EVALUATIVO Y LA TRADICIÓN LIBERAL

Este hecho omnímodo, vinculado a la existencia de diversos grupos sociales, que dentro de un mismo espacio político pugnan por la conservación de su propia identidad cultural, se ha convertido en la cuestión capital de la democracia, hasta el punto de que la reflexión política contemporánea gira en torno al problema del reconocimiento de la diferencia. Antes de proseguir en nuestra reflexión, es preciso clarificar el hecho que hemos tomado como punto de partida. Como señala John Gray,

“las sociedades tardomodernas se destacan por la diversidad de modos de vida que coexisten en ellas. La inmigración y la erosión parcial de las culturas nacionales cohesivas, que se constituyeron en una etapa temprana de la época moderna, han aumentado el número de tradiciones étnicas y culturales que coexisten en las mismas sociedades. Al mismo tiempo, la continuada experimentación cultural ha provocado un buen número de nuevos estilos de vida. *Este* hecho del pluralismo no fue previsto por el pensamiento liberal. Ni siquiera hoy se le ha comprendido plenamente”³.

Este último aserto exige una matización. La experiencia del pluralismo pertenece intrínsecamente a la cultura liberal, porque el pluralismo de opciones de vida

³ John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona 2001, pp. 21-22

es consustancial con el ejercicio de la libertad. Según sostiene Joseph Raz, el ejercicio de la autonomía exige pluralismo; no ya que lo produce en el simple juego de las opciones de valor, sino que mucho más radicalmente lo presupone como su condición de posibilidad. “La autonomía —argumenta Raz—es ejercitada a través de la elección, y la elección requiere una variedad de opciones a elegir. Para satisfacer la condición de la adecuabilidad del rango de las opciones, las opciones válidas deben diferir en aspectos, que pueden afectar razonablemente la elección (...). Las elecciones están guiadas por razones y al presentarse al elector con una adecuada variedad debe haber diferencia entre las razones para las diferentes opciones”⁴. Hay, efectivamente, un ejercicio efectivo de autonomía dentro del marco de una cultura compartida, donde no está en juego un estricto pluralismo cultural, sino de preferencias, gustos, vocaciones, creencias, ideales éticos, estilos de vida, que no implican diferencias inconmensurables de valor, pero que pueden ir desde la creencia al ateísmo o agnosticismo. Resulta intuitivamente plausible que allí donde hay libertad se produce diferencia, y a la vez, recíprocamente, donde hay diferencia se crea una situación propicia para el vuelo de la libertad. El pluralismo es, a la vez, la expresión de la creatividad de un ser autónomo y el suelo nutritivo, en que arraiga su elección. Precisamente, la tolerancia surgió históricamente en la eclosión de la libertad moderna, para afrontar la existencia de un pluralismo de creencias religiosas y de convicciones morales, que ya no se dejaban reducir a un principio directivo unificador. Pero en este sentido, la propia tolerancia no sólo resolvía el problema del pluralismo, sino que ayudaba a promoverlo como un signo del ejercicio de la libertad de conciencia. La defensa de la libertad religiosa frente al monopolio confesional del poder, eclesiástico o civil, era la condición para que cada uno, en la soledad de su conciencia, decidiera el sentido y valor de su propia vida. Suponía, pues, un abono para la pluralidad de creencias, como bien vió Benjamin Constant, y obligaba a la vez, a un sano ejercicio de confrontación entre las mismas.

Y no sólo en el orden de la libertad de conciencia, que ha sido su primera trinchera. Desde él se ha extendido a nuevos ámbitos como el respeto a las minorías étnicas y religiosas, el respeto a los disidentes, el derecho de acogida de los refugiados políticos, y hoy, como ha propuesto John Rawls, la extensión de la tolerancia a la libertad de filosofía o de interpretación del mundo. Bien es cierto que desde el nacimiento del Estado liberal moderno, ha prevalecido la tendencia a identificar la praxis liberal con una comunidad nacional homogénea, como sujeto de poder político, pero la tendencia liberal genuina es la cosmopolita, porque los principios de libertad e igualdad trascienden su confinamiento en un pueblo o cultura determinado⁵. No obstante, es preciso reconocer que el pluralismo de hoy supone un profun-

⁴ Joseph Raz, *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 398

⁵ Puede verse, en este sentido, el parágrafo titulado “La historia de las perspectivas liberales sobre las minorías nacionales”, en Will Kymlicka, *Multicultural citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 50-57; trad. esp. *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona 2006, pp. 78-87.

do desafío a la concepción liberal, no ya sólo porque se trata de un pluralismo extraño a las raíces de la tradición occidental, sino porque relativiza a la propia cultura liberal democrática, enfrentándola con su diferencia absoluta, y en cuanto tal, pone en cuestión su pretendida universalidad y denuncia el etnocentrismo en que se mueve. Me refiero, claro está, a un pluralismo fuerte de opciones de vida inconmensurables por incompatibles en sus creencias básicas acerca de la vida buena y sus respectivos sistemas de valor. El otro, el clásico pluralismo de actitudes, creencias religiosas, ideales de vida, etc., era, en el fondo, bastante homogéneo, porque se producía dentro del marco de una cultura compartida de base grecorromana y judeo-cristiana. Pese a la diversidad y disparidad de estas raíces, se trataba de variantes internas de una misma civilización, a la que llamamos occidental. El problema, en cambio, se agudiza hoy al entrar en juego una pluralidad de culturas heterogéneas, irreducibles entre sí, con sus respectivas formas de vida. Joseph Raz lo llama pluralismo valorativo o moral, empleando la palabra moral “en el amplio sentido en que encierra el arte completo de la vida buena”⁶. Tales formas de vida ejemplifican diversos modelos de comportamiento y exhiben diferentes virtudes, que son incompatibles entre sí. Son formas de vida máximas, como las denomina Raz, que no pueden ser mejoradas ni completadas por una virtud adicional y extraña (de otra forma de vida), sin menoscabar o destruir alguna virtud inherente al propio sistema de creencia/valor. “Creer en el pluralismo valorativo es creer que hay diversas formas de vida máximas”⁷, y, por tanto, que la vida buena se dice de diversas maneras, según distintas convenciones culturales. De ahí que el pluralismo moral sea competitivo, en cuanto ofrece alternativas evaluativas rivales sobre cómo vivir.” No sólo admite la validez de distintas e incompatibles virtudes morales, sino también de virtudes que propenden dada la naturaleza humana, a incitar intolerancia con otras virtudes”⁸.

Como ejemplos significativos de virtudes rivales alude Gray a la inconmensurabilidad de la amistad y el dinero, del coraje y la prudencia, de la *areté* homérica y el cristiano amor al prójimo, de la amistad y la justicia... “Los valores incommensurables surgen cuando las diferentes culturas ensalzan diferentes bienes y virtudes, Las culturas difieren no sólo en cómo interpretan las virtudes que tienen en común sino en las virtudes que reconocen. Lo que algunas alaban como virtud otras pueden condenar como vicio. Cuando las culturas ensalzan diferentes virtudes, a veces resulta imposible comparar el valor de los modos de vida en los que están encarnadas”⁹. Esto implica dos supuestos que ya hicieron valer los románticos frente al universalismo abstracto de la Ilustración, a saber, que la naturaleza humana no se deja definir unívocamente, de un modo fijo y universalmente válido, y que la completa perfección moral, como ha mostrado I. Berlin, es inalcanzable, pues no cabe totalizarla en una forma de

⁶ Joseph Raz, *The morality of freedom*, op. cit., p. 397.

⁷ *Ibid.*, p. 396.

⁸ *Ibid.*, p. 404.

⁹ John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., p. 50.

vida concreta, sin dar lugar a tensiones y contradicciones insolubles en el entero universo del valor. La consecuencia es que el conflicto de valores es ineliminable, y no se trata de un conflicto interno a un determinado código de valor, sino de “reales conflictos entre diversas consideraciones morales”¹⁰, incommensurables e incompatibles entre sí. Tal como precisa John Gray,

“los conflictos de valores son inherentes al ser humano. La razón no es que los seres humanos tengan creencias rivales sobre la buena vida. Tampoco es —aunque esto se acerca más al *quid* de la cuestión— que la acción correcta produzca en ocasiones un resultado erróneo. La razón es que las necesidades humanas plantean demandas en conflicto. La idea de una vida humana libre de conflictos de valores se encalla en las contradicciones de las necesidades humanas. No se trata solamente de que, a causa de las demandas incompatibles que plantean sobre recursos materiales escasos, las necesidades humanas puedan resultar contradictorias en la práctica. Se trata de algo más que eso: las necesidades humanas sólo pueden ser satisfechas plenamente en formas de vida imposibles de combinar”¹¹.

La creencia ilustrada en la armonía de los valores se ve aquí confrontada con la imposibilidad de integrar la diferencia. La consecuencia es tremendamente turbadora para la comprensión tradicional de la moral. “Si hay valores incommensurables —concluye Gray— el proyecto socrático de una reconstrucción racional de la vida ética debe abandonarse o al menos enmendarse. Sin embargo, los valores incommensurables no subvierten la razón ética. Lo que hacen es socavar una concepción errónea de la razón”¹², a saber, el univocismo del bien, al modo platónico, que hacía de la ética una ciencia apodíctica y necesaria de lo perfecto. No hay, pues, una “moral racional universal”, ni una “humanidad” como forma de vida englobadora, sino distintos tipos de humanidad, en cuya diversidad cultural dibujan, como señaló Herder, el rostro integral del hombre. Pero no hay arquetipo de ese rostro que pueda guiarnos en la tarea de su realización en la historia. En ella, sólo queda, como alternativa, la voluntad de convivencia. A falta de lo racional puro, esto es, de una ciencia del bien y de mal, nos queda, según Rawls, el reino de lo razonable. Quisiera destacar esta idea rawlsiana como punto de apoyo de mi reflexión, la de un “pluralismo razonable”, a diferencia del mero pluralismo, y, sobre todo, del pluralismo “irrazonable”, que se cierra a toda comunicación. “El razonable”, en cambio, mantiene un sentido cívico de convivencia, condición indispensable para compartir un mismo espacio político. Sólo desde este supuesto, sería posible resolver el desafío del pluralismo en el marco de una racionalidad práctica.

¹⁰ *Id.*,

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

¹² *Ibid.*, p. 62.

