

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS  
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS  
CARRERA DERECHO**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES Y SEMINARIOS**



ACREDITADA POR RES. CEUB. 1126/06

**TESIS DE GRADO**

**(PARA OPTAR EL TÍTULO ACADÉMICO DE LICENCIATURA EN DERECHO)**

**“FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA CIUDADANÍA  
PLURAL PARA EL RECONOCIMIENTO E INCLUSIÓN DE  
PLURALIDADES DIVERSAS DEMOCRÁTICAS**

**POSTULANTE: ABEL ESTEBAN COA ZACHARIA  
TUTOR: DR. HERNÁN CLAVEL SALAZAR**

**LA PAZ – BOLIVIA  
2012**

*“A mi padre, la fuerza y esencia  
de mi espíritu, encuentra su  
razón en tu ser, nada puede  
cambiar el simple hecho que este  
logro es mas tuyo que mío. Te  
amo”*

*“Por su leal y consecuente esfuerzo,  
sin su apoyo no tendría gloria  
este trabajo; Geraldine”*

*“A mi querida doctora Zabalaga,  
su constante impulso a sido la  
fuerza y la luz en los momentos de  
debilidad”*

*“A mi tutor, Dr. Hernán Clavel,  
su ilustrada guía a dado vida a mi  
trabajo, y ha fortalecido mi  
percepción sobre este estudio.  
Gracias”*

## RESUMEN ABSTRAC

Plantear y diseñar todo un “*esquema teórico*” que refleje las condiciones iniciales y consecuentes del proceso de construcción nacional, lo nacionalmente correcto, la idea y forma de la subconciencia social, podría considerarse uno de los más aventajados logros del presente trabajo. Sin embargo, esta compleja arquitectura toma sentido y congruencia solo en la medida de sus efectos de mediano y largo plazo, de su abrupta fuerza en las estructuras del estado y cuando su indudable participación en la marcación de los estratos sociales se evidencia. Siendo que el multiculturalismo es un rasgo más que latente en la sociedad boliviana, y que los principios llamados a organizar las instituciones rectoras de justicia han sido seleccionados de manera sesgada y unidireccional, es imposible entender las reformas del estado como un verdadero proceso ampliatorio y democrático. Como tal, el pluralismo diverso, no es un subproducto de la mezquina organización política, social o económica, es el reflejo de identidades nacientes, de fuerza ocultas en la naturaleza y el espíritu de la bolivianidad. Lejos de considerarse un rasgo peculiar o peligroso para la realidad, es un eje de progreso y autoconciencia, de patria, de visión y objetivo de país.

La ciudadanía a conservado su esencia caudillistas, mas allá de lo formal y de la ampliación terminológica del “derecho-deber”, su origen no es y tampoco podrá ser considerado un avance social, debemos fundar nuevos y verdaderos valores cívicos, basados en una teoría de la justicia que reorganicé nuestra visión de estado y sociedad, que pretenda leer los rasgos de nuestro espíritu y consagrarlo en fuerzas prevalecientes dentro y fuera de las declaraciones estrictamente formales, que no se mezquiné a los llamados de las futuras pluralidades y que muestre generosidad en la resolución de nuestros problemas comunes. Por tanto, el esfuerzo por determinar los nuevos principios de la justicia boliviana, no puede ser considerado solo un esfuerzo por vislumbrar y encaminar nuevas formas institucionales y/o preceptos de estado, es un intento por concebir a la ciudadanía boliviana, como un rasgo plural y diverso, abierto a la reflexión y la reinterpretación moral de nuestra historia, sin resentimientos y con profunda vocación democrática y humana.

# ÍNDICE

Dedicatoria .....	I
Agradecimientos .....	II
Resumen Abstract .....	III
Bibliografía .....	IX

## DISEÑO DE INVESTIGACIÓN

Enunciado del título del tema .....	1
Identificación del problema .....	1
Problematización .....	2
Delimitación de la Investigación .....	3
Temática .....	3
Espacial .....	3
Temporal .....	3
Fundamentación e importancia de la investigación .....	3
Objetivos a los que se ha arribado en la investigación .....	5
Objetivos Generales .....	5
Objetivos Específicos .....	6
Marco teórico que sustenta la investigación .....	6
Marco Histórico .....	6
Marco Teórico .....	10
Marco Conceptual .....	14
Marco Jurídico.....	16
Hipótesis del trabajo de investigación .....	17
Variables de la Investigación .....	17
Variable Independiente.....	17
Variable Dependiente .....	17
Métodos que fueron utilizados en la investigación.....	18
Técnicas que fueron utilizadas en la investigación.....	18

## DESARROLLO DEL DISEÑO DE PRUEBA

INTRODUCCIÓN .....	19
<b>CAPITULO I</b>	
<b>PROCESO DE LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL .....</b>	<b>22</b>
1.1. EL ENTE HISTÓRICO .....	22
1.2. LA REPÚBLICA NACIENTE .....	25
1.2.1. Contradicciones en la república .....	28
1.3. VALOR ORIGEN Y MODERNIZACIÓN FORZADA .....	31
1.3.1. Renovación improductiva .....	34
1.3.2. Resistencia a la Modernidad .....	36
1.4. LO SOCIAL Y ECONÓMICAMENTE ABIGARRADO .....	39
1.4.1. Panorama descriptivo de la sociedad y el Estado .....	42
1.4.1.1. <i>Los pilares del decadente régimen</i> .....	43
<b>CAPITULO II</b>	
<b>IGUALITARISMO LIBERAL Y EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA .....</b>	<b>47</b>
2.1. INTRODUCCIÓN AL IGUALITARISMO LIBERAL Y REPUBLICANISMO CÍVICO .....	47
2.1.1. Elementos del Liberalismo Igualitario.....	49
2.2. DESIGUALDADES MORALMENTE ARBITRARIAS .....	51
2.3 LA INTERPRETACIÓN ERRADA DE SANDEL .....	54
2.4. LA INSUFICIENCIA DEL ESQUEMA .....	59
2.4.1. La victoria estrictamente teórica del liberalismo procedimental .....	64
2.4.2. El problema con la democracia.....	67
2.4.3. Congruencia y sentido de comunidad.....	71
2.5. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA COMO MÉTODO .....	73
2.6. EL CONTRACTUALISMO CLÁSICO: DE HOBBS A KANT .....	79
2.6.1. El pacto de unión en Hobbes .....	80
2.6.2. Locke y el acuerdo mayoritario .....	84
2.6.3. El cuerpo colectivo moral en Rousseau.....	88
2.6.4. Kant y el contrato consensual .....	92
2.7. LA FUNCIÓN DE LA JUSTICIA .....	97
2.7.1. La justicia como imparcialidad.....	102

2.7.2. La posición original .....	109
2.7.3. Utilitarismo como maximización del bien.....	114
2.7.3.1. <i>Contrastes del utilitarismo</i> .....	118
2.7.3.2. <i>Utilitarismo moral; justicia antes que bien</i> .....	123
2.7.4. El problema del intuicionismo y la prioridad .....	126
2.8. ACERCA DE LA TEORÍA MORAL .....	131
2.9. PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA.....	137
2.9.1. Justicia Institucional .....	139
2.10. DOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA.....	144
2.11. DOS POSIBLES INTERPRETACIONES .....	149
2.12. LA IGUALDAD DEMOCRÁTICA Y EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA ...	158
2.13. JUSTICIA PURAMENTE PROCESAL .....	169
<b>CAPITULO III</b>	
<b>LA TEORÍA DEL PLURAL DIVERSO _____</b>	<b>175</b>
3.1. FORMA Y CONTENIDO DEL DEBATE .....	175
3.2. CULTURALISMO LIBERAL .....	184
3.3. LA DESTRUCCIÓN DE LA ALTERNATIVA .....	188
3.4. LOS ELEMENTOS A CONCLUIR.....	191
3.5. LA PLURALIDAD Y LO DIVERSO EN LOS DERECHOS HUMANOS .....	194
3.6. LAS LIMITACIONES DE LOS DERECHOS HUMANOS .....	196
3.7. ESTADO – NACIÓN; LA BASE A RECONSTRUIR.....	208
3.8. LA NACIÓN COMO ELEMENTO SUBALTERNIZADOR .....	212
3.9. EL HORIZONTE DE LA NACIÓN ESTADO.....	228
<b>CAPITULO IV</b>	
<b>LA BASE DE LA CIUDADANÍA _____</b>	<b>224</b>
4.1. LOS NÚCLEOS NORMATIVOS DEL REPUBLICANISMO	
CONTEMPORÁNEO.....	228
4.2. CIUDADANÍA Y VIRTUDES CÍVICAS .....	234
4.3. LA DEFENSA DE LA DEMOCRACIA FUERTE Y DELIBERATIVA .....	240
4.4. LAS OBJECIONES REPUBLICANAS AL LIBERALISMO	
IGUALITARIO .....	244

4.5. EL LIBERALISMO IGUALITARIO DE RAWLS Y EL IDEAL DE CIUDADANÍA.....	249
4.6. ¿SON REALMENTE INCOMPATIBLES EL LIBERALISMO Y EL REPUBLICANISMO? .....	253
 <b>CAPITULO V</b> <b>LEGISLACIÓN PLURAL</b> .....	 <b>255</b>
5.1. LOS DERECHOS INDÍGENAS; COMO BASE DE LA DIFERENCIA PLURAL Y DIVERSA.....	255
5.2. CONTEXTOS SOCIO POLÍTICOS DE LA IDENTIDAD Y LA IDENTIFICACIÓN .....	256
5.3. ¿JURIDIZACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y EL ESTADO O PROCESO CONSTITUTIVO DE UNA NUEVA FORMA DEL ESTADO Y LA NACIÓN.....	259
5.4. UN PUNTO DE PARTIDA: ¿QUIÉN ES EL SUJETO JURÍDICO CATEGORIZADO COMO PUEBLO INDÍGENA? .....	261
5.5. SOBRE EL TAMAÑO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA .....	268
5.6. LAS ORGANIZACIONES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SUS PROPUESTAS .....	271
5.6.1. Las propuestas de los pueblos indígenas para la reconfiguración de la nación y el estado bolivianos.....	274
5.6.2. Legalidad y representatividad de las organizaciones de los pueblos indígenas ante las instancias de gobierno .....	277
5.7. LOS PRINCIPALES DERECHOS INDÍGENAS EN LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO DE 1994 .....	278
5.7.1. Derechos específicos como pueblos indígenas.....	280
5.7.2. La ley del medio ambiente, la conservación y los derechos de los pueblos indígenas .....	283
5.7.3. El desarrollo de los pueblos indígenas en la ley de participación popular.....	287
5.7.4. Ley de reforma educativa .....	289
5.7.5. Ley del instituto nacional de reforma agraria (1715 INRA .....	291
5.7.6. La ley forestal .....	295



5.7.7. La ley de hidrocarburos y la participación y consulta a los pueblos indígenas.....	298
5.7.8. El proceso de consulta y participación de los pueblos indígenas .....	301
5.7.9. Ley de partidos políticos, asociaciones ciudadanas y pueblos indígenas.....	304
5.8. DEL ESTADO MULTICULTURAL AL ESTADO PLURINACIONAL .....	305
 <b>CAPITULO VI</b>	
<b>CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES</b> .....	<b>307</b>
6.1. CONCLUSIONES .....	307
6.2. RECOMENDACIONES.....	311
BIBLIOGRAFÍA .....	IX
ANEXOS .....	X

# **DISEÑO DE INVESTIGACIÓN**

## **ENUNCIADO DEL TEMA**

### **“FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA CIUDADANÍA PLURAL PARA EL RECONOCIMIENTO E INCLUSIÓN DE PLURALIDADES DIVERSAS DEMOCRÁTICAS”**

Tratamos de determinar de manera concreta cuáles deben ser los fundamentos teóricos que puede contener mínimamente la ciudadanía plural, como elemento base, en el reconocimiento e inclusión de un pluralismo diverso.

## **IDENTIFICACIÓN DEL PROBLEMA**

La democracia liberal, es sin lugar a dudas el único sistema de gobierno y estado que ha logrado adaptarse a las más arduas circunstancias de la historia nacional y mundial, sus profundas connotaciones filosóficas e ideológicas no han sido necesariamente un obstáculo a la identidad universalizadora del individuo, el progreso económico y el multiculturalismo como elemento de igualdad nacional.

Es lógico pensar que sus rasgos históricamente fundadores, *libertad, igualdad y propia privada*, no han podido permanecer intacto en su concepción ideológica más natural y original posible. Sin embargo esta no ha cambiado su rumbo filosófico consagrado en el *individuo moral* como un ente de supremacía sobre las otras esferas de la objetividad.

Este legado con una profunda connotación sobre la estructura y contenido del estado, se encuentra, ahora, como objeto de una profunda crítica, de influyentes repercusiones en la expresión espiritual del pensamiento liberal; el *individuo moral* no es exclusivamente un ente formal y abstracto sino como una categoría social basado en una identidad colectiva inseparable de su vínculo cultural.

Por otro lado es en este escenario donde surgen elementos inherentes a la problemática liberal, como; la necesidad de reevaluar legítimamente los procesos de construcción nacional, los derechos de las minorías y lo que nosotros llamaremos, la inclusión de plurales diversos. Cada una de estas categorías constituye factores de influencia directa sobre nuestra problemática nacional y el posible núcleo de solución al multifacético problema.

De esta manera lograremos entablar algunas categorías “*centrales*” y “*secundarias*” de discusión sobre las cuales direccionaremos metodológicamente nuestro trabajo logrando construir una ingeniería teórica de nuestro planteamiento de solución.

En el problema central de la ciudadanía plural se tiene que derrumbar la clásica estructura liberal democrática sobre su esencia, *individualidad moral*, reconstruyendo ese espacio en consideración a las nuevas necesidades de la sociedad pluri (nacional, cultural, religiosa, histórica, social e ideológica), acción que podría re-identificar al *Estado* y darle una nueva legitimidad en su concepto.

Dado el problema, este se simplifica a una pregunta que expone todas las necesidades de una posible solución, direcciona la investigación en base a un análisis previo y una contextualización del problema ***¿Dado el problema de pluralismo diverso como debe la democracia fundamental y analizar su reconocimiento e inclusión?***

## **PROBLEMATIZACIÓN**

- ¿Cómo contextualizar y definir el pluralismo diverso, el derecho de las minorías y los procesos de construcción nacional en el marco de la individualidad moral-racional?
- ¿Por qué la ciudadanía es el elemento basé para el reconocimiento y e inclusión de pluralidades diversas?
- ¿Qué sustentos teóricos debe tener el nuevo concepto de *Ciudadanía Plural* para el reconocimiento e inclusión de plurales diversos?

## **DELIMITACIÓN DEL TEMA DE TESIS**

### **➤ Delimitación Temática**

La investigación hallará su centro en un análisis Teórico-filosófico desde la perspectiva de la cátedra de Los Sistemas Políticos Electorales, dado que el tema tiene un fuerte nexo teórico con la mencionada materia.

### **➤ Delimitación Temporal**

La investigación tomará como parámetros temporales los años 2000 al 2008, dado que son los momentos más críticos de la ciudadanía clásica en la sociedad boliviana, desde el estado democrático.

### **➤ Delimitación Espacial**

Esta delimitación estará marcada por el Dpto. de La Paz, dado que es diverso y representativo, además que allí se gestan y resuelven los problemas de pluralidad diversa.

## **FUNDAMENTACIÓN E IMPORTANCIA DEL TEMA DE TESIS**

La tradición liberal democrática se encuentra en este principio de siglo con la realidad social y política muy diferente a la que se originó a finales del siglo XIX, el proceso de construcción Europa política, el multiculturalismo en todas sus variantes, el sistema de educación, la difícil cuestión de incrementar los derechos sociales en tanto derechos inalienables y el proceso de globalización económica y política, indican que el autoproclamado triunfo del liberalismo democrático ha hecho un triunfo a medias. Podremos decir casi de manera categórica que se triunfo frente a ideologías no liberales ha sido contundente sin embargo aún le queda un trecho muy escabroso por recorrer, deberán demostrar que pese la capacidad interna de gestionar esta nueva realidad se

hicieron sonar sus bases. La supuesta agilidad lógica y pragmática intrínseca de la democracia se pondrá a prueba en la solución del mencionado problema, su solución podría significar vital en el sistema, su readaptación a las nuevas necesidades sin fisuras ni problemas estructurales significará la re consolidación de sus bases teóricas más profundas disponibles a los desafíos de nuestro alterable presente

Es un fenómeno interesante observar que en el proceso de re-identificación y modernización del estado, producto de una ruptura objetiva en el plano de lo político y lo económico, se transmite una necesaria evolución de los valores sociales, sin lugar a dudas los valores no son solo efecto de una circunstancia histórica sino además el conjugado de variables de la conciencia nacional que determinan teórica y objetivamente su existencia.

Aun que los valores democrático liberales, en nuestra sociedad, son relativamente jóvenes han producido un éxito homogeneizador en la esferas de la identificación moral, religiosa y normativo social, sin embargo su espíritu no ha surgido un efecto en la identificación cultural y política, fenómeno ligado no solamente al método de aplicación o la consistencia de los enunciados liberales sino principalmente como consecuencia de los procesos de construcción nacional originados en 1825 hasta nuestros días.

Los procesos de construcción nacional, son necesariamente una etapa vinculante y de unidad en la maduración de las repúblicas, ahora modernas, y tiene la virtud de crear un imaginario social consagrado en valores de cohesión sobre los cuales se diseña el estado y su proyección institucional. Sin embargo éstos son, mayoritariamente, reflejo de la clase nacional dominante, la cual opera sobre la identidad del país<sup>1</sup> y la refleja como nacional en el estado republicano<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Elementos como la lengua oficial, la malla educativa y los valores representativos como la bandera y el himno nacional.

<sup>2</sup> Las instituciones estatales operan en la lengua oficial, enseñan y reflejan los valores acatados por la clase dominante nacional.

Es significativamente importante señalar que la inclusión *de plurales diversos* implica no sólo la reevaluación del proceso histórico de construcción nacional sino además de las mismas directrices liberales, las cuales no podían ser modificables a partir de su negación teórica, dado su nivel influencia en el estado y la sociedad<sup>3</sup>, sino desde su reconstrucción como un arquetipo propia de la ortodoxia boliviana.

Cabe entonces preguntarnos; ¿podría la nueva *ciudadanía plural* crear un espacio lo suficientemente legítimo y fundamentado, en la que el individuo reconocido como ciudadano acepte su status “pleno”<sup>4</sup> en la relación multifacética con el estado liberal democrático? La respuesta a esa lógica contiene la fuerza del aporte que podría ser excepcional si se logra rediseñar los fundamentos del estado democrático, resguardándolos en la legitimidad del individuo moral-racional.

## **OBJETIVOS DEL TEMA DE TESIS**

### **➤ Objetivo General**

Establecer de los fundamentos de la ciudadanía plural bajo un análisis teórico para el reconocimiento e inclusión de pluralidades diversas

### **➤ Objetivos Específicos**

- Establecer un marco de referencia teórico sobre el pluralismo diverso, los procesos de construcción nacional y el derecho de las minorías.
- Establecer a la ciudadanía como elementos base para el reconocimiento e inclusión de plurales diversos

---

<sup>3</sup> La justificación de la *universalidad moral-racional del individuo* es un concepto adherido a los derechos humanos, la libertad, la igualdad social y la propiedad privada.

<sup>4</sup> Aunque esencialmente jurídico contiene una verdadera vinculación con la naturaleza moral-racional del individuo y principalmente con su identidad cultural y política.

- Establecer un marco de reflexión sobre los elementos teóricos de la ciudadanía plural y su innegable necesidad en el reconocimiento e inclusión de plurales diversos.

## MARCO TEÓRICO

### ➤ Marco Histórico

Una concepción elemental de ciudadanía necesariamente hace alusión a sus componentes principales (interrelación, derechos y deberes) los cuales, dependiendo del momento histórico en el que se contextualice el análisis tendrán más o menos importancia. Zapata-Barrero, expresa que tres tradiciones históricas se identifican como tributarias de la noción moderna de ciudadanía: la clásica griega (participación en asuntos políticos), el romano cristiano (reivindicación frente a la autoridad), y la hebraica (lealtad y auto sacrificio para el bien comunitario).

Mientras que la tradición romana cristiana concede más relevancia a la individualidad, las otras dos relacionan al ciudadano con su comunidad desde criterios racionales o sentimentales. El autor mencionado, hace una exposición de las concepciones de ciudadanía predominantes en los momentos más significativos de la historia de occidente, donde se puede apreciar los diferentes énfasis correspondientes a las dimensiones o componentes y a las tradiciones mencionadas. Distingue las nociones de ciudadanía pre moderno, moderna y actual.

Se puede apreciar seis nociones pre modernas correspondientes a cinco periodos o fases:

- En el *periodo clásico griego* es la actividad cívica y política lo que hace de una persona un ciudadano; en la obra de Aristóteles se muestra como el ciudadano obedece al gobierno puesto que él mismo ha participado en la elaboración de la normatividad que restringe, así el ciudadano es a su vez legislador y súbdito. El filósofo resalta la importancia que tiene el marco político, en tanto relativiza el

concepto de ciudadano, al señalar que puede orientarse al bien común o hacia los intereses personales.

Una visión amplia de ciudadanía reconoce en el ciudadano la capacidad de gobernar y ser gobernado: “El ciudadano obedece las restricciones que el gobierno le impone puesto que es él mismo quien ha participado activamente en su elaboración” (RINCONS: 2005). Con esta bidireccionalidad, núcleo de la definición aristotélica que ha sido retomada por la tradición cívico–humanista, se definen lo fuerte y lo débil, lo activo y lo pasivo del ejercicio de la ciudadanía.

Lo fuerte y activo en tanto el ciudadano participa, legisla y gobierna; lo débil y pasivo en tanto acepta, obedece y es gobernado. En general, ciudadanía fue para los griegos una identidad privilegiada, determinada por lo económico, lo político y la condición de libertad.

- La ciudadanía en los *periodos de la República y del Imperio Romano* da un giro al operar como instrumento político para generar estabilidad en una sociedad plural. Una dimensión determinante es la normalización cultural; la *civis* se constituye en sinónimo de cultura y civilización. Las dimensiones activa y pasiva integradas en la visión griega se separan, y se constituyen dos categorías: ciudadanos de segunda clase – latinos y ciudadanos de primera clase – romanos; estos últimos con capacidad decisoria. Si bien la ciudadanía, en la fase del Imperio, se constituye en medio para entrar en la acción competitiva individual, en general durante todas las fases romanas tuvo un carácter limitado y excluyente y fue usado por la oligarquía como instrumento de dominación de los pueblos conquistados, a manera de compensación por el sometimiento. Así, se amplía cuantitativamente la noción pero se mantiene el carácter excluyente y las connotaciones de autonomía y de privilegio.
- En la fase de *expansión del cristianismo* la ciudadanía está ligada a leyes y a gobierno sobrenatural, con el cual se genera un nuevo sistema de lealtad, “el buen cristiano debía actuar como buen ciudadano. El cristianismo proporciona,



pues, una base para la conducta cívica” (BARRERO: 2001), el tránsito de la ciudad terrenal a la ciudad de Dios obliga a los ciudadanos-peregrinos a aceptar las normas de la primera y a actuar con bondad a fin de ganar recompensas en la vida eterna.

Con la creación de los monasterios se promueve la pasividad ciudadana (obediencia y bajo nivel de participación en el espacio público) bajo la figura de vida contemplativa; se definen referentes de lealtades comunitarias y de identidades rurales, y se fortalece el proceso de fusión entre política y religión.

- Es en el *periodo medieval* cuando se consolida la dimensión urbana de la ciudadanía: la *civitas* adquiere poder autónomo como entidad política y administrativa, con marcado acento mercantil; el ciudadano se define al habitar la ciudad y ésta es centro referencial de su identidad. Con el fortalecimiento de las ciudades, la identidad entre ciudadano y ciudad se incrementa y el carácter económico prevalece sobre el político; la noción de ciudadanía se politiza como mecanismo de control social y las instituciones educativas adquieren papel protagónico como agentes civilizadores, fortaleciendo el patriotismo local, nueva fuerza homogeneizadora. Así, se integra el componente civilización al significado del término. En general, en la época medieval:

*“...a través de la ciudadanía se construye una identidad legal, política, económica y social diferenciador, una posición o estatus que determina la capacidad de la persona; una esfera de autonomía para entrar en el proceso creciente de competitividad económica dentro de una misma ciudad y entre ciudades entre sí; y finalmente, un sistema de compromiso militar y de seguridad con la comunidad política en general” (RINCONS: 2005)*

- Durante el *Renacimiento*, con el humanismo cívico, se rompe la determinación de un código moral cristiano y adquiere fuerza la voluntad de la ciudadanía o voluntad general que se expresa con pensadores como Maquiavelo, quien en su defensa de una *ciudadanía activa*, propone que los regímenes republicanos

promuevan una moral de conducta pública de autocontrol; llama virtud al vínculo entre ciudadano y comunidad.

Así, “Politizando y haciendo pública la *virtú*, cada ciudadano velará para que los otros no actúen orientados por la fortuna y para que las actividades públicas de los otros no constituyan fortuna para uno mismo” *Virtú* es entendida como vínculo del ciudadano con la comunidad y fortuna como realidad contingente; Al hacerse pública la *virtú* opera como mecanismo de regulación social.

En el periodo de auge de las monarquías europeas desafortunadamente esta visión de ciudadanía se desvanece; el término ciudadano es rechazado por la connotación activista y republicana, y remplazado por súbdito que representa sujeción y sometimiento al monarca, enfatizándose nuevamente la dimensión pasiva con connotación de obediencia y sumisión.

El Estado pasa a ser la autoridad legal por excelencia, por encima de los poderes locales. Es decir, “Ciudadano designa tanto al súbdito, sometido a leyes y expresión de una estricta obediencia a la autoridad, como a la persona con obligaciones y deberes políticos, con una moral cívica y pública; tanto a la persona que persigue intereses económicos como simplemente al residente de una ciudad”

- Es en *el s. XVII* cuando se introduce el elemento igualdad a la semántica del término ciudadanía. Esto se da en el contexto de la aparición de la doctrina del Estado soberano, a partir de la necesidad de definir lealtad y derecho entre ciudadanos y extranjeros, y en un ambiente de cuestionamiento a la autoridad de los monarcas por razones religiosas.

La secularización generaba confianza en los individuos para decidir individual y colectivamente leyes y formas de gobierno. Hobbes introduce la idea de basar la

actividad política en la razón y propone el contractualismo como modalidad metodológica en la búsqueda de un orden donde exista congruencia entre lo Social y lo político. Cabe aclarar que siendo Hobbes contractualista no democrático, su contrato no busca frenar la soberanía del monarca sino justificarla. Así el ciudadano sigue siendo súbdito.

### ➤ **Marco Teórico**

La idea de limitar el poder del monarca a partir de los derechos de los ciudadanos es una propuesta moderna que se construye históricamente con los aportes de los pensadores de la Revolución Liberal de 1688 (Locke), de la Revolución Americana de 1776 (Franklin, Hamilton, Madison), y de la Revolución Francesa de 1786 (Montesquieu, Voltaire, Diderot, Condorcet y Rousseau).

Se atribuye a la Revolución Francesa, con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la reivindicación de la igualdad y la exigencia de que exista congruencia entre la subjetividad de la persona y la requerida por el ciudadano. En términos modernos se concibe a la persona como poseyendo unos derechos civiles y al ciudadano unos derechos políticos, los primeros siendo un medio para poder practicar los segundos. Es decir, no se concibe al *citoyen* como contrapuesto a *l'homme*, sino como una forma en que la persona se relaciona con la colectividad.

En el siglo XIX se incorporan nuevos elementos en el análisis: la nacionalidad de carácter estatal, el sistema de mercado capitalista y el estado de bienestar.

*“... la ciudadanía comienza a desvincularse de su dimensión particularista cultural y a identificarse con pertenencia a una comunidad política amplia nacional, jurídicamente delimitada, constitutiva de una multiplicidad de ciudades dependientes de un centro de poder” (BARRERO: 2001).*

La homogeneidad cultural se asume como supuesto de constitución de las naciones y desde allí se distinguen los nativos de los inmigrantes, ciudadanos de primera y de

segunda clase. No obstante, se reconoce que el proceso de nacionalización de la ciudadanía contribuye a la expansión del principio de igualdad, con el cual adquiere connotación democrática.

Hoy existen, al menos, cuatro corrientes filosófico-políticas claramente identificables que presentan visiones distintas de ciudadanía, las cuales enfatizan en uno u otro aspecto de la semántica hasta ahora construida e incorporan nuevos elementos de análisis. Ellas son el liberalismo, el comunitarismo, el republicanismo y el multiculturalismo, esta última reconocida como corriente mixta

- Para el *liberalismo*, cuyo principal representante es John Rawls (1996), la categoría ciudadanía se configura a partir de la institucionalización de los derechos en las cartas políticas de los Estados. Si bien esta doctrina reconoce la existencia de los deberes, privilegia los derechos y específicamente los derechos individuales; promueve en la formación de ciudadanía la capacidad de cuestionar la autoridad, involucrando la discusión pública, y expresa confianza en una educación que reconozca el pluralismo y desarrolle el pensamiento crítico. Esta propuesta es cuestionada por delegar el Cumplimiento de los derechos al Estado liberando a las personas de obligaciones y responsabilidades. Los señalamientos hechos al liberalismo por el vacío cívico de su propuesta, cabe anotar que existe una teoría liberal de las virtudes a la cual han aportado pensadores como Amy Gutman, Stephen Macedo, William Galston y Kymlicka, 1997. Estas virtudes son coherentes con el espíritu liberal y reflejan la primacía de la libertad y el individualismo sobre la responsabilidad con los intereses colectivos.
- La propuesta del nuevo *comunitarismo* de científicos sociales como Amitai Etzioni, Charles Taylor, Michael Sandel y Michael Walzer (Rojas, 2005), inspirada en postulados aristotélicos, parte de criticar al liberalismo por concebir al individuo como ser abstracto, sin raíces, descontextualizado y homogéneo. En oposición, reconoce en el ser humano además de las dimensiones económica y política, sus identidades, intereses, ideales, principios y valores; reivindica lo

comunitario como el ambiente de lo humano, donde el sujeto se construye como ser social y a su vez construye lo social.

