

¿DERECHOS CULTURALES U OBLIGACIONES NATURALES?

Eduardo Hernando Nieto¹

INTRODUCCIÓN

Desde hace algunos años la teoría clásica de los derechos humanos ha sido desafiada por el embate de las teorías denominadas comunitarias, a tal punto que hoy no puede hablarse de una sociedad plural auténticamente democrática si es que no es capaz de reconocer a los grupos étnicos o culturales —normalmente minoritarios— que la componen. En este sentido, no han faltado teóricos, como Will Kymlicka, que han tratado de amoldar los derechos de grupo a las clásicas teorías de los derechos humanos, asumiendo obviamente su compatibilidad y convergencia.

Empero, lejos de ser satisfactorio este intento, pensamos que los modelos liberales exclusivamente basados en teorías de derechos no lograrán alcanzar la síntesis con las libertades colectivas que sostendrían las vidas de las comunidades tradicionales en el mundo actual. Tal juicio se sustenta básicamente en el hecho de que muchos de los grupos que ahora pretenden defenderse pertenecen normalmente a contextos culturales alejados de las sociedades modernas y occidentales. Es más, las sociedades tradicionales responden y actúan fundamentalmente en base a obligaciones naturales —no contractuales— y no a compromisos artificiales, como ocurre con las sociedades modernas, siendo esta una diferencia sustantiva.

El intento, entonces, del liberalismo por dotar de legalidad y de existencia a las identidades culturales —a través de derechos lingüísticos, de autogobierno, etcétera—, sin que esto signifique sacrificar la individualidad y la autonomía moderna, resultará vano en la medida de que tampoco la libertad moderna será suficiente para alcanzar el reconocimiento cabal de los otros y porque en el fondo el liberalismo es paradójicamente un pensamiento intolerante y antitradicional. En este mismo sentido, el presente trabajo se propone sostener la tesis de que el liberalismo en cualquiera de sus facetas —la universal neutral y la basada en la defensa del pluralismo— estará en incapacidad de mantener una sociedad

pluricultural en relación de armonía y que el mismo liberalismo por más que se presente también como una ideología del pluralismo, siempre terminará sosteniendo posiciones monistas y cerradas, contrarias en último término al modo de ser tradicional.

LA IRRUPCIÓN DE LO PARTICULAR Y CONCRETO EN MEDIO DE LO UNIVERSAL

Cuando surgen las guerras religiosas en occidente durante los siglos XVI y XVII, se genera un escenario de confusión y de inseguridad. La violencia está a la vuelta de la esquina y por ende se entiende que se vive en un estado de guerra civil. Al respecto, se llega a considerar que la causa del conflicto radica básicamente en la pluralidad de cosmovisiones que han surgido tras la posibilidad de interpretar libremente la Biblia. Este hecho será el que contribuya a acentuar la fragmentación de la sociedad que ya venía estructurada como una sociedad estamental y diferenciada.²

Las diferencias sociales sumadas a las diferencias religiosas precipitaban la salida violenta y entre muchos pensadores flotaba la idea de hallar algún tipo de solución a este paradójico caos. Así, pues, se recurrirá al invento del Estado-nación y a la idea de que la ley general acabará con las diferencias y por ende con el conflicto. La aparición de este constitucionalismo igualitarista será, entonces, el remedio que servirá para garantizar la protección de los derechos individuales y la autonomía, que fueron puestos en riesgo por la guerra y que para ese momento ya empezaban a consolidarse como los grandes paradigmas de la modernidad.

Tal coyuntura dará nacimiento a lo que un destacado académico británico ha denominado recientemente como uno de los rostros del liberalismo; es decir, el de la tolerancia como una búsqueda de consenso racional que apunta a poseer la mejor forma de vida para todos, a procurar una vida ideal,³ pero que también tendrá que confrontarse con la otra forma de tolerancia —u otro rostro del liberalismo—, aquella que se sustenta en la idea de que los seres humanos pueden florecer de distintas maneras y por ende las instituciones liberales intentarían conseguir una coexistencia pacífica entre las múltiples posibilidades factibles.⁴

