

Estado democrático de derecho e inclusión de la diferencia

Sumario

Identidad y discriminación. Formas históricas de tolerancia. Estado democrático de derecho como mecanismo apropiado de inclusión de la diferencia. Garantía de los derechos individuales como condición de posibilidad de la tolerancia.

Resumen

Este texto busca reflexionar acerca de las características comunes fundamentales de los diferentes tipos de discriminación y acerca de la inclusión de los grupos “diferentes” en el marco de un Estado democrático de derecho. La conclusión es que en el marco del Estado democrático de derecho se garantiza el derecho de los individuos a hacer parte de un grupo específico, siempre y cuando ésta sea su voluntad. Por ello, en tanto que libres e iguales en derechos, deberán estar en libertad de hacerse cargo de sus vidas y podrán exigir que se les garanticen los bienes primarios que les permitan desarrollar sus específicas concepciones del bien, compatibles con los principios públicos de la justicia y con el procedimiento establecido en la ley.

Palabras clave: Identidad, tolerancia, diferencia, discriminación, derechos subjetivos, Estado democrático de derecho.

Abstract

This text tries to reflect about the fundamental common characteristics of the different kinds of discrimination and about the inclusion of the groups that are “different”, inside the framework of the democratic State of Right. The conclusion is that in the framework of the democratic State of Right the rights of the individuals to be part of a specific group are granted as long as this were their will. Therefore, as free and equals in rights they should have the liberty to take their lives in their own hands and should be able to demand the granting of ground goods which are necessary to develop their specific conceptions of good, that are compatible with the public principles of justice and with the procedures established by the law.

Key words: Identity, tolerance, differenz, discrimination, subjective rights, democratic State of Rights.

Artículo: recibido, octubre 3 de 2003; aprobado, octubre 29 de 2003

Alonso Silva Rojas: Magíster en filosofía y PhD. en Ciencias Políticas en la Universidad Eberhard-Karl -Tübingen, Alemania; Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander – Bucaramanga, Colombia.

Correo electrónico: alosilva@hotmail.com; asilva@uis.edu.co



Estado democrático de derecho e inclusión de la diferencia

Alonso Silva Rojas

Desde los albores de la historia los seres humanos han compartido múltiples formas de diferencia, entre ellas la social, la económica, la política, la cultural, la religiosa, la étnica, la nacional, la de género y la orientación sexual. Estos tipos de diferencia han sido a su vez afrontados de diversas maneras. Michael Walzer muestra cómo en la historia de occidente pueden distinguirse cinco tipos de tolerancia mediante las cuales las sociedades han dado respuesta a los complejos problemas que la diferencia acarrea para la convivencia y la estabilidad. Estos cinco regímenes de tolerancia son: a) Los imperios multinacionales (Persia, Egipto de los Ptolomeos y Roma); b). La comunidad internacional (la sociedad de Estados); c) Las confederaciones o Estados confederales (Bélgica, Bosnia, Suiza, Chipre); d) Los Estados nacionales; e) Las sociedades de inmigrantes (Canadá, Estados Unidos) (Cfr. Warzel, 1998, pp. 29- 50).

Esta forma de exponer los hechos por parte de Walzer expone las formas histórico-culturales (o mejor algunas de ellas, pues podríamos decir que cada caso es un “caso complicado”, como por ejemplo, Brasil y México, que extrañamente no son tratados) en las cuales se ha regulado y afrontado la diversidad. El trabajo no pretende, sin embargo, establecer un discurso normativo, sino meramente descriptivo analítico. De tal manera que partiendo del único supuesto débil y no relativista de que “(...) la coexistencia pacífica es claramente un principio moral sustantivo e importante”, pueda, además, sostenerse que “el mejor de los órdenes políticos es relativo a la historia y la cultura del pueblo cuya vida trata de organizar”¹. Las preguntas que surgen son: ¿Están todas las formas de tolerancia al mismo nivel? ¿Existe la posibilidad de un pensamiento normativo al respecto? ¿Es posible establecer una forma de inclusión y tolerancia de la diferencia que sea preferible a las otras?