Las comunidades definen lo correcto y establecen regulaciones; el conocimiento del bien humano se alcanza en los marcos de los fines comunitarios. Así, la ciudadanía presupone pertenencia a una comunidad e implica primacía del bien comunitario, lo cual supone civilidad y autocontrol, virtudes que se aprenden y ejercitan en organizaciones voluntarias de la sociedad civil tales como iglesias, familias y organizaciones cívicas.

Los teóricos de la sociedad civil, desconocen la participación política como escenario de aprendizaje de virtudes, reduciendo la ciudadanía al aprendizaje de las mismas en el ámbito privado al cual se pertenece.

*“Pero si bien es verdad que estas virtudes pueden a veces ser necesarias para el ejercicio de la ciudadanía, lo cierto es que no son suficientes y a veces pueden ser contraproducentes” (KYMLICKA: 1997)*

Pues estas tienen como principio prioritario la lealtad al grupo y a la comunidad, lo cual podría limitar el ejercicio de derechos y deberes en un marco más amplio como el de la sociedad política.

- El *republicanismo cívico*, como opción intermedia, busca integrar elementos del liberalismo y del comunitarismo; Tiene su origen en los postulados de Maquiavelo y Rousseau, y sus principales representantes contemporáneos son Oldfield, Pockock, Skinner y Beiner

Enfatiza en la dimensión de la participación política en el ejercicio de la ciudadanía, reconoce la autonomía, el de reconocer y respetar los derechos de los demás, disposición a no exigir más de lo que se pueda pagar, capacidad de evaluar el desempeño de quienes ocupan los cargos públicos, disposición a participar en el debate público” (Galston, 1991, en Kymlicka, 1997:20). pluralismo, la libertad ligada al orden normativo, la ley como garantía de derechos, las instituciones colectivas, la propiedad independiente, y los derechos como producto de la decisión colectiva de los ciudadanos.

Uno de sus supuestos fundamentales es que la política es un medio de protección de la vida privada y por ello promueven el ejercicio de la ciudadanía activa que se expresa en participación y virtud pública. Zapata-Barrero puntualiza afirmando que para esta corriente, a diferencia de la liberal, la actividad ciudadana es transformadora:

*“(...) ella misma tiene poder de participar en las modificaciones de conducta del Estado respecto a los bienes distribuidos, velando por el mantenimiento de la autonomía de las esferas distributivas, y reivindicando inclusión en la unidad política básica de aquellos significados no contemplados previamente” (BARRERO: 2001)*

Los *pluralistas culturales* reconocen las diferencias reivindicadas por movimientos sociales feministas, étnicos, y ecologistas, entre otros, y contemplan fenómenos contemporáneos, como el de las migraciones, que pone en cuestión la semántica tradicional que liga ciudadanía a nacionalidad. Se destacan como los principales representantes de la propuesta multicultural teóricos como Néstor García Canclini (1995), Will Kymlicka (1996), e Iris Young (1989). Esta última autora sostiene que una noción actualizada de ciudadanía debe considerar las diferencias, dando respuesta a las necesidades de grupos minoritarios que sólo pueden ser integrados a la cultura común si se adopta la concepción de “ciudadanía diferenciada”

En el texto “Ciudadanía multicultural” Kymlicka señala que para mediados de los 90 la mayoría de los países son culturalmente diversos: los 184 Estados independientes contienen. Los cambios de hábitos de consumo, generados por la globalización económica, han modificado posibilidades y formas de ser ciudadano (GARCIA CANCLINI). El mercado y no el Estado es el vínculo de integración social y de participación. No obstante si bien la globalización se orienta a la homogenización, reordena las diferencias y desigualdades sin suprimirlas.

En tal sentido el desafío de la ciudadanía es visibilizarlas y reconocerlas. Propuesta de Iris Young, para quien:

*“el intento de crear una concepción universal de ciudadanía, que trascienda las diferencias grupales es fundamentalmente injusto, porque históricamente conduce a la opresión de los grupos excluidos”*  
(KYMLICKA: 1997)

Para la autora una auténtica igualdad implica afirmar las diferencias más que desconocerlas. Más de 600 grupos de lenguas vivas y 5000 grupos étnicos. El reto para las democracias actuales, afirma el autor, es encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables” a enfrentamientos entre minorías y mayorías.

### ➤ **Marco Conceptual**

Muchos de los elementos a través de los cuales se hace el análisis metódico y la reflexión del problema utilizan términos jurídicos – políticos convencionales y otros específicos de un esquema personal y como corresponde, este marco me permite explicar el origen y la función teórica de mencionados términos:

- **Ciudadanía:** Status esencialmente jurídico, que transforma al individuo simplemente social en un ciudadano complejo digno derechos y obligaciones basado en una interrelación con el estado y la comunidad.<sup>5</sup>
- **Ciudadanía Plural:** Dado que en este concepto radica en el núcleo central del planteamiento teórico amerita una profunda reflexión y desarrollo sobre sus categorías formadoras, sin embargo, es pertinente mencionar que implican una evolución en la interacción con el estado y su legitimación cultural y política.

---

<sup>5</sup> El concepto de ciudadanía podría tener una referencia más precisa, mi investigación solo especifica lo mencionado en bien de la orientación temática.

- **Estado:** conjunto de estructuras institucionales y formales diseñadas para el cumplimiento de un objetivo socialmente común e integrador<sup>6</sup>
- **Procesos de construcción Nacional:** método, nacional mayoritario, que se sirve de mecanismos de poder, fuerza ideológica y aparato estado para establecer una línea de coexistencia entre el individuo y la institucionalidad estatal de manera que se establezca una única *identidad* política, cultural, económica y social.
- **Individuo Moral-Racional:** categoría conceptual, de la filosofía liberal, que parte del hombre como un ente universal, moral y racional; basado en su naturaleza social proyectiva hacia condiciones de libertad propia. Es decir se entiende al individuo como libre por su propia esencia moral, por su capacidad de dirigir *adecuadamente* sus actos, y racional por su poder de reflexión sobre sus decisiones.
- **Plurales Diversos:** el problema de lo plurales diversos parte de la idea de que existe una variedad de doctrinas morales, religiosas y filosóficas, parcial o plenamente comprensivas y generales que son todas razonables pero inconmensurables y conflictivas. Todas estas doctrinas se constituyen en un sistema de valores articulados que dan respuesta a las preguntas fundamentales sobre la vida humana, sobre idea de la virtud y del carácter. Que se dirigen a una serie de finalidades o bienes intrínsecos que cada persona objetiviza.
- **Minorías Nacionales:** comunidad étnica, religiosas, migrante o simplemente social relativamente pequeña, diferenciada de la homogeneidad nacional por sus adaptaciones cultural y política a los procesos de construcción nacional, aunque en no son una consecuencia "exclusiva" de este proceso, dando que pueden llegar a presentarse bajo condiciones distintas.

---

<sup>6</sup> El estado boliviano no fue estructuralmente concebido para la ciudadanía plural, sin embargo ha logrado adaptarse al resurgimiento plural del individuo.



## ➤ Marco Jurídico

Uno de los grandes, sino principales, elementos de la doctrina clásica de la ciudadanía reside en el individuo como un *ser universal sin rasgos heterogéneos* ante el estado y su vínculo legal. Nuestra nueva constitución política del estado, impregnada por una fuerte esencia de reivindicaciones histórica indígena, categoriza la universalidad del ser en base a ése resurgimiento pretendiendo equilibrar los caracteres del ser a través de una ciudadanía única pero diferenciada. Es decir que pese a no haber discriminación de ninguna clase, se otorga cualidades especiales inherentes a su condición cultural con la intención de reparar una *status jurídico-político* del individuo.

- Se reconoce la pluralidad de las naciones y pueblos indígena originario campesinos así como las comunidades interculturales y afrobolivianas, base sobre la cual se construye socio-culturalmente la ciudadanía como ingeniería en la reivindicación de derechos. (ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL: 2008)
- El proceso de construcción de la doctrina del estado, ha traído consigo una conjunción de valores y directrices que dirigen las finalidades más vitales del mismo. Son estos valores, nacidos ahora de la propia conciencia plurinacional, los que han logrado la inclusión de principios ajenos a la doctrina republicana y que ahora se consideran vitales en la formación del estado moderno. (ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL: 2008)
- Pese a que la ciudadanía se mantiene en un estricto *status jurídico-político*, los derechos fundamentales que desprenden del mismo son esencialmente distintos, no por la naturaleza universal del individuo sino por su origen objetivo y cultural. Los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, no son una transgresión a la igualdad del sujeto, por el contrario se explican cómo el mecanismo necesario de igualdad y posterior al proceso de construcción nacional mayoritario. Son parte de los derechos plurales surgidos de la base

social y los valores del estado. (ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL: 2008)

- El núcleo, aunque no la única faceta, de los plurales se concentra en su potencial cultural, la posibilidad experimentar y explotar esta cualidad permite al plural diverso reasumir una meta propia ligada a su independencia de vida. Lo que a la vez crea un escenario de interculturalidad basado en las nuevas categorías sociales, los valores estatales, la igualdad. (ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL: 2008)
- En conclusión podríamos afirmar que la nueva constitución política del estado a logrado establecer categorías doctrinarias que permiten reequilibrar la balanza del status *jurídico-político* del individuo como un ser universal, objetivo y cultural basado en las renaciente presencias sociales, la inclusión de directrices estatales, la igualdad y la cultura.

## HIPÓTESIS DE TRABAJO

“La determinación de los fundamentos teóricos de la ciudadanía plural, permitirán el reconocimiento e inclusión de pluralidades diversas democráticas.”

## VARIABLES

### ➤ Variable Independiente

La fundamentación teórica de la ciudadanía.

### ➤ Variable Dependiente

El reconocimiento e

Inclusión pluralidades diversas democráticas.

## **MÉTODOS QUE FUERON UTILIZADOS**

El proceso de investigación por el cual trató explicar el problema y resolverlo tiene un contenido altamente analítico, las descripciones conceptuales, esquemáticas hasta teóricas son producto de una reflexión comparativa en el marco de la realidad nacional.

### ➤ **Métodos Generales**

- Método analítico
- Método dialéctico

### ➤ **Métodos Específicos**

- Método deductivo directo
- Método deductivo indirecto
- Inducción completa
- Inducción incompleta
- El método histórico

## **TÉCNICAS A UTILIZARSE**

Dado que el trabajo tiene un alto contenido teórico, la única técnica que utilizare será:

- Entrevista personalizada abierta

# INTRODUCCIÓN

En una escena nocturna, al ver que la luz del amanecer ya invade la habitación en la que se hallan, uno de los personajes de *Romeo y Julieta*, se exclama: “es tan tarde, que podemos decir que es temprano”.

Algo similar puede decirse hoy, de la situación en la que se encuentra el liberalismo democrático, su buena salud teórica y su innegable éxito práctico no ocultan límites conceptuales y empíricos cuando aparecen nuevas luces en el paisaje político de este siglo de cambio. Se trata de una tradición que ha sido más capaz que sus rivales de ir acomodando su teoría, por otra parte con muchas variantes internas, a los importantes cambios prácticos que han experimentado las sociedades occidentales en sus procesos de modernización, en otras palabras, la distancia entre lo que ha venido diciendo la teoría política liberal - democrática en el plano normativo y lo que han venido haciendo en la práctica las democracias liberales han sido significativamente menor a la distancia que ha mostrado otras concepciones políticas alternativas. Se trata, además, de una tradición variada y repleta de nombres con un reconocido peso intelectual, Locke, Madison, Kant, Mill, Weber, Rawls. Sin embargo, estas ventajas éticas, institucionales e intelectuales del liberalismo democrático no significan que podamos encontrar respuestas inmediatas a partir de sus propias bases, cuando aparecen nuevos problemas con nuevas situaciones políticas, es el caso, por ejemplo, de lo que implica fenómenos como la globalización, el multiculturalismo, o las nuevas relaciones internacionales. Frente a ellos, el lenguaje, las instituciones, o incluso la interpretación habitual de los valores liberales y democráticos fundamentales, la libertad, la igualdad y pluralismo, requieren una reinterpretación más que profunda.

De todos los nuevos retos democráticos actuales, quizás sean los relacionados con el pluralismo cultural los que presentan mayores dificultades a las interpretaciones tradicionales del liberalismo político, principalmente, a los basados en la acomodación democrática de colectividades territoriales, nacionalismos no estatales o comunidades

indígenas, dotadas de unas características culturales diferenciadas de las de la mayoría. Ello se basa, cuando menos en parte, en la tendencia del liberalismo democrático tradicional al uso de unas categorías abstractas dotadas de un sentido uniformizador que rehúye su pluralidad interna. Es el caso de conceptos como los derechos individuales, la soberanía, lo nacional o lo popular, o incluso la misma noción básica jurídica de ciudadanía democrática, así, vemos cómo el debate actual ha venido a desmitificar y a la vez a pluralizar el carácter pretendidamente neutro de los estados democráticos en el ámbito cultural, social o incluso económico.

Hoy, somos más conscientes que nunca de los particularismos culturales que se agazapan en los discursos pretendidamente neutros y universales del liberalismo tradicional, del paradigma de una racionalidad única, dotada de una obsesión cartesiana, por lo que hemos pasado a una razonabilidad mucho más fragmentada y caleidoscópica. De esta manera, en relación a las decisiones culturales, a las democracias liberales le resulta imposible adoptar la misma actitud con la que el liberalismo clásico abordó, por ejemplo, las religiones. Este agnosticismo de estado no resulta posible con relación a las cuestiones culturales como las decisiones lingüísticas y educativas de la esfera pública. De hecho, si somos estrictos y en contra de lo que pretenden algunos teóricos de la neutralidad liberal, el agnosticismo tampoco resulta posible en relación a los valores políticos de la libertad, la igualdad y el pluralismo. Y ello afecta directamente a cómo debe regularse la ciudadanía democrática en una sociedad que, como todo apunta, en el siglo XXI estarán presididas por un creciente pluralismo cultural.

Todo este escenario entra en una conjugación teórica jurídico - política y esencialmente práctica cuando sus tres ejes principales se posicionan y se presenta la vez como un elemento indispensable, básico de la solución a la extensa revisión teórica, en este sentido este trabajo tienen las principales misiones de; reevaluar positivamente los hechos y fundamentos del proceso de construcción nacional que derivaron en lo nacionalmente correcto, la subconsciencia social y los efectos de mediano y largo plazo en las estructuras estatales y los estamentos sociales. En segundo lugar, establecer el reto de la emergencia y acomodación política-jurídica del pluralismo cultural en la

democracia boliviana, es decir que la conciencia del liberalismo democrático tiene un carácter polifónico en su perspectiva normativa, que contradice la perspectiva epistemológica de tendencia uniformizadora. Y por último es un verdadero acierto la elección de la ciudadanía como la categoría y perspectiva básica del investigación, estableciendo a través de un método filosófico jurídico de elección racional, los valores nuevos que debe ilustrar este concepto y redefinirlo en su verdadera profundidad más allá de los aspectos formales del liberalismo hacia la ilustración y la intransigencia de la reforma.

Para terminar es prudente decir que para que resulten adecuadas y viables las complejas condiciones y características culturales a este cambio de siglo, nuestra democracia deben articular mecanismos liberales - republicanos, basados en una revisión más que profunda de los valores liberales de la ciudadanía y la democracia.

# CAPITULO I

## PROCESO DE CONSTRUCCIÓN NACIONAL

### 1.1. EL ENTE HISTÓRICO

El difuso proceso histórico libertario que terminó diseñando el estado boliviano siempre se ha mantenido como una especie de *espectro*, difícil de entender mucho más aún de explicar, esto a causa que no logro encontrar sobre sí mismo los cimientos verdaderamente legítimos, más allá del proceso de liberación, que termine imaginado los rasgos únicos de un estado plural y diverso, como su sociedad de origen, por el contrario pareciera que el momento histórico sólo había dado paso a un republicanismo mestizo que aun se encontraba profundamente impregnado por la lógica colonial marcando el pasado y futuro de nuestras naciones por más de doscientos cincuenta años.

Un primer rasgo fundamental para entender cuál fue el pensamiento, que tuvo que ser altamente aceptado, de la modernización del estado se halla en la revolución francesa de 1789 y la revolución americana de 1776, las cuales llegaron a nuestro continente como una suerte de alternativa aplicable logrando resguardar la necesaria e inolvidable formalidad del estado pero sin dejar de lado la modernización de sus estructuras institucionales y valorativas, esta especie de milagro tuvo una fuerte influencia en los pensadores locales y principalmente en los ideales del proceso liberatorio, era un indiscutible disfrazado por la ignorancia colectiva y la lógica de la herencia superior europea.

Otro elemento a tomar en cuenta fue la presencia indiscutible y verdaderamente importante de la sublevación indígena, la que no tuvo un autentico cuestionamiento

sobre asuntos de estado y sociedad<sup>7</sup>, habiéndose abolido algunas décadas antes el repartimiento y encomienda la influencia indígena se transformó en una especie de caparazón social sostenido por la necesidad de su evolución a “*clase política*”, es decir, que habiéndose aceptado involuntariamente al indio como parte de la realidad nacional se supuso su participación efectiva y la consagración de derechos en cuanto se entendía su calidad de seres humanos, esta miopía de los líderes indios fue el factor más importante para permitir el establecimiento de los caracteres del estado, los cuales aún sufrimos.

Un último rasgo de la formación del estado republicano en Bolivia fue el hecho de que la identificación<sup>i8</sup> con lo nuestro no tuvo un punto de asentamiento en la reconciliación de estado y pueblo, es decir que el proceso liberatorio solamente subrayó la autodeterminación de la mayoría nacional en tanto clase de poder político y la modernización del estado en sus estructuras institucionales y valorativas lo cual no dejó espacio para observar la naciente realidad boliviana y presentarla ante nosotros mismos tal y como era, por el contrario se ignora lo esencial en ese punto, guiados por un espíritu de clase y privilegio, sepultando las características históricas y particularmente nuestras en un profundo racismo pre moderno imposibilitado de gestar un estado auténtico y plurinacional.

Todo esté conjugando histórico permitió la formación del estado republicano pero principalmente autorizó indirectamente el proceso de construcción nacional del estado y la sociedad boliviana llevado y consolidado por más de un siglo como una estructura formal que explicaba el sentido de la modernidad, la razón de estado y la formación de nuestras directrices como comunidad unida y soberana.

---

<sup>7</sup> Es decir que la sublevación indígena no encontraba un espíritu propio de rebelión relacionado a su condición y sus derechos históricos, como la tierra, la autodeterminación, sus costumbres entre otros que pudieron ejercer influencia directa en los rasgos del estado republicano.

<sup>8</sup> La identificación trae consigo no sólo la aceptación de una realidad latente sino principalmente la vinculación del pueblo con estructura estatal, admitiendo sus potenciales y exponiendo sus problemas con la libertad de la autodeterminación.



La *forma y el contenido* del ente histórico, por el cual logramos explicar y entender el verdadero alcance y fuerza de su funcionamiento, son los ejes de un diseño profundamente consolidado y mistificado en la conciencia colectiva de la nación boliviana, el verdadero logro de su abstracción no significa un éxito para la historia, sino principalmente para localizar el origen y el sentido del pensamiento político boliviano.

Es indudable que la *operación lógica*<sup>9</sup> del proceso de construcción nacional, no es un proyecto que incluya el concepto de lo *nacional popular*<sup>10</sup>, por el contrario, éste parte del desequilibrio entre clase y poder, aunque el objetivo del diseño pretenda construir una identidad nacional comunitaria e histórica, no parte de los elementos necesarios para concebir y reflejar esa verdadera identidad en la colectividad, sólo se revela como un proceso cerrado que desentiende la categoría india y su radio de acción política, cultural, económica y principalmente ideológica, es así que a través de la modernización del estado se consolida como una operación la cual esta exclusivamente destinada a ser el referente macro de lo nacionalmente correcto<sup>11</sup>; el temor a lo indio, la xenofilia, el darwinismo social y el racismo cultural.

En este sentido, el proceso de construcción nacional hereda de la colonia española, como una razón de estado, los fuertes niveles de estratificación social y su papel en el que hacer nacional<sup>12</sup> reproduciendo la marginación del indio basado su naturaleza ignorante e inmoral así como la institucionalidad liberal la cual se conserva en los márgenes de lo nacionalmente correcto, todo ello es el inicio y la base de la construcción nacional del

---

<sup>9</sup> Debemos entender a la *operación lógica* del proceso de construcción nacional como un sistema guiado y consecuente, por el cual se edifica la realidad de lo nacional.

<sup>10</sup> Lo nacional popular no debe ser considerado como un paralelismo a lo explicado por Zabaleta, sino como lo ideológico, lo cultural y la esencia social de lo indígena en Bolivia.

<sup>11</sup> Todas las posibles reformas de estado, evolución de valores sociales e inclusión de sistemas políticos en nuestra historia república debieron adecuarse a lo nacionalmente correcto, de tal manera que no sufran un cuestionamiento *de razón, clase o poder político*

<sup>12</sup> Es decir que los estratos políticos fueron conservados con la diferencia de que la soberanía del estado era ya indiscutible.

estado como una estructura de orden y justicia<sup>13</sup>, la educación cívica como reflejo de la compatibilidad y origen de lo nacional y las perspectivas del futuro deseado por la sociedad.<sup>14</sup>

## **1.2. LA REPÚBLICA NACIENTE**

Bolivia se inicio como república heredando la estructura social colonial, la distribución de la tierra, la estratificación de la tierra y el régimen tributario e, incluso, la administración pública y gran parte del personal destinado a ejercerlo no sufrió variaciones sustanciales dejando en pie el conjugado de enclasmientos, poderes, instituciones y personal jerárquico formada durante varias etapas del régimen colonial. Y con ello, quizás los más duradero el sistema de creencias, prejuicios y sistemas de valores dominantes que habían ordenado el comportamiento colectivo con anterioridad al proceso independentista; la racionalización de las diferencias sociales atreves de la invención estatal del indio no solo como categoría tributaria, sino, ante todo como el otro negativo, ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluido los propios indios.

La categoría “india” fue inicialmente introducida por los representantes de la corona española como un elementos esencialmente tributario y fiscal, además de diluir otras formas de clasificación autóctonas profundamente culturales, estableció una división del trabajo, una jerarquización de los saberes y vías de acceso a determinados oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclasmiento social, pero paralelamente para que este simplificante esquema funcionara la colonia construyo el discurso de la indianidad como prejuicio naturalizador de las estructuras dominantes, identificándola con lo ignorante y lo inmoral. En cualquier sentido, la indianidad<sup>15</sup> naturalizó en prácticas de

---

<sup>13</sup> Es decir que solo en el estado se encuentra el centro y origen de la organización social así como el último y final sentido de justicia para todos.

<sup>14</sup> Una comunidad encuentra el *rumbo deseado* en el proceso de construcción nacional, es decir en lo nacionalmente correcto.

<sup>15</sup> El que a su vez tiene escalones simbólicos de medición social que facilitan la ejecución del dominio público español.

exclusión económica, legítimo monopolio político o culturales en la identificación de las reglas de competencia social, concluyendo, de esa manera, no solo a expresar, racionalizándolas, unas determinadas condiciones socioeconómicas de exclusión y dominación, sino también ayudando a construir objetivamente esas condiciones.

Esta indianización de la sociedad colonizada tuvo un modo de producción de la categorización, por medio de una serie de componentes que, en momentos determinados y un contexto particular, delimitar al río a pagar tributo y quedar excluido de los niveles superiores de poder colonial. Y, como bien lo muestra el padrón de revisita y las estrategias de huida de los indígenas, en lugar de resistencia, el idioma materno, el oficio, el apellido, el nivel de ingreso, el tipo de propiedad, la vestimenta e incluso los rasgos físicos serán hilvanados de manera flexible en los distintos períodos para objetivar al indio, o huir de él, como sujeto de exacción económica y exclusión política. En este sentido, el indio no es una raza y tampoco una cultura; pero la dominación colonial sistemáticamente buscó la racionalización del indio, pues de alguna manera que tenía que delimitar la población tributaria y subordinarla con lo que de facto se estableció una etnificación de la explotación. Tenemos entonces, en todo ello, tres procesos interconectados. En el primero, la conquista, que al delimitar dominantes y dominados como el hecho resultante de la confrontación de fuerzas de aparatos políticos estatales. En segundo lugar la colonia que delimitar los espacios de la división del trabajo y los poderes culturales, administrativos y económicos a partir de una identificación geográfica, cultural, somática y racial del colonizado. Y por último, la legitimación y naturalización del orden de la dominación a partir esa jerarquización culturalista espacial y racial del orden social.

La república boliviana se fundó dejando en estas estructuras coloniales que consagrarán prestigio, propiedad y poder en función del color de la piel, del apellido, el idioma y el linaje. el libertador Simón Bolívar, claramente escindió la " bolivianidad" pues ésta fue asignada a todos los que habían nacido bajo la jurisdicción territorial de la nueva

república, la de los ciudadanos, querían saber leer y escribir el idioma dominante<sup>16</sup> y carecer de vínculos de servidumbre, con lo que de inicio los indios carecían de ciudadanía<sup>17</sup>. Previamente y retroceso había todo y descarado frente a los avances de la propia colonia que había reconocido la vigencia local de los sistema de autoridad indígenas, Bolívar, él intento de instalar una constitución liberal, declara extinguir a la autoridad de los caciques indígenas, sustituyéndola por funcionarios locales designados por el estado. En todo este momento incluyendo desarrollo del siglo XIX, el estado no hará ninguna simulación de incorporación de los indio en la toma de decisiones estatales, aunque, por cierto, una buena parte de los gastos gubernamentales se financiará con el tributo indígena incluso en las primeras décadas del siglo XX. La ciudadanía, como el poder, la propiedad y la cultura legítima no son prerrogativas que se delibera, sino que ejercen como imperativos categóricos, pues son una especie de derecho de conquista. La ciudadanía no es tanto una producción de derechos como una herencia familiar, por lo que se pueda hablar de la existencia de un tipo en ciudadanía patrimonial la cual esta iniciada y dirigida al individuo en cuanto miembro de un cargo político, económico o social representado el apellido paterno con tradición histórica, en ese sentido los derecho de gobierno se presentarán durante más de 100 años como una exhibición de la estirpe; no se hacen ciudadanos sino que nace ciudadano o indio. En todo caso la ciudadanía es un don de cuna y abolengo.

Es fundamental interpretar que la ciudadanía patrimonial del estado oligárquico, más que una cultura de responsabilidad pública es un compromiso de lealtad a la perennidad de la casta; expo sobre todo, la exhibición de los blasones familiares, de la pureza de sangre. Esto no quita, por supuesto, la intromisión en el espacio político endogámico de arribistas que han sido capaces de blanquear el linaje, es la historia de comerciantes exitosos, de compradores de tierras comunales o de encholamientos oligárquico que, sin embargo, portarán una ciudadanía sospechosa que deberá ser negociada con la

---

<sup>16</sup> El idioma dominante, desde luego, era el que dio origen a la colonia; el castellano.

<sup>17</sup> El decreto del 4 de julio de 1825 emitidos por el libertad a Bolívar es una de las fieles pruebas que consagra el concepto clásico de ciudadanía basado en equilibrio de clase y poder.

formación de redes clientelares, la exhibición de dinero y el acatamiento del estilo de vida de las élites tradicionales.

Hasta qué punto esta baja apetencia población del estado era una lógica estructural de su organización, se puede apreciar comparado en número de habitantes censados en el país con el número de votantes alcanzados en las distintas elecciones. Así, desde 1880 hasta 1951 el número de personas votantes, "ciudadanas", se mueve entre el 2 y 3% del total de la población habitante en Bolivia.<sup>18</sup> los procesos de democratización y homogenización cultural iniciadas a raíz de la revolución de 1952, en parte, transformaron el régimen de exclusión étnica y cultural del estado oligárquico el voto universal extendió derecho de ciudadanía política a millones de indígenas anteriormente marginados en la toma de decisiones estatales, al igual en educación fiscal y gratuita con la que comenzó a expandir que por las áreas rurales, permitió a los indígenas que constituía la abrumadora mayoría de los analfabetos imaginado de un conjunto de saberes estatales, estar más cerca de los indios habrían ciertas posibilidades de ascenso social vía la acumulación de capital cultural.

### **1.2.1. Contradicciones en la República**

Sin embargo la adquisición de conocimientos culturales, políticos y económicos por parte de los grupos indígenas quedó contrasignada a la transición obligatoria a un idioma ajeno, así mismo la asunción indirecta de ciertas pautas culturales producidas y monopolizadas por las colectividades mestizas urbanas, con lo que nuevamente los mecanismo de exclusión étnica se activaron en la lógica de lo nacionalmente correcto, solo que esta vez de manera renovada y eufemistizada. Tal era el sentido y la profundidad de lo nacionalmente correcto que entre 1952 y 1976 alrededor del 60% tenía como lengua materna un idioma indígena, por lo que este conjunto indeseado pero necesario no tenía derecho de ciudadanía alguno, con la revolución de 1952, el castellano devino en el único idioma oficial del estado devaluando de facto los posibles

---

<sup>18</sup> Porcentaje elaborado a partir de los datos proporcionadas por Marta Irurozqui, trabajados en el texto *la transformación pluralista del estado*.

idiomas originarios que no tenían ningún reconocimiento oficial. El avasallamiento lingüístico y organizativo al que fueron sometidos los pueblos indígenas portadores de otros saberes culturales y otros sistemas de formación de la autoridad, rápidamente dio lugar a la construcción de un espacio de competencia y acumulaciones culturales y políticas reguladas por el estado, en el que los indígenas convertidos en “campesinos” quedaban nuevamente ubicados en los puesto más bajos por la lucha de los saberes políticos educativos legítimos, de este manera la construcción jerarquizada de idiomas en el campo lingüístico y cultural genera un maquinaria social de exclusión indígena, solo que esta vez no por la fuerza de la ley o las armas, sino de manera “*liberal*”; por medio de los procedimiento y los contenidos que llevara a que , de una manera aparentemente natural, los puesto jerárquicos en el estado, en la gestión económica y cultural, estén ocupados por los grupos de larga tradición castellano hablante, es decir, ocupados por los herederos de las antiguas redes de poder colonial.