En este sentido, el modelo constitucional reflejará, en realidad, la tensión existente entre estos dos rostros del liberalismo. Así, pues, si por un lado éste se basará en la defensa de la igualdad —como respuesta al pluralismo valorativo— que intentará

acabar con los privilegios y la discriminación, por el otro se luchará por la salvaguarda de la libertad y la autonomía individual, en este caso sustentado por el derecho a la diferencia.⁵ Sin embargo, es menester acotar que inicialmente se consideró que bastaba exclusivamente con las garantías de los derechos civiles y políticos —libertades como los de asociación, de pensamiento, de movimiento— para proteger las diferencias de los grupos; empero, también se percibió que tales derechos tradicionales no eran suficientes para defender las identidades culturales y la pertenencia⁶ a grupos diferenciados.⁷

Ahora bien, si es verdad que la dualidad del liberalismo se sustentaba en la universalidad y la particularidad también ha sido una verdad de perogrullo, el hecho de que la convergencia entre ambos principios no fue del todo posible y lo que aconteció en realidad siempre fue el predominio de uno sobre el otro, en este caso, lo que marcó la pauta común por mucho tiempo fue el dominio de lo universal (derechos humanos) mientras todavía podía sostenerse el Estado-nación. Pero como la misma teoría de los derechos individuales contribuyó a alimentar y propagar considerablemente las reivindicaciones de las colectividades minoritarias o mayoritarias, que provenían de grupos étnicos o culturales distantes a los grupos dominantes, entonces la unidad artificial gestada por el Estado-nacional⁸ y su constitución se caería en miles de pedazos.

Entonces, en términos generales vamos a tener Estados que alberguen en su seno a una multiplicidad de naciones, son los llamados Estados multinacionales que fruto de la conquista, colonización, cesión o inclusive de la fusión, no podrán ser definidos como Estados-nación. Por otro lado, también existirían los casos de los Estados que si bien podrían, en principio, reivindicar una única nacionalidad —Japón o Alemania por ejemplo—; sin embargo, han sido objeto en los últimos años de enormes migraciones individuales y colectivas normalmente de países con culturas bastante alejadas de las propias y que han establecido los denominados Estados poliétnicos.⁹

En los casos de las minorías culturales —también denominadas nacionales por el mismo profesor Kymlicka— ubicadas dentro de los Estados multiétnicos, lo que empezó a ocurrir fue que la tendencia del Estado liberal de estandarizar a todos los sujetos sobre la base de principios más bien cercanos a la tradición de los grupos dominantes, comenzó a ser rechazada y esto precipitó el nacimiento de una “política de la diferencia” sustentada en la autoafirmación de los grupos y el afiatamiento de sus valores.¹⁰ Así, la también llamada “política del reconocimiento”¹¹ precipitó una serie de problemas y de interrogantes, como por ejemplo el hecho de que la reivindicación de la diferencia podría generar una crisis de la soberanía estatal o

que en el plano de la política exterior propiciaría un sin fin de conflictos¹² o también que los intentos por establecer derechos de minorías o derechos colectivos terminaría por incrementar los problemas existentes¹³ o, por último, el tema de las definiciones de los conceptos, como por ejemplo al momento de definir lo étnico apelando a categorías como lo racial, religioso, lingüístico o por autoascripción; todas estas categorías son muy discutibles.¹⁴

En medio de este panorama, las tesis “multiculturalistas” de los profesores Taylor y Kymlicka se harían bastante conocidas. La primera sustentaba el reconocimiento de todos los grupos étnicos o culturales y un liberalismo que se sostuviese en función al reconocimiento de las identidades particulares. La segunda basada en la idea de brindar derechos de índole colectivo —aunque el propio Kymlicka rechazara tal denominación— que sean, como dijimos, compatibles con los derechos universales.

LAS TESIS DEL RECONOCIMIENTO Y LA CIUDADANÍA MULTICULTURAL

Charles Taylor, uno de los pioneros en la lucha moderna por el reconocimiento, identificó el derecho de pertenencia o identidad como una de las claves dentro del debate político contemporáneo que de alguna manera había sido ocultado por la denominada “política del universalismo”, que amparada en el principio de dignidad negó la diferencia de los grupos y por lo tanto atentó contra la autonomía de quienes no pertenecían a una cultura occidental. En este sentido, Taylor estaba considerando que el liberalismo —el de la política del universalismo— sólo podía reflejar un pensamiento particular e histórico; es decir, el reflejo de una cultura¹⁵ y por eso abogaba por la materialización de una política del reconocimiento que tomará en serio a las otras culturas.