Contrariamente a la posición de Walzer, desde el punto de vista normativo se afirma que en la modernidad el Estado democrático de derecho se ha cristalizado como la *única* forma de organización política que garantiza la defensa de los derechos de cada persona y de los diferentes grupos que lo componen; al mismo tiempo que hace posible la creación de las condiciones económicas y sociales necesarias para satisfacer las necesidades básicas (en sentido rawlsiano). Irónicamente, esto puede ser también derivado de la misma clasificación de Walzer, pues observando con cuidado tanto la comunidad internacional (la sociedad de Estados), como las confederaciones

¹ Para ambas citas, *Ibid.*, pp. 19.

o Estados confederales (Bélgica, Bosnia, Suiza, Chipre); como, finalmente, los Estados nacionales y las sociedades de inmigrantes (Canadá, Estados Unidos...) son o tienen la pretensión de ser Estados democráticos de derecho. El único régimen de tolerancia por él señalado que no entra dentro de esta clasificación hace referencia al período premoderno en el que la idea de los derechos subjetivos no era aún posible. Es por esto, entre otras cosas, que por mucho que consideremos la “*pax romana*” como una forma de tolerancia, no puede olvidarse que dentro de este régimen los principios de igualdad, libertad y solidaridad entre todos los seres humanos y el respeto por la dignidad del individuo hacían tan sólo parte de los pensamientos de unos cuantos filósofos estoicos.

Y si bien puede afirmarse con Walzer que “la coexistencia pacífica (...) puede adoptar formas políticas muy diferentes, con implicaciones diversas para la vida moral cotidiana, es decir, para las interacciones efectivas y los intercambios mutuos de hombres y mujeres individualmente considerados. Por lo tanto, ninguna de estas formas es universalmente válida”²; también es necesario aclarar que todas estas clases realmente tolerantes se fundamentan en los principios fundantes del Estado democrático de derecho. Y es que en el Estado democrático de derecho la tolerancia asume características especiales y únicas, que son imposibles de encontrar en regímenes autoritarios, totalitarios o fundamentados en principios premodernos. De esta manera, no es dable poner al mismo nivel la tolerancia dentro de un régimen colonial en provincias españolas como Perú, Ecuador y México o en la portuguesa como Brasil, y el actual régimen de tolerancia en esos países. Aún teniendo en cuenta que existe todavía mucha discriminación e injusticia frente a los grupos étnicos en estos países, los principios que rigen la convivencia son radicalmente diferentes. La crítica más fundamental que puede hacerse a las formas de convivencia en América Latina radica precisamente, en que no han sido realizados los principios de un Estado democrático de derecho. Sin embargo, ésta es la “idea regulativa” que se trata de alcanzar.

Quedaría pendiente por discutir, por otra parte, si Walzer confunde la tolerancia personal (problema moral) con la tolerancia de un régimen político (problema jurídico-político), puesto que en un régimen que practique la persecución

religiosa, la asimilación forzosa, la guerra de cruzadas y la “limpieza étnica” pueden existir personas tolerantes, es decir, individuos que “(...) admiten un espacio para quienes tienen ciertas creencias que ellos no adoptan, para quienes realizan determinadas prácticas que ellos no quieren imitar (...) coexisten con otros que siguen siendo algo diferente a los que ellos conocen, algo extraño y ajeno”³. Esto no hace sin embargo a ningún régimen político tolerante, pues aún (y esto es tal vez una de las más hermosas y reconfortantes características del ser humano) en las peores circunstancias políticas el hombre ha demostrado con infinidad de ejemplos su ilimitada tolerancia y bondad. Asimismo es cierto que los más tolerantes contextos de democracia y justicia legal no son suficientes para impedir las más brutales atrocidades de los intolerantes.

Otra cuestión que sería importante discutir, pero que naturalmente no es aquí el problema, sería preguntarse sobre cómo llega Walzer a la conclusión de que “la coexistencia pacífica es un principio sustantivo e importante”. ¿Será posible hacerlo sin una pretensión normativa? ¿Será posible lograrlo sólo desde una reflexión a posteriori, empírico-descriptiva?

Ahora bien, aún aceptando que el Estado democrático de derecho constituye la condición de posibilidad de una real tolerancia surgen dudas acerca de su capacidad para resolver satisfactoriamente los conflictos que aparecen de la exclusión y discriminación de los grupos e individuos considerados como diferentes dentro de un contexto social específico. En efecto, muchos consideran que al estar ligado a los principios de neutralidad frente a las “doctrinas comprensivas”, a la libertad individual y a la igualdad de los sujetos frente a la ley (igualdad de derechos), no se está en capacidad de incluir de manera apropiada aquellas formas de acción, prácticas y concepciones del mundo de aquellos grupos que dentro de él se consideran en desventaja frente a los otros grupos sociales (Habermas, 1999, pp. 204)⁴.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, este ensayo tratará de discernir acerca de cuáles son las características comunes fundamentales a los diferentes tipos de discriminación (I) y; cómo es posible pensar la inclusión de las formas de acción, prácticas y concepciones del mundo de los grupos discriminados en el marco de un Estado democrático de derecho (II).