2. LA TOLERANCIA Y LA REVISIÓN DEL LIBERALISMO

Estas cuestiones nos remiten a un nuevo flanco de consideración del problema, que atraviesa de una parte a otra el pensamiento liberal contemporáneo, la existencia de “un amplio y creciente debate, —como lo ha caracterizado Will Kymlicka— entre los liberales acerca de si la autonomía o la tolerancia es el valor fundamental dentro de la teoría liberal”¹³. Para la tradición clásica (Locke, Kant, Mill), la tolerancia con el otro está basada en el respeto a su autonomía, como capacidad racional de determinar el sentido de su vida. Pero, puesto que la autonomía es un valor fuerte y central en la experiencia de la libertad moderna secular, exigirla y sobre todo, tratar de imponerla a otras culturas, arguyen sus oponentes, sería una prueba de hegemonía occidental en contra del pluralismo evaluativo, pues en tal caso un patrón cultural de Occidente se erige fraudulentamente en canon universal de comportamiento. Por el contrario, si se desliga la tolerancia del principio de autonomía puede resultar una virtud de más amplio radio y extenderse a nuevos contextos, —no sólo al credo religioso, sino a la misma filosofía o concepción del mundo—, tal como propone John Rawls, prosiguiendo de este modo el papel emancipador que ha jugado en la tradición moderna. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los propios ciudadanos diriman las cuestiones religiosas, filosóficas y morales de acuerdo con las doctrinas que ellos libremente abracen”¹⁴. Como puede apreciarse, la existencia del pluralismo tiene consecuencias de gran alcance en el tema de la tolerancia, y obliga a replantearlo dentro del marco de la tradición liberal, en que ha surgido. ¿Es acaso la tolerancia una virtud liberal que tiene que renunciar a su proge, esto es, a sus supuestos culturales, para hacerse productiva en un medio social de pluralismo? Surgiría así una sorprendente paradoja, a saber, cuando más necesaria se vuelve la tolerancia, en función de la inevitable coexistencia de las culturas en el mundo de hoy, más problemático resulta su concepto. Dada la amplitud del tema, tengo que limitarme, en lo que sigue, a presentar un *dossier* básico del planteamiento de la cuestión en sus líneas directivas fundamentales.

2.1. Liberalismo pluralista *versus* liberalismo ciego a la diferencia

El problema que el pluralismo ocasiona al pensamiento liberal lo planteó Charles Taylor en su célebre ensayo “El multiculturalismo y la política del reconocimiento”, en el que distingue entre el liberalismo clásico o tradicional, al que llama “ciego” o reacio hacia la diferencia, pues sólo toma en cuenta la identidad abstracta del ciudadano en cuanto sujeto de derechos, y un liberalismo de la diferencia, sensible a las cuestiones de la identidad cultural. La categoría central de Taylor es

¹³ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 154, trad. esp., *op. cit.*, p. 214.

¹⁴ John Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996, p. 40.

el “reconocimiento” como forma consumada y efectiva del respeto a la persona. Reconocer al otro significa, como ya enseñó Hegel, aceptarlo de hecho y de derecho en su dignidad o valor intrínseco en un régimen de reciprocidad. Pero se trata no sólo de su dignidad en cuanto agente racional y libre, al modo kantiano, sino en su condición concreta de individuo particular, culturalmente caracterizado. El hombre moldea su personalidad psicológica y moral en el ámbito nutricional de una cultura, en que fraguan sus primeras experiencias de valor y de comprensión del mundo. Como señala Charles Taylor,

“Herder introdujo la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano; cada persona tiene su propia medida, idea que arraigó muy profundamente en las conciencias modernas. Se trata de una idea nueva; antes del final del siglo XVIII nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuvieran este tipo de significación moral. Existe un determinado modo de ser humano que es mi modo; estoy llamado a vivir mi vida de esta manera, y no a imitar la vida de ningún otro”¹⁵.

El imperativo de la autenticidad adquiere así un rango prioritario. Este es el principio central del pluralismo axiológico. El respeto a la dignidad del otro exige reconocerlo, no sólo como agente racional (otro yo), sino en su efectiva identidad cultural en cuanto “otro que yo”, es decir, en la peculiar forma de vida en que él se autocomprende a sí mismo. En caso contrario, y por muy recta que sea la intención en juego, se produce un falso reconocimiento porque no alcanza al otro yo en su concreta y plena individualidad. Un reconocimiento que no fuera capaz de descender a este estrato último de la identidad del otro no sería completo ni posiblemente sincero, “de modo que una persona o un grupo de gente pueden sufrir daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que les rodea le devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos”¹⁶.

El liberalismo clásico, incubado en una matriz racionalista, sólo reconoce el rostro genérico del hombre, en cuanto agente racional. En esto se inspira su “política del universalismo, —que acentúa la igual dignidad de todos los ciudadanos—, cuyo contenido ha sido la igualación en los derechos y de los títulos”¹⁷. A sus ojos, el reconocimiento de cualquier otro aspecto particular atentaría contra la igualdad esencial del ciudadano e introduciría privilegios y discriminaciones. De ahí que sea reacio a contemplar jurídicamente la diferencia, “porque a) insiste en aplicar uniformemente las reglas que definen estos derechos sin excepciones y b) desconfía de las aspiraciones colectivas”¹⁸. Para él sólo cuenta la instancia genérica de lo universal

¹⁵ Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, recogido en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997, p. 297.

¹⁶ *ibid.*, p. 293.

¹⁷ *ibid.*, p. 303.

¹⁸ *ibid.*, p. 323

humano, pero, como arguye Taylor, “en el caso de la política de la diferencia, podemos decir también que un potencial universal se halla en su base, esto es, el potencial de formar y de definir nuestra propia identidad como individuos y también como cultura. Tal potencialidad debe ser respetado en todos por igual”¹⁹. Surgen así dos estilos de política dentro de la misma progenie liberal:

“El desarrollo de la moderna noción de identidad ha favorecido la política de la diferencia. Naturalmente hay también en ella una base universalista, lo cual produce el encabalgamiento y al confusión entre las dos. *Todo el mundo debería* ser reconocido por su identidad única. Pero aquí el reconocimiento significa algo más. Con la política de la igualdad de dignidad, se pretende que lo que se establece tenga un valor universal: un paquete idéntico de derechos y de exenciones; con la política de la diferencia, se nos pide que reconozcamos la identidad única de un individuo o de un grupo, el hecho de que sea diferente de todos los demás. La idea es que precisamente esta diferenciación es lo que ha sido ignorado, encubierto, asimilado a la identidad dominante mayoritaria. Y tal asimilación constituye el pecado capital contra el ideal de autenticidad”²⁰.

Ni la dignidad es, pues, monovalente y única, ya que hunde sus raíces en la personalidad moral propia, ni la igualdad ha de ser meramente formal, sino que hay que alcanzarla acabando con formas de discriminación negativa instauradas en la cultura dominante acerca de estilos de existencia, que difieren de ella²¹. “La política de la diferencia representa el modo de atender a una dignidad plenamente individualizada y, a la vez, de restablecer una igualdad efectiva mediante la discriminación positiva a favor de las personas o las comunidades, malvistas o maltratadas en su reconocimiento. Dentro de esta perspectiva el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”²².

Aun cuando el respeto y el reconocimiento se dirige al individuo en cuanto persona, alcanza a su través a su cultura, es decir, al sistema de creencias y valores, en que ha acuñado su personalidad, pues cada cultura aporta un horizonte de significado para la existencia humana y coopera así, con las otras, a configurar el rostro integral del hombre. Pero esta exigencia conduce, a juicio de Taylor, a una

¹⁹ *ibid.*, p. 307.

²⁰ *ibid.*, p. 304.

²¹ “Tenemos aquí –comenta Kymlicka– las dos premisas principales que a mi entender subyacen a una defensa liberal de los derechos de la minorías: que la libertad individual está profundamente vinculada con la pertenencia al propio grupo nacional, y que los derechos específicos en función del grupo pueden fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría. Pienso que estas dos ideas son esencialmente correctas” (*Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 52; trad. esp. cit., 80, corregida de una errata distorsionadora del sentido).

²² *Argumentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 294.

alteración notable en el ordenamiento jurídico. A los derechos de la ciudadanía, que son comunes a todos, habría que añadir los derechos específicos, que permitan el tratamiento de la diferencia. Los derechos de ciudadanía son prioritarios, pero admiten limitaciones o restricciones con el fin de preservar y defender una determinada comunidad. Según la especificación que Kymlicka establece de tales derechos colectivos, éstos comprenden tanto “protecciones externas” de una cultura frente a la hegemónica, (tales como derechos de representación de la comunidad, protección a prácticas lingüísticas y culturales propias, exenciones determinadas, derechos de autogobierno), como “restricciones internas” de los derechos de los miembros del grupo, cuando el ejercicio de éstos, en determinadas circunstancias, amenaza el mantenimiento de la comunidad²³. Con arreglo a estas bases, la política de la diferencia implica una estricta neutralidad del Estado con respecto a todas las formas de vida, incluida la liberal, “pues el liberalismo también es un credo combatiente”²⁴, arguye Taylor, como condición para promover y garantizar un respeto igualitario a todas las culturas. “Pero la exigencia suplementaria que ahora consideramos es que todos *reconozcamos* el valor igual de culturas diferentes, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que *reconozcamos su valor*”²⁵. En suma, según reza la conclusión del planteamiento multiculturalista, todas las culturas merecen el mismo respeto, porque tienen igual valor, conclusión, sin duda, atrevida, y a la que Taylor le concede tan sólo la validez problemática de una presunción o acto de fe:

“Es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversas naturalezas y temperamentos, durante un largo período de tiempo, —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable— pueden estar casi seguras que tienen algo que merece nuestra estimación y respeto, aunque éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Formulado de otra manera: se necesitaría una enorme arrogancia para descartar a *priori* esta posibilidad”²⁶.

Justamente el reverso de esta arrogancia sería la tolerancia intercultural, que ya no tiene que apelar a ningún valor prioritario como la autonomía liberal, sino tan sólo asumir “el sentido de nuestra limitada participación en el conjunto de la historia humana”²⁷.

Es comprensible que el discurso de los derechos colectivos con su exigencia de limitar o restringir, si fuera necesario, los derechos civiles, haya provocado una

²³ *Multicultural Citizenship, op. cit.*, pp. 35-44; trad. esp. cit., pp. 58-71.

²⁴ *Argumentos filosóficos, op. cit.*, p. 325.

²⁵ *ibid.*, p. 326.

²⁶ *ibid.*, pp. 333-4.

²⁷ *Idem.*

intensa y viva reacción en el pensamiento liberal. Los derechos son primaria y fundamentalmente de las personas, en cuanto agentes racionales y libres, y sólo pueden extenderse a las culturas o comunidades en cuanto las personas articulan en ellas sus experiencias de valor y la comprensión de su identidad. Es en atención a la dignidad de las personas por lo que éstas deben ser respetadas o reconocidas en su complejidad cultural específica, sin que esto suponga en modo alguno su subordinación, en tanto que individuos libres a los intereses o fines del grupo. Como recuerda Jürgen Habermas, “la teoría de los derechos mantiene en realidad una absoluta prioridad de los derechos frente a los bienes colectivos, de tal modo que los argumentos a favor de los fines, como muestra Dworkin, sólo pueden triunfar sobre los derechos subjetivos si por su lado pueden ser fundamentados a la luz de los derechos prioritarios”²⁸. Para un liberal, ésta es la piedra angular de su filosofía, y admitir alguna limitación en este punto supone un atentado contra sus premisas de igual libertad y dignidad para todos. “Por supuesto —arguye Habermas con razón— la consideración de fines colectivos no puede disolver la *estructura* del derecho, ni puede destruir la *forma* jurídica como tal y superar la diferencia entre derecho y política”²⁹. En otros términos, el comunitarista y pluralista no puede argumentar a favor de una política del reconocimiento de las personas, si invierte luego el signo del reconocimiento, en algún contexto y circunstancia, a favor de la prioridad de la comunidad de cultura. De suyo las culturas no tienen pretensión legal alguna, sino en tanto que culturas en que viven y hacen suya determinadas personas. Lo contrario sería invertir la jerarquía de prioridades. En este sentido, mientras que las “protecciones externas” pueden estar justificadas como discriminaciones positivas, no así las “restricciones internas” sobre los miembros en función del interés de la comunidad. Estas pueden ser lesivas de derechos básicos. En genuina teoría liberal, las “restricciones internas” habrían de cambiar de signo, y dirigirse contra la comunidad si amenaza derechos básicos, y no contra los miembros del grupo. Un defensor tan conspicuo de los derechos colectivos, como Will Kymlicka, no ha dejado de notar esta diferencia sustantiva entre unas y otras exigencias. “Los liberales, cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales”³⁰. Pero incluso estas protecciones compensatorias, que, en buen sentido liberal, forman parte de la equidad para corregir desigualdades o discriminaciones injustas, han de estar informadas por la voluntad de proteger y amparar, no tanto a la cultura en sí, como el derecho de los individuos a su identidad cultural específica. Tal como argumenta J. Habermas,

“la protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades deben servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros

²⁸ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999, p. 204.