Este aserto de Taylor no tardaría en ser criticado, por ejemplo por aquellos que rechazarían su concepción filosófica del liberalismo como fenómeno histórico, asumiendo entonces que el liberalismo es ajeno a la historia y la cultura y que no está interesado en el florecimiento de la vida humana o el reconocimiento de grupos:

“A este respecto, el liberalismo es indiferente a los grupos a los cuales se puede pertenecer. Los individuos en una sociedad liberal son libres de formar asociaciones o continuar en las asociaciones a las que ya pertenecen o en las cuales nacieron.

El liberalismo no se interesa por estos asuntos que puedan ser de interés de las personas —léase culturales, religiosos, étnicos, lingüísticos o de otra naturaleza. No se interesa por las características o identidades de las personas, ni se compromete a buscar el florecimiento de las personas: no tiene metas colectivas, no expresa preferencias grupales no promueve intereses particulares o individuales. Solamente se interesa en sostener una estructura legal en la cual lo individuos o los grupos puedan vivir pacíficamente”.¹⁶

Es más, siguiendo con esta crítica del profesor Kukathas, podríamos señalar que los grupos no son necesariamente entidades fijas o naturales y que más bien son mutables, como lo es el tiempo y las circunstancias; además, los grupos no siempre demandan un reconocimiento, pues de pronto ya lo poseen y a veces inclusive la misma “política del reconocimiento” puede crear identidades allí donde no existen. Por último, en los lugares en los que no se manifiestan grandes problemas, la política del reconocimiento puede ser peligrosa porque puede actuar a favor o en contra de determinado grupo, produciendo ganadores y perdedores, lo que servirá para activar o crear conflictos antes inexistentes.¹⁷

Con este tipo de argumentos se empieza a demostrar que tampoco el liberalismo del segundo rostro —aquel del pluralismo— puede ser del todo coherente y que el liberalismo en ninguna de sus facetas podría ser considerado como compatible con la defensa de las comunidades tradicionales. Empero, no podemos dejar de mencionar que el liberalismo, en todo caso, sí podría ser capaz de sostener libertades o derechos de asociación.¹⁸

Will Kymlicka, a su vez, autor liberal y defensor de una “ciudadanía multicultural”, consideraba por su lado que sí era posible la existencia de ciertas libertades que permitiesen la supervivencia de las colectividades, allí donde fuese necesario emplearlas. Él propone las llamadas “protecciones externas”, que estarían constituidas por los derechos de autogobierno —delegación de poderes a las minorías nacionales quizá a través de un federalismo—, derechos poliétnicos —garantías y apoyos para determinadas prácticas de grupos religiosos o étnicos— y los derechos especiales de representación —por ejemplo escaños garantizados para grupos nacionales.¹⁹ El propósito de tales protecciones basadas en derechos diferenciados, no sería otro que el de reducir la debilidad y también la vulnerabilidad de los grupos minoritarios ante las decisiones de las mayorías. Se entiende, también, que aquí no habría inconvenientes en relación a los derechos individuales de los grupos minoritarios, pues las protecciones externas no tienen que ver con las relaciones al interior de los grupos.

No obstante ello, habrían grupos que además de las protecciones externas estarían también interesados en lidiar con el problema del disenso interno, lo cual los facultaría a implementar ciertas restricciones dentro del grupo con el objeto de evitar que la división se acreciente y termine por liquidar al grupo. Esto llevaría entonces el nombre de restricciones internas. Así pues, se podrían citar como ejemplos de estas restricciones internas el tener que contraer matrimonio entre personas dentro del mismo grupo o que los miembros del grupo no puedan salirse de la iglesia que los sostiene, entre otras. Claro está que desde una óptica liberal —que es la que defiende Kymlicka—, las restricciones internas no podrían ser aceptadas dentro de una teoría de ciudadanía multicultural debido a que estarían vulnerando de manera directa los derechos individuales y esto sería inaceptable. Incluso el mismo Kymlicka sostendría que existiría, también, el peligro de que algunas de las protecciones externas se puedan transformar en restricciones internas, con lo cual habría que tener mucho cuidado.²⁰