² Ibid., pp. 16.

³ Ibid., pp. 26

⁴ Para Taylor y Walzer, por ejemplo, (...) el sistema de los derechos resulta ciego frente a la protección de formas de vida culturales e identidades colectivas (...).



(I) Veamos algunas especificidades de cada una de las formas de discriminación antes señaladas:

1. La *discriminación social* podría definirse como la exclusión de grupos de personas de los beneficios de la convivencia social. De esta forma se las relega a roles considerados secundarios e indignos y se distribuye inequitativamente o se niega el reconocimiento, la dignidad y la protección que disfrutaban los demás integrantes de un grupo de la sociedad.

2. La *discriminación económica* hace referencia a la exclusión de una parte de la población del disfrute de las riquezas económicas generadas por la sociedad en general, manteniéndosela en estado de pobreza y miseria en beneficio de los privilegiados.

3. La *discriminación política* tiene que ver con la exclusión de determinados grupos sociales de la participación en los procesos de toma de decisión imperantes en un conglomerado social. Esta forma de discriminación tiene lugar para mantener, defender y expandir formas determinadas de organización y relación social que pretenden perpetuarse en el poder.

4. La *discriminación cultural* se fundamenta en el hecho de considerar las tradiciones culturales de algunos grupos sociales como formas inferiores de expresión respecto de formas consideradas como paradigmáticas del desarrollo de la humanidad.

5. La *discriminación religiosa* hace referencia al hecho de que un grupo social se considera a sí mismo como depositario de la verdadera y única fe o defensor del verdadero rito, excluyendo a las personas que no comparten el mismo credo religioso o no viven de acuerdo a los postulados y mandatos de una divinidad determinada (*extra ecclesia nulla salus*). A pesar de que en los Estados democráticos actuales el modelo dominante es la tolerancia hacia creyentes individuales, existe el problema de que algunos grupos religiosos reclaman derechos para el colectivo religioso, rechazando los derechos de los individuos que los componen. Otra dificultad tiene que ver con la pretensión, por parte de ciertos grupos, de que sean reconocidas por el Estado algunas prácticas sociales diferentes que van en contravía de la universalidad de los derechos fundamentales.

6. La *discriminación étnica* se basa en la exclusión de ciertas personas al tenérseles por expresiones de vida inferiores. En los países occidentales, esta forma de discriminación se fundamenta en consideraciones biológicas que

señalan, a partir de cálculos cuantitativos, la no pertenencia de un individuo al género humano. De esta manera, lo que en el lenguaje filosófico era accidental (en cuanto determinación de la sustancia) se convierte en esencial y lo que era propio de la materia se considera propio de la forma. Así, las consideraciones biológicas se convierten en verdades metafísicas. Por ejemplo, el color de la piel, el lugar de nacimiento, el género, la forma del cráneo, la medida del cuerpo, que son accidentales (pues sólo son en cuanto determinaciones de algo común, que es la sustancia) se constituyen en elementos que imposibilitan la racionalidad (posesión del logos y la psyche) y con ello la humanidad de estos seres.

En el caso de los tipos de discriminación 4, 5 y 6, cada sociedad y contexto presupone un propio grado de complejidad de tal manera que, como afirma Habermas, “los desafíos resultarán mayores cuanto más profundas sean las diferencias de religión, de raza o de etnia o las diacronías histórico-culturales que deban ser superadas; serán más dolorosos cuanto más adopten las tendencias de autoafirmación un carácter fundamentalista-delimitador, ya sea porque la minoría que pugna por el reconocimiento al haber sufrido experiencias de impotencia se refugie en regresiones, o ya sea porque tenga que despertar por vía de una movilización de masas la conciencia de la articulación de una nueva identidad elaborada constructivamente”⁵. De esta manera, no sólo las condiciones “reales” de exclusión representan un fuerte desafío para la inclusión social de la diferencia, sino que también la autocomprensión y las estrategias político-sociales de quienes luchan por el reconocimiento son fundamentales en el logro de los objetivos propuestos por el grupo discriminado.

7. La *discriminación de grupos nacionales* hace referencia a comunidades que se consideran a sí mismas como grupos homogéneos étnica y lingüísticamente y se definen desde la perspectiva de un destino histórico común, a las que se les niega la posibilidad de asegurar su identidad tanto en la forma de comunidades de origen como de un Estado nacional capaz de establecer sus propios fines y actuar políticamente en el ámbito endógeno y en la esfera internacional.