²⁹ *Ibidem*, p. 205.

³⁰ Will Kymlicka, *Multicultural citizenship, op. cit.*, p. 37; trad. esp. cit., p. 60.

bro; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas. Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que *convencen* a aquellos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas. Desde lo presupuestos del Estado de derecho, solo cabe posibilitar ese rendimiento hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de la vida, ya que una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural”³¹.

En otro lugar me he referido a la crítica de Habermas a la propuesta de Charles Taylor³², que resumo en sus trazos capitales. Habermas refuta sus dos premisas fundamentales: a) que el liberalismo clásico sea ciego a la diferencia y b) que toda cultura tenga igual valor y merezca el mismo respeto. En cuanto a lo primero, sostiene que el error de Taylor es haber considerado al individuo, en su autonomía privada, como sujeto abstracto de derecho, olvidando la otra autonomía del ciudadano legislador, que en cuanto participe en prácticas políticas democráticas, puede, no sólo hacer valer sus derechos sino luchar por su extensión y universalización. “No tiene en cuenta —replica Habermas— que los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (en el sentido dado por Kant) en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes, a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados. El ‘liberalismo 1’ Taylor desconoce el ‘carácter igualmente originario’ de la autonomía privada y la autonomía pública”³³, y su “conexión interna”, conceptual y jurídica, en el Estado de derecho y la sociedad democrática. El individuo, nivelado abstractamente con cualquier otro en los mismos derechos, es una abstracción del ciudadano, como sujeto efectivo de la praxis democrática liberadora:

En última instancia, los sujetos jurídicos privados no podrán ni siquiera gozar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana no logran ver con claridad los intereses y los criterios justificativos y si no llegan a ponerse de acuerdo sobre los aspectos relevantes bajo los cuales lo igual ha de tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual³⁴.

³¹ *La inclusión del otro*, *op. cit.*, p. 210.

³² “Europa: una cuestión de identidad (Entre el casticismo y el multiculturalismo)”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid 2003, año LV, nº 80, pp. 345-368.

³³ *La inclusión del otro*, *op. cit.*, p. 194.

³⁴ *Ídem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 195.

En consecuencia, a juicio de Habermas, el ejercicio de los derechos civiles y la consiguiente lucha democrática por la ampliación del derecho, de modo que sea inclusivo de toda diferencia, se bastan para resolver las discriminaciones y situaciones diferenciales. Ejemplo: el feminismo y sus reivindicaciones de igualación jurídica con el otro sexo. “Para eso no se requiere ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan sólo su realización consecuente”³⁵. No es preciso, por así decirlo, acomodarse a las diferencias, con la concesión de derechos diferenciales, sino integrarlas en una más amplia y efectiva igualdad.

Desde la lógica liberal/democrática del Estado de derecho, el argumento de Habermas es impecable, pero parece no tener en cuenta el tratamiento selectivo de los derechos de la minoría en la tradición liberal, así como el carácter compensatorio de las discriminaciones positivas. Y, sobre todo, pasa por alto, que el Estado, por muy neutral que se quiera, tiene su propia cultura, la de la mayoría, que es o suele ser hegemónica. A juicio de Kymlicka, no basta para ello el simple ejercicio de los derechos de ciudadanía, puesto que “el Estado fomenta inevitablemente ciertas identidades culturales y, por consiguiente, perjudica a otras”³⁶. De ahí que se requieren protecciones jurídicas específicas, justificadas en función de la dignidad de las personas concretas y la igualdad política efectivas. “Algunos derechos de las minorías no crean desigualdades, —señala Kymlicka— sino que más bien las eliminan (...) Los derechos diferenciados en función del grupo —como la autonomía territorial, el derecho al veto, la representación garantizada en las instituciones centrales, las reivindicaciones territoriales y los derechos lingüísticos— pueden ayudar a corregir dicha desventaja mitigando la vulnerabilidad de las culturas minoritarias ante las decisiones de las mayorías”³⁷. Ciertamente, la sociedad liberal, con su doble principio de la libertad y la igualdad, tiene un carácter “inclusivo” en la medida en que su dinámica le lleva a trascender cualquier situación de sometimiento y discriminación e integrarla en el horizonte de un derecho universal y cosmopolita. “Inclusión significa —precisa Habermas— que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada”³⁸. Pero esta inclusión no es incompatible con los derechos diferenciales, pues precisamente éstos quedan justificados en función del principio de igual respeto y reconocimiento, con tal de atenerse estrictamente, concluye Kymlicka, a la siguiente precisión:

“En resumen, una perspectiva liberal exige *libertad dentro* del grupo minoritario e *igualdad entre* los grupos minoritarios y mayoritarios. A mi entender, un sistema de derechos de las minorías que respete ambas limitacio-

³⁶ *Multicultural Citizenship, op. cit.*, p. 108; trad. esp. cit., p.152.

³⁷ *Ibid.*, pp. 109 y 153 respectivamente.

³⁸ *La inclusión del otro, op. cit.*, p. 118.

nes es impecablemente liberal. Es coherente con, y en realidad, fomenta, lo valores liberales clásicos”³⁹.

En cuanto a la segunda premisa de Ch. Taylor, por tratarse de una presunción, resulta más vulnerable. En este punto, se lleva a cabo una proyección subreplicia, una *metábais eis allo génos*, del sentido kantiano del respeto al otro al orden de las diferencias culturales, que resultan algo en sí valioso e igualmente digno de protección, con abstracción de la suerte concreta de los individuos. Pero, como ya se ha indicado, el respeto que se merecen las culturas lo es derivada o reflejamente en atención al respeto o reconocimiento del otro en su individualidad específica, pues “considerado normativamente, —precisa Habermas— la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad”⁴⁰. Pero de ahí no se sigue que todas las culturas tengan igual valor. Aquí la puntualización crítica habermasiana es decisiva:

“Estas obligaciones y otras semejantes resultan de derechos de *carácter jurídico* y en modo alguno de una estimación del valor universal de cada cultura. La política del reconocimiento defendida por Taylor estaría asentada sobre pies de barro si dependiera de la ‘suposición de igual valor’ de las culturas y de su correspondiente contribución a la civilización universal”⁴¹.

En consecuencia el problema no debe plantearse en función del valor de las culturas sino del derecho de reconocimiento. Por lo demás, como señala Habermas, una “intervención normalizadora”, pongo por caso, en materia educativa, mediante la práctica de una “inmersión lingüística obligatoria a favor de una lengua minoritaria de una comunidad con detrimento de la lengua oficial del Estado, suele tener efectos lesivos en la autonomía de los ciudadanos sobre el sentido de su vida”⁴². De ahí que tales prácticas hay que llevarlas a cabo con mesura, tratando de salvar siempre la prioridad de los derechos civiles que están en juego.

2.2. Liberalismo político versus liberalismo comprensivo

Como se ve, la aporía de fondo que plantea el pluralismo a la ideología liberal tiene que ver, no ya con su carácter ciego o reactivo a la diferencia, sino con su carácter de filosofía fuerte, comprensiva, y mayoritariamente hegemónica del Estado, en los países occidentales, lo que parece coartar o limitar la necesaria neutralidad que éste

³⁹ *Multicultural Citizenship, op. cit.*, pp. 152-3: trad. esp. cit., p. 212.

⁴⁰ *La inclusión del otro, op. cit.*, p. 209.

⁴¹ *Ídem*.

⁴² *Ibid.*, p. 195.

debe tener en cuestiones de valor. Para ser respetuoso con la diferencia, tendría que darse una tolerancia institucional del Estado con los individuos y grupos culturales, en la forma de su estricta neutralidad axiológica, respetando todas las opciones de valor y concepciones sustantivas del bien y dejándoles a todas el mismo espacio público para hacerse valer en la sociedad civil. Es la posición defendida por John Rawls en su libro sobre *El liberalismo político*, en que encara el desafío que representa el hecho histórico del pluralismo, a cuyo apremio se ve forzado a replantear todo su pensamiento anterior. Parte ahora Rawls de un hecho incontrovertible, la existencia de un pluralismo “razonable” acerca de diversas y hasta enfrentadas versiones comprensivas del bien, con distintos presupuestos metafísicos, epistemológicos y morales, presumiblemente irreductibles entre sí, —al menos así cabe sospecharlo en el estado actual de nuestra investigación— y que se ven obligadas a convivir y compartir un mismo espacio político. Tal pluralismo “razonable” no representa, para Rawls, una desgracia de nuestra condición humana, —“considerar un desastre el pluralismo razonable es considerar un desastre el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad”⁴³—, ni siquiera un mal menor, que tuviera que ser sobrepasado en un consenso progresivo, —lo que, por lo demás, es de dudosa esperanza y de inciertos resultados en orden a la convivencia—, sino que es un hecho de significación positiva, en la medida en que expone la riqueza del desarrollo histórico de la razón, y ha de ser tomada, por tanto, como “un rasgo permanente de la cultura pública de las sociedades democráticas”⁴⁴. ¿Cómo hacer posible la convivencia racional sobre tales presupuestos?. Para ello se hace preciso continuar el movimiento liberalizador de la época moderna, mediante la extensión de la tolerancia, más allá de su ámbito originario de respeto a las diversas creencias religiosas, hacia las creencias metafísicas y morales en litigio, esto es, “aplicar el principio de la tolerancia a la filosofía misma”⁴⁵. Esta tolerancia sigue siendo liberal en su inspiración originaria, pero ha renunciado a una fundamentación comprensiva fuerte en la filosofía del liberalismo.