El posible y verdadero impacto de la revolución no pudo romper el esquema lógico y esencial de lo nacionalmente correcto dado que la admisión del voto universal para los indios impuso un único molde de organizacional de derechos políticos, *el liberal*, en medio de una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política y selección de autoridades, por lo que la relación jurídica y política del indio con el estado era dada solo y en las medida de los parámetros preestablecidos por la institución político liberal, eliminando de plano los mecanismo legítimos de construcción conjunta de la agenda del estado, lo que verdaderamente nos dice que la participación indígena fue dado solo en el campo de la acción sindical y la lucha social y no así en las esferas decisivas y de poder en la administración pública del estado<sup>19</sup>

*Se ha dicho que una nación es una unidad de idioma, cultura, territorio y economía. En parte esto es cierto, pero como resultado de la consolidación de la*

---

<sup>19</sup> Esta percepción explica de manera directa y solidad el por qué la libertad política del indio siempre estuvo tangente al orden democrático y social del estado.

*nación y no como su punto de partida o su sustancia definitoria.* (LINERA: 2007)

En Bolivia, es por demás evidente que, pese a los profundos procesos de mestizaje cultural, aún no se ha podido construir la realidad de una comunidad nacional. El país existe por lo menos 30 idiomas y/o dialectos regionales, existen dos idiomas que son la lengua materna del 37% de la población (el aymara y el quechua) en tanto que cerca del 62% se identifica con algún pueblo originario. Y, en la medida que cada idioma es toda una concepción del mundo esta diversidad lingüística es también una diversidad cultural y simbólica se a ello sumamos que existen identidades culturales y nacionales más antiguas que la República y que incluso hoy reclaman la soberanía política sobre territorios usurpados (el caso de la identidad aymara), es por demás claro que Bolivia es, en rigor una coexistencia de varias nacionalidades y culturas regionales sobrepuestas o moderadamente articuladas. Sin embargo y pese a ello, el estado es monolingüe y mundo cultural en términos de la identidad cultural boliviana castellano hablante. Eso supone no sólo a través del idioma español la gente obtiene prerrogativas y posibilidades de acceso y ascenso en las diferentes estructuras del poder tanto como en lo económico, político, judicial, militar y cultural del país.

No cabe duda que existe una presencia mayoritaria de procedencia cultural indígena rural-urbana, que siendo cuantitativamente más importante, persigue la “blanquitud” somática y cultural en la medida que éste te permite tener un plus simbólico que contribuye a ubicarse en una mejor posición en los procesos de enclausamiento y desclasamiento social. En Bolivia hay cerca de medio centenar de comunidades histórico culturales con distintas características y posición jerárquica. la mayoría de éstas se halla en la zona oriental del país y demográficamente abarcan desde una decena de familias hasta cerca de 100,000 personas, por otro lado en la zona occidental del país se halla concentradas las dos más grandes comunidades indígenas identificado como los quechua y aymara hablantes.

Es muy importante señalar que la primera de estas comunidades, es resultado de las migraciones indígenas y de políticas de colonización española que impusieron el idioma quechua en los antiguos ayllus aymaras, en sentido estricto constituye únicamente una comunidad lingüística y no tanto una identidad étnica con niveles de politización cohesionantes. Este rasgo ha logrado perforar ciertos niveles de comunidad social por lo que ha llevado a sus miembros, en algunos casos, a fusionarse rápidamente a otras estructuras culturales, especialmente urbano mestizas, o a conjugarse en torno a identidades clasistas de tipo campesino o gremial y, en otros casos, a condenarse en micro identidades étnicas en torno a ayllus o federaciones de ayllus (los ayllus ubicados en Potosí y Sucre). La otra gran comunidad lingüística, la aymara, que reúne a un poco más de 2 millones y medio de personas, presenta todos los componentes de una unidad étnica altamente cohesionada y politizada, esta comunidad ha creado, desde décadas atrás, élites culturales capaces de dar pie a estructuras discursivas con la fuerza de reinventar una historia autónoma que ancla en el pasado la búsqueda de un porvenir autónomo, un sistema de movilización sindical de masas en torno a estas creencias políticas y, recientemente, un liderazgo con capacidad de dar cuerpo político visible a la etnicidad, reflejado en la historia, la identidad aymaras no sólo es la más antigua en el territorio boliviano, sino es la que más sistemáticamente ha creado una arquitectura de creencias, de discursos políticos centrados en el autogobierno.

Ante este confuso y complejo panorama, Bolivia se presenta ante identidades flexibles y, en casos extremos, contingentes a las cualidades del contexto, que avanzan o retroceden sus fronteras según los ciclos históricos de expansión económica y apertura de los espacios de poder gubernamental.

### **1.3. VALOR ORIGEN Y MODERNIZACIÓN FORZADA**

Desde hace bastante tiempo las ciencias sociales estudian los complejos vínculos entre la preservación consuetudinaria de los valores culturales, comportamientos sociales y



modelos económicos, por un lado, y las modificaciones conscientes más o menos racionales de los mismos, por otro. En el marco de su estudio estas modificaciones representan los esfuerzos modernizadores que tienen lugar en América Latina desde la segunda mitad del siglo XIX, esta dialéctica entre continuidad y ruptura puede ser observada casi todos los países del nuevo mundo, y constituye probablemente una de las temáticas más importantes de la historia contemporánea en el área, sobre todo durante el último medio siglo América Latina ha experimentado notables procesos de modernización que han generado una marcada especialización de roles y funciones, una intensa diferenciación de los tejidos sociales y la expansión sin precedente de los estratos medios, esta evolución histórica tuvo lugar en medio de graves problemas de todo origen y de innegables retrocesos, alguno de los aspectos más importantes de este proceso son las múltiples modificaciones acaecidas en la esfera de aquello que imprecisamente llamamos la *cultura política*, este concepto derivado de los conocidos estudios en torno a los nuevos esquemas político-intencionales, engloba las aptitudes cognitivas, emocionales y valorativas que dilatados grupos sociales mantienen acerca de cuestiones socio-políticas relevantes o sobre el sistema político en su totalidad.

En ese sentido se puede afirmar que la continuidad de los valores colectivos premodernos de orientación y su compleja relación con el progreso técnico económico es el aspecto más relevante de las tensiones históricas entre la cultura tradicional y los esfuerzos modernizadores en América Latina, sobre todo en la zona andina, América central y gran parte de México, aspecto que se manifiesta claramente en el campo de la cultura política. Esta continuidad de las aptitudes cognitivas, emocionales y valorativas frente al sistema socio-político ha sido preservada pese a los numerosos intentos revolucionarios, a partir de 1910<sup>20</sup>, intentos que a menudo han tenido un carácter modernizante en la economía, la política y la educación.

---

<sup>20</sup> Haciendo referencia a la revolución mexicana, fundamental a la hora de incorporar conceptos modernos sobre las estructuras sociales culturales y morales de la sociedad mexicana.

Esta persistencia de valores de orientación paralelos a los designios modernizadores ha demostrado ser fuerte y perdurable, a causa de la vigencia o vía de los valores y las normas premodernas, casi como un fenómeno natural, en muchos estratos sociales y regiones geográficas del nuevo mundo, la validez sobrentendida de un valor de orientación significa que éste se halla internalizado profundamente por una porción extensa de la población y que este proceso no necesita de modelos educativos, argumentos racionales o esfuerzos sistemáticos para que las capas racionales de la conciencia colectiva se comporten según la normativa heredada de tradiciones culturales como la indígena precolombina o la hispano católica, las que, en el fondo, nunca han sido cuestionada seriamente por su nivel de influencia y sus efectos objetivos y subconsciente dentro de la democracia liberal.

En la parte occidental de América latina, sobre todo en la inmensa haría que comprende desde México hasta Bolivia, se puede detectar la prevalencia de ciertas convenciones sociales que han cambiado relativamente con él transcurso del tiempo, la más notable parece ser la cultura política del proceso de construcción nacional, practicada en casi todas las regiones y sufrida por numerosas etnias y clases sociales resulta explicar por qué el fenómeno más importante y curioso es la pervivencia de mentalidades diversas en medio del proceso de modernización acelerada, en este sentido es adecuado señalar que el concepto diverso alude aquí actitudes abigarradas racionales<sup>21</sup>, rutinarias, convencional-conservadoras y esencialmente tradicionalistas las cuales persisten paralelamente a la adopción de normativas occidentales modernas en la esfera económica, la administración pública y el ámbito académico, en tal sentido, se puede decir, por ejemplo, que las indudables mejoras en el campo de la educación, los contactos más intensos con el mundo exterior y la adopción de modas y valores provenientes del modelo civilizatorio occidental ha contribuido de forma clara a mitigar la antigua vigencia del autoritarismo nacionalmente correcto y a introducir pautas de comportamiento más democráticas y adecuadas, podría decirse que la moral social se ha

---

<sup>21</sup> El concepto teórico de lo abigarrado, usado aquí, será desarrollado posteriormente sin embargo es adecuado mencionar que se refiere como la coexistencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos.

vuelto más laxa, la tolerancia más amplia y la mentalidad más cosmopolita, aunque este desarrollo no es uniforme y no concierne a todos los estratos poblacionales por igual. La restauración de la democracia en América Latina a partir de 1980, la acción de los medios masivos de comunicación y los nexos con el ámbito externo presenta factores que debilitan hasta cierto punto y en alguna medida el autoritarismo del proceso de construcción nacional enmarcado en lo nacionalmente correcto.

### **1.3.1. Renovación Improductiva**

Así también, se puede observar que los avances técnicos son percibidos en Bolivia como hechos de validez universal, dignos de ser incorporadas inmediatamente a las actividades productivas, distributivas y organizativas del país, esta concepción en torno al carácter únicamente positivo de la tecnología contrasta con opinión muy restringida entre algún sector nacionalistas, izquierdistas e indigenistas de que la filosofía del racionalismo, el espíritu crítico científico, el genuino individualismo, el respeto inexorable a los derechos de la persona, el pluralismo ideológico y la libertad de expresión, serían productos secundarios y fortuitos circunscritos a un ámbito geográfico y temporal restringido y por tanto de validez relativa. En Bolivia está difundido la idea tácita de que es posible y deseable separar un invento técnico de su contexto científico de origen, la importación masiva de tecnologías ha dejado de lado el sustrato científico, el espíritu crítico e indagatorio que hicieron posible la ciencia y por consiguiente, el florecimiento técnico-industrial contemporáneo, la apropiación incesante de tecnologías civiles y militares, consideradas como productos neutrales de la inventativa humana y, por lo tanto, como libres de las peligrosas inclinaciones occidentales en favor de actitudes indagatorias y probatorias, sirve para tender un velo sobre posible intención socio- política que subyace a numerosos intentos de modernización acelerada.

La adopción de paradigmas metropolitanos de desenvolvimiento socio-económico y de pautas de consumo de proveniencia occidental ha sido facilitada enormemente por la mejoras en el campo de las comunicaciones, por el incremento de los contactos personales y por la ampliación de las oportunidades de educación superior, las

aspiraciones colectivas cada vez más altas en lo que concierne al nivel de vida, al consumo y a las distracciones conforman el fenómeno moderno de la revolución de las expectativas crecientes, que puede ser también definido como el anhelo colectivo de obtener lo más pronto posible los frutos de las sociedades altamente desarrolladas del norte, frutos que desde el interior de los países latinoamericanos son vistos como reivindicaciones justas, deseables y obvias por casi todas las corrientes de opinión del espectro político ideológico.

Es innegable el profundo descontento de dilatados estratos sociales con lo que realmente se ha alcanzado en Latinoamérica y particularmente en Bolivia en términos de un desarrollo moderno, pues no se ha logrado beneficiar a amplios sectores de calidad económica, da acceso a derechos básicos, y de adquisición de condiciones de vida adecuadas a los anhelos modernos, se puede hablar en ese sentido, de una desilusión creciente que prepara el camino para los movimientos populistas, socialistas e indígenas, en cuanto éstos perciben una modernización insuficiente y clasista, pero muchos contextos históricos estos movimientos no hacían solucionarlo por medio de un socialismo emancipatorio sino mediante retorno al orden tradicional, no están en contra del individualismo liberal y la responsabilidad personal, pero su esencia como movimiento consiste una rebelión colectiva que anhela el estado-providencia y la autoridad severa pero justa. Sin embargo, se puede aseverar que estas observaciones sólo podían aspirar a un esclarecimiento parcial de la problemática, ya que la modernización habría incursionado exitosamente en varios de los sectores del país, la antigua estratificación social rígida, pero diferenciada y proclive a producir conflictos violentos en evidentemente la contraparte a un estado general de atraso, expresado en bajas tasas de urbanización, alfabetización y atención médica, pero aun considerando los considerables cambios en la estructura social de la región que se ha producido durante los últimos 50 años, no hay duda de que los valores convencionales de orientación han exhibido una resistencia notable a cualquier cambio profundo. Esta lentitud de las alteraciones en el plano cultural frente a la celeridad en la adopción de parámetros

técnicos, es algo que las ciencias sociales conocen de vieja data y conforman uno de los factores centrales en la actual composición de la cultura política boliviana.

Si bien los movimientos revolucionarios de variedad indígena, social o cultural no pudieron establecer una línea permanente y consecuente de valores y principios que determinen en el tiempo a largo plazo la conducta y la conciencia colectiva y así logren ser parte de los valores formales del estado, tampoco las élites tradicionales pudieron establecer una continuidad histórica sin rupturas, sin sistematicidad y sin convicciones profundas, las fracciones esclarecidas y modernizantes de las mismas se esforzaron por introducir un programa vinculado a la democracia representativa liberal<sup>22</sup>, pero en varios países las facciones más conservadoras convencionales de las mismas élites siguen reteniendo el control sobre el aparato estatal. En esa perspectiva se pone en evidencia las virtudes que no tuvieron las clases altas de numerosos países de Latinoamérica en relación a sus pares occidentales, por el contrario, éstos se dedican a prácticas corruptas con un entusiasmo digno de mejores causas, además de demostrar un desempeño técnico marcadamente mediocre.

### **1.3.2. Resistencia A La Modernidad**

Está presentada hoy en día por el nacionalismo, el indigenismo y el populismo en cuantos factores de continuidad histórica, lo que no significa que esté necesariamente en contra de estos signos de evolución moderna sino que no permiten la sustitución directa e indiscriminada de ciertos valores que representa el concepto de vida buena para determinados sectores, es así con respecto al experimento neoliberal de 1980 al presente, estas corrientes significan simultáneamente un renacimiento de viejas prácticas sociales de implantación profunda e indudable popularidad, por lo tanto, constituyen factores recurrentes de continuidad política cultural, los fenómenos contemporáneos de populismo, nacionalismo e indigenismo surgen como una respuesta creíble y ampliamente aceptada al dilema conformado por los procesos traumatizantes de

---

<sup>22</sup> Estado de derecho, educación gratuita y obligatoria, institucionalización de los aparatos estatales, introducción de elementos mérito prácticos en la administración pública entre otros.

aculturación y por una identidad colectiva amenazada y, al mismo tiempo, traída por la civilización del norte, en ese sentido es interesante observar que el nacionalismo posee en el fondo la función de una ideología anticolonialista pero de modernización, doctrina creada y difundida por los intelectuales de izquierda, que anhelan la superación de la tradicionalidad pre-industrial y, simultáneamente, la consecución de la modernidad en su carácter técnico-industrial.

Los individuos más proclives a buscar la solución para sus dilemas existenciales en estas corrientes son aquellas personas que han sido arrancadas de su ambiente habitual, signado por valores provenientes del mundo preindustrial y hasta rural, trasplantadas a un modo de vida de marcado por normas cambiantes y abstractas y por la anonimidad, como es la atmósfera de las ciudades modernas. Los campesinos de origen indígena conforman una buena porción de estos grupos, cuanto más rápidas las alteraciones que sufre en su sociedad tanto más probable es que brote un movimiento que busca seguridad ideológica y ética en un aparente retorno a las fuentes de identidad autóctona, la moral convencional y sus símbolos no hagan referentes en una realidad determinada por normas seculares y modernas; los individuos, desgarrados de su origen pre industrial y rural, no saben dónde y cómo aplicar los preceptos morales que aprendieron en infancia y la juventud, el nacionalismo, y los movimientos en sus distintas fases actúan como un mecanismo psíquico-ideológico que induce a ver el mundo moderno como algo amenazador, algo que debe ser combatido según las reglas claras de las propias tradiciones, compartidas por sobre todo por las capas populares, este proceso asegura una identidad conocida y presuntamente sólida a los grupos que se hayan confundidos por los discursos acelerados del cambio modernizador y que están en peligro de caer en una anomia cultural aguda. En este sentido el nacionalismo y los movimientos variados son ideologías que permitan hasta cierto punto, una absorción creíble de las desilusiones que produce la modernidad logrando preservar identidades y preceptos culturales de larga data que deben ser introducidos en lo formal del sistema dado su existencia en la conciencia colectiva.

El indigenismo a secas representa únicamente un retorno irracional al pasado y sus convicciones religiosas como base de toda construcción social, es también una protesta justificada contra las durezas y ambivalencia de la modernidad en el contexto extra-europeo, es decir un alegato contra la simultaneidad de emancipación y soledad, apertura al mundo y desprotección del individuo, perfeccionamiento de los medios y desaparición de los fines; constituye, debajo de su ropaje de ideologías naturales y mitos religiosos, un intento, probablemente anacrónico, de reconciliación del hombre consigo mismo, con la sociedad y la naturaleza. En este análisis es correcto además mencionar, que la historia latinoamericana y sobre todo boliviana puede ser vista como una serie interminable de fenómenos de mestizaje y aculturación, además de las innumerables mezclas étnicas, se han dado varios procesos mediante los cuales la Bolivia contemporánea ha producido una simbiosis entre los elementos tradicionales y los tomados de la civilización triunfante, donde hasta las diferentes variantes del populismo conformarían elementos de justicia e innovación teórica, se puede afirmar, por consiguiente que la actual ola en pro de la recuperación de tradiciones endógena en el plano sociocultural pretende, en el fondo, consolidar identidades colectivas devenidas precarias; éste es intentos no han podido o no han sabido crear modelos verdaderamente diferentes con respecto a las exitosas naciones metropolitanas de occidente, sobre todo en lo concerniente a las últimas metas normativas que hoy en día definir lo que es desarrollo, modernización, alto nivel masivo de vida, tecnificación en un contexto urbano y un estado multinacional más o menos eficiente. A comienzos del siglo XXI lo más razonable parece ser una síntesis entre principios universalista y valores particularistas, que por un lado logró preservar elementos identificatorios aceptables de las tradiciones de cada pueblo y por otro pueda generalizar lo positivo de la civilización occidental.

## **1.4. LO SOCIAL Y ECONÓMICAMENTE ABIGARRADO**

Otro eje central en la problemática del ente histórico es el concepto de “*lo abigarrado*” (ZABALETA: 1986) lo cual podría ser entendido como la coexistencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos. Esto desemboca en el hecho de que Bolivia es un país donde coexisten desarticuladamente varias civilizaciones pero donde la estructura estatal sólo recoge la lógica organizativa de una sola de estas civilizaciones, la de lo nacionalmente correcta.

*Este régimen civilizatorio es un conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico que organizan de manera diferenciada las funciones productivas, los procesos técnicos, los sistemas de autoridad, la organización política, además de los esquemas simbólicos con los que la colectividad es extensas dan coherencia al mundo...(ELIAS:1993)*

Es prudente además señalar que este régimen civilizatorio es mucho más que un modo de producción pues integra la matriz cognitiva y los procedimientos de autoridad que regulan la vida colectiva dentro de un cierto esquema cultural, asimismo es lógico pensar que una civilización puede atravesar varios modos de producción como por ejemplo, la comunidad arcaica y la comunidad rural, que siendo dos modos de producción diferentes compartieron similares matrices organizativas de la vida, igualmente una civilización puede abarcar a varios territorios discontinuos y varios pueblos o naciones como la misma quechua o aymaras o la civilización capitalista mundial que abarca más de su centenar de naciones estado, en este sentido se puede afirmar que en Bolivia existen cuatro grandes regímenes civilizatorias; el primero puede ser llamado el moderno mercantil industrial del cual abarca a personas que poseedora de una racionalidad eminentemente mercantil y acumulativa han atravesado proceso de individualización, de desarraigo comunitario tradicional, viven la separación de lo político respecto a lo económico y asisten el fundamento de sus condiciones de



existencia, como actores dominantes o subordinados, en actividades laborales asalariadas como la minería y manufactura industrial, la banca, el gran comercio, los servicios públicos y el transporte. Este grupo con sus respectivos circuitos de acumulación e intercambio directamente mercantil de productos, bienes y fuerzas de trabajo, en términos poblacionales no es más del 20 o 30% de las personas en el país. Un segundo régimen civilizatorio; lo constituye la economía y cultura organizadas en torno a las actividades mercantil simple de tipo doméstico, artesanal o campesino, quienes encuentran en él son portadores de una racionalidad gremial o corporativa y poseen un régimen de instituciones políticas basadas en la coalición normada de pequeños propietarios mercantiles, una buena parte de la llamada informalidad, que ocupa el 68% del empleo urbano, de los artesanos y los pequeños campesinos parcelarios.

Por último tenemos la civilización comunal; la cual con sus procedimientos tecnológicos fundados en la fuerza de masa, en la gestión de la tierra familiar y comunal, en la función entre actividad económica y política, en sus propias autoridades e instituciones políticas, que privilegian la acción normativa sobre la electiva y en la que la individualidad es un producto de la colectividad y su historia pasada. Es lógico pensar que en este modelo conceptual no se excluye vínculos cruces e hibridaciones complejas productos de la colonización o la reorganización política laboral moderna entre estos tres bloques civilizatorios, y que al mismo tiempo hace resaltar la diferencia de patrones de organización social vigentes en el espacio social boliviano. Ahora bien, por lo general, las normas, funciones, instituciones y representaciones con las que se ha constituido la vida estatal en Bolivia sólo han tomado como universo de representación, de interpretación y síntesis general, a las prácticas y disposiciones políticas de lo nacionalmente correcto de la colonia, mezcladas con la inserción en la vida moderna mercantil, con sus hábitos de filiación electiva, de individuos parcialmente desarraigados

y, por tanto, potencialmente aptos para formas de agregación partidaria y constitución del poder público mediante el mercado político moderno<sup>23</sup>.

Es así que una mayoría de la población sumergida en estructuras económicas cognitivas y culturales no industriales, y detonadoras además de otras identidades culturales y lingüísticas, son portadoras de otros hábitos y técnicas políticas resultantes de su propia vida material y técnica, la sobreposición de la identidad colectiva por encima de la individualidad, la práctica deliberativa por encima de la electiva, la coerción normativa como modo de comportamiento necesario por encima de la libre adscripción y cumplimiento, la despersonalización del poder, su revocabilidad consensual, la rotatividad de funciones, entre muchos otros, son formas de comportamiento que hablan de culturas políticas diferenciadas de las liberales y representativas partidarias, profundamente ancladas en las propias condiciones de vida objetiva, en los propios sistemas técnicos de producción social de las personas, el corporativismo, el asambleísmo consensual, la rotación de cargos, el hábito de tipo normativo tradicional, hablan de unos tipos de acción política de organización política de tecnologías políticas, enraizadas en la propia estructura económica y técnica de sistemas civilizatorios no modernos y, por tanto vigentes en tanto estos sistemas económicos culturales y simbólicos de organización de la vida social se mantengan. En sociedades culturales homogéneas y políticamente nacionalizadas existe un principio ético-político de unificación de criterios que otorga el estado como un hecho de verificación legítima de esta integración histórica, la titularidad final de los recursos y las decisiones sobre las formas de gestión de sus recursos podría convertirse en un excepcional ejemplo de por qué la vinculación de la cultura política y ética de nuestra sociedad no ha combinado con las formas democrático republicanas y mercantilistas de organización de los bienes naturales del Estado.

---

<sup>23</sup> Este es un término usado esencialmente por Norberto Bobbio, aunque muchos otros teóricos lo han desarrollado en una perspectiva más filosófica.

### **1.4.1. El panorama descriptivo de la sociedad y el estado**

Esta compleja síntesis boliviana, donde el estado se presenta como una estructura relacional y política mono étnica y mono civilizatoria que, así como desconoce o destruye otros términos culturales de lectura y representación de los recursos territoriales, que vive con una legitimidad bajo permanente estado de duda y acecho por parte de otras entidades culturales y étnicas, y de otras prácticas de entendimiento de la responsabilidad sobre el bien común, excluidas de la administración gubernamental, da lugar a un principio de incertidumbre estratégico de la legitimidad estatal, subsanando de rato en rato por medio de aspectos verticales de mutua tolerancia, susceptibles de ser quebrados por cualquiera de los bandos. Este confuso panorama es el que refleja la situación del estado boliviano a lo largo de sus 178 años de vida republicana, lo que convierte un estado no solamente aparente<sup>24</sup> sino también bajo permanente sospecha, debido a su incapacidad de articular estructuralmente las fuerzas sociales que cohabitan en su espacio de influencia geográfica.

Ahora bien sin un principio multi-nacionalizador de pertenencia o de parentesco simbólico ampliado entre las personas bajo influencia estatal, la soberanía se presenta como un continuo escenario de guerras de baja y alta intensidad en la que los distintos sujetos, el estado a través de sus normas, los empresarios por medio de sus intereses económicos y las comunidades a través de sus usos y costumbres dilucidan temporalmente caleidoscopias y fracturadas maneras de soberanía territorial, la afirmación de que en Bolivia cada región se asemeja a una republiqueta no hace más que afirmar esta situación de incertidumbre estatal impide cualquier pretensión de instauración de una normatividad gubernamental territorial con comúnmente aceptada, acatada y refrendada por todos los integrantes de la sociedad, esto muestra que el estado no es un emisor hegemónico en tanto no lo ha logrado generar creencias ni comportamientos compartidos de largo aliento que asistan a un principio básico de soberanía aceptada, ante esta ausencia de una ilusión compartida de comunidad política,

---

<sup>24</sup> Otro muy conocido término usado por René Zavaleta y que es explotado por los más reconocidos sociólogos de nuestro medio.

el estado y sus normativas siempre son vistos como una mera herramienta instrumentable y casi nunca como una síntesis expresiva de la sociedad. Lo que es sin lugar a dudas un desencuentro catastrófico entre estructuras civilizatorias ha sido una constante en todos los ordenamientos políticos de la República, incluido el más democrático que emergió de la revolución de 1952, y que hoy, cuando se intenta construir un estado de derecho, se vuelve a manifestar con mayor virulencia debido a la articulación extra social de estas otras racionalidades y técnicas políticas semi-liberales vía los movimientos sociales indígenas y campesinos.

Las inminentes restricciones y limitaciones en su despliegue teórico y objetivo sobre las instituciones democráticas representativas liberales no es un hecho resultante de la persistencia de una cultura autoritaria, como si la política dependiera únicamente de hábitos culturales susceptibles de ser emanados mediante acciones pedagógicas o de evangelización política, es un hecho estructural que está anclado en la materialidad de la coexistencia desarticulada o poco articulada de regímenes civilizatorios que no se modificarán mediante simples mensajes a la conciencia, de hecho, esta creencia que intenta reducir como única vía legítima de hacer política las formas liberales formales y representativas, es no sólo una forma de intolerancia política, sino también de autoritarismo exacerbado frente a la pluralidad cultural de las maneras de hacer y entender la política.

#### **1.4.1.1. Los pilares del decadente régimen**

En sentido estricto, el régimen liberal de democracia representativa, detrás de la cual corren desesperadamente las élites enmarcadas en lo nacionalmente correcto, para funcionar exitosamente requiere de una serie de requisitos imprescindibles o condiciones de posibilidad primaria.

*En primer lugar*, lo que alguna vez Zavaleta denominó el prejuicio de la igualdad como hecho de masas, explicando que de lo que se trata es que al mercado político de partidos

concurran individuos con facultades de intercambilidad de bienes políticos al margen de la coerciones extra políticas a fin de que garanticen la libre elegibilidad personal y el principio de igualdad de cada opción en la constitución de la voluntad general, en el mercado deben confrontarse personas portadoras de los mismos derechos jurídicos de transacción y de las mismas prerrogativas políticas frente al poder público, lo que trata ciertamente de una miopía jurídica y política que siendo y estando bien fundada en la medida en que la gente cree que en el acuerdo electoral tiene el mismo poder que los demás independientemente de su posición económico cultural, así como cree que en el mercado tiene los mismos derechos y opciones que sus competidores, clientes y ofertantes.

Es un requisito fundamental que la sociedad haya generalizado la lógica mercantil en la mayoría de sus actividades productivas, constructivas, culturales, intelectivas y éticas, cosa que sucede mediante la generalización y conducción técnica del régimen de producción capitalista y la extinción de estructuras productivas no capitalistas, como las agrarias campesinas, comunales, artesanales. A esto es lo que Carlos Marx llamaba la subsunción real , lo que nos dice que las formas periféricas mercantilistas de producción y organización social tuvo obstáculo a la constitución de sujetos igualados con capacidad de asumir el mercado como fundamento racional de sus comportamientos sociales, incluido el político.

Es por demás evidente que nos encontramos con un dominio de la racionalidad capitalista pero no así con su generalización, es más, cerca de los dos terceras partes de los circuitos económicos se mueven bajo parámetros no industriales, de ahí que en términos de esquemas mentales, no sólo sea escasa la presencia de un sentido de igualación social con correspondencia a la pequeñez de una economía capitalista plenamente desplegada, sino que además, se tenga espacios de igualación fragmentados, territorializados por lugar de residencia, parentesco, paisanaje. Por tanto, y como conclusión, una de las condiciones estructurales de la democracia representativa en Bolivia, es la inexistencia en la formación social boliviana.