8. La *discriminación de género* consiste en estimar a la mujer como no igual al hombre, debido a su supuesta debilidad física o moral o incapacidad racional. De esta manera, la mujer

⁵ Ibid., pp. 199.

es mantenida dentro de límites sociales definidos y establecidos por los hombres. Es por ello que, en palabras de Habermas, el feminismo se dirige “(...) contra una cultura dominante que interpreta la relación entre los sexos de un modo asimétrico que excluye la igualdad de derechos. La diferencia de las situaciones de vida y experiencias específicas de cada sexo no encuentra ni jurídica ni informalmente una consideración adecuada: ni la comprensión que en clave cultural las mujeres tienen de sí mismas, ni su contribución a la cultura común, encuentran su debido reconocimiento. Bajo las definiciones dominantes tampoco cabe articular de manera suficiente las necesidades femeninas”⁶. Se trata, entonces, no sólo de un problema de garantizar la igualdad de oportunidades de las mujeres, a través de la garantía de su acceso o competición respecto de las posiciones y beneficios sociales existentes, sin tener en cuenta el sexo, sino de la definición misma de las posiciones y beneficios señalados. Para Will Kymlicka, por ejemplo, el problema que plantean las feministas es que a la hora de decidir cómo se van a distribuir los beneficios y las cargas sociales “(...) la igualdad no puede alcanzarse permitiendo que los hombres conformen las instituciones sociales de acuerdo con sus intereses, e ignorando el sexo de los candidatos. El problema es que estos papeles pueden estar definidos de modo tal que los hombres resulten más aptos para ellos, incluso en un marco de reglas de competencia neutrales en materia de sexo” (Kymlicka, 1991, pp. 263). El problema consiste, entonces, en que la igualdad social ha sido definida por los hombres, quienes de esta manera perpetúan su poder patriarcal sobre las mujeres. Por lo tanto, y “dado que el problema es la dominación, la solución no sólo es la ausencia de discriminación, sino la tenencia de poder. La igualdad no sólo exige una igual oportunidad de alcanzar roles definidos, por los hombres, sino también un poder igual para crear roles definidos por las mujeres, o para crear roles andróginos que tanto el hombre como la mujer tengan un mismo interés en ocupar” (Kymlicka, 1991, pp. 267).

9. La *discriminación sexual*, por su parte, hace referencia al rechazo de formas consideradas perversas, degeneradas y “no naturales” de relación e interacción sexual. Tanto la práctica “gay” como lesbiana, por ejemplo, son tenidas por muchos como contra natura, es decir, anormales; se aduce que tienen su causa en desórdenes morales, biológicos y/o psíquicos de los individuos. En muchos casos

el homosexualismo es considerado como una enfermedad fundada en desórdenes físicos y aberraciones psicológicas.

A pesar de que, como se ha observado, cada una de estas formas de discriminación tienen sus elementos distintivos, puede afirmarse de manera general que desde el punto de vista político la discriminación tiene que ver fundamentalmente con 1) relaciones de poder y 2) la defensa de tradiciones e identidades fuertes, predominantes en un determinado grupo social en un momento histórico específico.

1) Es fundamental tener en cuenta que la discriminación de un determinado grupo social supone relaciones de poder determinados y juega un papel determinante en su mantenimiento, preservación y expansión. Es así como mediante los procesos de socialización se van interiorizando prejuicios, “certezas” y temores que posibilitan la exclusión de grandes e importantes sectores de la población a quienes se les da el tratamiento de seres inferiores, a quienes es legítimo usar, despreciar, agredir y eliminar, pues han sido despojados de valor humano. En muchas ocasiones su exclusión, aborrecimiento y eliminación se impone como una obligación con la religión, la sociedad y el “género humano”, pues se debe procurar mantener y acrecentar la pureza social, política, cultural, religiosa, sexual, etcétera de la comunidad. Algunas de las formas más frecuentes de reproducir y perpetuar la discriminación y los prejuicios son:

- a) Expresiones culturales como la música, la pintura y la literatura. A este respecto no son gratuitos los chistes, bromas y otras prácticas directas de ridiculización y desprecio de los “diferentes”.
- b) Mecanismos institucionales como la anatematización de prácticas e individuos por parte de una religión oficial, la prohibición o restricción en el ejercicio de los derechos políticos y civiles o económicos, sociales y culturales.
- c) Prácticas sociales aceptadas como el maltrato físico y psicológico, el asesinato (por ejemplo, la lapidación), la discriminación en el suministro de alimentos, la clitoritomía (ablación del clítoris), la infibulación...
- d) Medidas que favorecen ciertas regiones y grupos sociales y perpetúan la inequitativa distribución de los beneficios y las cargas sociales.