Con respecto a su *Teoría de la Justicia*, eso representa un giro significativo⁴⁶, más realista y funcional, aun cuando sin merma de su alcance sustantivo y normativo. Rawls renuncia a un liberalismo maximalista por otro liberalismo minimal y procedimental, a modo de denominador político básico de convivencia. Esto le obliga, además, a reformular determinadas categorías, tales como persona, autonomía, consenso, desgravándolas de su carga onto-antropológica en la filosofía liberal para tomarlas en un sentido exclusiva y estrictamente “político”, entendido ahora este calificativo de modo funcional, estilizado, —en oposición a lo “metafísico” o doctrinal y a lo ético/cosmovisional— y atendido en consecuencia a los valores

⁴³ Rawls, John, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996, p. 20.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 40 y 186.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁴⁷ Sobre esta distinción o división del trabajo, como dice Habermas, entre lo político y lo metafísico, véase, en Jürgen Habermas/John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona 1998, pp. 147-149.

políticos básicos⁴⁷. Distingue así Rawls entre un liberalismo comprensivo, como una filosofía moral fuerte, al modo de Kant, Mill o Raz, de su liberalismo político, *epochizado* (*sit venia verbo*) de todo supuesto ontológico y ético, y reducido exclusivamente al núcleo de un acuerdo básico sobre la justicia como equidad:

“la idea central es que el liberalismo político se mueve en el campo de la categoría de lo político y deja a la filosofía tal como está. Deja inalteradas todo tipo de doctrinas religiosas, metafísicas y morales con sus largas tradiciones de desarrollo e interpretación. La filosofía política se desarrolla aparte de todas estas doctrinas y se presenta en sus propios términos como independiente”⁴⁸.

Este “aparte” es el sentido propio de la *epoché*. Las doctrinas comprensivas ni se rechazan, ni se absorben lógicamente, ni siquiera se critican, salvo en aquello en que no sean “razonables”. Se diría que al igual que Kant había propiciado una ética autónoma libre de metafísica, para no verse afectada por los interminables litigios de la razón metafísica, Rawls proyecta análogamente una racionalidad política metódicamente autónoma, exenta, a su vez, de una base epistemológica y antropológica en la filosofía liberal. “Además, el liberalismo político, en vez de referirse a su concepción política de la justicia como verdadera, se refiere a ella como razonable”⁴⁹, es decir, en cuanto fundada en principios de la razón práctica, susceptibles de ser compartidos desde diversas concepciones del mundo, pues no encierra ninguna pretensión de hacerse valer como la verdad en sí. El sentido de la *epoché* de supuestos filosóficos es evidente, porque nunca se puede tomar tal acuerdo ni como consecuencia ni como preludeo o presunción de una doctrina filosófica en sentido estricto:

“Algunos podrían insistir en que alcanzar ese acuerdo reflexivo da ya por sí mismo razones suficientes para considerar verdadera, o al menos altamente probable, esa concepción. Pero nosotros nos abstenemos de dar ese paso ulterior: es innecesario y podría interferir en el objetivo práctico de hallar una base pública acordada de justificación”⁵⁰.

La existencia del pluralismo “razonable” obliga, por tanto, a replantear las bases de un acuerdo sobre la estructura básica de la sociedad en cuanto “sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales” a la luz de una razón procedimental, exenta en lo posible de connotaciones comprensivas. El objetivo no es otro que reconstruir metodológicamente “el contrato social originario”⁵¹ de parte de los

⁴⁸ *Debate sobre el liberalismo político, op. cit.*, p. 78.

⁴⁹ *El liberalismo político, op. cit.*, 16.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 185.

⁵¹ *Ibid.*, p. 53.

mismos miembros que han de suscribirlo, pero teniendo en cuenta su diversidad de opciones de existencia:

“Puesto que buscamos una base acordada de justificación pública en asuntos de justicia, y puesto que no puede esperarse razonablemente un acuerdo político en esas cuestiones disputadas, lo que hacemos es dirigir nuestro empeño hacia las ideas fundamentales que parecemos compartir a través de la cultura política pública”⁵².

Esto implica trazar una raya de demarcación entre el orden público institucional, autónomo en su fundamentación y estrictamente neutral con respecto a toda teoría comprensiva del bien, incluso la filosófico/liberal⁵³, y el orden privado de las identidades culturales con sus sistemas propios de valores y creencias. El primero es el orden de la justicia a diferencia del segundo que es el reino donde priman las distintas concepciones de la vida buena. Rawls los conecta respectivamente con las dos facultades morales del hombre y sus respectivos “intereses” prácticos, —la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien—, lo “razonable” y lo “racional” respectivamente⁵⁴. Y, puesto que se trata de lograr un acuerdo, Rawls no deja de apelar a la “razón humana común”⁵⁵, una racionalidad práctica reflexiva y argumentativa, como proceso de entendimiento:

“Nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales. Tal es el principio liberal de legitimidad”⁵⁶.

Esta tarea de fundamentación la lleva a cabo Rawls en tres pasos. En el primero se trata de acordar tales principios básicos independientes, haciendo abstracción o *epoché* de las distintas concepciones de la vida buena, su-puestas, pero a la vez suspendidas en el inicio de la reflexión. El artificio metódico en este primer momento es la posición original del velo de la ignorancia, de modo que todas las partes comparecen como libres e iguales, razonables y racionales, en disposición reflexiva de participación. “Las partes —dice— deben razonar sólo partiendo de creencias generales compartidas por el común de los ciudadanos, como parte de su conocimiento públi-

⁵² *Ibid.*, p. 182.

⁵³ “Una sociedad unida por una forma razonable de utilitarismo, o por los liberalismos razonables de Kant o de Mill, requeriría también las sanciones del poder estatal para mantenerse unida” (John Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p.68.

⁵⁴ Debate sobre el liberalismo político, op. cit., 124.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 86 y 168.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 252.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 101.

co”⁵⁷, y éstas no pueden ser otras que las creencias destiladas históricamente en “la cultura política pública” de una sociedad democrática. Es la justificación *pro-tanto* de estos principios de convivencia, de los bienes primarios y libertades básicas y del orden constitucional en que se regulan. Ahora bien, a su juicio, este núcleo de la teoría de la justicia es susceptible de ser suscrito y reconocido desde posiciones comprensivas diferentes. Se trata ahora de la justificación que llama plena, dejando a cada una, o mejor, a cada individuo, “como parte de su libertad de conciencia”⁵⁸, la responsabilidad de establecer la relación interna con su respectivo núcleo comprensivo o sustantivo de valor. Y, por último, en un tercer paso, se produce una justificación pública ratificadora en la que se constata la asunción de este núcleo por las diferentes teorías comprensivas. “En este caso —precisa Rawls— los ciudadanos razonables se tienen mutuamente en cuenta como defensores de doctrinas comprensivas razonables que apoyan dicha concepción política y este mutuo tenerse en cuenta informa la calidad moral de la cultura política de la sociedad política”⁵⁹. Los tres pasos, en su unidad interna, constituyen un “consenso entrecruzado” (*overlapping consent*)⁶⁰, llamado así porque en él se cruzan, más que convergen, las distintas concepciones comprensivas del llamado pluralismo “razonable”. Como argumenta Rawls, tal consenso no equivale a un *modus vivendi*, esto es, a un mero equilibrio de intereses y o a “un balance de fuerzas en circunstancias contingentes y posiblemente fluctuantes”⁶¹, puesto que se ha progresado hacia una forma básica de acuerdo sobre la base de razones morales. “Quienes afirman la concepción política —subraya Rawls— parten todos de su propio punto de vista comprensivo y sacan conclusiones de las razones religiosas, filosóficas o morales que ese punto de vista proporciona”⁶². Se diría que el consenso entrecruzado establece un acuerdo moral y jurídico, a modo de intersección en el ámbito político constitucional, de diferentes “perspectivas” de valor⁶³. Por utilizar la metáfora rawlsiana, es como un módulo, que puede encajar y “hallarse incorporado de distintas maneras” en las diferentes doctrinas comprensivas. En cada caso, puede variar en escorzos o perfiles diferenciales en función del método específico de este encaje o encuadramiento en cada doctrina, pero persiste el núcleo moral básico del acuerdo.

El consenso es, no obstante, de fondo y forma liberal, pues de un lado consagra los derechos básicos fundamentales y las virtudes de cooperación social, que constituyen el armazón de una teoría de la justicia, y del otro, se ha obtenido mediante un método deliberativo/reflexivo racional en su forma meramente “pro-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁸ *Debate sobre el liberalismo*, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁹ *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 226.

⁶⁰ *Debate sobre el liberalismo político*, *op. cit.*, p. 96.

⁶¹ *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 179.

⁶² “Distintas concepciones del mundo —precisa Rawls— pueden estar razonablemente elaboradas desde perspectivas distintas, y la diversidad surge en parte de la variedad de nuestras perspectivas. Es irrealista —o, peor aún, provoca suspicacias y hostilidad mutuas— el supuesto de que todas nuestras diferencias están arraigadas en la ignorancia y en la perversión, si no en rivalidades de poder, estatus o ventaja económica” (*Ibid.*, p. 89).

cedimental”⁶⁴. En este sentido, queda garantizada su estricta neutralidad con respecto a las posiciones comprensivas de la vida buena, de modo que ninguna posición del pluralismo razonable pueda ser excluida. en resumen,

El conjunto de la concepción aspira a articular una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional. Y aspira a hacerlo a partir de la elaboración de ideas fundamentales intuitivas implícitas en la cultura política pública y abstrayéndose de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Busca un suelo común, —o, si se prefiere, un suelo neutral— a la vista del hecho del pluralismo⁶⁵.

Neutralidad de método o de procedimiento, a la que debe corresponder la otra “neutralidad de propósito” en las instituciones políticas, que Rawls define en los términos siguientes: a) “asegurar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien” y b) abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva”⁶⁶. Insiste, por lo demás, Rawls que tal planteamiento no supone una recaída en la postura escéptica, en que a veces se ha solido refugiar la teoría liberal de la tolerancia, ni en la indiferencia axiológica, dado que se mantiene un núcleo firme de valores morales compartidos como base de las libertades y los derechos públicos. Neutralidad no significa indiferencia ni mero *modus vivendi*, sino com-posibilidad de integración funcional, en el orden público, de las diferentes posiciones de valor. “La aceptación de la concepción política no es un compromiso entre quienes sostienen puntos de vista diferentes, sino que descansa en el conjunto de razones determinadas por la doctrina comprensiva afirmada por cada ciudadano”⁶⁷.