*En segundo lugar*, es la disolución de aquellos modos de diferenciación en el acceso a derechos políticos fundados en la cultura, la etnicidad, la religión o el género que impedirían el escrutinio como un modo de resolución de la voluntad general, esto significa que la conformación de los capitales políticos relevantes debe ceñirse a los bienes culturales institucionalizados pública e indiferentemente emitidos, dado que los colonialismos, entre otras cosas, instituyen la etnicidad y la cultura heredada como bienes sociales jerarquizantes y como formas de capital político que garantizan un excluyen derechos políticos, la razón de la democracia representativa requiere la descolonización política y ciertos grados de homogeneización cultural de la sociedad. A eso se le han llamado nacionalización de la sociedad y es un requisito de la formación de ciudadanía y aptitud representativa liberal, por tanto no puede haber representación liberal en medio de la vigencia del régimen es coloniales imponen una cultura, una etnicidad una religión minoritaria como sellos de ingreso a la participación política.

Este es uno de los rasgos de nuestra realidad, sobre la presencia de poblaciones mayoritarias portadoras de una cultura, de unos usos lingüísticos y de una etnicidad particular se dio grupo social, minoritario, portador de un idioma, una cultura y etnicidad diferente pero instituida como legítima y dominante, resulta así, que los hábitos racistas y coloniales de las élites políticas, supuestamente empeñadas en procesos de modernización política, son a la vez uno de los más importantes obstáculos a inclinaciones liberizantes de la política, además, para que esta forma liberal de intercambio político funcione se necesita fines y valores comunes capaces de promover un sentido común y relativamente articulado de lo público que validen como una norma aceptada la competencia de ofertas políticas, las reglas de elección y las equivalencias políticas de las propuestas electorales. La posibilidad de que el mercado político sea asumido como el lugar de la constitución de los poderes públicos reposa en un cuerpo de creencias compartidas respecto a que esa es la mejor forma de constituir la intervención de la sociedad en la gestión de lo que les une, pero además que entre los miembros de la sociedad exista la certeza que tienen de manera duradera algo en común, el mundo de los valores compartidos.

En ese entendido es correcta la afirmación de que se trata de un hecho espiritual y cultural, pero también procedimental, capaz de inaugurar la narrativa de un cuerpo social que es, a su vez, una manera de inventar su cohesión y su deseo de permanencia, la posibilidad de que estas estructuras de percepción y acción social existan en tiempos modernos ha requerido cierta homogeneidad cultural estatalmente inducida, de ahí se puede observar el hecho de que las naciones sean en alguna medida estructuras diseñadas por el estado, pero ante todo, los efectos culturales y organizativos de la subversión real, que no es otra cosa que la destrucción o debilitamiento de otras formas de filiación social, la extinción o subalternización de otras redes de constitución espiritual del cuerpo social como fueron la familia, la localidad, la comunidad agraria entre otros.

La persistencia de otros mecanismos de identificación social, de obtención de valores colectivos locales, tiene la virtud de imposibilitar la agregación de voluntades políticas vía partido pues esta última se sostiene sobre filiaciones electivas, voluntarias, de individuos desarraigados de otras formas de adscripción colectiva, la persistencia de estructuras tradicionales de producir y de pensar, en cambio, en edad tanto formas de filiación normativa en la medida en que el individuo es lo que es por la pre-existencia y pertenencia al grupo, como formas de participación política de autoridad política, locales ancladas en las características de estas estructuras civilizatorias, en este caso, la colectividad en sus diferentes parentescos es la condición mínima de la individualidad y la práctica política, se entenderá como la responsabilidad y obligatoriedad del individuo en la reproducción simbólica, económica, ritual cultural de la trayectoria de la colectividad.

Una perspectiva clásicamente liberal plantea en el individuo el punto de partida de la constitución de la colectividad, y para ello ocurra, deben haber desaparecido previamente las estructuras colectivas concretas que interponen otro sentido de pertenencia y participación, lo que a su vez requiere la generalización de las relaciones capitalistas de producción, cosa que en nuestro país, acontece de manera limitada y no mayoritaria, aunque sí, dominante.

## **CAPITULO II**

# **IGUALITARISMO LIBERAL Y EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA**

## **2.1. INTRODUCCIÓN AL IGUALITARISMO LIBERAL Y REPUBLICANISMO CÍVICO**

El complejo escenario planteado en nuestra historia y principalmente en nuestra contemporánea realidad, no sólo se muestra a sí misma como un abanico de problemas estrictamente políticos, jurídicos o sociológicos, es también por definición y reflexión, un conjugado de matices de tipo teórico-filosófico planteados en el problema del plural diverso, entonces es justo dedicar un verdadero espacio al planteamiento de su reinterpretación teórica y a la explicación lógica y conceptual de su problema. Es así que tratamos de exponer de manera adaptada y sucinta los avances del liberalismo en tanto igualitarismo y lo importante que se convierte el problema de la justicia como una herramienta que nos permita resolver en el plano de la filosofía jurídica y política los problemas anteriormente mencionados.

Pero éste no puede ser el único interés sobre una explicación tan profundamente teórica en este trabajo, es también la posibilidad de dar camino y desarrollo hacia lo que la ciencia jurídica pretende llegar, visualizando la forma a recorrer y los problemas que nos planteará este tipo de solución

En este análisis debo centrar me en la situación contemporánea de las democracias occidentales y me preguntaré si el republicanismo cívico y el liberalismo procedimental son aliados o enemigos en cuanto a enfrentarse al descontento que actualmente padecen



las democracias<sup>25</sup>. En ese sentido debo adelantar que son o deberían ser aliados y que muchas veces se exagera diferencias tanto en el ámbito filosófico como político lo cual desde todo punto de vista resulta contraproducente.

En ese sentido es fundamental determinar el tipo de liberalismo procedimental, el tipo de igualitarismo liberal de izquierda que se asocia con Rawls y Dworkin, se pretende esclarecer y presentar como alternativa. Sin embargo es prudente también mencionar que estas dos corrientes algunas veces presentan recomendaciones conflictivas, pero en esos relativos casos, se debe entender que debemos preferir el liberalismo procedimental que al republicanismo cívico por el simple hecho de que la promoción del bien colectivo o el autogobierno no justifican desde ningún punto de partida el trato injusto de los individuos. tal como señala Sandel el liberalismo procedimental puede adoptar muchas formas, en uno de los extremos del espectro político, encontramos al liberalismo de derechas con el que asociamos a Nozick, liberalismo que afirma la santidad de los derechos de propiedad y que es hostil a todas las formas de redistribución promulgadas por el estado; en el otro extremo del espectro encontramos al igualitarismo de izquierdas asociado con John Rawls, igualitarismo que afirma la necesidad de rectificar las desigualdades innecesarias y que concede prioridad moral al bienestar de los menos favorecidos.

A primera vista, éstas parecen ser teorías muy diferentes, incluso diametralmente opuestas, pero Sandel insiste en que, en un plano más profundo, estas diferentes formas de liberalismo procedimental comparten en ciertos supuestos clave, en particular un determinado concepto de yo sin trabas y del estado neutral, y son estos supuestos subyacentes compartidos los que implica la incapacidad que muestra el liberalismo procedimental, tanto en su versión de derechas como en su modalidad izquierda, para abordar los descontentos democráticos. Estoy de acuerdo en que hay importantes supuestos que comparten tanto la visión de derecha de liberalismo procedimental como

---

<sup>25</sup> Un descontento que meramente familiarizado con el nacimiento de culturas minoritarias con reivindicaciones políticas económicas y esencialmente sociales, además de la diversificación de teorías plausibles y ejecutables de vida buena y la ciudadanía en base a una globalización y tecnificación de la vida.

la izquierda, sin embargo, en las implicaciones políticas de estos supuestos pueden presentar diferencias muy llamativas entre el liberalismo de derechas y el izquierda, supuestos que tienen consecuencias políticas desastrosas cuando se combina con una creencia en la santidad de los derechos de propiedad pueden tener consecuencias muy distintas cuando se combinan con la creencia de que la prioridad moral está de parte de los menos favorecidos. Por consiguiente, para valorar adecuadamente el impacto de liberalismo procedimental debemos examinar una de sus versiones concretas y ver cómo se articulan en este contexto los supuestos sobre el individuo y el estado.

### **2.1.1. Elementos Del Liberalismo Igualitario**

Dado que mi trabajo asume la versión de izquierdas de liberalismo procedimental, dedicaré el resto del capítulo a la relación entre republicanismo cívico y el igualitarismo liberal<sup>26</sup> *¿en qué consiste pues el liberalismo procedimental de izquierdas?* Sandel utiliza un buen número de términos para describir esta teoría por ejemplo en algunos lugares la describe como teoría procedimental o neutralista y en otros describe como teoría del *yo sin trabas*, de autonomía y de la prioridad de yo respeto a sus fines. Todos estos términos y frases son ambiguos y potencialmente confusos, así que permitan especificar qué es exactamente lo que entienden por igualitarismo liberal; esta teoría está definida por tres afirmaciones principales sobre el yo, el estado y la equidad, respectivamente. Las dos primeras son comunes tanto en el liberalismo izquierdas como en el liberalismo de derechas y la tercera es específica del igualitarismo liberal de izquierda.

No suponemos que los individuos tengan conceptos del bien fijos e inmutables más bien, lo que ocurre es que cada individuo debe tener la capacidad de reflexionar racionalmente sobre los fines que habitualmente persigue y también de revisar esos fines si les parece

---

<sup>26</sup> Aunque puede argumentarse que liberalismo de izquierdas ha sido el que menor influencia ejercido en la política occidental, esa sí que Sandel considera la teoría de Rawls como la más importante afirmación del liberalismo procedimental. Por consiguiente, el hecho de que yo concentré mi atención en el liberalismo de izquierdas es coherente, a mi juicio con el énfasis que hace el propio Sandel.

que ya no vale la pena que le siga concibiendo su fidelidad. El estado debe hacer posible que los individuos desarrollen y ejerciten esta capacidad de revisión racional. El estado satisface en parte este requisito procurando a los niños una correcta educación liberal que desarrolle esta capacidad y, en parte, prohíbe los intentos de otros individuos o grupos encaminados a impedir que la gente ejerza esta capacidad es de compromiso con la posibilidad de una revisión racional es la afirmación a la que Sandel denomina en ocasiones el *yo sin trabas* o la prioridad de *yo sobre sus fines*.

Por otro lado el estado debería ser neutral en lo referente a las concepciones del bien en el sentido de que no debería justificar su codificación legal apelando alguna jerarquía de valores intrínsecos de los conceptos particulares del bien. El papel del estado consiste en proteger la capacidad que tienen los individuos de juzgar por sí mismos el valor de los distintos conceptos de la vida buena y proporcionar una justa distribución de los derechos y de los recursos que permiten a las personas perseguir su concepto del bien. El estado indica a la gente lo que legítimamente le pertenece e igualmente señala lo que legítimamente le pertenece a otros, además, el estado insiste en que la gente adapte su concepto del bien de modo que respete las legítimas demandas de otras personas. Pero si el concepto que alguien tiene del bien respeta efectivamente las legítimas demandas de otras personas entonces el estado no debería tener en cuenta los méritos intrínsecos de su forma de vida, el estado no debe justificar sus acciones por referencia alguna pública jerarquía del valor intrínseco de las diferentes formas de vida ya que no existe ninguna jerarquía pública a la que referirse. Tal como dice Rawls, el gobierno es neutral respecto de los distintos conceptos del bien, no en el sentido de que se admita la existencia de una medida pública del valor intrínseco o la satisfacción respecto de la cual todos esos conceptos fueran declarados iguales, sino en el sentido de que en modo alguno se los evalúa desde un punto de vista público. Este es el argumento que Sandel se refiere a veces con el nombre de *estado neutral*.

Estos dos primeros argumentos son comunes a todas las formas de liberalismo procedimental. La tercera en cambio, es específica del igualitarismo liberal de izquierdas.

## **2.2. DESIGUALDADES MORALMENTE ARBITRARIAS**

Las desigualdades que son moralmente arbitrarias, esto es, las desigualdades que nos escogen y se merecen, deben ser rectificadas y son injustas por definición<sup>27</sup>. Una teoría liberal de la justicia insistirá en el hecho de que los individuos puede llegar a tener distintas posiciones como resultado de las diferentes elecciones que haya realizado en cuanto a cómo desean conducir sus vidas, por ejemplo diferentes elecciones relacionadas con el equilibrio entre el trabajo y el ocio; o entre el consumo presente y los ahorros a largo plazo; o entre los distintos grados de aversión al riesgo. Sin embargo, si las personas tienen posiciones desiguales como resultado de sus *circunstancias naturales* y no en función de sus propias elecciones, entonces estas diferencias son moralmente arbitrarias e injustas, las fuentes de las desigualdades morales arbitrarias incluyen no sólo las circunstancias sociales, por ejemplo haber nacido en una familia desfavorecida, sino también los dones naturales por ejemplo haber nacido con menos talentos naturales ya sean físicos o mentales. Entonces, desde un punto de vista liberal de izquierdas de la justicia distributiva, la distribución debería atender a las elecciones pero desatender a las circunstancias es decir, debería permitir las diferencias de posición debidas a las elecciones que realizan las personas pero rectificar las desigualdades debidas a las capacidades naturales de la gente o a circunstancias sociales.

Estas tres afirmaciones constituyen el núcleo de liberalismo procedimental de izquierdas, pese a que no he utilizado precisamente las mismas terminologías que utiliza Sandel al exponer su teoría, yo creo a través de mi investigación que se mostrará de acuerdo con la descripción básica que acabo de realizar. Lo que ahora quiero argumentar es que esta versión liberal de izquierdas de liberalismo procedimental es un aliado del republicanismo cívico en una mayoría de cuestiones que en el intento de Sandel,

---

<sup>27</sup> Este particular concepto desarrollado por Rawls, se extenderá más adelante en su total complejidad.

encaminando a pintar el liberalismo procedimental como un enemigo, es filosóficamente engañoso y políticamente inútil. Una de las razones de mi escepticismo respecto del enfoque de Sandel estriba en que encaja desagradablemente bien en la larga y desafortunada tradición del sectarismo de izquierdas, los partidos de la izquierda que se muestran de acuerdo al 95% sobre las cuestiones de hecho a las que se enfrenta nuestra sociedad dilapidan la totalidad de nuestro tiempo polemizando unos con otros sobre el 5% de las cuestiones en las que tenemos que desacuerdos, en vez de luchar codo con codo en defensa del 95% de cuestiones que tenemos en común. Mi impresión es que todos estos debates internos son con frecuencia innecesarios y contraproducentes. Aunque Sandel no es un teórico que trata la realidad boliviana es indudable que su reflejo teórico allegado a los estratos políticos más conservadores tanto de izquierda como de derecha de la realidad nacional, insistiendo en que el igualitarismo liberal es causa y no la solución de descontentos democráticos. Según él, sólo podrá realizarse avances y se disminuye peso del igualitarismo liberal en la imaginación y el discurso por el popular. Es decir que todos los intentos arriesgados por el estado en el marco de nuestro nuevo régimen jurídico son simplemente causa en el largo proceso de crisis llevado por la ciudadanía y los plurales diversos y no así una solución efectiva los mismos .

Entonces cuáles son las tres principales objeciones de Sandel al liberalismo procedimental de izquierda;

- a) Los ciudadanos sienten descontento hoy en día debido a la pérdida del sentido de comunidad y a la pérdida de un sentido de control sobre su destino
- b) Esta sensación de descontentos sólo puede atajarse si se presta atención a las cuestiones relacionadas con la identidad comunal y a la virtud cívica
- c) El liberalismo procedimental no puede prestar atención ni a la identidad comunal y a la virtud cívica debido a su compromiso con la *posibilidad de revisión racional, el yo sin trabas, y el estado neutral.*

Ante estas evidentes objeciones, por metodología y sólo por ello, aceptaremos las afirmaciones a y b, centrándonos en la afirmación c. ¿Es cierto que los igualitarista liberales no pueden prestar atención a las cuestiones relacionadas con la identidad comunal y la virtud cívica? Es verdad que los principios centrales del igualitarismo liberal tal como lo hemos seguido más arriba, no dice nada sobre estas cuestiones. Es justo decir, que mi estricta opinión, y a pesar de que el igualitarismo liberal representa un compromiso intrínseco y funcional respecto de un particular concepto de la mediación individual y la justicia social, se carece de un similar compromiso intrínseco o funcional respecto de un particular concepto de la identidad comunal o la virtud cívica. Desde el punto de vista del igualitarismo liberal las identidades comunales y las virtudes cívicas no pueden desempeñar más que un papel secundario, a juzgar por la extensión con la que resulten coherentes con los valores fundacionales de la mediación individual y la justicia social o simplemente a juzgar por la extensión con la que los promueven.

Sin embargo, decir que las identidades comunales y las virtudes cívicas sólo pueden desempeñar un papel secundario en el igualitarismo liberal no es decir que no pueden desempeñar papel alguno, al contrario, quizá resulta que desempeñan un papel vital e indispensable, dependiendo la realidad y el modelo sistémico en la que se aplican sobre las instituciones y valores. Podría suceder que el mejor modo de alcanzar los valores de igualitarismo social, o quizás el único, fuera el de su desarrollo en sociedades que poseen algún tipo de identidades comunales y de virtudes cívicas, en tal caso, los igualitarista liberales tendrán la más poderosa razón, insertada en el seno de su propia teoría, para atender cuestiones de identidad comunal y de virtud cívica. Desde el punto de vista del igualitarismo liberal esta es una cuestión abierta que debe ser evaluada en forma empírica mediante un estudio caso por caso, realidad por realidad e historia por historia.

Algunos críticos podrían pensar que el hecho de tratar las identidades comunales y las virtudes cívicas como valores secundarios, como valores que deben medirse en función de su aspecto en la justicia liberal, es inadecuado. Algunos críticos insistirán en que debería concederse un valor intrínseco y que, por consiguiente, debería promoverse

como tales, incluso a expensas de los valores liberales de la mediación individual y la justicia social. Esto es el hecho de que los republicanos cívicos han reclamado con frecuencia; sin embargo volveremos sobre este tema un poco más adelante. Por otro lado, el propio Sandel plantea la notablemente distinta, y muy desconcertante, demanda de que el igualitarismo liberal no puede abordar en absoluto estas cuestiones ni siquiera en calidad de valores secundarios. Según él, el liberalismo procedimental tiene prohibido, por principio, utilizar las políticas estatales para promover cualquier concepto de la identidad comunal o la virtud cívica.

Creo que Sandel, simplemente se equivoca en esto. Me parece que su comprensión de lo que implica los compromisos liberales con la posibilidad de la revisión racional y el no perfeccionismo adolece de un grave defecto, en su opinión, el liberalismo procedimental es incapaz de bregar con cuestiones de identidad y virtud debido a su compromiso subyacente con la neutralidad estatal. Su argumento, tal como yo lo entiendo, consiste en que si el estado tiene un compromiso de neutralidad respecto de los conceptos del bien entonces también deberá ser neutral respecto de los conceptos de la identidad comunal y la virtud cívica, ya que ambos están intrínsecamente unidos a particulares conceptos de la vida buena.

### **2.3. LA INTERPRETACIÓN ERRADA DE SANDEL**

En realidad, Sandel no defienden ninguna parte el planteamiento de los conceptos de la identidad comunal y la virtud cívica se encuentran intrínsecamente unidas a particulares conceptos del bien no queda claro cuál es exactamente la relación que ve entre ambos. Dado que Sandel tiene muchas incoherencias en lo que se refiere a los conceptos de identidad y virtud mezclándolos en muchos de sus aspectos a la hora de reorganizar su planteamiento teórico, lo único claramente cierto es que el hecho de promover un concepto de virtud fomenta, por definición, un concepto del bien. Todo depende de *porque se promueva un determinado concepto de la virtud cívica*. Si el estado promueve determinar las virtudes sobre la base de que posee esas virtudes hará que la vida de

algunas personas sea más gratificante o plena, entonces está claramente moviendo un particular concepto del bien. Sin embargo, si el estado promueva estas virtudes sobre la base de que poseerlas para que algunas personas tengan más probabilidades de cumplir sus deberes de justicia, entonces no está promoviendo particular concepto del bien. En este caso, el estado no ha planteado pretensión de tipo alguno respecto a qué puede hacer que la vida de estas personas vayan mejor, ni respetó que fines vitales pueden resultar gratificantes valiosos. Podría muy bien suceder que el hecho de poseer esas virtudes fuera en realidad una carga para algunas personas, por ejemplo las personas que muestran la buena disposición de remediar las carencias de otras pueden percibir el ejercicio de esa virtud como algo que implica el sacrificio de su propio bienestar en beneficio de los demás.

Desde luego, algunas personas consideran que el ejercicio de estas virtudes es inherentemente gratificante y valioso. Además, en la medida en que el estado liberal insiste en que la gente acate las exigencias de justicia, es probable que las personas encuentren formas para ser el cumplimiento de sus obligaciones de justicia le resulte lo más gratificadamente posible. Sin embargo, la gratificación personal no es necesariamente, y en una sociedad liberal no lo es, la base sobre la cual promueve el estado las virtudes cívicas. Las virtudes cívicas se promueven porque, y en la medida en que, nos permiten cumplir los principios liberales de la mediación individual y la justicia social. En resumen, una virtud no es un concepto del bien a menos que se justifique sobre la base de que enriquece la vida de las personas que la posee. Y sin embargo, esa no es la única justificación posible para promover las virtudes cívicas, que pueden sostener en cambio con una precondition para la justicia hacia otros. Lo mismo se aplica en las cuestiones de identidad comunal.

Promover una particular identidad comunal no necesariamente implica promover un particular concepto de la vida buena, todo depende de qué tipo de identidad sea y de porque se la promueve. Si la base para la identidad comunal es un concepto compartido



del bien, entonces la promoción de su identidad implicará obviamente la promoción de un particular concepto de la vida buena. Sin embargo, esta no es la única base sobre la que se asientan las identidades comunales. En muchos casos, la base de la identidad comunal no es un concepto compartido del bien, sino una sensación más difusa de pertenencia a una sociedad intergeneracional, a una sociedad que tiene un pasado común y que comparte un futuro también común. Esta es de hecho la forma característica en que operan las identidades nacionales en las modernas democracias occidentales. Los ciudadanos se consideran a sí mismos, bolivianos, por ejemplo, y se identifican con otros bolivianos, sin compartir un concepto del bien. Puede que, automáticamente, piensen que los otros bolivianos son uno de los suyos, sin saber nada acerca del concepto del bien esos otros puedan tener. Los bolivianos discrepan unos de otros, a veces de forma violenta, respecto de la vida buena. Pero no por ello dejan de reconocer e identificarse mutuamente como bolivianos debido a que comparten un sentimiento de pertenencia a una sociedad intergeneracional que tiene algunos puntos de referencia histórico y un futuro común. Puede que discrepen respecto a cómo interpretar su pasado y pueden tener esperanzas muy distintas para el futuro, pero se reconocen mutuamente como personas que pertenecen a la misma sociedad y este sentido de pertenencia compartida es el elemento que subyace en su identidad común.

Históricamente, los estados liberales han promovido este tipo de identidad nacional, débil. Y lo han hecho, no con el fin de promover un particular concepto de la vida buena, sino más bien con el de aumentar la probabilidad de que los ciudadanos cumplan sus deberes de justicia. Sabemos que es más probable que la gente haga sacrificios en favor de otros si esos otros son considerados uno de los suyos y, por consiguiente, promover un sentido de identidad nacional robustece el sentido de mucha obligación que se necesita para sostener la justicia liberal. Si el estado promueve estas identidades comunales débiles sobre la base de que poseerlas hará que haya personas que tengan mayores probabilidades de cumplir sus deberes de justicia, entonces no estará violando la neutralidad liberal. Las identidades que promueve no será base para un particular

concepto del bien; no estará diciendo que una vida buena con esta identidad particular sea más gratificante que una vida vivida con alguna otra identidad. No estará diciendo nada sobre cuál es puedan ser los fines vitales que resultan gratificantes o válidos. Estará diciendo simplemente que es más probable que atendamos a nuestros deberes de justicia si consideramos a los demás miembros de nuestra sociedad.

Tal como, espero, estos ejemplos muestran, la distinción clave en la teoría del liberalismo procedimental es la que se establece entre el derecho o la justicia y el bien. Un estado liberal sostiene principios de derecho, pero son los individuos quienes deben juzgar el bien. Por supuesto, Sandel lo sabe. El mismo lo destaca al comienzo de su libro. Pero a continuación se equivoca respecto a lugar por el que pasa esta línea divisoria. Sandel asume, sin ninguna explicación ni argumento, que las virtudes y las identidades que hay automáticamente del lado del bien en vez de caer del lado del derecho y, por consiguiente, asume que la promoción de particulares virtudes o identidades es una cuestión más relacionada con la promoción de un concepto del bien que con la defensa de principios de derecho. Escribe como si las cuestiones relacionadas con los derechos y los recursos cayeran en lado del derecho, mientras que las cuestiones relacionadas con las virtudes y las identidades cayesen del lado del bien.

Esto es un evidente error. La línea que separa al bien del derecho es perpendicular a la distinción entre identidades y virtudes, por un lado, y derechos y recursos, por otro. La distinción entre el bien y el derecho es una distinción entre dos tipos de justificaciones de las políticas públicas no entre dos tipos de objetos de las políticas públicas. Los liberales insisten en que sea cual sea el objeto de la política pública, ya sean los derechos legales, los recursos económicos, las instituciones políticas, las virtudes cívicas o las identidades comunales, el objeto de la política estatal deberá ser la promoción de los principios del derecho no la promoción del concepto particular del bien. Por el contrario, un estado perfeccionista querría decidir todas las cuestiones de la política pública, ya se tratase de derechos, recursos o virtudes, sobre la base de cómo proporcionar mejor un particular concepto de la vida buena que se considera el más gratificante o valioso. El propio Rawls deja muy claro este punto. En un importante pasaje sobre el papel de las

virtudes en el liberalismo procedimental, distingue entre lo que él llama el republicanismo clásico y el humanismo cívico.

Según el republicanismo clásico, es necesario promover ciertas virtudes políticas entre los ciudadanos con el fin de evitar la degeneración de la democracia liberal en una tiranía o de un fanatismo de corte religioso o nacionalista. Señala que esta justificación de la promoción de las virtudes cívicas es plenamente coherente con el liberalismo procedimental, ya que estas virtudes se define como condición previa para la justicia liberal. Por el contrario, el humanismo cívico afirma que las virtudes políticas deberían promoverse debido a que nuestra naturaleza esencial se realiza en la vida política que es el lugar de honor de la vida buena.

Tal como indica John Rawls, hay una oposición fundamental entre el liberalismo procedimental y el humanismo cívico, ya que los humanistas cívicos defienden las virtudes sobre la base de un particular concepto de la vida buena no sobre la base de la justicia. Por consiguiente, no existe en principio ninguna razón por la que los estados liberales no podrán promover ciertos conceptos de virtud o de identidad. Todo depende de qué virtud e identidad sean y cual sea la razón por la que se promueve. Si estas virtudes e identidades animan a los individuos a cumplir sus deberes de justicia, dejándolos al mismo tiempo en él la libertad para valorar y revisar racionalmente sus propósitos y conceptos propios del bien, entonces están siendo plenamente coherentes con los valores liberales fundacionales de la mediación individual y la justicia social. Si las virtudes cívicas y las identidades comunales ayudan a los individuos a identificar y a cumplir sus deberes para con otros, entonces son coherentes con el igualitarismo liberal y de hecho lo promueven.

Y éste es justamente el tipo de virtudes e identidades que los estados liberales, y los teóricos liberales principalmente, han respaldado siempre. Los estados liberales han promovido invariablemente ciertas virtudes de ciudadanía responsable y ciertas identidades nacionales, de hecho, la promoción de estas virtudes e identidades han sido quizás la justificación clave que los teóricos liberales han esgrimido para fundamentar la educación obligatoria. Sandel escribe a menudo como si la expresión concepto de la vida

buena, abarcase todas las creencias normativas, sin embargo, un concepto de vida buena es simplemente eso, es decir, una noción sobre lo que hace que la vida de uno sea buena, o de aquello que hace que vaya mejor la propia vida.

Es un concepto relacionado con aquello que hace que valga la pena vivir nuestra vida, con las actividades, las relaciones y los bienes que hacen que la propia vida sea más plena y rica. Y por consiguiente, cuando los liberales dicen que el estado debería ser neutral respecto a los conceptos de la vida buena se refiere a que el estado no debería jerarquizar la bondad de los distintos modos de vida. El estado debe dejar los juicios sobre la vida buena a los individuos y debería tratar en cambio de garantizar que los individuos dispusieran de un contexto libre y justo en el que realizar esos juicios.

Esto no prohíbe la promoción de ciertas virtudes o identidades, con tal de que se definan como elementos que identifican los límites en los que podemos procurar nuestro concepto de la vida buena. La posición de ciertas virtudes e identidades puede ayudarnos a reconocer en qué momento la persecución de nuestro propio bien violar las legítimas aspiraciones de los demás. Estas virtudes e identidades no nos dicen donde reside nuestro propio bien. Y como más bien nos dice hasta dónde podemos llegar en la procura de nuestro propio bien. Los liberales pueden respaldar la promoción estatal de aquellas virtudes e identidades que nos ayuden a establecer el límite, pero no respaldarán la promoción estatal de aquellas virtudes e identidades es el reflejo de un particular concepto del sentido de la existencia humana.

## **2.4. LA INSUFICIENCIA DEL ESQUEMA**

Existe o podría existir una objeción a cuanto he argumentado hasta aquí. Alguien podría argüir que a pesar de que el liberalismo procedimental puede respaldar algunas virtudes e identidades quizá no respalde las adecuadas o no respalde con suficiente fuerza. Esta objeción podría desarrollarse bien en un plano teórico, en términos de lo que, en

principio, es capaz de respaldar el liberalismo, bien en un plano moral práctico, en términos de lo que es probable que liberalismo lidere en la práctica.