Entonces, a primera vista, la tesis de Kymlicka parece sumamente ingeniosa y razonable; de hecho, el permitir que distintos grupos étnicos o religiosos puedan “bloquear” preferencias externas que sean contrarias a sus tradiciones o que puedan a su vez gozar de cierta autonomía, parece suficiente para garantizar su existencia. Al mismo tiempo, la teoría liberal de Kymlicka cumple con uno de los grandes principios del liberalismo que es el de garantizar una pluralidad de elecciones posibles, en la medida de que cuanto más culturas existan mayor será la riqueza de nuestra autonomía individual.²¹

Empero, parece también razonable y legítimo el interrogarnos en torno a las limitaciones del enfoque y, en este sentido, cabría preguntarse si las protecciones externas serían suficientes para asegurar la existencia de una cultura o de una religión o si es que en realidad requeriríamos de las restricciones internas para cumplir con este objetivo. Si nuestra primera respuesta es negativa y la segunda afirmativa, entonces tendríamos que afirmar, también, que ya no se trataría de una teoría liberal y que por ende la síntesis entre los derechos individuales y los colectivos sería inviable.

Pero no todo concluye aquí. La tesis de Kymlicka sigue lastrada a los enfoques neutrales dentro del pensamiento liberal y eso significa que no sería viable el discernimiento en torno a la naturaleza de la colectividad que deseamos preservar; es decir, ¿toda cultura o toda religión debería tener el mismo valor y todas deberían recibir el mismo apoyo para su supervivencia?, ¿no sería preferible proponer como lo harían los liberales perfeccionistas²² que habría que apreciar qué valores —de

determinada cultura, por ejemplo— promueven o reducen la autonomía?, ¿es lo mismo un culto religioso destructivo que una religión tradicional como el Islam?

En fin, no queremos seguir exponiendo las limitaciones de estos enfoques pues también las mismas tesis sostenidas contra “la política del reconocimiento”, de Taylor, podrían igualmente ser sugeridas contra Kymlicka; por ejemplo, ¿por qué habría que pensar que el Estado debería estimular la supervivencia de grupos étnicos o lingüísticos si es que su propia decidía o negligencia los ha llevado a esa situación de precariedad?, ¿acaso no es natural que las culturas más adecuadas sean las que subsistan por sus cualidades innatas?²³ Todas estas interrogantes completan nuestra mirada escéptica frente a las posibilidades del liberalismo —en todos sus rostros— para enfrentar el problema del multiculturalismo.

DE LOS DERECHOS SUBJETIVOS A LAS OBLIGACIONES NATURALES

Nuestra posición hasta este punto ha sido la del escepticismo manifiesto con respecto a las convergencias entre derechos individuales y colectivos, como lo sostenía por ejemplo el profesor Kymlicka. También esbozamos nuestras dudas con respecto al relativismo que podría emanar de teorías comunitarias, como las de Taylor, y por último mostramos cierta simpatía con respecto al ideal de autonomía y pluralismo del perfeccionismo de Joseph Raz o John Gray, por citar dos importantes representantes de esta corriente, quienes efectivamente consideraban que el ideal del florecimiento humano solamente podía darse dentro de una comunidad y por eso era preciso que la comunidad y las comunidades existan como una pluralidad de opciones, a fin de que se pueda optar por diferentes caminos.²⁴ Ciertamente, toda comunidad tradicional se constituía como una pluralidad de vías o caminos —basta nada más pensar en lo que significa por ejemplo un modelo orgánico que fue seguido por todas estas colectividades tradicionales y donde lo determinante era la variedad de funciones que realizaba la corporación. Empero, dicho perfeccionismo seguiría privilegiando la posibilidad de elección del sujeto como un rasgo determinante de la condición humana y de su capacidad de generar su felicidad. El privilegio de la voluntad humana y su estatus preponderante han sido las características de todo el desarrollo de la modernidad y es inherente al pensamiento liberal. Por ello, a pesar de que este perfeccionismo identifique adecuadamente buenas y malas posibilidades de elección —dejando de ser neutral— y por ende destaque la importancia del pluralismo, no puede evitar superar el problema de la autonomía.