No es lugar para discutir en pormenor si esta forma de liberalismo retiene bastante, más de lo que cree el propio Rawls, del núcleo sustantivo fuerte del liberalismo, tanto en sus supuestos implícitos antropológicos y morales, (por ejemplo, en el concepto de persona), como en la posibilidad de una común razón humana, que ha de suministrar un criterio para discriminar lo “razonable” y de lo “irrazonable”. Me remito en este y otros puntos al famoso *Debate sobre el liberalismo político*, habido entre Rawls y Habermas, que arroja una gran luz sobre sus respectivas posiciones. No obstante, sería oportuno espigar de él algunas indicaciones críticas. Me refiero, sobre todo, a la *epoché* metódica que se propone Rawls, con respecto al liberalismo fuerte de Kant, Mill o Raz. Esta concierne básicamente a la “idea fundamental” de “persona”, pero Rawls tiene problemas a la hora de estilizarla políticamente sin cargar con presu-

⁶⁴ “Lo que sea justo se determina por el resultado del procedimiento, cualquiera que sea éste. No hay criterio previo disponible con el que contrastar el resultado” (*Ibid.*, p. 104).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 226-7.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 203.

puestos antropológicos ni implicaciones normativas. “Parece que la representación de su libertad presupone una doctrina metafísica —dice, para precisar a continuación— “mas se entiende que los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres en tres aspectos”. Por supuesto, Rawls lleva razón en que no es preciso recurrir a la idea metafísica de una sustancia pensante, o sujeto trascendental, o “una libertad *noumenon*” o de cualquier hipóstasis ontológica, porque ninguna de estas tesis o hipótesis metafísicas es constitutiva del liberalismo, propiamente dicho. Ahora bien, definir la persona como un agente racional y libre, con capacidad moral para “tener una idea del bien”, y poder revisarla por motivos razonables⁶⁸, así como fraguar su identidad moral⁶⁹, y ser capaz de responder por sus acciones, que son los rasgos propios de la categoría de la persona en el liberalismo⁷⁰, plantea implicaciones epistémicas y morales acerca de la autoconciencia y su status reflexivo. Como le arguye Habermas, “Rawls introduce en el proceso de fundamentación contenidos normativos, ante todo aquellos que relaciona con el concepto de persona moral —el sentido de la equidad y la capacidad de sostener una concepción propia del bien—”⁷¹.

La misma sospecha se renueva a propósito del concepto de autonomía, tan intrínsecamente ligado al de persona. Rawls, siguiendo su método de separar lo “político” y lo “metafísico”, tiene que distinguir entre una autonomía política y otra de índole moral. “Esta autonomía plena de la vida política —dice— ha de distinguirse de los valores éticos de la autonomía y la individualidad, que pueden abarcar la vida entera, tanto la social, como individual, al modo como los expresan los liberalismos comprensivos de Kant y Mill”⁷². La primera es la autonomía pública del ciudadano, en el sentido de sujeto colegislador, que sólo se somete a leyes que se han dado en común, y la segunda, la privada, como capacidad de autodeterminación del sentido de la vida. Salta a la vista la implicación necesaria de ambas dimensiones, entendidas en sentido kantiano. Como le arguye Habermas,

“trazando semejante frontera *a priori* entre la autonomía privada y la autonomía pública, Rawls contradice, sin embargo, no sólo la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz. Contradice también la experiencia histórica, especialmente la circunstancia de que las variables fronteras entre la esfera privada y la pública siempre han sido problemáticas desde el punto de vista normativo”⁷³.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ “Las personas se concibieron como libres e iguales —precisa Rawls— en virtud de dos facultades de su personalidad moral que ya poseían en el grado requerido: la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien. Vinculamos esas facultades con los dos elementos principales de la idea de cooperación: la idea de los términos equitativos de la cooperación y la idea de la ventaja racional, o bien, de cada participante” (*Ibid.*, p. 65. Véase también p. 112).

⁷¹ *Debate sobre el liberalismo político*, op. cit., p. 54.

⁷² El liberalismo político, op. cit., 109.

⁷³ *Debate sobre el liberalismo político*, op. cit., p. 68

Esta implicación dialéctica recíproca aparece más clara desde la perspectiva del derecho, tal como argumenta Habermas: “No hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso”⁷⁴.

En su réplica, protesta Rawls de que se fuerce su posición a desconocer la necesaria coñexión interna de ambas dimensiones, y entiende, como Habermas, que ambos sentidos de la autonomía son co-origenarios y están co-implicados, aun cuando pertenecen a dos niveles distintos de fundamentación:

Ello se debe —rearguye Rawls— a que las libertades de los modernos en la justicia como equidad tienen su propia base distintiva en la segunda facultad moral con su concepción del bien determinada (aunque desconocida en la posición original). Además la segunda facultad moral y los dos intereses de orden superior asociados a ella expresan independientemente en el sistema de libertades básicas las protecciones y libertades de las personas en tanto que miembros de la sociedad civil con su vida social, cultural y espiritual⁷⁵.

En el fondo, la conexión entre los dos sentidos de la autonomía es susceptible de un doble enfoque, que concierne a la diferencia entre republicanismo y liberalismo. Para Rawls, entre ambas dimensiones no deja de haber conexión interna, pero, a la vez tensión, y ésta no se debe, como le achaca Habermas, a la “competición irresuelta”, en que deja el problema el liberalismo, sino intrínseca y dilemática, “puesto que las dos posiciones son correctas: una dice: ninguna ley moral puede ser impuesta externamente sobre un pueblo soberano democrático; y la otra dice: el pueblo soberano no puede en justicia, pero sí puede legítimamente, promulgar ley alguna que violente esos derechos”⁷⁶. Se trata así en el liberalismo rawlsiano, —estaría tentado a decir—, de una peculiar dialéctica de la razón práctica en política. Ahora bien, si se admite esta implicación dialéctica necesaria, la frontera metodológica entre el orden público constitucional con la autonomía política y el orden privado de las concepciones comprensivas del bien, al que pertenece propiamente, según Rawls, el sentido de la autonomía personal resulta problemático. Empeñarse en mantener una rígida línea de separación conduce a problemas internos a la propia teoría. Sobre esta consecuencia ha insistido argumentalmente Will Kymlicka. “La propuesta de Rawls —dice— no rechaza la idea de autonomía enteramente, sino que más bien la restringe en su alcance. En particular, el quiere continuar apelando a ella en contextos *políti-*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 123.

cas, pero evitándola en otros contextos”⁷⁷; es decir, es autonomía política como ciudadano colesgilador, distinguiéndola de la otra autonomía personal como dirección práctico/valorativa de la propia vida. “En cuanto *ciudadanos* —precisa Kymlicka— continuamos viéndonos a nosotros mismos como teniendo un interés de orden superior en nuestra capacidad para la autonomía, aun cuando como *individuos privados* no podemos vernos como poseyendo o estimando esta capacidad”⁷⁸. Pero, ¿es esto posible? ¿Es coherente, —se pregunta Kymlicka—, ser liberal en la vida pública y comunitarista en la privada? ¿Puede descoyuntarse así la autonomía, y puede consentir el Estado constitucional con semejante descoyuntamiento en determinados contextos de vida? Es bien notorio que se dan grupos identitarios que rechazan o reducen gravemente la autonomía del individuo por no reconocerla como ideal moral de vida. ¿Cómo actuar en tales casos? ¿Debe darse prioridad a la identidad del grupo sobre el derecho individual o debe prevalecer el derecho irrestricto a la autonomía en cualquier circunstancia, en que éste entre en conflicto con las normas identitarias? A una conciencia liberal no laxa, parece obvio que el Estado no debe abstenerse en tales casos sin traicionar a su propia misión de garantizar la justicia como equidad.

“Rawls se engaña, sin embargo, al suponer que puede evitar apelar al valor general de la autonomía individual sin socavar su argumento en pro de la prioridad de los derechos civiles. El mero hecho de la *pluralidad social* individual, desconectada de cualquier asunción de la *autonomía individual*, no puede por sí misma defender el rango pleno de las libertades liberales”⁷⁹.

Por último, y quizá como parte central de su crítica, Habermas no deja de constatar a propósito del consenso entrecruzado, la irresuelta tensión en *El liberalismo político* rawlsiano entre lo razonable de la concepción política y la verdad que cada concepción del mundo se atribuye a sí misma:

“Por un lado, la validez de la concepción política se alimenta en última instancia de los recursos de validez de las distintas concepciones del mundo en la medida en que éstas son razonables. Por otro lado, las concepciones del mundo razonables tienen que acreditarse según los baremos que le prescribe la razón práctica. Lo que las distingue como razonables se mide según estándares que no se pueden obtener de las correspondientes concepciones del mundo”⁸⁰.

⁷⁷ Will Kymlicka, *Multicultural citizenship*, op. cit., 159; trad. esp. cit., p. 219.

⁷⁸ *Idem* y p. 220 respectivamente.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 163 y pp. 224-5.

⁸⁰ “Razonable versus verdadero”, recogido en Jürgen Habermas/John Rals, *Debate sobre el liberalismo político*, op. cit., p. 171

El resultado de tal proceder circular es, a su juicio, una “razón práctica devaluada” con respecto a la posición más estrictamente kantiana adoptada en la *Teoría de la Justicia*, pues “cae en la dependencia de verdades morales fundadas en otra parte. La validez moral de la concepción de la justicia no se fundamenta ahora en una razón práctica universal y vinculante, sino de la feliz convergencia de concepciones razonables del mundo que se entrecruzan lo suficiente en sus partes morales”⁸¹. La acomodación de la teoría, esto es, del módulo de consenso, a las distintas concepciones comprensivas de la vida buena, se paga al precio de una profunda ambigüedad de planteamiento. Se trata, en efecto, argumenta Habermas, de un consenso sobre una base moral compartida, pero cuyas razones justificativas pertenecen al orden interno de cada concepción comprensiva del bien y, por consiguiente, no se han elaborado, como tales razones, a lo largo de un proceso público de entendimiento:

“Rawls comparte con la tradición kantiana la fundamentación de la justicia política. Las razones moralmente convincentes soportan —más allá de un *modus vivendi*— un consenso. Pero estas razones no pueden ser examinadas públicamente por todos porque el uso público de la razón se orienta a una plataforma que tiene que construirse a la luz de razones no públicas. El consenso entrecruzado descansa, como compromiso, en las *distintas* razones respectivas de las partes participantes; pero a diferencia de un compromiso estas razones son de naturaleza moral”⁸².

Ciertamente, en el tercer paso de la justificación, se alcanza “un equilibrio amplio y reflexivo” de las distintas concepciones en juego, pero sin que realmente se trate de una mediación recíproca, sino tan sólo su aproximación en cruzamiento:

“El consenso entrecruzado es resultado del control realizado por todos simultáneamente, pero por cada uno en singular y para sí de la concepción propuesta para comprobar si se adecua a su propia concepción del mundo (...) Una vez más nos encontramos que en este diseño para las ‘tres clases de justificación’ falta una perspectiva de juicio imparcial y un uso público de la razón en sentido estricto, un uso que no sea posibilitado por el consenso entrecruzado, sino que sea practicado *de entrada*”⁸³.

Pero, en la medida, en que hay una razón práctica en juego, que se acuerda sobre bases morales, por muy devaluada que esté desde la *Teoría de la Justicia* a *El liberalismo político*, piensa Habermas, tienen que plantearse problemas epistémicos y morales de aceptabilidad. La conclusión crítica de su argumento no se deja esperar: no es posible una alternativa a Kant. La neutralidad que persigue Rawls lo

⁸¹ *Ibid.*, p. 156.

⁸² *Ibid.*, p. 160.

⁸³ *Ibid.*, p. 167.

es con respecto a las concepciones del mundo en litigio, pero no con respecto a la filosofía. En suma, según reza la tesis habermasiana, “no podemos esperar de los ciudadanos consenso entrecruzado alguno en tanto no se hallen en disposición de adoptar un punto de vista moral independiente de las perspectivas de las distintas concepciones del mundo que cada cual asume y que se anticipa a éstas”⁸⁴.