Permítanme comenzar por el plano teórico. Como ya hemos señalado antes, el liberalismo tras las virtudes y las identidades valores dependientes cuya evaluación debe hacerse en los términos de los más profundos principios liberales de la mediación individual y la justicia social. Quizá Sandel argumentarse que deberíamos considerarlos como valores intrínsecos y respaldarlos a pesar de que entren en conflicto con las exigencias de la justicia liberal. Por ejemplo, tal vez argumentarse que no deberíamos ser únicamente republicanos clásicos como lo que menciona Rawls, es decir, ciudadanos que promueven la virtud política con el fin de mantener unas instituciones justas, sino también humanísticas cívicos, esto es, personas que promueven la virtudes políticas debido a que nuestra naturaleza esencial se realiza en la vida política, que es el lugar de honor de la vida buena. Sería interesante desarrollar este argumento. Por desgracia Sandel, nunca aborda realmente esta situación, dedica demasiado tiempo a defender un lugar común, a saber, el punto de vista de que la política debe atender cuestiones de virtudes e identidades, que no le lleva demasiado lejos en cuanto a desarrollar los detalles de su jerarquía predilecta de virtudes e identidades. ¿Qué virtudes e identidades estaría dispuesto a promover Sandel y en que diferirían de los tipos de virtudes e identidades que promueven los igualitarista liberales?

Por ejemplo, es característico que los teóricos liberales que trabajan en el tema de la educación para la ciudadanía enfatizan la importancia de promover las virtudes de la civilidad, la moderación pública, el sentido de la justicia y la actitud crítica hacia la autoridad gubernamental. Todas estas virtudes se defienden sobre la base de que son necesarias para crear y mantener unas instituciones justas más que como elementos constitutivos de un particular concepto de la vida buena. Se defienden en tanto que virtudes coherentes con los compromisos liberales con la posibilidad de la revisión racional y con los preceptos liberales contrarios al perfeccionismo estatal. ¿En qué diferiría el concepto de Sandel sobre la educación para la ciudadanía? ¿Existen virtudes

adicionales que le gustaría incluir? Y en caso afirmativo ¿las defendería basándose en la justicia o en el bien?

De manera similar es habitual que los teóricos liberales que trabajan en el tema de la comunidad política hayan enfatizado en la importancia de promover diversas identidades políticas desde la local, el autogobierno local como escuela de democracia, a la nacional, la nación como la más amplia unidad factible de redistribución, incluyendo además las especiales garantías para las identidades etnoculturales de las minorías. Aquí, una vez más, la justificación para el reconocimiento estatal de estas identidades es la de que contribuyen a sostener unas instituciones justas, así como a rectificar las injusticias. Esas identidades se defienden como elementos coherentes con los compromisos liberales con la posibilidad de la revisión racional y con los preceptos liberales contrarios al perfeccionismo estatal. ¿En qué diferiría el concepto de Sandel sobre la política identitaria? ¿Qué identidades adicionales le gustaría promover y sobre qué base las defendería, la de la justicia o la del bien?

Sin una respuesta más detallada a estas cuestiones, es imposible juzgar si el concepto que tiene Sandel de la política republicana es superior a, o siquiera genuinamente diferente de, la política igualitarista liberal a la que pretende plantear sus objeciones. De hecho, no puedo recordar ningún caso en el que Sandel respalde clara y explícitamente la promoción de particulares virtudes o identidades, siquiera en la eventualidad de que dicha promoción entre en conflicto con la justicia del igualitarismo liberal. Es posible imaginar casos en los que la promoción de las virtudes del humanismo cívico como parte de un concepto de la vida buena, en vez de como forma de mantener unas instituciones justas, tenga que hacerse a expensas de la justicia liberal. De hecho, el propio Sandel cita un ejemplo tomado de la historia de los Estados Unidos, aunque no está claro si lo aprueba o no. En el siglo XIX, muchos estadounidenses argumentaban que su concepto de la vida buena, que consideraba la participación política republicana como algo de intrínseco e incomparable valor, sólo podía conservarse mediante la expansión hacia el oeste, esto es, mediante la conquista y el desplazamiento de los indios norteamericanos. Sin la promesa de unas nuevas tierras y de un proyecto de unificación

y expansión nacional, estas formas intrínsecamente valiosas de participación política republicana habían disminuido, sustituidas por forma de políticas más mundanas e instrumentales. Admitamos que esta pretensión fuese cierta y que sólo pudieran sostenerse una forma de vida intrínsecamente valiosa vinculada a la participación política mediante un trato injusto a los indios. ¿Podemos decir que la promoción de un concepto humanista cívico de la vida buena justifica esta injusticia?

De manera similar, imaginemos que el modo más efectivo de movilizar a las personas para que participen en la política y piense en el bien colectivo sea crear una cierta percepción de amenaza para la supervivencia nacional, ya venga esta del interior del país, por ejemplo de los inmigrantes ilegales, los homosexuales, de los comunistas o de los drogadictos, o del exterior, por ejemplo de la Unión Soviética, de los terroristas islámicos. Imaginemos, en otras palabras, que la mejor o la única manera de movilizar a la gente para que participe en el autogobierno republicano consista en declarar la guerra a algún enemigo inventado. No se trata de un ejemplo extravagante. El propio Sandel señala que los xenófobos tienen frecuentemente muchos éxito en su esfuerzo de movilización de la gente y nos previene contra este peligro. Pero ¿qué ocurre si este tipo de movilización crea derecho momento en lo que Sandel llama libertad republicana, o el colectivo bien del autogobierno? ¿Qué ocurre se aumenta el sentido de comunidad y de superioridad colectiva en la mayoría de las personas y reducen sus sentimientos de descontento hacia la democracia? Creo que en todos estos casos Sandel se pondría de parte de la justicia liberal.

Aunque considere que la libertad republicana es una alternativa a la justicia liberal, mi impresión es que no promovería la primera a expensas de la segunda y que tácitamente considera que los principios de justicia establecen restricciones a la promoción de la libertad republicana. Sospecho que, en el fondo comparte la creencia liberal de que las instituciones políticas no deben ser primariamente juzgadas por el grado de satisfacción que produzcan en los particulares, sino por el grado de justicia de sus resultados. Quizá este notable autor discrepa día de este planteamiento. Dado que nunca ha abordado explícitamente la cuestión es difícil decirlo. Pero si lo hace, no ha proporcionado ningún

verdadero argumento que nos indique por qué deberíamos abandonar el punto de vista liberal de que la justicia es la primera virtud de las instituciones políticas. Supongamos que nos enfrentamos a una elección entre, por un lado, unas instituciones políticas que son justas pero que brindan pocas oportunidades para una participación intrínsecamente gratificante y, por otro, unas instituciones políticas que son injustas por la minoría pero que brindan la mayoría de la posibilidad de una participación intrínsecamente gratificante.

Enfrentados a esta disyuntiva, los liberales escogerían las instituciones políticas justas. Las instituciones políticas que pretenden un poder coercitivo sobre todo los ciudadanos no deberían ser consideradas un escenario para que la mayoría de curso a sus modos de vida intrínsecamente valiosos. La razón de ser de las instituciones políticas consiste en garantizar la justicia a todos los ciudadanos y la promoción de las virtudes republicanas debe operar en el margen que le marca este límite.

Desde luego en muchos casos el incremento de la calidad de la participación política no exigirá el sacrificio de la justicia liberal. Al contrario, las sugerencias más verosímil es sobre cómo mejorar el autogobierno colectivo implicará también la mejora de la justicia liberal, es decir, implicará la reducción de las desigualdades merecidas en la posición social de la gente, en los recursos económicos y en la influencia política. Y éste es precisamente mi argumento. En la mayoría de las cuestiones del mundo real, los republicanos cívicos y los igualitarista liberales deberían ser aliados. Pueden hacerse tantas cosas para promover de forma pareja a la igualdad liberal y la democracia republicana es casi una vana especulación preguntar qué es lo que deberíamos hacer cuando ambas entren en conflicto. De los Sandel insiste en que especifique hemos de que el lado estaríamos en caso de que se produjera ese conflicto entonces yo me alinearía con los liberales no veo que Sandel haya proporcionado en su libro ningún argumento para impugnar esto.



Pero quizás Sandel quisiera plantear una objeción más práctica a la argumentación que he venido desarrollando hasta ahora. Podría argumentar que, sea cuáles sean los recursos teóricos del igualitarismo liberal, sigue siendo un hecho que, en la práctica, el liberalismo procedimental ha sido incapaz de abordar satisfactoriamente las cuestiones relacionadas con las virtudes y las identidades. Según Sandel, el triunfo del liberalismo procedimental en Estados Unidos ha ido de la mano con la creciente reticencia a tratar cuestiones de virtud e identidad. Tanto si el liberalismo procedimental puede abordar en principio estas cuestiones como si no puede, lo cierto es que ha dejado de hacerlo en la práctica y, sin duda, esto ha ocurrido por occidente, debe haber algún obstáculo interno o inhibición en el liberalismo procedimental que dificulte el tratamiento de estas cuestiones.

### **2.4.1. La victoria estrictamente teórica del liberalismo procedimental**

En ese sentido debemos ser muy cautelosos al hablar del triunfo de la República procedimental, como si hubiera una única versión del liberalismo procedimental tuviese copado la jurisprudencia del discurso político de las repúblicas occidentales. Al contrario, como ya hemos señalado antes, hay 2 formas muy diferentes del liberalismo procedimental, el de derechas y el izquierdas, que tienen distintas implicaciones para las cuestiones relacionadas con la virtud y de identidad. En la medida en que el liberalismo procedimental ha triunfado en Estados Unidos, ha sido predominantemente en su versión de derechas. Estados Unidos presenta un nivel de desigualdad más elevado, y creciente, entre sus ciudadanos que el de otras democracias occidentales y el más bajo, y de creciente, nivel de redistribución. En la medida en que los Estados Unidos de Norteamérica se ha visto influido por el liberalismo, ha sido objeto del influjo del planteamiento de derechas que rechaza el principio de que las desigualdades deben rectificarse y que, con mayor empeño, rechaza la idea de que el estado debería promover el tipo de virtudes e identidades que animaría a la gente a cumplir sus deberes de justicia igualitaria.

Dado que, en Estados Unidos, el liberalismo de izquierdas sigue predicando en el desierto, al menos si comparamos su ascendiente con el que tiene en otras democracias occidentales, no podemos tener una clara idea de qué efecto tendría si llegase a triunfar políticamente. Además, si el liberalismo de derecha ha sido victorioso, se debe al menos en parte, a que ha forjado una alianza con otras corrientes neoliberales del pensamiento político estadounidense. Sandel señala que, en Estados Unidos, en el republicanismo se ha visto históricamente influido y distorsionado por el racismo, el activismo, los prejuicios de clase, el sexismo, el temor a un gobierno fuerte, etc. sin embargo, lo mismo puede decirse del liberalismo y el tipo de liberalismo de derechas que has triunfado en Estados Unidos es una extraña mezcla de ideologías y convicciones. Pensemos en la insolente alianza entre los liberales de derecha y los conservadores culturales durante la época Reagan.

Es muy engañoso, por tanto hablar como si las vigentes instituciones estadounidenses, o la actual jurisprudencia de la Corte Suprema, reflejase el triunfo de cualquier teoría particular. Coincido con Sandel en que la teoría política, lo que llama filosofías republicanas, son importantes. De hecho, influyen en las instituciones políticas. Pero también se incluyen unas a otras, hasta el punto de que se vuelven inverosímil, cuando no imposible, describir cualquier institución o decisión particular como la pura e inmaculada consecuencia de una filosofía política concreta.

¿Cómo podremos entonces valorar en la práctica el impacto del igualitarismo liberal de izquierdas? Me parece que existen dos caminos para lograr este objetivo y en realidad Sandel no recorre ninguno de los dos, el primero de estos caminos consistirá en iniciar una serie de comparaciones entre países. Sabemos que otras democracias occidentales también ha experimentado la creciente influencia del liberalismo procedimental y por la misma razón es que han operado en Estados Unidos, la influencia, por ejemplo del aumento de la diversidad, de la secularización, de la autonomía, de la movilidad social, etc. Además, en la mayoría de sus países, la versión de izquierdas del liberalismo procedimental es considerable y más fuerte que en los Estados Unidos. Las encuestas opinión pública ha mostrado que los ciudadanos de la mayoría de las democracias

occidentales expresan su apoyo mucho mayor a los valores del igualitarismo liberal que los ciudadanos de Estados Unidos. Por supuesto, en cada uno de estos países habido otras ideologías políticas y otras características culturales que han influido en el igualitarismo liberal izquierda.

Por consiguiente, ninguna de ellas genera en la práctica una forma pura del igualitarismo liberal de izquierdas. Sin embargo, muchas de esas influencias locales se desvanecen sino centramos en las tendencias generales que atraviesa el país. Y hasta donde yo sé, las evidencias sugieren que, en estos países, el liberalismo procedimental izquierda no ha evitado que los gobiernos adopten con éxito políticas encaminadas tanto la promoción de virtudes cívicas como la promoción de identidades comunales y tampoco ha evitado, de manera más general, que los gobiernos adopten medidas tendentes no sólo al mantenimiento de unos niveles de participación más elevadas que los que se registran en Estados Unidos, sino también al sostenimiento de unos niveles de satisfacción más elevados por esta participación. Yo basaría la hipótesis de que cuando más influyente sea el igualitarismo liberal en un país tanto más probable será la que los ciudadanos tengan, no sólo un fuerte sentido de la identidad nacional, sino también una vibrante política local además de disfrutar de reconocimiento de la identidad etnocultural de la minoría.

En ese sentido es de esperar también que sea más probable que estos ciudadanos manifiesten mayor disposición a realizar sacrificios en beneficio de sus ciudadanos y que tengan un nivel de participación política más equitativo y un sentido más elevado de la eficacia en lo referente a la participación política. No tengo a mano evidencias que confirmen o refuten esta hipótesis, pero es el tipo de evidencia que creo que se necesita de hecho para valorar adecuadamente el impacto del igualitarismo liberal en la práctica. Esto suscita una de las preocupaciones que tenía respecto a la mentalidad pueblerina del libro de Sandel. Sus desvelos se centran primordialmente en la experiencia estadounidense como ejemplo y fuerza motriz de la política liberal en el mundo. No hay nada de malo en ello, por supuesto, y de hecho creo que los mejores trabajos de teoría política son siempre lo que fundan en la profunda comprensión de una sociedad concreta.

Pero también creo que, una vez estudiada intensamente la propia sociedad, es importante alzar la vista y observar si las conclusiones que obtenido uno en el propio país resultan valiosas en otros países. Es importante considerar la experiencia de otros países, no necesariamente porque uno tenga un interés intrínseco en ellos sino porque su experiencia nos brinda un medio para valorar los méritos del análisis que hemos hecho en nuestro propio país.

## **2.4.2. El problema con la Democracia**

Por otro lado la afirmación de Sandel sostiene que el triunfo del liberalismo procedimental, tanto en su versión de izquierdas como en su versión de derechas, genera descontento con la democracia. Pero si la experiencia de otros países sugieren que la influencia del liberalismo izquierdas no ha tenido este efecto, entonces tal vez haya equivocado el diagnóstico de las causales reales del descontento en Estados Unidos. Esto nos conduce a una segunda posibilidad estratégica para volver al impacto del igualitarismo liberal. En vez de examinar el impacto igualitarismo liberal en otros países no podía estudiar más de cerca el militarismo en Estados Unidos con el fin de observar si se ha visto influido o distorsionado por su interacción con otras filosofías públicas y otras características culturales de la sociedad estadounidense. Con el fin de identificar el impacto específico del liberalismo, debemos entender las fuerzas culturales que se han entremezclado en la práctica con el liberalismo, haciendo que el liberalismo estadounidense sea distinto al liberalismo de otros países.

Muchas personas creen que lo que hace que el liberalismo estadounidense sea distinto es, en primer lugar el hecho de que resulta en gran medida procedimental y, en segundo lugar, la circunstancia de que este liberalismo procedimental ejerce una gran influencia en la vida pública. Yo argumentaría, sin embargo, que esto es una característica particular de los Estados Unidos. En otras muchas democracias occidentales, el liberalismo es igual de procedimental influyente. Lo que hace que liberalismo estadounidense sea distinto, según lo que voy a argumentar, es el hecho de que en Estados Unidos, el equilibrio entre liberalismo de derechas y el liberalismo izquierdas se

encuentra fuertemente escorado a la derecha. También me gustaría plantear que este liberalismo estadounidense de derechas se encuentra a su vez muy influido y distorsionado por otras formas no liberales de ideología de derechas. Para todo ello es importante considerar algunas de las áreas de adopción de medidas políticas que Estados Unidos difiere de todas las demás democracias liberales, por ejemplo la ausencia de un control de armas, o de un sistema de asistencia sanitaria pública y universal<sup>28</sup>, o la existencia de leyes contra el discurso del odio, la pena de muerte, el requisito de la inscripción activa del votante, y las leyes que declaran delictiva la homosexualidad. Pero ¿qué es lo que explica la especificidad estadounidense en estas cuestiones? Sandel pretende argumentar que, al menos algunos casos, el fallo tiene que ver con el liberalismo procedimental. Sin embargo, en la mayoría de estas cuestiones la explicación no puede ser ésta, ya que la mayoría de ellas viola claramente las normas liberales. Además, otros países cuya norma de igualitarismo social son más sólidos han bregado con estos asuntos de manera muy distinta.

En una percepción muy personal yo entiendo que estas cuestiones es algo completamente distinto a lo planteado por Sandel, a saber, una actitud específicamente estadounidense que es próxima al darwinismo social. Son muchos los estadounidenses que no sólo admiran el éxito, sino que sienten además desprecio hacia el fracaso, admiran a las personas que se alzan por encima de sus circunstancias y sienten aversión, o incluso temor, hacia las personas que son incapaces de hacerlo. Desde luego, este es el perfecto contrario de un impulso de igualitarismo liberal ya que este impulso no dicta que las personas deban ser capaces de sobreponerse a sus circunstancias sino más bien que las circunstancias deben ser igualadas. Es el darwinismo social se ve exacerbado por otra actitud característicamente estadounidense, la del derecho hacia los gobiernos fuertes. También esto entra en conflicto con el igualitarismo liberal, dado que el gobierno sólo puede atender su responsabilidad de rectificar la existencia de circunstancias desiguales entre los ciudadanos mediante grandes programas de gobierno,

---

<sup>28</sup> Aunque debemos admitir que el actual gobierno está en un profundo recambio sobre seguro universal y la sanidad pública.

por ejemplo la atención sanitaria. La combinación de estas actitudes, en mi opinión, contribuye a explicar muchas de las particulares características de la política estadounidense, incluida el predominio del liberalismo de derechas. Sin embargo, tal como yo lo veo, el liberalismo de derechas no es la causa de estas actitudes, más bien al contrario, el liberalismo de derecha es con frecuencia la racionalización de actitudes culturales subyacentes que, a su vez, arraigan en diversas formas de prejuicio, racial y de clase.

Son esas actitudes las que constituye el obstáculo más importante para una significativa reforma social y política, dado que cobró en el sentido de la identidad y la solidaridad nacional, además que se empeñan en racionalizar unas estructuras políticas fuertemente des igualitarias. Consideremos los recientes casos de la Corte Suprema que culminaron la reestructuración de los límites del Congreso encaminados a crear distritos electorales de mayoría negra. Es habitual que Sandel presente a la Corte Suprema como una instancia dispuesta a hacer un esfuerzo de buena fe de promover los principios liberales básicos. Si la Corte Suprema rechaza la reestructuración de los límites del Congreso y no la secta siquiera para ayudar a los grupos menos favorecidos, entonces la causa debe ser el liberalismo es incapaz de tratar cuestiones relacionadas con la pertenencia a un grupo. A mí me parece claro, sin embargo, al leer sus dictámenes, que, en este caso, la Corte Suprema no hizo ningún intento de considerar o aplicar las normas liberales. Este tribunal ha dicho, en efecto, que los límites electorales pueden trazarse para incrementar el poder del voto de cualquier grupo social, por ejemplo los granjeros, los grupos religiosos, los habitantes suburbanos, *excepto los negros*. Siendo éste el grupo que más ha sufrido en el pasado por una causa de la división deshonesto de los distritos electorales el grupo que más grave representación padece en el Congreso. Lo más notable de todo este problema es que el tribunal ha dicho además que su postura, es decir, su dictamen que los límites pueden reestructurarse para favorecer a cualquier grupo excepto a los negros, es un requisito de la igualdad.

En todo este complejo escenario el liberalismo izquierdas así excesivamente débil para tener esas consecuencias y de verdad o las verdaderas causas del descontento se

encuentra en actitudes culturales que son independientes del igualitarismo liberal y entran en contradicción con el punto pese a que liberalismo de derechas ha tenido mucha influencia, ese influencia ha conseguido en muchos casos racionalizar la oposición no liberal a las políticas progresistas. Y la razón por la que ha conseguido hacerlo estriba en que es de derechas, por ejemplo, por oponerse a la de redistribución, no en que sea liberal, es decir, no se debe a su compromiso con la posibilidad de la religión racional y a su rechazo del perfeccionismo estatal. Sin duda, la solución de eso no consiste en menos igualitarismo liberal, sino en más. Si viera el suficiente número de estadounidenses que realmente creyesen en el principio del igualitarismo liberal que sostiene que las circunstancias desiguales deben rectificarse. En vez de sentir desprecio hacia aquellos que no pueden alzarse por encima de sus circunstancias, entonces no habría nada en las normas liberales de revisión y neutralidad que impidiese a los Estados Unidos robustecer su sentido de identidad común, ni nada que dificulte la mejora de la equidad y eficacia de su sistema político, tanto en el plano local como en el nacional, y tampoco nada que estorbase su determinación de abordar los descontento de un millar de maneras distintas.

Por consiguiente, no veo razón para respaldar la afirmación de Sandel que sostiene que deberíamos sustituir los argumentos del igualitarismo liberal por los argumentos del republicanismo cívico. Sin embargo, me apresuro añadir que me opondría igualmente a un posible esfuerzo por sustituir todos los argumentos de republicanismo cívico por argumentos liberales. Por lo que a la estrategia se refiere, es probable que argumentos distintos convengan a personas distintas, algunas de las personas que no puede ser motivada para realizar sacrificios en nombre de la justicia podría ser motivada a serlo sin nombre del enriquecimiento del bien representa la vida democrática. Otros, que no considera que la participación política sea el lugar del honor de la vida buena, podría ser insensible a los argumentos republicanos, pero se sentían motivados por las consideraciones de justicia.

Dado que los dos enfoques generarían conclusiones similares respecto a la mayoría de las cuestiones, una razón para no invocar ambos argumentos. Desde un punto de vista igualitarista liberal, uno de los probables efectos secundarios beneficios de la promoción de la justicia es el enriquecimiento de la calidad de la participación política; del punto de vista de un republicano cívico, uno de los probables efectos secundarios benéficos de la promoción de la calidad de la participación política es la consecución de una mayor justicia social. En la abrumadora mayoría de los casos, estos argumentos son complementarios y no hay razón para insistir en que sólo uno de ellos es el que debe plantearse. Por supuesto, como filósofos y juristas, tal vez queremos saber cuál es el auténtico argumento, por ejemplo cual debería tener prioridad en caso de llegasen a entrar en conflicto. Sin embargo, este es una preocupación estrictamente filosófica, una cuestión que rara vez surgirán en las mentes de los actores políticos cotidianos. Es cierto que, en algunas raras circunstancias, estos dos argumentos pueden divergir. La promoción de una forma intrínsecamente gratificante de la participación política de la mayoría puede exacerbar una injusta para con la minoría. De ser así, creo que el igualitarismo liberal debería prevalecer. Sin embargo, es necesario, y poco sensato, extrapolar estos raros momentos de conflicto y sacar conclusión de que el igualitarismo liberal y el republicanismo cívico son inherentemente antagónicos.

### **2.4.3. Congruencia y sentido de Comunidad**

Para culminar esta parte de nuestra exposición, es prudente señalar que tal vez Sandel no pudiese poner objeciones a los principios de la igualdad liberal sino más bien argumentando que esa igualdad es insostenible a largo plazo. En particular, este brillante autor, indica acertadamente el igualitarismo liberal exige algún sentido de comunidad unida, por ejemplo, alguna base para decidir hacia quien tenemos deberes de justicia, y duda que el igualitarismo liberal pueda sustentar el subyacente sentido de la solidaridad e identidad que esto requiere. La mayoría de las ocasiones, argumenta que el igualitarismo liberal es en principio incapaz de abordar la cuestión del identidad, he



tratado de demostrar esta objeción de principio al igualitarismo liberal es errónea, los estados liberales han promovido de forma coherente, activa y, de hecho, exitosa, un sentido de identidad nacional en respuesta a este problema, sin socavar su compromiso fundacional con la mediación individual ni su oposición al perfeccionismo estatal.

Sin embargo, creo, que Sandel expone un segundo argumento, a saber, que esta estrategia liberal de construcción nacional ya no es viable debido a la globalización económica y a la diferenciación cultural interna. El intelectual argumenta que la erosión ha dejado de ser una unidad viable para los propósitos de la justicia liberal y queremos desarrollar nuevas formas de comunidad y de participación política, ésta es una cuestión compleja sobre la que se ha vertido mucha especulación de salón pero que, en términos relativos, ha generado pocas evidencias bien establecidas. Por lo que al núcleo de la cuestión se refiere, mi propia impresión es que la pretendida descentralización de las identidades nacionales se ha generado mucho, al menos en la mayoría de las democracias occidentales. No veo ninguna evidencia que pueda respaldar la afirmación de que la primacía de las identidades nacionales esté sufriendo un serio desafío, ya sea por parte de la globalización externa, ya por parte de la diferenciación cultural interna, esto vemos en los estados multinacionales que contienen amplias minorías etnolingüísticas territorialmente concentradas, tal es el caso de Canadá, España o Bélgica, puede parecer una excepción. Pero de hecho son las excepciones confirman la regla, y esas minoría se consideran a sí misma precisamente naciones que se han visto incorporadas a menudo involuntariamente a un estado mayor, estas minorías no cuestionan la primacía del estado mayor porque impugne al carácter central de las identidades nacionales en el mundo moderno, y no precisamente por el estado mayor no defiende su nación. Al contrario en la mayoría de los países, persiste un intenso compromiso hacia el principio de que la nación debería seguir siendo el principal foro para el autogobierno colectivo y la justicia social.

En cualquier caso, nada de esto implica un conflicto entre el igualitarismo liberal y el republicanismo cívico, si el tradicional compromiso liberal con las instituciones nacionales en tantos seres del autogobierno colectivo y la justicia distributiva ha dejado de ser viable, entonces los liberales deberán crear nuevos foros de autogobierno y nuevas instituciones de redistribución junto con sus correspondientes nuevas formas de identidad y virtud. Todo esto es perfectamente coherente con, y de hecho es exigido por, la justicia propia del igualitarismo liberal la justicia del igualitarismo liberal sigue siendo el criterio para valorar las instituciones y las medidas políticas pero los liberales deberían tener una mente abierta respecto a qué instituciones y medidas va a contribuir mejor a promover sus principios. Y en este punto, como la mayoría de las cuestiones, los igualitarista liberales y los republicanos cívicos pueden y deben trabajar juntos para encontrar propuestas imaginativas que fomenten en tanto la justicia social como la democracia participativa.

## **2.5. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA COMO METODO**

El resurgimiento de la filosofía política durante la segunda mitad del siglo XX se origina, cronológicamente, con la publicación de la Teoría de la justicia en 1971 de John Rawls, cuyos planteamientos constituyen un audaz intento por fundamentar una nueva concepción de la moral, la política y el derecho, y de sus relaciones entre sí, con sustanciales connotaciones para el desarrollo institucional de la democracia e inaugurando con ello un proyecto alternativo, similar al de Habermas, que hoy se inscribe en lo que ha dado en llamarse democracia deliberativa.

La Teoría de la justicia termina de redondear la crítica al utilitarismo emprendida por Rawls 20 años atrás, cuando decide acoger la tradición contractualistas como la más adecuada para construir una concepción de justicia como equidad, capaz de satisfacer por consenso las expectativas de igual libertad y justicia distributiva de la sociedad. Para ello concibe un procedimiento de consensualización, llamada la posición original, de la que se derivan, en condiciones simétricas de libertad e igualdad argumentativas, unos principios de justicia que orientan la construcción institucional de la estructura básica de

la sociedad, a nivel político, económico y social. La teoría de Rawls se constituye en una crítica posliberal a las sociedades posindustriales e intenta, así, resolver la crisis de legitimidad de la democracia liberal, así como la tensión entre legalidad y legitimidad, planteada por la modernidad, a través de un procedimiento de consensualización que sometía el ordenamiento legal a unos criterios de justicia concertados imparcialmente; si bien su propuesta, más que resolver la cuestión, reaviva el debate Kant-Hegel en los términos clásicos.