Toda auténtica comunidad tradicional no podía descansar en un principio de libertad subjetiva, pues los principios que guiaban sus acciones eran impersonales y trascendentes, ora ubicados en la naturaleza, ora en Dios, pero en cualquier caso la libertad humana se plasmaba en la fusión entre nuestra voluntad y estos principios impersonales. La comunidad tradicional igualmente proveía de todo lo necesario para poder alcanzar la buena vida y la felicidad, pues se trataba de colectividades funcionales en donde el talento y la tradición ubicaban a cada uno dentro del espacio de sus capacidades y aptitudes. Por último, toda colectividad tradicional era siempre una pluralidad constituida en una unidad y la unidad a su vez era conseguida en función de compartir estos principios —que ahora podrían ser llamados morales o éticos.

El desarrollo del pensamiento moderno —sustentado en el ideal de autonomía— que se ha decantado por todos los rincones del planeta, no ha hecho sino alentar la expansión del individualismo, el egoísmo y el materialismo. Paradójicamente, al hacer esto ha contribuido a cercenar la libertad y también a eliminar las diferencias en función a la estandarización —hacia abajo— que lleva adelante el proyecto moderno desde hace muchos años.

Por ello, si bien es verdad que resulta muy importante el aporte de teóricos comunitarios y perfeccionistas al intentar reivindicar antes que los tradicionales derechos civiles o políticos,²⁵ los derechos anteriormente ignorados como podría ser el derecho de pertenencia al grupo,²⁶ no podemos soslayar que todos estos enfoques se enmarcan dentro de la misma tradición liberal y moderna; es decir, reivindican como sustantivo la autonomía individual y como accesorio la identidad colectiva y la defensa de los valores colectivos. Quizás, muchas de estas teorías que apuestan por la defensa de lo colectivo frente a lo individual y al Estado neutral o que intentan llevar a buen puerto la relación entre los derechos individuales y los derechos culturales, puedan ser muy bien intencionadas en sus propuestas, pero siendo defensoras del gran proyecto de la ilustración necesariamente impulsarán formas de vida y cosmovisiones ajenas a los valores de las colectividades tradicionales y también de los pueblos no occidentales.²⁷

En este sentido, un observador sagaz de la modernidad occidental —como lo fue Alexis de Tocqueville—²⁸ destacaría el peligro que llevaba consigo esta tendencia igualitaria de occidente, que no era sino el reflejo del individualismo que medraba también y que más adelante se transformaría en egoísmo. Así, la pasión por la igualdad significaba en realidad un interés por gozar por igual de los bienes y la riqueza que estaba generando la sociedad capitalista y esto se traducía en demandas y exigencias para que todos participen y disfruten por igual del confort y la

abundancia. Tal situación significaba un desafío porque se requería producir más y también hacer más eficaz la distribución de los bienes. Ahora bien, para materializar este interés se tenía que racionalizar la producción y por ende centralizar más el poder, con lo cual se verificaba más bien el surgimiento de una sociedad controlada, regulada y estandarizada. Tocqueville planteaba una prognosis que se caracterizaría por el desarrollo de sociedades que reivindicando la libertad acabarían convirtiéndose en totalitarias. La explicación de este fenómeno tenemos que hallarla en el individualismo que alejaba al hombre de su comunidad y lo hacía presa del egoísmo —amor a uno mismo—, que desembocaría en el materialismo y la persecución de todo tipo de riqueza.

Para remediar tal problema, Tocqueville invocaba la fuerza de la vida social corporativa, las asociaciones voluntarias, los municipios, las organizaciones religiosas, etcétera; todas ellas contribuían de gran manera a fin de neutralizar el individualismo —atomismo— y por consiguiente también el egoísmo.³⁹ Sin embargo, más importante que las asociaciones voluntarias, eran las asociaciones naturales que se identificaban con colectividades religiosas o corporaciones étnicas. La ventaja de ellas radicaba en que podían resistir los embates del individualismo y el egoísmo, en vista de que las asociaciones voluntarias finalmente caían dentro del supuesto de la elección y entonces podía darse el caso de que surgieran cambios constantes de organizaciones, lo cual no facilitaba la estabilidad.

Las apuestas modernas por reivindicar o incorporar lo colectivo dentro del discurso de los derechos humanos resulta importante; sin embargo, no hay que olvidar que tal intento resultará problemático, pues al final en este tipo de síntesis obtendremos siempre una parte esencial —los derechos individuales— y una parte accesoria —los derechos étnicos o culturales—, con lo cual la promocionada síntesis se transforma en el predominio de la primera sobre la segunda. En segundo lugar, si el discurso liberal se concentra en la autonomía individual, consideramos que ésta no debe ser interpretada como mera libertad de elección sino como autorrealización dentro de una comunidad.³⁰ La libertad como elección —o como libertad negativa— simplemente generará conductas egoístas y por lo tanto la confianza indispensable para el sostenimiento de cualquier comunidad terminará por quebrarse. Finalmente, la libertad como elección sólo generará una sociedad estandarizada y bajo ningún punto de vista plural.