Creo que Habermas se extrema en esta crítica, tratando de llevar el agua a su molino de la racionalidad práctica discursiva. Obviamente hay notables diferencias de método y de propósito entre Rauls y Habermas, que se hacen ostensibles en el artificio metódico, la posición original o la situación ideal de habla respectivamente. Y, como subraya Rawls, en el caso de Habermas, se trata de una “doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano”⁸⁵, una lógica de la razón discursiva, que aspira a integrar toda diferencia. Pero si la razón práctica habermasiana ni puede disolver críticamente ni absorber lógicamente el pluralismo cultural, ni siquiera el “razonable”, por la intrínseca diversidad de los supuestos culturales en juego acerca de la vida buena, entonces parece que las únicas posibilidades que le quedan al consenso tienen que venir de parte del método rawlsiano, con sus estrategias de la *epoché* primero, y luego, del “entrecruce” o solapamiento. Este es el único tratamiento respetuoso con la diferencias culturales, pues no las invade ni las neutraliza, “puesto que al presentar una concepción política independiente no yendo más allá de ella, se deja enteramente abierto a los ciudadanos y a las asociaciones de la sociedad civil la tarea de formular sus propios modos de ir más allá, o más profundamente, para hacer congruente esta concepción política con sus doctrinas comprensivas”⁸⁶.

La ambigüedad que Habermas reprocha a Rawls tiene que ver con la posición intermedia que adopta este modelo, entre Hobbes y Kant, no a medio camino, sino en un punto inter-medio y mediador, que inflexiona ambos planteamientos, como ha señalado el mismo Habermas⁸⁷. Esto sólo es viable con un proceso complejo de fundamentación, como ya se ha mostrado, y distinguiendo entre el núcleo básico del acuerdo moral y el asentimiento justificatorio que cada cultura presta al mismo. Hay, pues, un doble registro de razones, las comunes de la justificación *pro tanto* y las específicas de la propia visión comprensiva del mundo, pero esto no

⁸⁴ *Ibid.*, p. 150.

⁸⁵ “Réplica a Habermas”, en *El debate sobre el liberalismo*, op. cit., p. 82.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁸⁷ Se concentra como Hobbes en las cuestiones de la justicia política y toma en préstamo de la tradición hobbesiana la idea de que tiene que alimentar la apetecida conciliación de las razones privadas, no públicas. De modo distinto a como ocurre en Hobbes, en Rawls la aceptabilidad racional de una propuesta que obtenga aprobación se apoya en la sustancia moral de concepciones del mundo diferentes, pero convergentes a este respecto –y no en las preferencias de distintas personas que se complementan mutuamente. Rawls comparte con la tradición kantiana la fundamentación de la justicia política. Las razones moralmente convincentes soportan –más allá de un *modus vivendi*– un consenso. Pero estas razones no pueden ser examinadas públicamente por todos porque el uso público de la razón se orienta a una plataforma que tiene que construirse a la luz de razones no públicas”. (“Razonable versus verdadero”, *El debate sobre el liberalismo*, op. cit., p. 160),

mixtifica el proceso ni adultera su normatividad, en contra del parecer habermasiano. El propio Rawls se encarga de contestar a este tipo de objeciones:

Un punto crucial aquí es que si bien la justificación pública de la concepción política por la sociedad política depende de las doctrinas comprensivas razonables, esta justificación lo es sólo de un modo indirecto. Esto es, los contenidos explícitos de estas doctrinas *no tienen ningún papel normativo en la justificación pública*; los ciudadanos no atienden al contenido de las doctrinas de los demás, y así permanecen dentro de los límites de lo político. Más bien tienen en cuenta y dan por cierto el hecho —la existencia— del consenso entrecruzado mismo⁸⁸.

Cualquiera que sea la viabilidad de tal consenso, que para Rawls dista mucho de ser un *desideratum* utópico, es evidente que la propuesta se hace cargo de la necesidad de abordar políticamente el pluralismo “razonable” desde una tolerancia ampliada y de integrarlo, a la vez, en el espacio político constitucional, en pie de igualdad y en reciprocidad. Este añadido es importante para distinguir un acuerdo de base moral universal o un mero compromiso estratégico sobre un balance de intereses. Como precisa Rawls, “la idea de reciprocidad se sitúa entre la idea de imparcialidad, que es altruísta (en tanto que movida por el bien general) y la idea de ventaja mutua, entendida como la promoción de la ventaja de todos con respecto a su situación presente, o de la situación esperable si las cosas siguieran igual”⁸⁹. En suma, la tolerancia liberal no es, no puede ser, un mero *modus vivendi*, como no lo es su “consenso entrecruzado” en tanto que implica un núcleo básico común de principios y valores políticos, que asumen y ratifican las partes *públicamente* desde su correspondiente visión comprensiva

2.3. Liberalismo agonista postilustrado versus liberalismo consensualista

Ahora bien, si se descarta el “pluralismo razonable” y todo se reduce a un pluralismo *tout court*, de modo que se cree no poder contar con un núcleo básico de acuerdo, entonces la única salida parece ser la posición neohobbesiana del *modus vivendi*, representada por John Gray. En su obra *Las dos caras del liberalismo*, con el expresivo subtítulo de “una nueva interpretación de la tolerancia liberal”, se refiere a la ambivalencia de esta virtud en la tradición liberal, pues, “de un lado, la tolerancia es la persecución de una forma de vida ideal; del otro, es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida”⁹⁰. Para el liberalismo clásico, de corte uni-

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 91-92.

⁸⁹ *El liberalismo político*, op. cit., p. 80.

⁹⁰ *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., p. 12.

versalista, como el defendido por Locke, la tolerancia es una actitud productiva para dirimir racionalmente las diferencias y avanzar, mediante la confrontación y la comunicación, hacia una mayor integración. Se creía que las diferencias pueden reducirse progresivamente y reabsorberse con el tiempo en un horizonte de universalidad. En palabras de Gray, “la tolerancia se justifica como un medio de alcanzar la verdad”⁹¹ y fomentar el acuerdo social. Y otro tanto vale con respecto al bien, al valor moral, a la vida buena, que se pueden descubrir progresivamente a través del juego mediador de las plurales perspectivas. En cambio, para el liberalismo pluralista o agonista que admite las diferentes formas de vida, incommensurables e incompatibles entre sí, la tolerancia es tan sólo una estrategia de paz. Entre ambas tendencias, señala Gray, Stuart Mill representa una frontera no exenta de ambigüedad, en la medida en que oscila entre lo uno y lo otro, entre la versión ilustrada de la tolerancia como búsqueda del consenso y la versión romántica de la tolerancia como respeto a la diferencia. “Al favorecer las instituciones liberales como instrumentos de investigación, —concluye Gray— Mill anhelaba llegar a un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible para los humanos. Al afirmar que los humanos pueden vivir bien de diferentes maneras, era un protopluralista axiológico”⁹². En este sentido, la posición histórica de Mill, dentro del liberalismo, ha sido decisiva, pues supone el punto de apertura del planteamiento universalista al horizonte del postromanticismo. En suma, “Mill pasó gran parte de su vida tratando de reconciliar su proyecto ilustrado de una civilización universal con su sospecha postromántica de que el proyecto ponía en peligro la libertad y la diversidad”⁹³.

Me parece muy acerada esta dicotomía, a que somete Gray el pensamiento de Stuart Mill, pues difícilmente podía éste proponerse la búsqueda de un consenso consistente, y mucho menos definitivo, sobre la base de la falibilidad del hombre, como no podía menos que aceptar el pluralismo en cuanto consecuencia ineludible del reconocimiento de la libertad. Como puntualiza Isaiah Berlin, en su ensayo sobre “John Sturat Mill y los fines de la vida”:

“El argumento es plausible sólo si se parte del supuesto —que Mill, sabiéndolo o no hizo suyo demasiado obviamente— de que en principio el conocimiento humano nunca es completo y siempre es falible; de que no existe una sola verdad, universalmente visible; de que cada hombre, cada nación y cada civilización pueden tomar su propio camino hacia su propia meta, no necesariamente en armonía con la de los demás; de que los hombres cambian y las verdades en las que creen sufren modificaciones por sus propias experiencias y acciones, a las que denomina *experiments in living* (experi-

⁹¹ *Ibid.*, p. 123.

⁹² *Ibid.*, pp. 41-2.

⁹³ *Ibid.*, p. 41.

mentos vitales); de que, en consecuencia es errónea la convicción, común a los aristotélicos, a muchos escolásticos cristianos y materialismos ateos, de que existe una naturaleza humana susceptible de ser conocida, una y siempre la misma, en todos los tiempos, en todos los lugares y en todos los hombres (...), y de que también es errónea la noción, estrechamente unida a la anterior, de que existe una única doctrina verdadera portadora de la salvación para todos los hombres y lugares”⁹⁴.

Esta relectura de Mill por Berlin, con su énfasis en la libertad negativa, ha sido decisiva en el planteamiento de Gray, pero tal influencia está filtrada por la de Nietzsche, hasta el punto de que Gray concibe su obra sobre el trasfondo de un diálogo entre Mill y Nietzsche, entablado en la ética contemporánea⁹⁵. Si de Mill procede la idea de “cultura” con influjos del postromanticismo⁹⁶, de Nietzsche, la de perspectivismo axiológico. “En una teoría ética perspectivista, todo el conocimiento del bien parte de un punto de vista particular. Expresa unos intereses humanos particulares, tal como se materializan en unos contextos históricos y sociales específicos. No puede haber una concepción del bien que trascienda todas las perspectivas”⁹⁷. Con estas mimbres construye Gray su posición de liberalismo agonista (Berlin), a la que agrega la premisa complementaria de que toda tesis acerca de la justicia implica nociones comprensivas acerca de la vida buena⁹⁸.

Como fácilmente se aprecia, esta tesis se dirige contra el liberalismo racionalista del consenso, en cualquiera de sus formas históricas⁹⁹, por responder a una moral universal racionalista, propia de la Ilustración, pero más concretamente, a la posición intermedia rawlsiana, su directamente competidora, en cuyo consenso entrecruzado o superpuesto sólo ve una fórmula ilusa y contradictoria:

“Uno no puede ser, al mismo tiempo, un individuo liberal plenamente autónomo y un miembro obediente y sumiso de una comunidad tradicional. No es sólo que las exigencias que plantean estos ideales sean mutuamente conflictivas, son exigencias que dan lugar a unas evaluaciones contradictorias del mismo comportamiento. Lo que aparece como autonomía personal en la moral liberal puede ser desobediencia o egoísmo desde el punto de vista de los valores tradicionales”¹⁰⁰.

⁹⁴ Isaiah Berlin, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid 1996, p. 259.

⁹⁵ *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., p. 71.

⁹⁶ “La idea de cultura sugiere que las formas de la vida en las que los humanos pueden florecer son inherentemente diversas. Penetra el liberalismo a partir del pensamiento alemán postromántico, en particular el de Wilhelm von Humboldt. Sólo con John Stuart Mill se convierte en un tema central liberal” (*Ibid.*, p. 40).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 157.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 71.