El rompimiento que Rawls hace con la tradición filosófica analítica de la que provenía y su asunción de la tradición radical, lo que se expresa en la recepción que hace de la teoría del contrato social, en su versión kantiana, la cual, posteriormente, a raíz de las críticas comunitaristas, igualmente desborda para asumir una versión republicana que le permite criticar al liberalismo procedimental moderno y desarrollar su versión revisada de un liberalismo político como clave de bóveda del esquema de convivencia política de las sociedades complejas. En lo que sigue se pondrá de presente el desarrollo inicial del planteamiento rawlsiano, en lo que constituyen las etapas iniciales de estructuración del modelo, en el marco de lo cual se produce el rompimiento de Rawls con la tradición utilitarista y la adopción de la teoría del contrato social, en su versión kantiana, particularmente. Esta asunción del contractualismo clásico representa, simultáneamente, un abandono paulatino de la tradición analítica de la que provenía Rawls en un primer momento, inscribiéndolo en la otra tradición constitutiva de la filosofía política, como las contrapone Rubio Carracedo:

*Conviene diferenciar, no obstante, dos orientaciones muy distintas de la filosofía política actual [...] que se han desarrollado de modo paralelo [...] y con metodologías casi contrapuestas. La primera acusa notablemente el influjo de la filosofía analítica y se centra en el estudio lógico-categorial de los conceptos normativos fundamentales, acercándose notablemente al enfoque analítico dominante en la ciencia política. La segunda, en cambio, que a veces es denominada "radical" por los representantes de la primera, es la heredera del enfoque clásicamente bolista de la filosofía política y se*

*expresa preferentemente mediante categorías idealistas, marxistas, fenomenológicas y/o hermenéuticas (CARRACEDO : 1990:33).*

El primer bosquejo de la teoría se da en 1951 con la publicación de "Outline of a Decision Procedure for Ethics" (RAWLS: 2010). Allí el problema se plantea como la búsqueda de un procedimiento de decisión ético: los principios éticos han de ser justificados, como los criterios inductivos han de ser validados. Rawls sigue el modelo de la filosofía de la ciencia neopositivista, el cual se despliega mediante una inductivización del intuicionismo racional a través de los siguientes pasos:

1. Definir el tipo de jueces morales competentes;
2. Definir la clase de juicios morales válidos;
3. Descubrir y formular una explicación satisfactoria del rango total de tales juicios, entendido ello como el artificio heurístico para producir principios razonables y justificables;
4. Proceder a examinar los criterios que definen los principios justificables y los juicios racionales;
5. Restringir el campo de aplicación de tal procedimiento decisorio a los juicios éticos sobre la justicia de las acciones

Posteriormente abandona este método pero no renunciará nunca al procedimiento de decisión para la ética. La teoría del equilibrio reflexivo será derivada del concepto de explicación expuesto y, de hecho, Rawls remite a este trabajo en los párrafos No. 9 y No. 87 de su Teoría de la justicia. En este artículo Rawls señala las características que deben poseer los "jueces morales competentes", que a su vez son las mismas de la persona moral, a saber: un grado normal de inteligencia; - un conocimiento de las consecuencias de las acciones que se realizan con cierta frecuencia; ser un hombre razonable, en el sentido de considerar las cuestiones morales con espíritu flexible y ser consciente de los preconceptos que él mismo posee al respecto; un conocimiento de aquellos intereses humanos que, al entrar en conflicto, demandan una decisión moral.

La primera formulación del modelo se completa en 1958. Su antecedente inmediato se encuentra en el artículo "Two Concepts of Rules" [1955], el cual ya constituye un cambio significativo en relación con el anterior. El énfasis se desplaza de la cuestión utilitarista a la cuestión lógica, bajo la influencia del segundo Wittgenstein. Quienes siguen una práctica aceptan las reglas como definitorias de ésta. Lejos de generalizar decisiones individuales, las reglas definen una práctica y en sí mismas son sujeto del principio utilitarista. El error radica en considerar que las reglas morales son todas reglas sumarias. El utilitarismo es un procedimiento válido pero su aplicación exige reglas codificadas. Tres años después, en su artículo "Justicia como equidad" (RAWLS: 2010), Rawls se va a servir del concepto de práctica como base para formular su teoría de la justicia como equidad. Pero ya no lo hará en el contexto del utilitarismo sino en el del contrato social. Este último le permite distanciarse del utilitarismo clásico y mostrar que la imparcialidad es la idea fundamental del concepto de justicia.

Es en este momento cuando Rawls empieza a romper no sólo con la tradición utilitarista, que considera insuficiente para fundamentar una teoría de la justicia verdaderamente consensual, en la línea kantiana, sino que se desplaza de la tradición de la filosofía política de ascendencia analítica, en la que se venía inscribiendo, y comienza a inscribirse en la tradición radical. En otras palabras, abandona la consideración de los problemas lógico-categoriales y matemáticos propios de la primera para asumir las problemáticas normativas, prácticas y regulativas de la segunda, en un proceso que finalizará con la segunda formulación del modelo diez años después.

En efecto, la justicia como imparcialidad se expresa en dos principios que posteriormente serán los Principios de la Justicia. Tales principios expresan un conjunto de tres ideas, en la tradición de Kant y Stuart Mili: libertad, igualdad y recompensa por servicios que contribuyan al bien común. El primero marca la posición inicial de igual libertad, definida por una práctica. El segundo señala las únicas modalidades de desigualdad permitidas, las cuales no se sitúan en los oficios y posiciones sino en los beneficios y las cargas conexas. En ambos, Rawls excluye la posición utilitarista del aumento del beneficio a todos por la de la competencia justa, donde los concurrentes son

juzgados por sus méritos propios. Para Rawls, el sentido de justicia y la concepción del bien que caracteriza a toda persona presupone que puede ser considerada un juez moral tanto de su vida como de la ajena. En "Justicia como equidad", Rawls precisa las características de las personas morales en la situación idónea para la elección de los principios: son mutuamente desinteresadas; son racionales; tienen necesidades comunes que posibilitan la cooperación; son iguales en poder y aptitudes, lo que no les permite dominarse fácilmente entre sí en condiciones normales.

Aquí ya comienza a relacionarse el concepto de imparcialidad con el de una persona autointeresada, racional, necesitada e igual, que, posteriormente en la Teoría de la justicia, hará factible la elección de los principios.

La segunda formulación del modelo se consolida en 1967. Su antecedente está en el artículo "Sense of justice", donde Rawls presenta una construcción psicológica del concepto de justicia como imparcialidad. A partir de los trabajos de Piaget, Rawls intenta responder dos preguntas: primero, ¿a quién es debida la obligación de justicia?, y, segundo, ¿qué se sigue de cumplir los requerimientos de la justicia? La construcción psicológica viene a dotar a los egoístas racionales de la dimensión moral como base de un esquema social de cooperación. Aquí Rawls elabora una teoría de los sentimientos morales en la que el individuo va pasando de unos estadios a otros, con determinados sentimientos de culpabilidad en cada uno de ellos: culpabilidad con respecto a las autoridades; - culpabilidad con respecto a las asociaciones; culpabilidad con respecto a los principios. El sentido de justicia, propio del último estadio, supone dos tipos de capacidades morales: entender el significado y contenido de los principios de justicia que eventualmente puedan ser elegidos en una posición ideal de libertad e igualdad entre las partes; poseer el patrón de conducta afectiva y psicológica propio de todo ser humano.

Para Rawls, los hombres poseen "por naturaleza" un sentido de justicia que se manifiesta en capacidades morales e intelectuales que lo distinguen como tal. El sentido de justicia es, prácticamente, sobre el que se fundamenta la dignidad de la persona, lo que hace de

ella un "soberano individual", de inequívoco corte kantiano. Este imperativo kantiano será particularmente resaltado por Rawls en "Distributive Justice" y desde entonces comenzará a constituir uno de los pilares fundamentales de su concepción de la justicia. En este desarrollo va madurando el concepto de persona moral, el cual, al final de este período preparatorio, podría resumirse de la siguiente manera: la persona moral posee las calidades de un juez moral competente; la persona moral será capaz de elegir los principios de la justicia en una situación ideal dada; la persona moral tendrá el sentido de justicia que todo ser humano posee en condiciones sociales y psicológicas normales; la persona moral será siempre considerada como un fin en sí mismo. Finalmente, "Distributive Justice" (1967) presenta las novedades más importantes y desarrolla el segundo principio. Rawls expone el problema de una forma más realista dentro de las premisas de un funcionalismo liberal-social. Concede que, aunque el principio utilitarista de maximización del bien parece más racional, la tradición del contrato social presenta una concepción alternativa de la justicia, mucho más satisfactoria desde el punto de vista moral.

Se desarrolla aquí el concepto de posición original, introducido y justificado plenamente por su raíz kantiana. Según éste, los principios proceden de un acuerdo entre personas libres e independientes en una posición ideal de igualdad. Se trata de una decisión racional y vinculante hecha en las condiciones ideales que proporciona el velo de ignorancia. El velo de ignorancia evita el influjo de las contingencias de clase social y fortuna. El primer principio asegura las libertades básicas iguales para todos y el segundo principio permite las desigualdades cuando son justas. Tras la formulación de los principios, la cuestión será si es practicable organizar las instituciones de una democracia constitucional según esos principios. Ello es posible si el Estado garantiza un mínimo social sin menoscabo del principio de diferencia. Rawls desprende de esto dos tipos de justicia procedimental: la perfecta, que ejemplifica con la partición igualitaria de la torta en la cual quien la corta toma el último pedazo; y la imperfecta, donde el tribunal depende de una evidencia que puede ser errónea. Las dos modificaciones mayores en la formulación del modelo son la del velo de ignorancia y la

desvinculación del "principio maximin" de su versión utilitarista. El constructo del velo de ignorancia parece, sin embargo, eliminar toda posibilidad de elección racional-instrumental al privar a los contratantes de la mínima información necesaria para deliberar

## **2.6. EL CONTRACTUALISMO CLÁSICO: DE HOBBS A KANT**

La tradición contractualistas no será adoptada por Rawls en términos acrílicos, sino que intentará superar las debilidades de los modelos contractualistas clásicos en varias direcciones. Primero, en cuanto a Hobbes, desligando el contrato social de sus preceptos iusnaturalistas, los cuales, pese a sus bondades, recomponían la relación entre moral y política que, precisamente, se había querido replantear. Segundo, en cuanto a Locke y Rousseau, dándole efectivamente al criterio de legitimación que ellos le confieren al acuerdo mayoritario una connotación moral, el cual, gracias a un procedimiento de argumentación claramente establecido, que deseche toda posibilidad de arbitrariedad que pueda desembocar en una "dictadura de las mayorías", justificada y absolutizada, además, en tanto voluntad colectiva "moral". Y, tercero, superando la solución que Kant intenta darle a la problemática generada por el criterio de legitimación fáctico de Locke y Rousseau, pero cuya fundamentación monológica termina quitándole la base consensual al contrato social que los anteriores autores sí habían podido darle.

De este conjunto de propósitos surgirá y, durante casi veinte años, madurará la estrategia rawlsiana, que alcanzará en "A Theory of justice" su primer contorno definitivo. En lo que sigue, se reconstruirá detalladamente esta tradición contractualista, intentando señalar las principales debilidades que la reflexión rawlsiana buscará resolver posteriormente con su Teoría de la justicia, en particular la relación entre moral, política y derecho que va a explicar en ella y la reformulación de la ecuación legitimidad-legalidad que de ello se va a desprender.



### **2.6.1. El Pacto de unión en Hobbes**

Hobbes plantea un iusnaturalismo moderno en el cual el derecho positivo depende del derecho natural, no en cuanto a su contenido sino en cuanto a su validez. La obligación de obedecer al soberano es una obligación derivada de la ley natural, con carácter moral. En el sistema jurídico de Hobbes, el derecho natural constituye la fuente de las normas primarias y el derecho positivo, de las derivadas. Las leyes del derecho natural no se convierten en leyes hasta que existe el Estado y el poder soberano obliga a obedecerlas. De esta manera, el iusnaturalismo de Hobbes es una forma de transición entre el iusnaturalismo pre moderno y el positivismo jurídico.

La ley natural es superior a la positiva porque fundamenta su legitimidad y establece su obligatoriedad. Pero, al mismo tiempo, fundamenta la legitimidad y establece la obligatoriedad del ordenamiento jurídico positivo en su conjunto. Sin duda, el capítulo fundamental de todo el Leviathan es el XIV, pues allí confluye toda la teoría antropológica conceptualizada anteriormente y de él se deriva todo el ordenamiento jurídico posterior del "bienestar común", es decir, del Estado. En ese sentido, el capítulo sirve de plataforma giratoria para justificar las extensas disquisiciones anteriores sobre la naturaleza del hombre y el planteamiento político consecuencia del "pacto de unión" que allí se fundamenta. Hobbes inicia su argumentación definiendo y diferenciando, como lo especifica Macpherson, tres conceptos claves: el de estado de naturaleza (cap. XIII), el de derecho de naturaleza, y el de ley natural, todos los cuales servirán para fundamentar, posteriormente, el del contrato social y el pacto de unión.

El estado de naturaleza refleja un estado de guerra permanente, local e internacional, donde los hombres viven en constante temor a una muerte violenta. En esta condición hipotética todo hombre es susceptible a la invasión de su vida y propiedad, por la libertad que todos tienen de hacer lo que quieran. El objetivo primordial del concepto es demostrar que los hombres deben hacer lo necesario para evitar ese estado de cosas. El derecho de naturaleza será establecido en los términos de:

*La libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera para la conservación de su propia [...] vida [...] para hacer todo aquello que su [...] razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin. (HOBBS: 1985).*

La razón acude en auxilio del hombre, señalándole los medios para superar la situación de anarquía y peligro en que se encuentra, justificada en el derecho natural que todos tienen de protegerse a sí mismos de una muerte violenta. La ley de naturaleza constituye la concreción de lo anterior en forma de reglas prescriptivas con las que todo hombre razonable debe estar de acuerdo, dentro o fuera del estado de naturaleza. Esta ley fundamental reza así:

*"... cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra". (HOBBS: 1985, cap. XIV)*

De ello se derivan las dos ramificaciones básicas del bienestar común:

*"buscar la paz y seguirla" y "defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles" (HOBBS: 1985, cap. XIV).*

Es interesante observar el giro sutil pero radical de Hobbes en este punto. El raciocinio mecanicista hubiese colocado, por pura consecuencia natural y lógica del estado de naturaleza, la defensa de sí mismos como imperativo primordial y, en segundo lugar, la búsqueda de la paz. Hobbes invierte los términos para fundamentar a partir de ahí la necesidad posterior de un estado civil. Pero con ello está desbordando metodológicamente el modelo causal que había seguido hasta aquí e introduciendo un constructo ideal de sociedad, proyectado desde un sujeto racional, que colectivamente tiene que perseguirse para garantizar el bienestar común. Con esto inaugura un tipo de ciencia social no positivista, donde el papel del sujeto no es meramente mecánico ni reflectivo, y cuya proyección racional de un estado ideal constituye el principio heurístico y teleológico de su teorización y eventual actividad.

La Segunda Ley Natural, derivada de la anterior, permitirá fundamentar el contrato:

*“... que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que le sea concedida a los demás con respecto a él mismo” (HOBBS: 1985, cap. XIV).*

La ley comporta, pues, dos partes: la prohibición de lo que la naturaleza le compele a hacer contra los otros para preservar la paz y, por ende, su propia vida; y la limitación de su libertad de luchar contra los otros con tal de que los demás hagan lo mismo. Hobbes está estableciendo dos condiciones y momentos diferentes en la constitución del pacto. El primero es un acto concertado, un compromiso común, un contrato social a través del cual todos renuncian a sus derechos de naturaleza al mismo tiempo. El segundo es la transferencia de esos derechos a una persona o institución, acto que debe ser necesariamente concertado y consensual, constituyéndose en un pacto de unión frente a un objetivo definido, a saber: el de que un poder común garantice a todos el cumplimiento del contrato y el pacto, evitando así recaer en el estado de anarquía y zozobra anterior. Como Habermas precisa, *pactum societatis* (contrato social) es englobado por el *pactum subjectionis* (pacto de dominio) y ambos desembocan en un *pactum potentia* (pacto de poder) sobre el que se levantará, como expresión del beneficio común, el estado civil y el nuevo ordenamiento jurídico positivo, cuyas primeras leyes son anticipadas por Hobbes en el capítulo XV.

Poder que comprende el supremo poder económico (*dominium*) y el supremo poder coactivo (*imperium*) a un mismo tiempo. Ambas condiciones, entonces, contrato social y pacto de unión, constituyen motivo de compromiso y obligación y pueden ser asumidas de diversas maneras, por diferentes procedimientos: acciones, palabras o, simplemente, abstención de asumir acciones violentas, propias del estado de naturaleza, pueden ser signos, expresos o inferidos, de que la sociedad ha decidido adoptar el pacto como alternativa de convivencia social. Pacto cuya naturaleza es absolutamente humana y que

no puede ser concertado ni con las bestias ni con Dios, sino sólo entre los hombres, que son los sujetos necesarios del mismo.

De esto se genera el bienestar común el Estado, el cual surge "en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera". Se constituye así el Estado, el cual será definido como;

*"una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano y se dice que tiene poder soberano..."*  
(HOBBS: 1985, cap. XIV).

Soberanía que se caracterizará por ser irrevocable, absoluta e indivisible, y que culmina cuando el pacto termina por cumplimiento de la obligación o remisión del mismo por parte del soberano. Soberanía irrevocable porque no puede producirse ruptura del pacto puesto que este ha sido cedido al soberano y no existe contrato entre él y los súbditos; absoluta, pues tras el pacto el soberano no tiene límites, salvo el derecho a la vida del súbdito; indivisible, pues aún tratándose de una asamblea, debe actuar como un cuerpo homogéneo, sin fisuras ni contradicciones en su acción. De nuevo aquí es interesante observar, contra el prejuicio generalizado, que para Hobbes no todos los derechos pueden alienarse en el soberano. El derecho de resistencia (HOBBS: 1985, cap. XIV) queda clara y expresamente contemplado para los casos en que se atente contra la propia vida, o pretenda lesionarse, esclavizarse o encarcelarse sin justificaciones motivadas. Lo cual, como lo señala Habermas, muestra claramente que el principio de validez del orden jurídico reside en la interpretación adecuada que el soberano hace de las leyes naturales fundamentales y que la legitimidad del régimen legal no depende del capricho del Estado, es decir, de la ley positiva, sino de la concordancia de los actos jurídicos con los derechos inalienables del asociado.

## 2.6.2. Locke y el Acuerdo Mayoritario

El Segundo tratado sobre el gobierno civil, escrito en 1690, cuarenta años después del Leviathan de Hobbes, retoma el modelo contractual, pero, introduciendo cambios sustanciales al esquema hobbesiano. En primer lugar, es evidente el interés primordial de Locke de horadar el argumento justificatorio de la monarquía. El poder no puede legitimarse aduciendo ser la descendencia de Adán, sencillamente porque ésta se perdió:

*“... el conocimiento de cuál es la línea más antigua de la descendencia de Adán se perdió hace tantísimo tiempo, que en las razas de la humanidad y en las familias del mundo no queda ya ninguna que tenga preeminencia sobre otra...”* (LOCKE: 1990).

Más adelante ataca igualmente la tesis del poder paternal como justificación del poder político. El poder paternal se fundamenta en el hábito y el respeto filial, pero requiere también la libre aceptación de los hijos:

*"Más nunca soñaron que la monarquía fuera 'lure divino', cosa de la que jamás oímos hablar entre los hombres hasta que nos fue revelada por la teología de estos últimos tiempos; ni tampoco admitieron que el poder paternal tenía un derecho de dominio, o que era el fundamento de todo gobierno"* (LOCKE: 1990).

La sociedad, pues, ha tenido que constituirse de otra manera. Locke introduce aquí su concepto del estado de naturaleza, que modifica por completo al hobbesiano y anticipa casi en su totalidad el posterior de Rousseau. Para Locke, aquel se caracteriza por ser "un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación", absolutamente contrario a esa condición anárquica planteada por Hobbes. En él existe una libertad absoluta, la cual se garantiza con el derecho de cada uno de castigar al ofensor, y está determinada por dos poderes o capacidades: la de preservarse a sí mismo y a otros en los límites de la Ley Natural y castigar los crímenes cometidos contra esa ley. Este estado de naturaleza desaparece por el surgimiento de un estado de guerra, originado en el derecho de cada cual a repeler los ataques contra sí mismo, generándose una condición

de enemistad, malicia, violencia y destrucción, que se generaliza por la ausencia de un juez con autoridad capaz de garantizar la convivencia social:

*"La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los que no lo hay" (LOCKE: 1990).*

La propiedad constituye un elemento esencial tanto del estado de naturaleza como del estado de guerra. Lato sensu aquella es considerada conjuntamente como la vida, la libertad y la posesión de bienes. Locke comprende la propiedad como limitada por la Ley Natural y, particularmente, por el trabajo. La propiedad es definida por el trabajo personal sobre ella: sólo es mío lo que yo he trabajado y en el momento en que la sociedad pasa de un estado natural a una sociedad civil el criterio para mantener las propias posesiones es, precisamente, el trabajo personal sobre las mismas. Allí también era clara la crítica a la propiedad improductiva de la monarquía y a su concepción de la posesión de grandes extensiones, de lo cual Locke se burla abiertamente poniendo como ejemplo sus grandes extensiones baldías.

La sociedad política o civil nace por un acuerdo social para formar la comunidad política e implica la renuncia de cada uno a su poder natural:

*"... única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad [...] Guiándonos por todo esto, nos resulta fácil averiguar quiénes componen, y quiénes no, una comunidad política. Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen establecida una ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil; pero aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar [...], continúan en el estado de naturaleza ..." (LOCKE: 1990).*

Y culmina, de nuevo, con un ataque directo a la monarquía:

*"De aquí resulta evidente que la monarquía absoluta, considerada por algunos como el único tipo de gobierno que puede haber en el mundo, es, ciertamente, incompatible con la sociedad civil, y excluye todo tipo de gobierno civil" (LOCKE: 1990).*

Y aunque el consentimiento individual es básico para salir del estado de naturaleza, una vez establecida la sociedad civil, la mayoría tiene el derecho para actuar y decidir por todos: el consenso mayoritario legitima el consentimiento y el acuerdo social:

*"El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica [...] quedan con ello incorporados en un cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir en nombre de todos" (LOCKE: 1990).*

Como queda claro y lo será más enseguida, Locke, a diferencia de Hobbes, no está tan interesado en fundamentar el procedimiento del contrato social con tanta minuciosidad como la del autor del Leviathan, sin duda porque aquel ya era prácticamente un hecho en su momento, sino mejor en deslegitimar toda pretensión de gobierno de la monarquía y sentar las bases firmes de un Estado representativo y mayoritario. Para Hobbes sí se trataba, por el contrario, de fijar con toda claridad los pasos de un acuerdo social que permitiera consolidar el Common Wealth, la riqueza común, el Estado, y de allí el porqué de la pormenorizada descripción de su proceso de constitución y legitimación. Locke está más interesado, como se ha visto, en deslegitimar los argumentos de la monarquía pero, sobre todo, en definir los fines del gobierno civil. El estado de naturaleza carece de tres elementos: una ley establecida, fija y conocida; un juez público e imparcial con autoridad; un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia. El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil supone la renuncia a los dos poderes que todo hombre posee en él: primero, abandonar su capacidad de hacer cualquier cosa para preservarse a sí mismo y someterse a las leyes hechas por la sociedad; y, segundo,

renunciar a su poder de castigar y, en consecuencia, colaborar con el poder ejecutivo para la aplicación de la ley;

*“... Esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir peor. Y por eso, el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos, no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndolos a todos contra aquellas [...] deficiencias [...] que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil” (LOCKE: 1990).*

Pese a las diferencias con Hobbes, se mantiene, empero, la característica fundamental de la teoría contractual: la política como ciencia del ordenamiento jurídico. Pero aquí se produce un nuevo giro que será mantenido por Rousseau: el Estado está obligado a gobernar de acuerdo al orden jurídico positivo y ese orden, legitimado por la decisión mayoritaria, y que debe garantizar la vida, la propiedad y la libertad, no puede ser cuestionado una vez constituido por el pacto social. En Hobbes, el Estado debe garantizar la paz y la vida pues, de no hacerlo, el pueblo tiene derecho a resistirse a su ordenamiento. La validez del orden jurídico está condicionada por el cumplimiento de estos preceptos de la Ley de Naturaleza. Con Locke, estos preceptos han sido incorporados al orden jurídico pero la validez de los actos del Estado no reside en ningún factor externo a su propio ordenamiento. La ley positiva supone la ley natural, pero una vez constituida la sociedad civil, la decisión mayoritaria es la que legitima los actos de gobierno, en ningún caso elementos ajenos al mismo.

Así lo precisa inmediatamente Locke:

*“Y así, quienquiera que ostente el supremo poder legislativo en un Estado, está obligado a gobernar según lo que dicten las leyes establecidas, promulgadas y conocidas del pueblo, y a resolver los pleitos de acuerdo con dichas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad, exclusivamente, para que esas leyes se ejecuten dentro del*



*país [...] Y todo esto no debe estar dirigido a otro fin que no sea el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo” (LOCKE: 1990).*

De tal suerte, no hay posibilidad de revertir el contrato que da origen a la sociedad civil, lo que sí contemplaba el esquema hobbesiano, en caso de que el Estado no garantizara las leyes fundamentales de naturaleza. El "absolutismo" de Hobbes resulta más liberal que el orden jurídico cerrado de Locke, que la decisión de la mayoría legitima por encima de los intereses del individuo y las minorías. Obviamente, en ese momento tal era la necesidad histórica de Locke, como lo será un siglo después también para Rousseau. Pero de esta manera se prefiguraba uno de los conflictos que habrían de desgarrar a la democracia y que sembraba en su interior la semilla misma de un nuevo absolutismo: la dictadura de las mayorías.

### **2.6.3. El cuerpo Colectivo Moral en Rousseau**

El contrato rousseauiano se establecerá, metodológicamente, en tres momentos. El primero es el estado de naturaleza que, como señala Durkheim, no es sino una hipótesis de trabajo, una categoría teórica que permite distinguir en el hombre lo que es esencial de lo que es artificial y derivado.

Este estado de naturaleza, al contrario que en Hobbes, no es un estado de guerra y anarquía sino de mutua comprensión y solidaridad: un estado neutro de inocencia. Rousseau lo concibe abstrayendo al hombre de todo lo que le debe a la vida social, en un perfecto equilibrio entre sus necesidades y los recursos para satisfacerlas. El hombre originariamente natural será concebido íntegro, sano, moralmente recto: no es malvado ni opresor, sino naturalmente justo. El segundo momento es el del estado social. La génesis de la sociedad la plantea Rousseau en el surgimiento de fuerzas antagónicas en el estado de naturaleza. Las dificultades naturales (sequías, inviernos largos, etc.) estimulan el surgimiento de nuevas necesidades, obligando a la asociación forzosa de los hombres. De ello surgen grupos sociales y con éstos la propiedad y las justificaciones morales sobre las acciones, lo cual genera desigualdades cuya progresiva profundización

sume a la sociedad en un estado de guerra. Roto así el equilibrio, el desorden engendra desorden y se genera el caos. Así lo expresa Rousseau:

*“Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces dicho estado no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser”* (LOCKE: 1990).

El tercer momento es el del contrato social. Para Rousseau no se trata de someterse a una fuerza superior, pues al desaparecer ésta desaparece la unidad social. La unión no puede fundarse en la voluntad del gobernante: debe ser interna y tiene que ser una decisión del pueblo. Por lo mismo, no se trata de construir una agregación, que para Rousseau es lo que se deriva del planteamiento de Hobbes, sino una asociación, la cual resulta de un contrato en virtud del cual cada asociado enajena sus derechos a la comunidad. Rousseau lo sintetiza así:

*“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos los demás, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social”* (LOCKE: 1990).

Con ello, todas las voluntades individuales desaparecen en el seno de la voluntad común y general, que es la base de la sociedad, constituyéndose una fuerza superior a la de todos pero con unidad interna. Este acto de asociación por su naturaleza inherente produce un cuerpo moral y colectivo, el cual recibe en dicho acto su unidad, su identidad común, su ser y su voluntad. Como consecuencia del contrato, cada voluntad individual es absorbida por la voluntad colectiva, que no les quita la libertad sino que se la garantiza. No es pues, como en Hobbes, un pacto de sumisión sino un pactum unionis (pacto de unión). La voluntad general no es la suma de todas las voluntades, sino la renuncia de cada uno a sus propios intereses en favor de la colectividad. Los intereses privados quedan, pues, supeditados al interés común y se elimina la oposición entre los

unos y los otros, al integrarse los primeros a los segundos. Por lo tanto, si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes:

*“cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo [...] En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (LOCKE: 1990).*

De esta manera, la voluntad general queda encarnada por el Estado, y éste lo es todo: la política, en cuanto es expresión de la colectividad, fundamenta la moral. La soberanía que de ello se deriva será además de inalienable, indivisible y absoluta, como en Hobbes, también infalible. La voz de la mayoría "no se equivoca" y de allí se derivan los imperativos éticos de la sociedad. Hasta aquí esta magistral síntesis que Durkheim hace del contrato social, la cual tiene el mérito de esclarecer y, sobre todo, profundizar puntos sustanciales de la concepción contractual ilustrada que Rousseau lleva a su máxima expresión y que la modernidad tardía asumirá como paradigma de las principales ideologías políticas contemporáneas. Sin entrar a discutir hasta qué punto esta concepción de Rousseau terminó fundamentando un tipo de democracia representativa en la cual jamás pensó, fiel a un sistema de democracia directa y colectiva más afín a su planteamiento contractual, lo cierto es que, frente a Hobbes, el contrato social rousseauiano parece pecar de ciertas debilidades metodológicas.

El estado de naturaleza como un estado idílico, en donde los hombres viven en completa armonía, aun siendo —como en Hobbes- un recurso metodológico, carece del realismo que sí posee éste en el Leviathan. Hobbes no concibe sociedades ideales primitivas sino, más bien, trata de describir un estado actual de desorganización que potencialmente podría conducir a la sociedad a una situación caótica irreversible, como la que de alguna

manera se estaba viviendo entonces. La descripción de un estado de naturaleza tal tiene más fuerza heurística en Hobbes, para convencer sobre la necesidad del pacto, que el estado natural-romántico en Rousseau. El segundo punto tiene que ver directamente con el contrato. La crítica de Rousseau proviene, aparentemente, de un presupuesto falso sobre el pacto de Hobbes, a saber: el de que éste es sólo un pacto de dominio que no conlleva un momento de consenso común que le confiera su unidad interna.