2) La discriminación está relacionada con la constitución de la propia identidad como persona y como grupo, la cual normalmente

⁶ Ibid, pp. 198.



se realiza en contraposición con los otros, a quienes se desconoce y teme. Y es que los seres humanos no tienen una representación de sí mismos como simples seres humanos iguales a los demás, sino como una clase especial de los mismos, más viril, justa, inteligente, laboriosa y digna (en suma más humana). El temor a lo diferente se traduce en prácticas de exclusión y rechazo, al mismo tiempo que se fortalecen los lazos filiales con aquellos considerados iguales y por lo tanto dignos de confianza y respeto. Según Hobsbawm, por ejemplo, la pertenencia a un grupo se relaciona siempre con un contexto y definición social por lo general negativa, es decir, que a pesar de que los seres humanos son multidimensionales se da prioridad a una identificación determinada sobre las demás por motivos pragmáticos (Hobsbawm, 2000, pp 47- 51)⁷.

Además, la discriminación no se da en una sola dirección, por el contrario, su radio de acción se distribuye en múltiples direcciones y en diferentes niveles, haciéndola extremadamente compleja. Es frecuente, por ello, que las víctimas sean a su vez victimarios y que quien excluye y quien es excluido compartan la exclusión de ciertos grupos considerados diferentes. Un ejemplo de esta realidad lo constituye el caso actual de los países industriales desarrollados en donde “el cambio social provoca la necesidad de nuevas identidades”⁸ y con ellas, nuevas formas de exclusión. Como lo expone Hobsbawm, el colapso de la estructura familiar tradicional y de la estructura tradicional del trabajo manual y del empleo industrial y la creciente ruptura generacional ha producido formas de desarraigo y desorientación y con ello nuevas identidades que a pesar de su vitalidad y en muchas ocasiones peligrosidad política (pues se expresan en grupos que pregonan el fanatismo religioso, el patriotismo estatal, la superioridad étnica y cultural de un determinado grupo nacional...) son esencialmente negativas: “en el mejor de los casos se trata de gritos de dolor y llamadas de socorro; y en el peor, de ciegas protestas, particularmente de aquellos sin esperanza. No ofrecen ninguna solución política o de ningún otro tipo porque no piensan en términos de soluciones” (Hobsbawm, 2000, pp 62).

Como se ha podido observar, el fenómeno de la discriminación es complejo y obedece a múltiples intereses y expresiones de lo humano

difíciles de comprender y de tratar. Por ejemplo, ella puede ocurrir de manera abierta u oculta, consciente o inconsciente. Sin embargo, todas las formas de discriminación comparten el hecho de negar unos derechos fundamentales que todo humano tiene por el hecho de ser humano y de querer impedir que los sujetos tengan derecho a tener derechos.

La lucha en contra de la discriminación se traduce, entonces, en la lucha en contra de la violación a los derechos humanos; una lucha que no puede considerar como válido ningún tipo de exclusión, maltrato y limitación del ser humano, por ningún motivo, en ninguna parte ni en ningún tiempo y lugar. Pues ¿qué pasaría si aceptáramos las sentencias a muerte de las mujeres por el supuesto delito de adulterio o de los homosexuales debido a que son considerados pervertidos y degenerados? ¿Cómo justificar la exclusión de la mujer de los procesos políticos de elección de gobernantes y de toma de decisiones? ¿Cómo legitimar los abusos cometidos en contra de los habitantes de Asia, África y América, durante más de quinientos años de colonialismo cultural y explotación económica?

(II) Acerca de la pregunta sobre la posibilidad y la forma en que es posible pensar la inclusión de las formas de acción, prácticas y concepciones del mundo de los grupos discriminados en el marco de un Estado democrático de derecho, apoyo la argumentación en la teoría de los derechos desarrollada por Habermas, para mostrar que en el Estado democrático de derecho ésta es posible mediante una concepción de los derechos correctamente entendida. Esto es, una teoría en la que se afirma la necesaria conexión interna (“conexión conceptual”) entre autonomía privada y autonomía pública.