La propuesta rawlsiana de definir un núcleo coherente de libertades básicas no se apercebe de los conflictos inevitables de valores que surgen en la práctica entre ellas. Este es su talón de Aquiles. “En este punto, los conflictos de valores reemergen en el núcleo de la filosofía política y la empresa rawlsiana se enfrenta a su ruina¹⁰¹. Y no es por defecto de nuestra condición, sino por exceso de sus exigencias universales. “No son las imperfecciones de los seres humanos la causa de que el régimen ideal de Rawls resulte inalcanzable. Se debe a que un régimen en el que todas las libertades básicas estén totalmente protegidas no es ni siquiera concebible”¹⁰². Pese a esta cerrada oposición al consenso rawlsiano, es con todo innegable que entre el liberalismo político de Rawls y el agonista de Gray hay la similitud básica de descartar una teoría unívoca del bien y abrirse al pluralismo. Sin embargo, mientras Rawls se esfuerza por ordenar racionalmente el espacio político, neutralizando las diversas teorías de la vida buena o posibilitando que busque cada uno su acomodación al núcleo básico de la justicia, Gray las sitúa en su diversidad inconmensurable en las entrañas de la política. Ni cabe ni es posible la *epoché*. Cualquier teoría política está traspasada de sentido ético de lo que se entiende en cada caso por bien. El mismo Gray se encarga de establecer esta afinidad de fondo con la posición rawlsiana, pero sin soslayar las diferencias:

Igual que la teoría rawlsiana, el *modus vivendi* niega que el test de legitimidad de un régimen consista en su conformidad con una concepción comprensiva del bien. Al mismo tiempo, tampoco acepta que el *test* de legitimidad pueda ser su conformidad con una teoría de la justicia porque, como he demostrado, ninguna teoría de la justicia del tipo de la que Rawls intentó desarrollar puede resolver con éxito los conflictos entre libertades básicas¹⁰³.

De ahí que ya no quepa consenso alguno, sino *modus vivendi* o *convivendi* en medio del conflicto. Y es en este punto donde se hace explícita la herencia Hobbes. La política no se basa en acuerdo moral alguno sino en negociación y equilibrio de intereses. “El objetivo último de la política no es la mera ausencia de la guerra, sino un *modus vivendi* entre bienes y males. De la misma manera que ocurre con la paz hobbesiana, esto nunca puede lograrse de una vez para siempre”¹⁰⁴. Esto da lugar a un nuevo tipo de tolerancia intercultural, de carácter prudencial, que ha renunciado a la ingenua confianza de reabsorber la diferencia entre culturas divergentes, pues no hay criterios universales que permitan la opción entre sistemas inconmensurables, por la más modesta pretensión de domesticarlas y encauzarlas por una teoría política de la justicia. Y, sin embargo, confía en “la negociación entre conflictos de valores”, como único medio para preservar la convivencia y la paz social. No hay una moral univer-

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰² *Ibid.*, p. 97.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 153.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 152.

sal ni un régimen de política ilustrada, que posibilite una solución correcta en caso de conflicto. No hay, en consecuencia, ni en moral ni en política, un canon de valor al que todos los sistemas valorativos tengan que subordinarse. Tampoco el *modus vivendi* pretende erigirse con una pretensión semejante. “La diferencia del *modus vivendi* —concluye Gray— no se basa en que sea un tipo de valor trascendente que todos los modos de vida estén obligados a ensalzar, sino en que todos o casi todos los modos de vida tienen intereses que hacen que valga la pena intentar llegar a la coexistencia pacífica”¹⁰⁵.

Tanto Berlin como Gray llevan razón en que los conflictos entre valores son inevitables. No creo que Rawls se negase a esta evidencia. Ciertamente esto es una objeción contra un univocismo de la razón práctica, es decir, contra un consenso plenamente racional y sistemático, pero no tanto en el orden de lo “razonable”, estilizado por Rawls, cuyo núcleo básico de acuerdo, no excluye, a mi juicio, un reajuste del esquema de libertades y derechos básicos en función de instancias conflictivas o nuevas circunstancias. No hay ninguna ordenación política que sea la mejor posible y que quede cerrada de una vez para siempre. Esto supone desconocer tanto la falibilidad humana como la contingencia del orden político. El propio Rawls subraya los diversos momentos que implica el consenso en un orden dinámico de pasos consecutivos, —posición original, convención constitucional, legislación e interpretación judicial. Y, como le replica a Habermas, la fundación no está cerrada, y no sólo puede abrirse el proceso, sino que se reabre de nuevo,

“puesto que anteriormente hemos visto, al considerar la secuencia en cuatro etapas, que los ciudadanos continuamente discuten cuestiones relacionadas con los principios básicos y la política social. Además, podemos dar como supuesto que cualquier sociedad actual es más o menos injusta —a menudo lo son gravemente— y tales debates son del todo necesarios. Posiblemente, ninguna teoría (humana) podría anticipar todas las consideraciones requeridas que afectan a estos problemas en las condiciones existentes, ni podría haber previsto ya las reformas necesarias para mejorar los acuerdos presentes. El ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente”¹⁰⁶.

Por lo demás, la dimensión prudencial, como ya enseñó Aristóteles, es constitutiva del orden práctico, que por su contingencia no admite un saber propiamente epistémico. La referencia rawlsiana a “un equilibrio reflexivo general y amplio en la afirmación de la concepción política” parece tener en cuenta no sólo este orden dinámico sino su carácter prudencial. Se supone que en la praxis hay contingencias que escapan a una ordenación epistémico estricta. La cuestión es saber si en casos de con-

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 155.

¹⁰⁶ *Debate sobre el liberalismo político*, op. cit., p. 106.

flicto es posible una elección racional. Gray lo admite, porque de otro modo no podría escapar a un relativismo moral. Reconoce que no todo tiene igual valor,

“que algunos valores sean inconmensurables no significa que todos los modos de vida tengan el mismo valor. El punto de partida del pluralismo de valores es la diversidad de bienes y males, no de modos de vida. Los diferentes modos de vida pueden tener mayor o menor éxito en el intento de alcanzar bienes universales, mitigar males universales y resolver conflictos entre ellos. Con todo, los valores universales no pueden ajustarse entre sí para componer una vida ideal, ya sea para la especie, para una sociedad determinada o para los individuos”¹⁰⁷.

Hay ordenaciones que son mejores que otras y soluciones de conflictos preferibles, aunque ninguna sea la correcta. “En contraste —dice— lo que el pluralismo de valores sostiene es que en los conflictos entre valores inconmensurables puede haber elecciones incompatibles que sean correctas”¹⁰⁸. Pero, ¿cómo elegir entonces entre una u la otra? De haber elección, tiene que darse algún criterio, (si se quiere, formal o meta-cultural), para salir del atasco. Gray, por lo demás, admite la existencia de valores universales en las culturas, aun cuando varíe su ordenación e interpretación. Esto significa ya mucho en orden a la posibilidad de un consenso entrecruzado:

“Los liberales universalistas están en lo cierto cuando afirman que algunos valores son universales. Se equivocan al identificar los valores universales con sus propias ideales particulares. Los derechos humanos no son una carta que otorgue autoridad universal a los valores liberales. Son un punto de referencia para sociedades cuyos valores son diferentes”¹⁰⁹.

Me parece justa la respuesta, porque hace justicia tanto al pluralismo axiológico como a un horizonte común de referencia. Cuando al aprobarse por la ONU la Carta de Derechos Humanos, en 1948, le preguntó un periodista a Jacques Maritain cómo habían podido llegar a un acuerdo, éste le dió por toda respuesta: “muy sencillo, sobre la base de que cada uno ha renunciado a hacer valer su propia interpretación”. Creo que éste es el espíritu del consenso entrecruzado. A un liberal le basta con saber, al margen de sus compromisos teóricos estrictos, que la libertad, la dignidad y la justicia representan bienes universales, que todas las culturas deben respetar, y que ésto comienza ya a ser un patrimonio de todas. Pero ¿cómo concebir tal coexistencia, o, por mejor decir convivencia, sin alguna conciencia cívica común acerca de lo conveniente y lo justo?. El propio Gray parece apuntar a este horizonte común de referencia, pero de inmediato lo corrige *pro domo sua*:

¹⁰⁷ *Las dos caras del liberalismo, op. cit.*, p. 18.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 32.

“Los valores humanos universales no generan una única concepción de justicia. Expresan constricciones sobre lo que puede considerarse como un compromiso razonable entre valores y modos de vida rivales. De este modo los valores humanos universales establecen límites éticos a la búsqueda del *modus vivendi*. Como la tolerancia liberal, el *modus vivendi* está lejos de la idea del todo vale. La coexistencia pacífica no es un valor *a priori*”¹¹⁰.

Pero, ¿por qué compromiso y no consenso entrecruzado, como supone Rawls?. ¿Por qué constricciones, lo que parece sugerir un límite externo e impuesto, y no obligaciones internas constitutivas?. Incluso tomados los derechos como límites negativos y no positivos o constituyentes, como creo, sería necesario preguntarse por el cómo y por qué de estos límites. ¿Cómo aceptar públicamente estos límites si cada cultura nos los reconoce desde su propia perspectiva de valor? Interpretarlos como un “compromiso”, cosa que ocurre entre intereses y preferencias circunstanciales y coyunturales, es tanto como devaluarlos en su significación. Es demasiado obvio indicar aquí hasta qué punto los derechos humanos se deben, aun cuando no exclusivamente, a la tradición liberal. No se trata de litigar por esto, sino de reconocer la responsabilidad que tiene esta tradición en su cultivo y protección.

3. AUTONOMÍA Y TOLERANCIA

Llegados a este punto del debate, valdría la pena una mirada retrospectiva sobre Mill, dado el lugar relevante que Gray le concede en su teoría. La tolerancia en Mill ni es un medio o interregno hasta llegar a un acuerdo superior ni mera estrategia de paz ante la imposibilidad de acordarse. Tanto en un caso como en otro se recae respectivamente en una afirmación dogmática sobre la posibilidad o imposibilidad de un acuerdo. Mill sostiene tan sólo que la tolerancia promueve un sano espíritu de autocrítica y de relativización, a la par que impulsa al diálogo para la comprensión recíproca de las diferencias, al margen de cuál sea el grado del acuerdo alcanzado o del que se pueda alcanzarse en cultura cívica. En Mill la tolerancia no es instrumental ni meramente funcional, sino una disposición ética consecuente con el respeto a la autonomía del otro para conducir su vida libremente en un horizonte de valor. “En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es por derecho absoluta. El individuo es soberano sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sobre su mente”¹¹¹. La razón, pues, para respetar la libertad del otro, mientras no inflija ningún daño, es la de su propia soberanía de sí. “El error de Mill —crítica Gray— fue pensar que la mejor vida posible debe ser, en lo fundamental, la misma

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹¹ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, *op. cit.*, p. 75.

vida para todos. No tenía dudas de que la mejor vida humana posible era la de los individuos autónomos. Al mismo tiempo, temiendo un mundo que contuviera únicamente individuos autónomos, a menudo ensalzaba la diversidad. Igual que el pensamiento liberal en general, el pensamiento de Mill está asaltado por estos impulsos opuestos¹¹². Me pregunto si la intersección entre estos impulsos opuestos no será el consenso entrecruzado, en la medida en que demarca metódicamente dos niveles, —el de la justicia y el de la vida buena—, y dos modos complementarios de fundamentación del acuerdo. Por lo demás, creo que aquí de nuevo recae Gray en un esquema muy simplista, al contraponer autonomía y pluralismo, como si fueran incompatibles. Un mundo que admita la existencia de individuos autónomos es el único que garantiza el derecho a la existencia de grupos autónomos, con su específica identidad cultural, y conjuntamente, el único que propicia reglas de entendimiento y de respeto entre tales grupos. Como ha señalado Joseph Raz, la autonomía, en cuanto dirección de la propia vida, presupone la existencia de un pluralismo evaluativo en que poder ejercerse, pero, a la vez, tal pluralismo de opciones radicales de valor exige llevar a las últimas consecuencias el respeto al otro en su autonomía, esto es en su capacidad de conformar libremente su vida en el horizonte del valor. La necesidad de la tolerancia se vuelve entonces apremiante. En suma, “el deber de la tolerancia, y las más amplia doctrina de la libertad de que es parte, son aspectos del deber de respetar la autonomía”¹¹³.