Como vimos, y en el mismo sentido lo afirman Habermas y Macpherson, el pacto de dominio presupone necesariamente la decisión contractual –dialógica diríamos hoy en día-, consensual de la sociedad. No es pues una simple agregación: es una asociación desde el comienzo. Pero Hobbes se guarda del absolutismo, incluso del de las mayorías. Su expresa aclaración del derecho de resistencia del individuo, si el soberano –príncipe o asamblea— no respeta con sus leyes los derechos naturales inalienables de todos y cada uno, es una posibilidad que no permite el contrato rousseauiano. Para Hobbes, el pacto termina cuando los términos se cumplen o el soberano decide restituir los derechos enajenados a su soberanía. Es decir, existe la posibilidad tácita de que, de alguna manera, el pacto pueda ser revocado o esté sujeto a ser refrendado por la sociedad civil. En Rousseau tal posibilidad no es clara. La voluntad de la mayoría no sólo absorbe al individuo, sino que es infalible y moralmente recta. Las minorías no tienen posibilidad efectiva de existir, ni expresamente queda contemplado el derecho de resistencia a las decisiones arbitrarias de las mayorías. La posibilidad de una dictadura de la mayoría queda con ello abierta, llámese como se quiera al régimen político al que esto da nacimiento. Pero la infalibilidad de la soberanía rousseauiana tiene otra consecuencia grave. La moral se infiere de la necesidad política.

El individuo se ve obligado a recluirse en una moral subjetiva y la ética queda convertida en un imperativo funcional del sistema político. No hay, pues, ante la decisión mayoritaria otra salida que asumirla, a riesgo de ser descalificado moralmente o deslegitimado políticamente:

*"Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí..." (LOCKE: 1990).*

#### **2.6.4. Kant y el Contrato Consensual**

Kant es el último eslabón de la tradición clásica del contractualismo y sus reflexiones estarán orientadas a la "búsqueda del principio de legitimidad democrática". Para Kant, el contrato social debe ser una idea regulativa racional que fundamente el orden jurídico del Estado, convirtiéndose en la pauta o idea política que oriente a la sociedad civil frente a aquél. He aquí un contrato originario:

*"sólo sobre él se puede cimentar una constitución civil [...] fundada jurídicamente y capaz de ser alcanzada por una comunidad. No necesitamos [...] suponer tal contrato [...] como un hecho [...], entendido como la coalición de cada voluntad particular y privada con la social y pública de un pueblo [...] Es una mera idea de la razón, pero que tiene indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a cada legislador para que dé sus leyes tal como si éstas pudiesen haber nacido de la voluntad reunida de todo un pueblo y para que considere a cada súbdito, en cuanto quiera ser ciudadano, como si hubiera estado de acuerdo con una voluntad tal" (KANT: 1986).*

Kant no se enfrasca en la estéril discusión, que ya para entonces se planteaba, de que la teoría del contrato social suponía una situación inexistente o, al menos, inverificable y que ello invalidaba su pretensión regulativa. Para Kant, la fuerza de la idea del contrato social reside, precisamente, en eso: en que es una idea de la razón y que, como tal, se basa en "principios racionales a priori", constituyéndose, por tanto, en una norma ordenadora de la sociedad con plena autoridad de derecho. Además de este carácter racional que Kant le confiere al contrato social hay un rasgo adicional que parece querer corregir aquellos sesgos de "democracia totalitaria" que se desprendían del contrato social formulado por Locke y Rousseau. Aunque para Kant, una vez establecido el orden jurídico, el pueblo no puede rebelarse ya contra ese poder constituido, sin embargo sí

acepta la facultad del ciudadano para no obedecer ninguna ley que le resulte ajena a su conciencia:

*"Mi libertad externa deberá explicarse más bien así: es la facultad de no obedecer a ninguna ley externa si no he podido dar mi consentimiento para ella" (TORRETI: 1967).*

Con ello Kant pretende superar la imposición de la decisión mayoritaria sobre la conciencia individual planteada por Rousseau, lo cual, además, sería plenamente congruente con su filosofía moral, a través de la interiorización autónoma de la ley externa. Como se recuerda, la moral kantiana gravita en torno a:

*"la autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad", en oposición a "la heteronomía de la voluntad como origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad" (KANT: 1986):*

*"La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley... El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal" (KANT: 1986).*

Y más adelante, en cuanto a la heteronomía, Kant afirma que:

*"cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en algún otro punto que no sea en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, entonces se produce siempre heteronomía" (KANT: 1986).*

Tales afirmaciones están directamente relacionadas con el carácter formal, racional y universal de los imperativos categóricos, cuyo propósito no es otro que la organización de la sociedad:

*"... todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines" (KANT: 1986).*

Cuya máxima será:

*"obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal" (KANT: 1986).*

Podría objetarse que la formulación del principio de la autonomía a través de los imperativos categóricos no parece establecer ningún puente moral con los semejantes desde el cual fundamentar, precisamente, la proyección contractual. El segundo imperativo señala ese horizonte contractual y, eventualmente, dialógico de la moralidad, que permite fisurar las murallas del sujeto monológico, aislado y encerrado en una racionalidad abstracta:

*"Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (KANT: 1986).*

El fundamento moral del contrato social nos remite, necesariamente, al corazón de la filosofía moral kantiana: el problema de la libertad y su antinomia con la causalidad. Más adelante, reconstruiremos esta problemática a la que Rawls intentará dar respuesta y que en Kant se diluye entre las corazas del sujeto monológico. Pero, sin duda, el criterio de legitimación, que en Hobbes todavía respondía a unos principios de derecho natural, los cuales condicionaban la permanencia del pacto, cambia sustancialmente de carácter en Locke, en tanto queda subsumido como el procedimiento que da nacimiento a la sociedad civil, y adquiere un sesgo absolutista en Rousseau, al conferirle a la voluntad general la connotación moral de infalibilidad.

Kant comprende lo peligroso que es amarrar el criterio de legitimación del orden jurídico-político positivo a un elemento tan vaporoso como es el del acuerdo mayoritario, tan volátil entonces como lo es ahora. De allí su afán por encontrar otro

camino a través del cual darle una fundamentación adecuada al contrato social que le dé garantías suficientes para no caer seducido por los espejismos que las mayorías pudieran concebir con el fin de justificar cualesquiera medidas. La historia, como terriblemente aprendimos, acabó dándole la razón a Kant. Pero lo importante es observar que Kant intenta superar el caprichoso criterio de legitimidad fundamentado en el consenso mayoritario, que ya él intuía tan arbitrario como el de la "autoridad paterna" de la monarquía, por un principio a priori de la razón, la libertad, desde el cual darle una base consistente a la deducción trascendental de la idea del derecho y del Estado, definiendo un principio menos movedizo que los sugeridos por esas expresiones heterónomas de la moral popular.

En efecto, ninguna máxima que pretenda orientar actos de nuestra vida cotidiana, incluyendo las que determinan nuestra acción social y política, puede ser ajena al marco general definido por la autonomía de la moralidad, y su principio de libertad, que se expresa en tales imperativos. Toda acción humana, en cuanto pretenda ser moralmente legítima, debe pasar por tales raseros. La fundamentación moral del contrato, por la cual el sujeto asume los mandatos de la mayoría autónomamente como propios en cuanto satisfacen las exigencias de universalidad y racionalidad requeridas, permite conciliar la decisión mayoritaria, cuando ella misma se atiene a tales requerimientos, con la voluntad individual, sin caer en la imposición autoritaria o en la asunción obediente de carácter heterónimo. El principio de legitimidad democrática encuentra su fundamento en la autonomía moral del individuo, incluso sin que Kant acepte el derecho de rebelión contra un orden establecido, aunque sí el de la plena "libertad de la pluma" para criticar y cuestionar las acciones del Estado, por parte del ciudadano:

*“Se le tiene que conceder al ciudadano [...] la atribución de hacer conocer públicamente sus opiniones acerca de lo que parece serle injusto para la comunidad [...]. Pues admitir que el soberano no se pueda equivocar [...] equivaldría a [...] pensarlo como un ser sobrehumano. Por tanto, el único paladín del Derecho del pueblo está en la libertad de la pluma [...] mantenida por el modo de pensar liberal de los súbditos que la misma constitución infunde” (KANT: 1964).*



Con esto Kant cierra el último capítulo de la tradición clásica del contrato social, superando aparentemente las deficiencias y debilidades de los modelos anteriores, particularmente el de Rousseau y sus afirmaciones en torno a la voluntad general. Y aunque la solución que se plantea, tanto en Rousseau como en Kant, pueda no ser la correcta acerca del principio de legitimidad democrática que ambos intentan fundamentar, lo cierto es que ambas alternativas dejan en claro la dimensión del problema que Rawls tratará de solucionar y cuya complejidad desgarrará a la democracia durante toda la época contemporánea: ¿de qué manera el contrato social puede ser moralmente legítimo y ser subsumido por el ciudadano sin atentar contra su autonomía individual? El intento de respuesta a esa pregunta sin duda signará toda la obra de Rawls.

Como se afirmó, es, precisamente, esta asunción del contractualismo clásico, en especial en su versión kantiana, la que descentra a Rawls de la tradición filosófico-política analítica, inscribiéndolo, como lo define Rubio Carracedo, en la tradición radical de la filosofía política. Afirmación en la que coinciden otros comentaristas rawlsianos, John Rawls ocupa un lugar sorprendente en la filosofía política de habla inglesa, pero es casi imposible encontrar filósofos políticos que se describan a sí mismos como rawlsianos. ¿Es posible explicar esta paradoja? Una respuesta satisfactoria a esta pregunta debería empezar por subrayar el papel clave jugado por *A Theory of Justice* [1971] en el debilitamiento de la filosofía política de orientación analítica y en la consolidación de una nueva tradición "post-analítica". Hasta la publicación de ese libro, en efecto, la gran mayoría de los filósofos políticos anglosajones daba por evidente que su tarea consistía en aclarar el significado de los términos utilizados en la reflexión política, así como en criticar a aquellos que los emplearan de manera inconsistente.

Todo debate normativo debía comenzar por un esfuerzo de clarificación a nivel del significado. Más aún, una parte importante de los problemas éticos y políticos podían ser resueltos de este modo, algunos pensaban que todo el trabajo del filósofo debía reducirse al análisis del significado, ya que la discusión normativa era o bien innecesaria o bien

inconcluyente fuera cual fuera la opinión de cada filósofo sobre este punto, el hecho es que la gran mayoría dedicaba mucho más tiempo y esfuerzo a las clarificaciones matemáticas que a la argumentación sustantiva, cuando los propios filósofos analíticos empezaron a poner en duda algunos de los supuestos de su trabajo, Rawls, sin embargo, fue el primero en elaborar una teoría completa y poderosa que asumiera plenamente la principal conclusión de esta revisión: los problemas morales y políticos no se reducen a cuestiones de significado; existen mejores y peores opciones normativas y el desafío consiste en encontrar argumentos que nos permitan optar racionalmente entre ellas.

La tarea del filósofo debe ir más allá del rol que la filosofía analítica le asigna. En el prefacio de su libro, Rawls resumía este cambio en una frase escandalosa para la época: "Las nociones de significado y de análisis no desempeñan un papel esencial en la teoría moral tal como la concibo". sí, pues, el rompimiento con la tradición analítica queda en evidencia desde la misma Teoría de la justicia donde, pese al saborcillo que mantiene de aquella, la obra pone de manifiesto la preocupación de Rawls por asumir problemas normativos y no meramente matemáticos, en orden a sugerir respuestas prácticas a la crisis de legitimidad de las democracias contemporáneas.

## **2.7. LA FUNCIÓN DE LA JUSTICIA**

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, sin importar el tipo de sociedad, su formación o su estado actual. Al igual que una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada organizada si no es verdadera, en la justicia no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia y ni siquiera el bienestar de la sociedad en su conjunto puede atropellar, es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelve justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros, no permite que los sacrificios impuestos aún no sean compensados por la mayor cantidad de

ventajas disfrutadas por muchos, por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía serán por establecidas definitivamente. Los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos y el cálculo de intereses sociales, lo único que nos permite tolerar una teoría errónea es la falta de una mejor, análoga mente una injusticia sólo es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia a un mayor. Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones.

Estas proposiciones parecen expresar nuestra convicción intuitiva de la supremacía de la justicia, sin duda están expresadas con excesiva energía. Sea como fuere, quiere investigar si estas pretensiones u otras similares son correctas, y si lo son, ¿cómo pueden ser explicadas?, para alcanzar este fin es necesario y reflexionar sobre una teoría a la luz de la cual puede interpretarse y valorarse estas afirmaciones (RAWLS: 2010), en ese sentido supongamos, para fijar las ideas, que una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente del personal en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatoria y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas, supongamos además estas reglas especifican sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que toman parte en él, ya que, aún cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes, se caracteriza físicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Alguna identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos, hay un conflicto de intereses puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor a una menor.

Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre las diferentes disposiciones sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributiva correctas, estos principios son los principios de la justicia social, proporciona un modo para asignar derechos y deberes en

las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas cooperación social, ahora bien, digamos que una sociedad está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promoviera el bien de sus miembros, sino cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia y además que las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y saben que generalmente lo hacen. En este caso, aún cuando los hombres pueden hacer demandas excesivas entre ellos, reconocerán, sin embargo, un punto de vista común conforme al cual sus pretensiones pueden resolverse, si las pretensiones de los hombres al propio interés hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente. Entre individuos con objetivos y propósitos diferentes, una concepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica; el deseo general de la justicia limita la búsqueda de otros fines, puede pensarse que una concepción pública de la justicia constituye el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada.

Por supuesto que las sociedades rara vez están, en este sentido, bien ordenadas, ya que usualmente están en discusión en lo que es justo y lo que es injusto. Los hombres están en desacuerdo acerca de cuáles principios debieran definir los términos básicos de su asociación, no obstante podemos decir que a pesar del desacuerdo cada uno tiene una concepción de la justicia, esto es, entienden la necesidad de disponer un conjunto de características sobre ciertos principios que asignen derechos y deberes básicos y de determinar lo que consideran la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social, y están dispuestos a afirmar tales principios. Para ese entonces natural pensar que el concepto de la justicia es distinto de las diferentes concepciones de la justicia y que está especificado por el papel que tienen en común estos diferentes conjuntos de principios y concepciones, aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden entonces estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes

básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social.

Los hombres pueden estar de acuerdo con esta descripción de las instituciones justas, ya que la noción de justicia, están abiertas para que cada quien las interprete de acuerdo con él propio y único concepto de justicia, estos principios especifican que semejanzas y qué diferencias entre las personas son pertinentes para determinar los deberes, derechos y división de ventajas correcta, claramente, esta distinción entre el concepto y las diversas concepciones de la justicia no resuelve ninguna cuestión importante sino que simplemente ayuda a identificar el papel de los principios de la justicia social. Sin embargo, cierto acuerdo en las concepciones de la justicia no es el único requisito para una comunidad humana viable, hay otros problemas sociales fundamentales, en particular los de coordinación, eficacia y estabilidad. Así, los planes de las personas necesitan embonar para que sus actividades resulten compatibles entre sí y puedan todas ser ejecutadas sin que las expectativas legítimas de ninguno sean severamente dañadas. Más aún, la ejecución de estos planes debiera llevar a la consecución de los fines sociales por caminos que sean eficientes y compatibles con la justicia, por último, el esquema de la cooperación social debe ser estable, se tendrá que cumplir con el más o menos regularmente y sus reglas básicas habrán de ser obedecidas voluntariamente.

Cuando ocurran infracciones a las mismas, deberán existir fuerzas estabilizadoras que prevengan violaciones ulteriores y que tienda a restaurar el orden, ahora bien, es evidente que estos tres problemas están conectados con el de la justicia, no habiendo cierta medida de acuerdo sobre lo que es justo o injusto, es claro que serán más difícil para los individuos coordinar sus planes de manera eficiente con objeto de asegurar que se mantengan los acuerdos mutuamente beneficiosos. La desconfianza y el resentimiento corroen los vínculos del civismo, y la sospecha y la hostilidad tientan al hombre actuar en formas que de otro modo evitaría, así, mientras que el papel distintivo de las concepciones de la justicia es especificar los derechos y deberes básicos, así como determinar las porciones distributiva apropiadas, la manera en que una concepción lo hace, tiene que aceptar los problemas de eficacia, coordinación y estabilidad. En general,

no podemos evaluar una concepción de justicia sólo por su papel distributivo, por muy útil que sea este papel al identificar el concepto de justicia, tendremos que tomar en cuenta sus colecciones más vastas, ya que aún cuando la justicia tiene cierta prioridad por ser la virtud más importante de las instituciones, no obstante es cierto que una concepción de justicia es preferible a otra cuando sus consecuencias generales son más deseables.

Ahora bien es pertinente hacer una pequeña reflexión sobre lo que se dice es justo o injusto, no sólo las leyes, situaciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases incluyendo decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas o injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas, sin embargo, nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es *la estructura básica de la sociedad o, más bien, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social*. Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales, así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada y la familia monógama son ejemplo de las grandes instituciones sociales y medios como los nuestros. Tomadas en conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que pueden esperar hacer y sobre lo que haga. La estructura básica ese tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio, aquí el concepto intuitivo es que esta estructura contiene varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales.

De este modo las instituciones de una sociedad favorece ciertas posiciones iniciales frente a otras, estas son desigualdades específicamente profundas, no son sólo omnipresentes, sino que afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales en la vida, y sin embargo no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social, estos principios regulan, pues, la selección de una constitución política y los elementos principales del sistema económico y social, la justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad.

### **2.7.1. La Justicia como Imparcialidad**

En esta parte de la investigación es pertinente mencionar que la idea de la justicia establecida y desarrollada por John Rawls en su prestigioso libro, es la de una reconfiguración teórica y principalmente filosófica del contrato social tal como se encuentra en Locke, Rousseau y Kant, en ese sentido no podemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno, más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto de acuerdo original, son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores, especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse, este modo de considerar Rawls lo llama: *justicia como imparcialidad*.

Así pues, hemos de imaginarnos que aquellos que se dedican a la cooperación social, eligen en un acto conjunto, los principios que antes de asignar a los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales, los hombres habrán de decidir de antemano cómo regularán las pretensiones de unos y otros, y cuáles serán los principios fundamentales de su sociedad. Así como cada persona tiene que decidir mediante la reflexión racional lo que constituye su bien, esto es, el sistema de fines que para él es racional perseguir, del mismo modo, un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ello significará justo o injusto, la elección que los hombres racionales harían esta situación hipotética de igual libertad, suponiendo que por ahora este problema de elección tiene una solución, determinara los principios de la justicia.

En la justicia como imparcialidad, la posición original e igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social, por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura, se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es el lugar en la sociedad, su posición, subclase o estatus social, nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supone, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien y sus tendencias psicológicas especiales, los principios de la justicia se esconden tras un velo de ignorancia<sup>29</sup>. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas y desventajas al escoger los principios, dado que todos están situados de manera semejante y que ninguna etapa del delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia será resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dada

---

<sup>29</sup> Es pertinente hacer notar que el concepto de *velo de ignorancia*, es una percepción exclusiva de John Rawls y que explican de manera correcta su visión teórica, sin embargo debe ser usada aquí con la cautela del contexto en que se la usa.



la circunstancia de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supone capaces de un sentido de la justicia.

Podría decirse que la posición original es el estatus quo inicial y apropiado que en consecuencia, garantizar que los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos, el que explica lo apropiado del nombre *justicia como imparcialidad*, lo que el Rawls trata de transmitir es la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa, el hombre no significa que los conceptos de justicia y equidad sean los mismos. La justicia como imparcialidad comienza como he dicho con una de las elecciones más generales que las personas pueden hacer en común, esto es, con elección de los primeros principios de una concepción de justicia que habrá de regular toda la crítica y la reforma subsecuente de las instituciones, por tanto, después de haber escogido una concepción de justicia, podemos suponer que escogerán una constitución y un poder legislativo y aplique las leyes, de acuerdo siempre con los principios de la justicia convenidos originalmente.

Nuestra situación social es justa si a través de esta consecuencia de acuerdos hipotéticos hubiéramos convenido en un sistema general de reglas que lo definieran, más aún, suponiendo que la posición original determina un conjunto de principios, esto es, que se escogió una concepción específica de la justicia, entonces será verdad que, siempre que una institución social satisfaga estos principios, aquellos comprometidos en ella pueden mutuamente decirse que están cooperando en condiciones que consentirían si fuesen personas libres e iguales cuyas relaciones entre si fuesen equitativas. Todos ellos podrían considerar que sus arreglos satisfacen las estipulaciones que hubiese reconocido en una situación inicial que incorpora restricciones ampliamente aceptadas y razonables para elegir los principios, el reconocimiento general de este hecho proporcionará la base para una aceptación pública de los correspondientes principios de justicia. Por supuesto que ninguna sociedad puede ser un esquema de cooperación en el cual los hombres ingresen voluntariamente, en un sentido literal; cada persona se encuentra, desde su nacimiento

en una posición determinada de alguna sociedad determinada, y la naturaleza de esta posición afecta materialmente sus perspectivas de vida. Aun así, una sociedad que satisfaga los principios de justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un esquema voluntario, ya que cumple con los principios que consentirían personas libres e iguales en condiciones que son imparciales, en ese sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconoce son autoimpuestas.

Rawls afirma que un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados, eso no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tenga cierto tipo de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos, habrán de suponer que incluso puede haber oposición a sus objetivos espirituales del mismo modo que puede haber la a los objetivos de aquellos que profesan religiones diferentes. Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados, en ese sentido es necesario modificar este concepto, se debe tratar de evitar introducir en el elementos éticos controvertidos de cualquier clase. La situación inicial ha de ser caracterizada por estipulaciones ampliamente aceptadas.

Al elaborar la concepción de la justicia como imparcialidad una de las tareas principales es claramente la de determinar qué principios de justicia serían escogidos en la posición original, para hacerlo, debemos describir esta situación con algún detalle y formular cuidadosamente el problema de elección que plantea. En ese sentido puede observarse que una vez que se piensa que los principios de la justicia surgen de un acuerdo original en una situación de igualdad queda abierta la cuestión de si el principio de utilidad sería reconocido, a primera vista no parece posible que personas que se ven a sí mismas como iguales, facultadas para reclamar sus pretensiones sobre las demás, conveniencia en un principio que pudiera requerir menores perspectivas vitales para algunos, simplemente en aras de una mayor suma de ventajas disfrutada por otros dado que cada uno desea proteger sus intereses y sus capacidades de promover su concepción del bien, nadie

tendría una razón para conseguir una pérdida duradera para sí mismo como objeto de producir un mayor equilibrio de satisfacción, en ausencia de impulsos de benevolencia, fuertes y duraderos, un hombre racional no aceptaría una estructura básica simplemente porque maximiza la suma álgebra y que ha de ventajas, sin tomar en cuenta sus efectos permanentes sobre sus propios derechos e intereses básicos. Así pues, parece que el principio de utilidad es incompatible con la concepción de cooperación social entre personas iguales para el beneficio mutuo, parece ser incongruente con la idea de reciprocidad implícita en la noción de una sociedad bien ordenada.

John Rawls sostiene que las personas en la situación inicial escogerán dos principios bastante diferentes: el primero exige igualdad en la repartición de derecho y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas y producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para todos los miembros menos aventajados de la sociedad. Estos principios excluyen aquellas instituciones justificantes por motivo de que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general, que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo, sin embargo, no hay vicia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todo depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría llevar una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte de ella, incluyendo aquellos peor situados, pero esto sólo puede esperarse si se propone unas condiciones razonables los dos principios mencionados, parece ser una base equitativa sobre la cual los mejores dotados o más afortunadas en su posición social sin que se pueda decir de ningún que lo mereciera, puedan esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso de que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bienestar de todos.

Una vez que nos decidimos a buscar una concepción de la justicia que anule los accidentes de los dones naturales y las contingencias de las circunstancias sociales,

como elementos computables en la búsqueda de ventajas políticas y económicas, nos vemos conducidos a estos principios; expresan el resultado de no tomar en cuenta aquellos aspectos del mundo social que desde un punto de vista moral parecen arbitrarios. A pesar de todo, el problema de la elección de principios es extremadamente difícil, no espero que la respuesta sugerida por Rawls convenza a todo el mundo, es, por tanto, digno y profundamente necesario de hacer notar desde el comienzo que la justicia como imparcialidad, igual que otras ideas contractuales, consiste en dos partes: una interpretación de la situación inicial y del problema de elección que se plantee en ella, por un lado, y por otro un conjunto de principios en los cuales se dice habrá acuerdo, se puede entonces, aceptar la primera parte de la teoría pero no aceptar la otra, y viceversa. Puede parecer que el concepto de la situación contractual inicial es razonable, aunque se rechacen los principios particulares que se proponen, en verdad, lo que quiero sostener es que la concepción más apropiada de esta situación conduce a principios de justicia contrarios al utilitarismo y al perfeccionismo y que, por tanto, la doctrina del contrato proporciona una alternativa a estos puntos de vista; se puede incluso discutir esta pretensión aún concediendo que el método contractualista sea un método útil de estudiar teorías éticas y de exponer sus suposiciones subyacentes.

La justicia como imparcialidad es un ejemplo de lo Rawls ha llamado una teoría contractualista, ahora bien, es posible que haya objeciones contra el término contrato y expresiones semejantes, sin embargo, creo que servirá razonablemente bien. Muchas palabras tienen connotaciones equivocadas que es probable que a primera vista confundan, los términos utilidad y utilitarismo ciertamente no son excepciones, suscitan sugerencias lamentables que los teóricos hostiles han explotado de buen grado; no obstante son lo bastante claras para quienes puestas a estudiar la doctrina utilitarista. Lo mismo debería ocurrir con el término contrato aplicado a teorías morales, como he dicho anteriormente, para entenderlo hay que tener presente que implica cierto nivel de abstracción, en especial, hay que recordar que el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar a una sociedad dada o adoptar una forma de gobierno, si no aceptar ciertos principios morales, más aún, los compromisos a los que se refiere son puramente

hipotéticos: la concepción contractual mantiene que ciertos principios serían aceptados en una situación inicial bien definida.

El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se puede concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y que las concepciones de la justicia se podrían explicar y justificar de esa manera. La teoría de la justicia es una parte, quizá la más significativa, de la teoría de la elección racional. Más aún, los principios de la justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas a las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos, la palabra contrato, sugiere tanto esta pluralidad como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes, la fraseología contractual con nota también el carácter público que es condición de los principios de la justicia. Así, si estos principios son el resultado de un acuerdo, los ciudadanos conocerán los principios observados por los demás, es característico de las teorías contractuales en subrayar la naturaleza pública de los principios políticos, finalmente, existen la larga tradición de la teoría contractual. Expresar el vínculo a través de esta línea de pensamiento ayuda a definir ideas y se aviene a la condición humana, hay, pues, varias ventanas en el uso del término contrato, tomando con las debidas precauciones no debería inducir a errores.

Ahora bien es también prudente hacer una observación final, la cual es oportunamente mencionada por Rawls. La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualistas puede extenderse al elección de un sistema ético más o menos entero, esto es, un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia. Ahora bien, por lo general consideraré únicamente los principios de la justicia y otros estrechamente relacionados con ellos, no se intenta, pues, analizar las virtudes de manera sistemática, es obvio que si la justicia como imparcialidad tiene éxito, habrá más de un trabajo académico y con profunda reflexión teórica y filosófica que trate este tipo de problemáticas y que además involucre un grado de sistema más organizado. Pero incluso en esta teoría más amplia no abarcaría todas las relaciones morales, ya que parecería incluir sólo nuestras relaciones

con otras personas, dejando sin explicar cómo habremos de conducirnos respecto a los animales y al resto de la naturaleza, en ese sentido la Rawls no pretende que la noción de contrato ofrezca un inédito para acercarse estas cuestiones, que son ciertamente de primera importancia, sin embargo tenemos que reconocer el alcance limitado de la justicia como imparcialidad y del tipo general de concepción que ejemplifica. En qué medida haya que revisarse sus conclusiones una vez que estas otras cuestiones sean entendidas es algo que no puede decirse por anticipado.

### **2.7.2. La Posición Original**

Como dijimos con anterioridad, la posición original es el *statu quo* inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en el sean imparciales, el hecho da lugar a la denominación de justicia como imparcialidad, es claro, entonces, que se quiere decir que una concepción de la justicia es más razonable o más justificable que otra, si personas razonables puestas en la situación inicial escogieran sus principios en lugar de los de la segunda, para desempeñar el papel de la justicia. Las concepciones de la justicia debería jerarquizantes según su aceptabilidad por las personas en tales circunstancias, así entendida, la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios serían racionalmente aceptables dada la situación contractual. Esto conecta la teoría de la justicia con la teoría de la lección racional.

Para que este enfoque del problema de la justificación sea aceptado, tenemos, por supuesto, que describir con algún detalle la naturaleza de ese problema de elección, un problema de decisión racional tiene una respuesta definitiva sólo si conocemos las creencias e intereses de las partes, sus reacciones mutuas, las alternativas entre las que han de escoger, el procedimiento mediante el cual se decidirán. En la medida en que las circunstancias se presenten de modo diferente, en esa medida los principios que sea aceptar serán diferentes, el concepto de la posición original, tal como se refiere Rawls, es el de la interpretación filosóficamente predilecta de esta situación de lesión inicial

como objeto de elaborar una teoría de la justicia. Pero, ¿cómo habremos de decidir cuál es la interpretación predilecta? Supongo, entre otras cosas, que hay una gran medida de acuerdo a cerca de que los principios de la justicia habrán de escogerse en ciertas condiciones, para justificar una descripción particular de la situación inicial hay que demostrar que incorpora estas suposiciones comúnmente compartidas, se argumentará partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas. Cada una de las suposiciones deberá ser por sí misma, natural y plausible; algunas de ellas puede incluso parecer inocuas o triviales, el objeto del enfoque contractual es establecer que, al considerarlas conjuntamente, impone límites significativos a los principios aceptables de la justicia, el resultado ideal sería que estas condiciones determinan un conjunto único de principios; sin embargo quedará satisfecho si bastan para jerarquizar las principales concepciones tradicionales de la justicia social.