Según Habermas, “(...) los destinatarios del derecho sólo quieren 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” (Habermas, 1999, pp. 194). Es por ello que, para el filósofo, como fundamento de la garantía de los derechos de las personas jurídicas sólo es apropiada una concepción *procedimental del derecho* mediante la cual el proceso democrático garantice, *simultáneamente*, la autonomía privada y la autonomía pública. *De esta manera, los derechos*

⁷ Cfr.: Hobsbawm, E. Identidad. En: Silveira, H. (editor). Identidades comunitarias y democracia. Madrid: Trotta, 2000, pp.47-51. Según el mismo autor: “Sólo se exige de mí que elija entre (...) identificaciones [diferentes] cuando alguna situación o autoridad externa me fuerce a elegir una identidad, bien porque se considera que dos o más dentro de ellas son incompatibles, bien porque a una identidad se le dé más importancia que a las demás”. Ibid, p. 48.

⁸ Ibid., p. 61.

subjetivos que deben garantizar a los grupos y movimientos sociales -que reclaman el reconocimiento de sus derechos- "(...) un desenvolvimiento autónomo de sus vidas en lo privado, apenas pueden ser formulados adecuadamente si antes los propios afectados [por la discriminación] no articulan y fundamentan en discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos. La autonomía privada de los ciudadanos que disfrutaban de iguales derechos sólo puede ser asegurada activando al mismo compás su autonomía ciudadana⁹. No se trata entonces de una resolución determinada por factores exógenos a los mismos conflictos y luchas por el reconocimiento, sino de una valoración endógena de las decisiones tomadas libremente por los diferentes grupos sociales que constituyen la base de los movimientos sociales, con el fin de evitar el paternalismo que considera a los agentes sociales como incapaces de promover formas propias de convivencia y acción social e iniciativas surgidas de las propias experiencias, contextos y necesidades. De esta manera, es posible que "gays", "lesbianas", "ecologistas", grupos "antiglobalización", mujeres..., desarrollen formas de vida y de interacción propias que vayan más allá de la simple contestación y resistencia, proyectándose como alternativas válidas de existencia autónoma y solidaria.

Así, la experiencia de la discriminación en un Estado democrático de derecho no conduce necesariamente a actitudes de resignación y a posiciones negativas extremas obstaculizadoras del diálogo y de la reflexión crítica entre los diferentes sectores de la sociedad. Por el contrario, puede conducir al desarrollo de estrategias políticas que valoren positiva y a la vez críticamente las tradiciones culturales de la comunidad. Ello con el fin de desarrollar estrategias de organización e intervención interconectadas y descentralizadas en contra de las lógicas también interconectadas, de dominación y promuevan formas más justas y equitativas de interacción social.

En este sentido se comprende la afirmación de Habermas, según la cual, suponiendo que en una sociedad determinada existe "(...) una esfera pública que funcione con estructuras de comunicación no cerradas que posibiliten y promuevan discursos de autocomprensión (...) el proceso democrático de realización de iguales

derechos subjetivos puede abarcar también la garantía de la coexistencia en igualdad de derechos de los diferentes grupos étnicos y sus formas culturales de vida (...) Pues, considerado normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencias y vida en los que ha sido socializada y se han formado su identidad"¹⁰. Yendo un aún más lejos, puede afirmarse, además, que es precisamente el marco jurídico de un Estado democrático de derecho el que brinda las condiciones de posibilidad del reconocimiento de las formas de acción, prácticas y concepciones del mundo de aquellos grupos que tratan de mantener o hacer valer su identidad cultural propia. Esta idea puede ser también expuesta en el marco del "liberalismo político" desarrollado por Rawls, para quien la unidad social debe ser concebida como "(...) derivada de un consenso traslapado sobre una concepción política de la justicia apropiada para un régimen constitucional" (Rawls, 1996, pp. 195). Una sociedad bien ordenada y una unión social así entendida es, para el filósofo, "(...) la más deseable concepción de la unidad de que disponemos; constituye el límite de lo práctico óptimo"¹¹. Por eso, la sociedad bien ordenada de justicia como imparcialidad constituye un bien, tanto porque considera las personas como ciudadanos, esto es, miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad, como porque "(...) asegura para ellos el bien de la justicia y las bases sociales de su respeto mutuo y del respeto a sí mismos" (Rawls, 1996, pp. 196). Así, pues, el Estado democrático de derecho constituye la condición de posibilidad de la inclusión de la diferencia. Cualquier otro "régimen de tolerancia" supone una imposibilidad conceptual, es decir, a priori, de la misma (Popper, 1988, pp. 13)¹².