Por último, si las teorías del reconocimiento siguen partiendo de concepciones voluntaristas, entonces estamos convencidos de que sus resultados serán más bien exiguos y todo ese gran esfuerzo por reivindicar las colectividades tradicionales se verá defraudado. □

Notas

1. *Doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la PUCP, Profesor de Teoría Política en la Maestría de Derecho Constitucional de la PUCP y de Filosofía Política en la Maestría y en el Doctorado de Filosofía en la UNMSM. Profesor de Ciencia Política en la Academia Diplomática del Perú. Correo electrónico: kalki@terra.com.pe*
2. *Para una explicación del nacimiento del Estado moderno se puede revisar nuestro texto, Pensando Peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa (Lima, PUCP, 2000). Cap. 1. También Quentin Skinner, The Foundations of Modern Political Thought (Cambridge, Cambridge University Press, 1978) 2 Vols. y Richard Tuck, Philosophy and Government 1572 – 1651 (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).*
3. *John Gray, Two Faces of Liberalism (New York, The New Press, 2000) pp.1-2. Este ideal de la integración universal se percibe en el discurso de importantes filósofos como Voltaire, quien señala por ejemplo “¿Qué es la tolerancia? Es la pertenencia a la humanidad. Todos estamos llenos de debilidades y de errores, perdonémonos nuestras locuras.” Cfr. Voltaire, Philosophical Dictionary (London, J. H. Hunt, 1824) Vol. VI, p. 272. También Kant o más contemporáneamente Hayek pueden ser ubicados dentro de esta tradición.*
4. *Ibíd. Aquí, sin embargo, tenemos que considerar que el proyecto moderno nunca dejó de lado la parte corporativa a pesar de todo, y por ello Jean Jacques Rousseau planteó bien el problema de la convergencia del hombre con el ciudadano; es decir, de lo universal con lo particular, de los derechos humanos con los derechos colectivos. Cfr. Pensando Peligrosamente: El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa. Op.cit. p. 35.*
5. *Corina Yurbe, “Constitución, Globalización y Ciudadanía” en Isonomía, N.º. 12, México, Abril, 2000, p. 37.*
6. *Por ejemplo, la libertad de expresión no es suficiente para reivindicar derechos lingüísticos; es decir, la posibilidad que tendrían los distintos grupos de expresar su identidad a través de su propia lengua. Cfr. Denise G. Réume, “Official – Language Rights: Intrinsic Value and the Protection of Difference”. En: Citizenship in diverse societies. Will Kymlicka & Wayne Norman (eds) (Oxford, Oxford University Press, 2000) pp. 245 – 272.*
7. *En esta perspectiva destaca sobre manera el filósofo político canadiense Will Kymlicka, en Liberalism, Community and Culture (Oxford, Oxford University Press, 1989). También, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford, Oxford University Press, 1995). Para este texto estamos usando la edición en español: Ciudadanía Multicultural, una teoría liberal de los derechos de minorías (Barcelona, Paidós, 1996). También en este mismo sentido el filósofo canadiense, Charles Taylor, “The Politics of Recognition”. En: Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition, Amy Gutmann (ed) (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994).*
8. *Se entiende que se ha generalizado el error de identificar al Estado con la nación cuando se trata de dos conceptos distintos, la nación es como dice Miller “una comunidad de personas que aspiran a autodeterminarse políticamente”, mientras que Estado “ha de referirse al conjunto de instituciones políticas que aspiran poseer para sí”. David Miller, Sobre la Nacionalidad (Barcelona, Paidós, 1997) p. 35.*

9. Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*. Op.cit., pp. 26 – 27.
10. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton. NJ. Princeton University Press. 1990) p. 157.
11. Charles Taylor. "The Politics of Recognition". Op.cit.
12. Esto podría ser mencionado por los enfoques realistas dentro de la ciencia política. Ver, por ejemplo, el clásico texto de Carl Schmitt, *El concepto de lo Político* (Madrid. Alianza. 1991) y entre los autores más contemporáneos, Samuel Huntington, *Choque de Civilizaciones* (Barcelona. Paidós. 1997).
13. Esta sería obviamente la visión de los teóricos libertarios, como Chandran Kukathas, que sugieren que ante el tema del multiculturalismo lo mejor es literalmente no hacer nada, proponiendo de esta guisa la "política de la indiferencia". Ver Chandran Kukathas, "Liberalism and Multiculturalism, the politics of indifference". En: *Political Theory*. Vol 26. Nº 5. October. 1998, pp. 686 – 699. También del mismo profesor Kukathas, "Are there any cultural rights?". En: *The Rights of Minority Cultures*, Will Kymlicka (ed) (Oxford. Oxford University Press. 1995).
14. Bert Van den Brink, *The Tragedy of Liberalism, an alternative defense of a political tradition* (New York. State University of New York Press. 2000) p. 189.
15. Chandran Kukathas. Op.cit., p.690.
16. *Ibid.*, p. 691.
17. *Ibid.*, p. 693.
18. Sin embargo, la libertad de asociación forma parte de la tradición de las libertades o derechos civiles que estimulan en principio cualquier tipo de asociación (desde el Ku Klux Klan hasta las Hermanitas de la Caridad) y además descansan en las voluntades de los sujetos que pueden salir o entrar a la asociaciones según sus deseos. Obviamente, este no es el sentido de las comunidades tradicionales que tienen vocación de permanencia. Sobre la libertad de asociación ver "Freedom of Association: An Introductory Essay" de Amy Gutmann. En: *Freedom of Association*, Amy Gutmann (ed) (Princeton. New Jersey. Princeton University Press. 1998).
19. Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*. Op.cit., p. 61.
20. Un caso típico relatado por el mismo Kymlicka sería el affair Salman Rushdie que motivó que algunos musulmanes demandasen la creación de leyes antidifamatorias —análogas a las leyes contra la apología del racismo—, que aparentemente se presentarían como protecciones externas. Empero, esto no sería sino un modo de sancionar la apostasía o la disidencia dentro de los grupos islámicos, lo cual significaría entonces el establecimiento de restricciones internas. *Ibid.*, p. 68.
21. Esta es la tesis de liberales perfeccionistas como Raz o Gray y que inclusive hubiese sido compartida por Isaiás Berlin. Cfr: Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford. Clarendon Press. 1986) y también *Ethics in the Public Domain* (Oxford. Clarendon Press. 1994).
22. El mismo Raz, por ejemplo.

23. *Este tipo de argumentos son propuestos por Chandran Kukathas. Op.cit.*
24. *Pero sabemos que debe existir una selección previa en torno a qué caminos son los adecuados, pues pueden existir opciones que no contribuirían a la felicidad humana ni mucho menos a la autonomía. Cfr. Joseph Raz, The Morality of Freedom. Op.cit., p. 289.*
25. *Que se encuentran en textos clásicos del liberalismo como A Theory of Justice. John Rawls (Oxford. Oxford University Press. 1971) o Taking Rights Seriously, Ronald Dworkin (London. Duckworth. 1977).*
26. *Ver Michael Walzer, Spheres of Justice (New York. Basic Books. 1983) Cap. 1.*
27. *Un reciente trabajo de un teórico cercano al comunitarismo como Daniel A. Bell, señala precisamente que los valores de oriente distan mucho de las normas que se emplean en occidente y esto puede hacer aparecer a los orientales como despóticos o totalitarios. Cfr. East meets West (Princeton. New Jersey. Princeton University Press. 2000).*
28. *Alexis de Tocqueville, La Democracia en América. 2 Vols. (Madrid. Alianza. 1980).*
29. *Recientemente, diversos estudios sobre la crisis social americana se concentran en este punto buscando explicaciones al fenómeno. Se entiende que la explicación de la crisis se da en la medida que la vida social en Estados Unidos ha disminuido dramáticamente y con ella también se ve una disminución en la importancia de la religión y la moral. Cfr. Robert D. Putnam, Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy (Princeton. New Jersey. Princeton University Press. 1993) y Bowling Alone, the collapse and revival of american community (New York. Simon & Schuster. 2000).*
30. *Y aquí coincidimos con el discurso de los comunitarios más que con el de los perfeccionistas.*