Comenzaba estas reflexiones, partiendo del contexto del litigio, en el pensamiento liberal, entre autonomía y tolerancia, y quisiera cerrarlas haciendo ver la necesaria conexión de estos dos radicales. Una tolerancia sin respeto, destila indiferencia o condescendencia, mientras que la tolerancia del respeto es activa y comprometida con la suerte del otro. A la inversa, la autonomía, ya sea de individuos o de grupos identitarios, sin respeto recíproco, es tan sólo un acicate para la confrontación. La fórmula “tolerancia para convivir en paz” se puede tornar inocua y acabar volviéndose contra sí misma, si la falta de respeto o la imposibilidad de comunicación bloquea *de facto* el camino del entendimiento, al excluir *de iure* una base de convicciones cívicas sobre las que poder convivir. Sin este mínimo, los conflictos de valores sólo pueden llevar al aislamiento cultural del *ghetto* o a la confrontación. A John Gray no se le puede ocultar que el politeísmo evaluativo, si se cierra en mundos incommunicables, puede ser tan peligroso y violento como el monoteísmo de lo universal. Por otra parte, Gray es consciente de que la paz no puede erigirse en un valor supremo por encima de la libertad o de la justicia, y de ahí que se vea obligado a precisar: “El fin del *modus vivendi* no es ningún bien supremo, ni siquiera la paz. Es la reconciliación de bienes contradictorios”¹¹⁴. Sí, pero ¿cómo se lleva a cabo esta empresa? “No necesitamos valores comunes para

¹¹² *Las dos caras del liberalismo, op. cit.*, p. 75.

¹¹³ Joseph Raz, *The morality of freedom, op. cit.*, p. 407.

¹¹⁴ *Las dos caras del liberalismo, op. cit.*, p. 36.

vivir juntos en paz —precisa Gray. Necesitamos instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir”¹¹⁵. Pero, ¿pueden concebirse estas instituciones fuera de un régimen democrático liberal, en su núcleo básico sustantivo?; y ¿podrían éstas sobrevivir por su mera funcionalidad sin cierto grado de justificación y de asentimiento?. A esta segunda pregunta, la respuesta de Gray es claramente negativa, en la medida en que sospecha detrás de la política del consenso, incluso del consenso por entrecruzamiento o solapamiento de Rawls, un intento de primar una forma de vida particular, con su pretensión universalista, que acabaría erosionando el espíritu de convivencia. Yo me inclino a pensar, en sentido contrario, que sólo un régimen liberal/democrático, fundado sobre el principio de autonomía, está en condiciones de garantizar la convivencia y el respeto al pluralismo cultural. En suma, el mero carácter prudencial o instrumental de la tolerancia como estrategia para la paz, corre el riesgo de perder de vista la motivación ética radical de la tolerancia como respeto al otro precisamente por su autonomía y, en cuanto tal, en su diferencia y peculiaridad. Es este respeto la verdadera garantía de la paz social, pero, por lo mismo, exige que se preserven las condiciones institucionales que garantizan la autonomía y permiten, a la vez, la convivencia. Si el principio de la autonomía, que es un principio fuerte, se pone en entredicho, por mor del pluralismo cultural, ya no hay modo de recuperar una base firme para convivir. ¿Se podría ser tolerante con una cultura que conculcara este valor y por ende se volviera, intolerante, contra el espíritu de la tolerancia, que le permite subsistir?

Si hubiera que destacar algún valor *a priori*, esto es, constitutivo de la convivencia, creo que sería éste. Gray y con él todos los entusiastas de la diferencia suelen argüir que la autonomía es tan solo un modo cultural de ser entre otros, producto del racionalismo moderno y consustancial con la civilización occidental, y no puede erigirse sobre los demás sin destruir las bases del pluralismo cultural. Pero, creo que hay algo en el valor de la autonomía, que más allá de la cultura del individualismo occidental, (de la que puede hacerse *epoché* metódica, como propone Rawls), lo acredita como un ingrediente esencial, y, por tanto, meta-cultural y transversal, de cualquier ideal de la vida buena. Al igual que no es humanamente digna y aceptable una vida sin libertad, creo que se rechazaría, de ser consciente de ello, una libertad que no dé franquía a la disposición de sí. El rango *a prióric*, por así decirlo, de la autonomía es que hace valioso y digno el pluralismo cultural mismo en la medida en que posibilita una elección de valor. “La autonomía es valiosa —precisa Raz— sólo si uno traza un rumbo para la propia vida a través de elecciones significativas entre opciones diversas o valiosas”¹¹⁶. De modo que una cultura que le negase al individuo esta posibilidad estaría en contra, lo supiera o no, del

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁶ Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 103-4.

valor moral del pluralismo. Un argumento análogo puede formularse desde la instancia del arbitrio, como ha hecho Habermas, siguiendo a Kant:

“En general la libertad consiste en la capacidad de vincular el arbitrio por medio de máximas; pero la autonomía es la autovinculación del arbitrio por medio de máximas que hacemos propias por *comprensión*. La autonomía no es un valor junto a otros porque está mediada por la razón. Esto explica por qué *éste* contenido normativo no merma la neutralidad del proceso. Un proceso que permite al punto de vista moral poner en marcha la formación de juicios imparciales es neutral frente a cualquier constelación de valores, pero no frente a la razón práctica misma”¹¹⁷.

El respeto a la autonomía exige conjuntamente, como sostiene Ch. Taylor, el reconocimiento tanto de la libertad del otro como de su individualidad cultural. Pero, a la vez, supone un régimen básico de convivencia en que los participantes puedan fijar autónomamente las reglas por las que quieren regir sus vidas. Ciertamente, no se puede obligar a nadie a ser autónomo, pues, como señala Raz, cada uno o es autónomo por sí mismo o no lo es en absoluto, pero cabe al menos “asegurar las condiciones básicas que capacitan a una persona para ser autónoma”¹¹⁸. En este sentido, la tolerancia, en cuanto respeto a la autonomía, es una virtud activa, militante. No sólo significa un deber de no interferencia, sino de asistencia positiva, fortaleciendo todas las condiciones institucionales que posibiliten tal autonomía. Más aún, el respeto a la autonomía exige, según Raz, otros deberes complementarios, tales como ayudar el crecimiento de las capacidades cognitivas y emotivas del otro, en aras de su autonomía, y favorecer “la creación de un rango adecuado de opciones para él, entre las que pueda elegir”¹¹⁹. Este es el nivel radical de la tolerancia intersubjetiva, el respeto activo al otro en cuanto otro, en atención a la dignidad de su ser racional. Sobre este nivel primario, extensivamente, puede alzarse el nivel de la tolerancia intercultural, en que el respeto al otro implica un reconocimiento activo de la diferencia cultural en cuanto patrimonio evaluativo en relación a su propia comprensión como agente racional.

Desembocamos así en la cuestión de un liberalismo consecuente con el principio axial de la autonomía, frente al laxo liberalismo del “vivir y dejar vivir”, que defiende la no-interferencia en el seno de las identidades culturales de grupo, aun cuando éstas mantengan comportamientos iliberales. ¿Puede este liberalismo ser “impositivo”? Como ya se ha anticipado, este es la acusación que se ha hecho a la tolerancia liberal, viéndola como una forma de orgullosa condescendencia con otras culturas, bajo la creencia en el fuero de una razón universal. La tolerancia liberal

¹¹⁷ *Debate sobre el liberalismo político, op. cit.*, p. 179.

¹¹⁸ *The morality of freedom, op. cit.*, p. 407.

¹¹⁹ *Ibíd.*, pp. 407-408.

implica, a los ojos de sus críticos, un monismo cultural impositivo, que acaba destruyendo su posibilidad de comprender y relacionarse con otras culturas. Más aún, a la tolerancia ilustrada se la acusa de haber generado una nueva intransigencia por estar interesada más en el triunfo de la libertad de conciencia frente al fanatismo que en la conquista del derecho a la diferencia (o por mejor decir, del respeto a la diferencia cultural por encima incluso del respeto a las personas, que es en verdad lo sustantivo que proclama el liberalismo). Pese a tales reproches, —tan gruesos de tono retórico como pobres de fundamentación—, cuando se trata de lesión a derechos y libertades básicas, cometidos en nombre de la mística de la comunidad, el liberalismo no puede ser indiferente ni condescendiente. “El liberalismo se compromete con (y quizá se define por) la perspectiva según la cual los individuos deberían tener libertad y capacidad para cuestionar y revisar las prácticas tradicionales de su comunidad, aunque fuese para decidir que ya no vale la pena seguir ateniéndose a ellas”¹²⁰. Y es que la tolerancia, aun cuando se entienda en el sentido ampliado de respeto a las identidades culturales, no puede separarse de la idea integral de autonomía en el sentido de la mejor tradición liberal. Claro está que la regla capital del liberalismo es la de dialogar en vez de imponer. Pero en tales casos, el liberalismo puede y debe ser impositivo, yo diría mejor limitativo o restrictivo, al menos en relación a los grupos o minorías nacionales, que están bajo la misma jurisdicción estatal. Incluso, en el orden internacional, el liberalismo consecuente tiene que ser partidario de mecanismos internacionales de protección de los derechos humanos y, en caso extremo, de intervenciones en otros Estados, bajo la supervisión de un organismo internacional de representación como la ONU, contra delitos de lesa humanidad, como violaciones masivas y sistemáticas de los derechos humanos, si fracasan las vías del entendimiento y la negociación. Obviamente, la ética liberal ilustrada está más próxima a la persuasión, la educación y el diálogo que a la intervención. Pero, como puntualiza Kymlicka, “si la teoría liberal tiene que contribuir en algo a este diálogo, este algo seguramente consistirá en explicar detalladamente las implicaciones de los principios liberales de libertad e igualdad. Y esto no representa el primer paso en la vía de la interferencia, sino que, por el contrario, es el primer paso para iniciar un diálogo”¹²¹. No es posible desconectar la tolerancia del respeto a la autonomía. Por el contrario, una tolerancia indiscriminada, que desconozca las razones liberales de su justificación, fácilmente se invierte y pervierte en una tolerancia delirante, que acaba siendo en la práctica, en muchos casos, una tolerancia del desinterés.

¹²⁰ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 152; trad. esp. cit., p. 211.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 171 y 236 respectivamente