Una concepción del Estado democrático de derecho bien formulada supone, por lo tanto, el reconocimiento de que "la identidad del individuo está entrelazada con las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en un entramado cultural, que, tal como sucede con el lenguaje materno, uno no hace suyo como si se tratase de una propiedad privada" (Rawls, 1996, pp. 209). Así concebido, el individuo permanece como portador de derechos de *pertenencia cultural*, lo cual permite que se le puedan reconocer y garantizar, sin romper el marco referencial del

⁹ Ibid., p. 197. Las cursivas son propias.

¹⁰ Ibid., p. 209.

¹¹ Ibid., p. 195.

¹² En este sentido puede ser interpretada la afirmación de Popper según la cual "(...) sólo conocemos dos alternativas: la dictadura, o alguna forma de la democracia".



Estado democrático de derecho, tanto *status* especiales como derechos de autoadministración, subvenciones, protección especial, “discriminaciones positivas”, etcétera.

Este reconocimiento de la diferencia, sin embargo, sólo es posible sobre el trasfondo a) de una cultura liberal y b) de asociaciones voluntarias.

a) El trasfondo de una cultura liberal puede entenderse en el sentido rawlsiano del principio de inviolabilidad de las libertades básicas: “(...) las libertades básicas¹³ son inalienables equivale a afirmar que cualquier acuerdo entre ciudadanos que vulnere o viole una libertad básica, por más racional o voluntario que sea, es *nulo ab initio*; esto es, que no tendrá fuerza legal y que no afecta a las libertades básicas de ningún ciudadano. Además, la prioridad de las libertades básicas implica que no se le pueden negar justamente a nadie, ni a ningún grupo de personas, ni a todos los ciudadanos en general, basándonos en el fundamento de que tal es el deseo o la preferencia de una abrumadora mayoría política comprobada, por muy fuerte y durable que sea. La prioridad de la libertad excluye tales consideraciones de los fundamentos que puedan aducirse al respecto” (Rawls, 1996, pp. 334). En un régimen liberal, se respeta y garantiza al sujeto el derecho al más amplio grado de disfrute de sus libertades individuales y se le considera una persona con la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de desarrollar una concepción del bien, por lo cual tiene derecho a la protección de un amplio rango de concepciones del bien propias dentro de los límites de la justicia.

b) Con respecto a las asociaciones voluntarias debe advertirse que en un Estado democrático los derechos del individuo son prioritarios con respecto al derecho de un colectivo determinado, esto quiere decir, aristotélicamente hablando, que la parte es anterior al todo, aún si el todo es necesario para la existencia y realización de la parte. Es por ello, que la participación y pertenencia del individuo en asociaciones particulares (“doctrinas comprensivas”) son voluntarias y éstas no pueden obligar o coaccionar al individuo a participar o a permanecer en ellas. Esto es de fundamental importancia, pues, como lo señala Kymlicka, en muchos casos, las minorías exigen el derecho de restringir las libertades políticas y civiles básicas de sus pro-

pios miembros. De ahí que este autor sostenga que “(...) una teoría liberal de los derechos de la minoría no puede justificar tales “restricciones internas”; esto es, no puede aceptar la idea de que resulta moralmente legítimo para un grupo oprimir a sus miembros en nombre de la solidaridad grupal, la ortodoxia religiosa o la pureza cultural. Tal conducta conculca el compromiso liberal con la autonomía individual (Kymlicka, 1996, pp. 22) “. De igual manera, tanto Rawls como Habermas se oponen a todo tipo de coerción por parte de un grupo determinado hacia un individuo so pretexto de defender intereses colectivos. En este sentido, afirma Habermas, “(...) una teoría de los derechos correctamente entendida reclama aquella política del reconocimiento que protege la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad” (Habermas, 1999, pp. 195).

De ahí que en el marco del Estado democrático de derecho sólo se garantice el derecho de los individuos a hacer parte de un grupo específico siempre y cuando esta sea su voluntad, por lo tanto no se trata de una política análoga a la conservación de especies naturales en vía de extinción, pues las culturas son dinámicas y pueden cambiar a través del tiempo. Esta idea es también compartida tanto por Rawls, como por Habermas y Kymlicka, para Habermas, por ejemplo, “bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que *vinculan* a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la *opción* de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras costas”¹⁴.

En resumen, los ciudadanos en tanto que libres e iguales en derechos deberán estar en libertad de hacerse cargo de sus vidas y podrán exigir que se les garantice los bienes primarios que les permitan desarrollar sus específicas concepciones del bien, compatibles con los principios públicos de la justicia y con el procedimiento establecido en la ley.

Para finalizar es importante hacer énfasis en una idea que a mi modo de ver es fundamental tener en cuenta al hablar de la inclusión de la diferencia en un Estado democrático de derecho. Esta consiste en que un Estado de este tipo, se sostiene y mantiene en cuanto es capaz de desarrollar en cada uno de los ciuda-

¹³ “Las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia, etc.): estas libertades son las condiciones institucionales de trasfondo necesarias para el desarrollo y para el ejercicio pleno e informado de los dos poderes morales (...) [capacidad de tener un sentido de la justicia y capacidad de tener una concepción del bien]”. *Ibid.*, pp. 285.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 210.

danos una identidad de segundo orden. En este sentido, es posible sostener con Kymlicka que “la ciudadanía no es simplemente un estatus legal definido por un conjunto de derechos y responsabilidades. Es también una identidad, la expresión de la pertenencia a una comunidad política” (Kymlicka, 1996, pp. 5- 39, 25). Esto quiere decir, que además de que los ciudadanos están constituidos ontológicamente por la pertenencia a un grupo específico, están constituidos ontoteológicamente por un sentimiento de pertenencia a un Estado que promueve, establece y garantiza las condiciones políticas democráticas y de justicia social que hacen posible la realización de los proyectos de vida particulares.

Esta identidad de segundo orden hace, por tanto, relación a dos elementos fundamentales para el logro de los fines inherentes a un Estado democrático de derechos: la legitimidad y la participación ciudadana. En cuanto a la legitimidad puede afirmarse con Rawls que “(...) la justicia como imparcialidad no es razonable (...) a menos que pueda ganarse el apoyo apelando a la razón de cada ciudadano (...) dentro de su propio plano” (Rawls, 1996, pp. 145). De ahí que Rawls, proponga que puesto que “(...) ninguna doctrina comprensiva es apropiada, como concepción política, para un régimen constitucional (...) Sólo una concepción política de la justicia que todos los ciudadanos puedan razonablemente suscribir puede servir de fundamento

de la razón pública y de su justificación”¹⁵. De igual manera Habermas afirma que “Un ordenamiento jurídico es (...) legítimo si asegura de modo equitativo la autonomía de todos los ciudadanos. Estos son autónomos sólo si los destinatarios del derecho pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como sus autores” (Habermas, 1999, pp. 202). El Estado democrático de derecho es, entonces, por definición, una entidad capaz de modificarse y se fundamenta en un dinámico proceso de cambio permanente con el fin de responder a las transformaciones del mundo social, económico, científico, cultural y político, y a la necesidad de corregir las injusticias provocadas por los sistemas político y jurídico a raíz de las inapropiadas definiciones de la diferencia y la “otredad”.

Por otra parte, el sentido de pertenencia a una comunidad política común se expresa en la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos que hacen referencia a la definición y garantía de los bienes primarios de la sociedad. En últimas, es esa capacidad de hacer confluir y de entretener autonomía privada y autonomía pública, o sentido de pertenencia a una comunidad particular y a una comunidad política, lo que hace que el Estado democrático de derecho brinde las condiciones de posibilidad de la inclusión de la diferencia, respetando los intereses de las comunidades específicas y garantizando la libertad y los derechos de los individuos.

Referencias

- Habermas, J. (1999). La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. En: Habermas, J., La inclusión del otro: estudios de teoría política. (pp. 204). Barcelona: Paidós.
- Hobsbawm, E. Identidad. (2000). En: Silveira, H. (editor). Identidades comunitarias y democracia. Madrid: Trotta.
- Kymlicka, W. (1996). Ciudadanía multicultural. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). El retorno del ciudadano: Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. En: La política N°. 3. Ciudadanía: el debate contemporáneo. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2003). Filosofía política contemporánea. (pp. 263). Barcelona: Ariel.
- Popper, K. (1988). Un repaso a mi teoría de la democracia. En: (The Economist) (Vuelta, N°, 143, octubre).
- Rawls, J. (1996). Liberalismo político. México: UNAM-FCE.
- Rawls, J. (1996). Liberalismo político. México-Bogotá: UNAM-FCE.
- Walzer, M. (1998). Tratado sobre la tolerancia. (pp. 29- 50). Barcelona: Paidós.

¹⁵ Ibid., p. 138-140.