No debemos dejarnos confundir, entonces, por las condiciones algo inusitadas que caracterizan la posición original, la idea es aquí, simplemente, presentarlo de manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los razonamientos sobre los principios de la justicia y, por tanto, a los principios mismos. Así pues, parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales a al escoger los principios, parece también ampliamente aceptado que debería ser imposible adaptar principios a las circunstancias de nuestro propio caso, debemos asegurar, además, que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones de las personas sobre su bien, no afectan los principios adoptados. El objetivo es eliminar a aquellos principios que sería racional proponer para su aceptación, por poca probabilidad de éxito que tuvieran, si supiéramos ciertas cosas que son improcedentes desde el punto de vista de la justicia, por ejemplo, si un hombre sabe que el es rico, puede encontrar racional proponer que diversos impuestos a medidas de beneficencia sean declarados injustos; si supiera que era pobre, es muy probable que propusiera el principio contrario, para presentar las restricciones deseadas hemos de imaginar una situación en la que todos

estén desprovistos de esta clase de información, se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios. De esta manera se llega al velo de la ignorancia de un modo natural, este concepto no debe causar dificultades, si tenemos siempre presente en las restricciones a la discusión que intenta expresar, en cualquier momento podemos colocarnos en la posición original, por así decirlo, siguiendo simplemente cierto procedimiento, a saber, el de argumentar en favor de los principios de la justicia conformes con estas restricciones.

Parece razonable suponer que en la posición original los grupos son iguales, esto es, todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios; cada uno puede hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etcétera. Obviamente el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre todos los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia, como base de la igualdad se toma la semejanza en estos dos aspectos. Los sistemas de fines u objetivos no están jerarquizados en cuanto a su valor y se supone que cada quien tiene la capacidad necesaria para comprender y actuar conforme a cualesquier principios adoptados, estas condiciones, junto con el velo de la ignorancia, definen los principios de la justicia como aquellos que aceptarían en tanto que seres iguales, en tanto que personas racionales preocupadas por promover sus intereses, siempre y cuando supieran que ninguno de ellos estaba en ventaja o desventaja por virtud de contingencias sociales y naturales.

Hay, sin embargo, otro aspecto al justificar una descripción particular de la posición original. Este consiste en ver si los principios que podrían ser elegidos corresponden a las convicciones que tenemos de la justicia o las amplían de un modo aceptable, podemos darnos cuenta de si el aplicar estos principios nos conducirá a hacer los mismos juicios que ahora hacemos de manera intuitiva sobre la estructura básica de la sociedad y en los cuales tenemos la mayor confianza; o si es que, en casos en que nuestros juicios actuales están en duda o se emitan con vacilación, estos principios ofrecen una solución que podemos aceptar reflexivamente. Hay problemas respecto a los cuales nos sentimos



seguros de que deben ser resueltos de cierta manera, por ejemplo, estamos seguros de que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas. Pensamos que hemos examinado estas cosas con cuidado y que hemos alcanzado lo que queremos es un juicio imparcial con pocas novedades deben ser deformado por una excesiva atención hacia nuestros propios intereses, estas comisiones son puntos fijos provisionales que suponemos debe satisfacer cualquier concepción de la justicia, sin embargo, tenemos mucha menos seguridad en lo que se refiere a cuales la distribución correcta de la riqueza y de la autoridad, aquí, es posible que estemos buscando un camino para resolver nuestras dudas, podemos, entonces, comprobar la validez de una interpretación de la situación inicial por la capacidad de sus principios para acomodarse a nuestras más firmes convicciones y a proporcionar orientación allí donde sea necesario.

En la búsqueda de la descripción preferida de esta situación trabajamos desde los dos extremos, empezamos por describir la de tal modo que represente condiciones legalmente compartidas y preferentemente débiles, vemos entonces ciertas condiciones son lo bastante fuertes para producir un conjunto significativo de principios, si no, buscamos ulteriores premisas igualmente razonables. Y si es así, y estos principios corresponden a las convicciones mediatas que tenemos de la justicia, tanto mejor, es de suponer, sin embargo, que habrá discrepancias. En este caso tenemos que elegir, podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes, ya que aún los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión, yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de la circunstancia contractual y otras reiterando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que a acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial y a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados. En este sentido es que John Rawls llama al estado de las cosas el “equilibrio reflexivo”.

Este es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajusta nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación, por el momento todo está bien, sin embargo,

este equilibrio no es necesariamente estable, está sujeto a ser alterado por una ulterior examen de las condiciones que debiera imponerse a la situación contractual y por cosas particulares que pudiera llevarnos a revisar nuestros juicios, no obstante, por el momento, hemos hecho lo que hemos podido para ser coherentes y para justificar nuestras convicciones acerca de la justicia social. Hemos alcanzado una concepción de la posición original.

Por supuesto que, de hecho, se nos hace muy complejo llevar a cabo este proceso, aún así, podemos pensar que la interpretación que presentaré de la posición original Este resultado de tal curso hipotético de reflexión, representa el intento de acomodar, dentro de un esquema, tanto las condiciones filosóficas razonables sobre los principios, como nuestros juicios considerados acerca de la justicia, para llegar a la interpretación predilecta de la situación inicial no se pasa por ningún punto en el cual se haga una relación a la evidencia en el sentido tradicional, crear de las concepciones generales o de las condiciones particulares. No pretendo que los principios de la justicia propuestos sean verdades necesarias o derivables de tales verdades, una concepción de la justicia no puede ser reducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente.

Para terminar es prudente decir que ciertos principios de justicia están justificados porque habría consenso sobre ellos en una situación inicial de igualdad, he insistido en que esta posición original es puramente hipotética, es pues natural preguntarse por qué, si este acuerdo nunca se llevó a cabo de hecho, habríamos de tener algún interés en estos principios, morales o de otra clase. La respuesta es que las condiciones incorporadas en la descripción de la posición original son aquellos que de hecho aceptamos, o, si no lo hacemos, entonces quizá podamos ser persuadidos a hacerlos mediante la reflexión filosófica, se puede dar bases que fundamenten cada aspecto de la situación contractual, así pues, lo que haremos es reunir en una sola concepción un número de condiciones puestas a los principios que estamos dispuestos, mediante una debida de liberación, a reconocer como razonables, estas restricciones expresan aquello que estamos dispuestos

a considerar como los límites de una cooperación social en términos equitativos, por tanto, un modo de considerar la idea de la posición original es verla como un recurso expositivo que resume el significado de esas condiciones y nos ayuda a extraer sus consecuencias. Por otro lado, esta concepción es también una noción intuitiva que sugiere su propia elaboración, de tal modo que guiados por ella dolemos conducidos a definir más claramente el punto de vista desde el cual podemos interpretar mejor las relaciones morales. Visitamos una concepción que nos permita contemplar nuestros objetivos desde lejos: la noción intuitiva de la posición original habrá de hacerlo por nosotros.

### **2.7.3. Utilitarismo como Maximización del Bien**

Es más que evidente que existen muchas formas de utilitarismo y el desarrollo de su teoría ha continuado en años recientes, no voy examinar aquí estas formas ni tener en cuenta los numerosos refinamientos que se encuentran en los estudios contemporáneos, y propósito es reflexionar sobre una teoría de la justicia ya propuesta anteriormente, una teoría elaborada por John Rawls. Creo, que en esencia, el contraste entre el punto de vista contractual y el utilitarista sigue siendo el mismo en todos estos casos, en consecuencia comparar en la justicia con imparcialidad con variantes familiares del intuicionismo, perfeccionismo y utilitarismo, como objeto demostrar, del modo más simple, las diferentes subyacentes. Teniendo este objetivo en mente, el tipo de utilitarismo que describiré aquí es el de la doctrina clásica tradicional es cual recibe, quizá, su información más clara y más accesible en el teórico Sidgwick, la idea principal que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa.

Ante este planteamiento lo primero que debemos observar es que realmente existe una manera de pensar acerca de la sociedad que hace fácil suponer que la concepción de justicia más racional es la utilitaria, para comprobar lo consideraremos que cada hombre,

al favorecer sus propios intereses, es ciertamente libre de equilibrar sus propias pérdidas con sus propias ganancias. Podemos, así, imponernos un sacrificio momentáneo con objeto de obtener después una ventaja mayor, una persona actúa manera correcta, al menos cuando otros resultan no afectados, cuando trata de obtener el mayor beneficio posible y de promover sus fines racionales. Ahora bien, ¿por qué la sociedad no habría de actuar conforme al mismo principio aplicado al grupo, considerando, por tanto, que aquello que racional para un hombre lo es también para una asociación de hombres? Así como el bienestar una persona se forma a partir de las diferentes satisfacciones que siente en distintos momentos durante el curso de su vida, así, casi todo del mismo modo, el bienestar de la sociedad ha de construirse a partir de la satisfacción de los sistemas de deseos de los muchos individuos que pertenecen a ella. Puesto que el principio para un individuo es promover tanto como sea posible su propio bienestar, esto es, su propio sistema de deseos, el principio para la sociedad es promover tanto como sea posible el bienestar del grupo, esto es, realizar en la mayor medida el sistema general de deseos al que se llega a partir de los deseos sus miembros, del mismo modo que un individuo equilibra ganancias presentes y futuras con pérdidas presentes y futuras, de ese modo una sociedad puede equilibrar satisfacciones e insatisfacciones entre individuos diferentes. Y así, mediante estas reflexiones, se alcanza de modo natural el principio de *utilidad*.

Una sociedad está correctamente ordenada cuando sus instituciones maximizan el equilibrio neto de satisfacción, el principio de elección para una asociación de hombres es interpretado como una extensión del principio de elección de un solo hombre, la justicia social es el principio de prudencia racional aplicado a una concepción colectiva del bienestar del grupo. Una consideración posterior hace aún más atractiva esta idea, los dos conceptos principales de la ética son lo bueno y lo justo; creo que el concepto de una persona moralmente digna se deriva de ellos, la estructura de una teoría ética está entonces el de la parte determinada por el modo de definir y de conectar estas dos nociones básicas, ahora bien, parece que el camino más difícil de relacionar las es el que toma las teorías teleológicas: el bien es definido independientemente de lo justo, y

entonces lo justo es definido como aquella que maximiza el bien. Más exactamente, serán justas aquellas instituciones y actos que, entre las alternativas disponibles, produzcan el mayor bien, o al menos tanto bien como cualquiera de las otras instituciones o actos presenten como posibilidades reales, las teorías teleológicas tienen un profundo atractivo intuitivo, ya que parecen incorporar la idea de racionalidad, es natural pensar que la racionalidad es maximizar algo y que, en moral, tendrá que ser maximizar el bien, en verdad, es tentador suponer que es evidente que las cosas debieran ordenarse de modo tal que conociera al mayor bien posible.

Es esencial tener presente que en una teoría teleológica el bien es definido independientemente de lo justo, esto significa dos cosas; primero, la teoría da cuenta de nuestros juicios meditados respecto a qué cosas son buenas<sup>30</sup>, como una clase aparte de los juicios intuitivamente distinguibles por el sentido común, y entonces propone la hipótesis de que lo justo es maximizar el bien del modo antes especificado. Segundo, la teoría nos permite juzgar la bondad de las cosas sin referirnos a lo que es justo, por ejemplo, si se dice que el placer es el único bien, entonces puede suponerse que los placeres pueden ser reconocidos y jerarquizados por su valor según normas que no supone ninguna pauta de lo justo o de lo que normalmente pensaríamos que lo es. Mientras que, si se cuenta también como un bien de la distribución de bienes, quizá como un bien de orden superior, y la teoría nos conduce a producir el mayor bien posible, entonces ya no tenemos una visión teleológica en el sentido clásico, el problema de la distribución cae bajo el concepto de lo justo tal y como uno lo entiende intuitivamente, y por tanto, la teoría carece de una definición independiente del bien, la claridad y sencillez de las teorías teleológicas clásicas se derivan en gran parte de que dividen nuestros juicios morales en dos clases, una de las cuales es caracterizada separadamente mientras que la otra se conecta con ella a través de un principio maximizador.

---

<sup>30</sup> Nuestros Juicios de Valor

Las teorías teleológicas difieren muy claramente según como se especifique la concepción del bien, si se toma tal concepción como la realización de la excelencia humana en las diversas formas de cultura, tenemos lo que puede llamarse perfeccionismo. Este concepto se encuentra, entre otros en Aristóteles con Nietzsche, si el bien es definido como placer, tenemos el hedonismo, si es como felicidad, tenemos el eudemonismo, y así sucesivamente. Puede interpretar el principio de utilidad en su forma clásica, es decir, como la satisfacción del deseo o, quizá mejor, como la satisfacción del deseo racional, esto está de acuerdo, esencialmente, con la concepción en todos sus puntos esenciales y creo que proporciona una interpretación justa del mismo. Los términos apropiados de la cooperación social están fijados por cualquiera que, dadas las circunstancias, obtenga la mayor suma de satisfacción de los deseos racionales de los individuos, es imposible negar la plausibilidad inicial y el atractivo de esta concepción.

La característica más sorprendente de la visión utilitarista de la justicia es que no importa, efecto de manera indirecta, como se distribuye esta suma de satisfacciones entre los individuos; tampoco importa, excepto de manera indirecta, como un hombre distribuye sus satisfacciones en el tiempo. La distribución correcta en cada caso es lo que produce la *máxima satisfacción*, la sociedad tiene que asignar sus medios de satisfacción, cualesquiera que sean, derechos y deberes, oportunidades y privilegios, y diversas formas de riqueza, de tal modo que, si puede, obtenga este máximo. Pero, en si misma ninguna distribución de satisfacciones es mejor que ninguna otra excepto en el caso de que una distribución más igualitaria sea preferida a romper vínculos, es verdad que ciertos preceptos de justicia de sentido común, en particular los relativos a la protección de derechos y libertades, o los que expresan la demanda de un merecimiento, parecen contradecir esta pretensión. Sin embargo, desde el punto de vista utilitario, la aplicación de estos preceptos así como de su carácter aparentemente severo, es que son esos preceptos que la experiencia muestra que deberían ser respetados estrictamente,

abandonándose sólo en circunstancias excepcionales y con ello se maximiza la suma de ventajas, aún así, al igual que todos los demás preceptos, los de la justicia se derivan del único fin de obtener el mayor equilibrio de satisfacción.

Así pues, no hay un en principio razón por la cual las mayores ganancias de alguno no ande de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, porque la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos, lo que sucede es que, simplemente, en casi todas las condiciones, al menos en un estado razonablemente avanzado de civilización, la suma mayor de ventajas no se cansa de este modo, sin duda, lo escrito en los aspectos de la justicia de sentido común tiene cierta utilidad para limitar las propensiones humanas a la injusticia y a las acciones socialmente dañinas, empero el utilitario cree que es un error afirmar esta verdad como un primer principio de la moral.

En consecuencia es prudente afirmar que en la teoría utilitaria para un hombre es racional maximizar la satisfacción de su sistema de deseos, entonces, para una sociedad es justo maximizar el equilibrio neto de satisfacción obtenido por todos sus miembros.

### **2.7.3.1. *Contrates del Utilitarismo***

Ahora bien, el modo más natural de llegar al utilitarismo, aunque no ciertamente el único modo, es adoptar para la sociedad en conjunto el principio de elección racional por el individuo, una vez que éste se reconoce, se entiende fácilmente el lugar del espectador imparcial así como el énfasis en la simpatía en la historia del pensamiento utilitario, pues que es mediante la concepción del espectador imparcial y el uso de la identificación simpática al guiar nuestra imaginación, como el principio de un individuo se aplica a la sociedad. Este espectador es concebido llevando a cabo la requerida organización de los deseos de todas las personas en un sistema coherente de deseos; y por medio de esta construcción muchas personas son fundidas en una sola, dotando con poderes ideales simpatía e imaginación, el espectador imparcial es el individuo perfectamente racional

que se identifica y tiene la experiencia de los deseos de otros como si fuesen los propios. De ese modo averigua la intensidad de estos deseos y les asigna su valor de acuerdo al sistema único de deseos, cuya satisfacción tratará de maximizar el legislador ideal ajustando las reglas del sistema social, según esta concepción de la sociedad los individuos en particular son considerados como otras tantas líneas diferentes a lo largo de las cuales se habrán de asignar derechos y deberes, distribuyéndose igualmente los medios escasos de satisfacción de acuerdo con reglas que proporciona la mayor satisfacción de deseos. La naturaleza de la decisión tomada por el legislador ideal no es, por tanto materialmente distinta de la del empresario que decide cómo maximizar su ganancia mediante la producción de esta o aquella mercancía, o la del consumidor que decide cómo llevar al máximo su satisfacción mediante la compra de esta o aquella elección del bien, en cada caso hay una persona única cuyo sistema de deseos determinan la mejor asignación de medios limitados, la decisión correcta es esencialmente a una cuestión de administración eficiente, este concepto de la cooperación social es consecuencia de extender a la sociedad el principio de elección por un individuo y, entonces hacer funcionar esta extensión fundiendo a todas las personas en una por medio de hechos imaginativos del espectador imparcial. El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas.

Ahora bien, aparecido sentado muchos filósofos, y parece también cosa de sentido común, el hecho de que distinguimos, como cuestión de principio, entre las pretensiones de la libertad y de lo justo, por un lado, y lo deseable de aumentar el beneficio social en conjunto, por otro; y quedamos cierta prioridad, sino un valor absoluto, a lo primero, se supone que cada miembro de la Sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia, o como dicen algunos, en un derecho natural, el cual no puede ser anulado ni siquiera para el bienestar de cada uno de los demás. La justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se justifique por el hecho de que un bien mayor sea así compartido por otros, el razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de diferentes personas como si fuese una sola queda excluido, por tanto, en una sociedad justa, las libertades básicas



se dan por sentadas, y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político y al cálculo de los intereses sociales.

La justicia como imparcialidad intenta explicar estas comisiones de sentido común relativas a la prioridad de la justicia mostrando que son consecuencias de los principios que hubiera de escoger en la posición original, estos juicios reflejan las preferencias racionales y de igualdad inicial de las partes contratantes, aunque el utilitario reconoce que, estrictamente hablando, su doctrina está en conflicto con estos sentimientos de justicia, mantiene que los preceptos de justicia del sentido común y las nociones del derecho natural no tienen sino un valor subordinado como reglas secundarias; surgen del hecho de que en las condiciones de la sociedad civilizada hay una gran dignidad social en seguirlas lo más de las veces y en permitir violaciones únicamente en circunstancias excepcionales, incluso al celo excesivo con que afirmamos tales preceptos y apelamos a esos derechos le reconocemos cierta utilidad, puesto que sirve de contrapeso a una tendencia humana natural a violarlos de modos no sancionados por la utilidad. Una vez que entendemos esto, la aparente disparidad entre el principio utilitario y la fuerza de estas presunciones sobre la justicia deja de ser una dificultad filosófica, así pues, mientras que la doctrina contractual acepta nuestras comisiones acerca de la prioridad de lo justo como en general correctas, el utilitarismo pretende explicar las como una *ilusión socialmente útil*.

Un segundo, pero no menos importante, contraste está en que mientras que el utilitario hace extensivo a la sociedad el principio de elección por cada hombre, la justicia como imparcialidad, por ser una visión contractual, supone que los principios de elección social y por tanto los principios de justicia, son ellos mismos objeto de un acuerdo original. No hay razón para suponer que los principios que debiera regular una asociación de hombres sean simplemente una extensión del principio de elección por un solo hombre, por el contrario: si suponemos que el principio regulador correcto para cualquier cosa depende de la naturaleza de la cosa, y que la pluralidad de personas distintas con sistemas de fines separados es una característica esencial de las sociedades humanas, no deberíamos esperar que los principios de elección social pues sean

utilitarios. A decir verdad nada de lo que se ha dicho hasta ahora muestran que las partes en la posición original no escogieran el principio de utilidad para definir los términos de la cooperación social, éste es una cuestión difícil que se debe examinar detenidamente y con cautela, sin embargo por todo lo que sabemos hasta ahora es perfectamente posible que alguna forma del principio de utilidad fue sea adoptado y que, por tanto, la teoría contractual condujese eventualmente a una justificación más profunda e indirecta del utilitarismo, de hecho, una derivación de este tipo es sugerida en ocasiones por Betham, aunque no se desarrolla de manera sistémica y, hasta ahora donde llegan mis conocimientos, no se encuentra en Sidgwick. Por el momento supondrá simplemente que la posición original las personas rechazarían el principio utilitario y que, en su lugar adoptarían, por el tipo de razones previamente esbozadas, los dos principios de la justicia ya mencionados, en todo caso, desde el punto de vista de la teoría contractual no se puede llegar al principio de elección social extendiendo simplemente el principio de la prudencia racional al sistema de deseos construidos por el espectador imparcial, hacerlo así es no considerar seriamente la pluralidad y la particularidad de los individuos, ni reconocer como base de la justicia aquello que los hombres consideran plural y diverso, aquí podemos notar una curiosa anomalía, acostumbra a pensar en el utilitarismo como una teoría minimalista, y ciertamente a buenas razones para ello. Los utilitaristas fueron resueltos defensores de la libertad en general y de la libertad de pensamiento, y sostuvieron que el bien de la sociedad está constituido por las ventajas embozadas por los individuos, aun así, el utilitarismo no es individualista, al menos cuando se llega a él a través del curso de la reflexión más natural; y esto se debe a que, al fusionar todos los sistemas de deseos aplica la sociedad el principio de elección por cada hombre, vemos así que el segundo contraste está relacionado con el primero ya que esta función, y el principio basado en ella, la que somete los derechos asegurados por la justicia al cálculo de los intereses sociales.

Un último contraste que es necesario mencionar es que el utilitarismo es una teoría teleológica, mientras que la justicia como imparcialidad no lo es, entonces, por definición, la última es una teoría deontológica, que no especifica el bien

independientemente de la justicia, o no interpreta lo justo como la maximización del bien<sup>31</sup>, la justicia como imparcialidad es una teoría deontológica del segundo tipo, ya que si se supone que las personas en la posición original escogerían el principio de igual libertad y restringirían las desigualdades económicas y sociales a las que fueren intereses de todos, no razón para pensar que las instituciones justas maximizar y en el bien, supongo aquí, con el utilitarismo, que el bien se define como la satisfacción del deseo racional. Por supuesto, no es imposible que se produzca el mayor bien, pero sería una coincidencia, el problema de obtener el máximo equilibrio neto de satisfacción no se plantea nunca dentro de la justicia como imparcialidad; este principio maximizador no se usa para nada.

Hay un punto ulterior a este respecto, en el utilitarismo la satisfacción de cualquier deseo tiene algún valor en sí, valor que deberá tomarse en cuenta al decidir lo que es justo, al calcular el equilibrio mayor de satisfacción no importa, excepto indirectamente, de que son los deseos, hemos de ordenar las instituciones de modo que se obtenga la mayor suma de satisfacciones; no encargaremos su origen o calidad, sino únicamente acerca de cómo su satisfacción afectará el total del bienestar. El bienestar social depende directa y únicamente de los niveles de satisfacción e insatisfacción de los individuos, así, si los hombres obtienen cierto placer al discriminarse unos a otros, al someter a otros a menor libertad como medio de aumentar su respeto propio, entonces la satisfacción de sus deseos debe ser sopesada en nuestra deliberación de acuerdo con su intensidad, o lo que sea, al igual que otros deseos, si la sociedad decide negarles satisfacción, o suprimirlos, es porque tienen a ser socialmente destructivos y porque un bienestar mayor puede obtenerse de otras maneras.

---

<sup>31</sup> Hay que entender que las teorías deontológicas, se definen como no teleológicas, es decir, no como teorías que caractericen lo justo de las instituciones y de los actos independientemente de sus consecuencias, todas las doctrinas éticas dignas de atención toman en cuenta las consecuencias al juzgar lo justo. Si alguna no lo hace sería irracional.

### **2.7.3.2. Utilitarismo Moral; Justicia antes que bien**

En la justicia con imparcialidad, las personas aceptan por anticipado un principio de igual libertad y lo hacen sin un conocimiento de sus firmas particulares, convienen, por tanto, implícitamente, en adecuar las concepciones de su bien a lo que requiere los principios de la justicia o al menos, y no insistir en pretensiones que lo dividan o violen directamente. Un individuo que se dé cuenta de que disfruta viendo a otras personas en una posición de menor libertad entiende que no tiene derecho de ninguna especie a este goce, el placer que obtiene de las privaciones de los demás es malo en sí mismo: es una satisfacción que exige la violación de un principio con el que estaría de acuerdo en la posición original. Los principios del derecho, y por tanto de la justicia, ponen un límite al número de satisfacciones que tienen valor; imponen restricciones al número de conceptos razonables del bien propio, al hacer planes y al decidir sobre sus aspiraciones, los hombres han de tomar en cuenta estas restricciones, por tanto, en la justicia como imparcialidad no se toman las predisposiciones y propensiones humanas como dadas, sean las que fueren, buscándose luego el mejor medio para satisfacerlas. Por el contrario, los deseos y aspiraciones se restringen desde el comienzo por los principios de la justicia especifican los límites de los sistemas de fines de los hombres tienen que respetar, esto podemos expresarlo diciendo que, en la justicia con imparcialidad, el concepto de lo justo es previo al del bien. Un sistema social justo define el ámbito dentro del cual los individuos tienen que desarrollar sus objetivos, proporcionar un marco de derechos y oportunidades así como los medios de satisfacción dentro de los cuales estos fines pueden ser perseguidos equitativamente, la prioridad de la justicia se explica, en parte, sosteniendo que los intereses que exigen la violación de la justicia carecen de valor, al no tener méritos para empezar, no pueden sobreponerse a sus derechos.

Esta prioridad de lo justo sobre lo bueno en la justicia como imparcialidad se convierte en un rasgo central de nuestra concepción, impone ciertas normas a la formación de la estructura básica en conjunto: los arreglos no deben tender a degenerar predisposiciones y actitudes contrarias a los dos principios de la justicia, es decir, a ciertos principios a los

que se da desde el inicio un contenido definido, y que deben asegurar que las instituciones justas sean estables. Se colocan así ciertos límites iniciales a los que es bueno y a las formas de carácter que son moralmente valiosas y, con ello, al tipo de personas que los hombres deben ser, ahora bien, cualquier teoría de la justicia establecerá algunos límites de esta clase, es decir, límites que deben exigir si los primeros principios han de ser satisfechos, dadas las circunstancias, el utilitarismo excluye aquellos deseos y predisposiciones que, en casos he de ser alentados o permitidos conducirían, en vista de la situación, a un menor equilibrio neto de satisfacción, sin embargo, esta restricción es en buena medida formal y, a falta de un conocimiento ampliamente detallado de las circunstancias, no proporciona mayor indicación de cuáles son esos deseos y predisposiciones. Esto no constituye, por sí mismo, una objeción al utilitarismo, es simplemente una característica de la doctrina utilitaria el apoyarse considerablemente en los hechos naturales y en las contingencias de la vida humana para determinar qué formas del carácter moral han de ser alentadas en una sociedad justa.

El ideal moral de la justicia como imparcialidad está más profundamente incrustada en los primeros principios de la teoría ética, esto es característico del punto de vista de los derechos naturales, la tradición contractualistas, en comparación con el de la teoría de la utilidad. Al considerar estos contrastes entre justicia como imparcialidad y el utilitarismo, sólo he tenido presente la doctrina clásica, es decir, la opinión de Betham y Sidgwick, el tipo de utilitarismo expuesto por Hume no servirá a mi propósito; de hecho, no es, estrictamente hablando, utilitario. En sus bien conocidos argumentos contra la teoría contractualistas de Locke representa una salida innecesaria: lo mismo daría apelar directamente a la utilidad. Empero, lo que Hume parece designar como utilidad son los intereses generales y las necesidades de la sociedad, los principios de fidelidad y obediencia derivan de la utilidad en el sentido que es imposible mantener el orden social a menos que estos principios sean generalmente respetados, pero luego supone Hume que cada hombre está en posición de ganar, juzgando lo para su ventaja a largo plazo, cuando el derecho y el gobierno se adecuen a los preceptos fundados en la utilidad. No

se hace ninguna referencia al hecho de que las ganancias de algunos sobrepasan las ventajas de otros, para Hume la utilidad parece ser idéntica alguna forma de bien común: las instituciones satisfacen sus demandas cuando corresponden al interés de todos, al menos a largo plazo, ahora bien, si esta interpretación de Hume es correcta, no hay pues ningún conflicto con la prioridad de la justicia, ni tampoco con una incompatibilidad con la doctrina contractual de John Locke, ya que el papel de los derechos iguales Locke es precisamente el de asegurar que las únicas desviaciones permisibles al estado natural sean aquellas que respeten estos derechos y sirva al interés común. Todas las transformaciones del estado de naturaleza que aprueba Locke satisfacen esta condición y son tales que los hombres racionales interesados en promover sus fines consentirían en aceptarlas en un sentido y estado de igualdad.

El mérito de la opinión clásica es que reconoce claramente lo que está en juego, esto es, la prioridad relativa de los principios de justicia y de los derechos derivados de estos principios, el problema consiste en si la imposición de desventajas a unos pocos puede ser compensada por una mayor suma de ventajas acosadas por otros; o si el peso de la justicia exige una libertad igual para todos, permitiendo únicamente aquellas desigualdades económicas y sociales correspondientes a los intereses de cada persona, en los contrastes entre el utilitarismo clásico y la justicia como imparcialidad está implícita una diferencia en las concepciones subyacentes de la sociedad. En el primero, pensamos en una sociedad bien ordenada como esquema de cooperación para ventajas mutuas, regulado por principios que las personas escogerían en una situación inicial que fuera equitativa; en la otra, se piensa que una administración eficiente de recursos sociales para maximizar la satisfacción de un sistema de deseos construidos por el espectador imparcial a partir de muchos sistemas individuales de deseos aceptados como dados, la comparación con el utilitarismo clásico en su derivación más natural produce este contraste.

#### **2.7.4. El problema del intuicionismo y la prioridad**

El intuicionismo plantea la pregunta de hasta qué punto es posible dar una explicación sistémica de nuestros juicios acerca de lo justo y lo injusto, sostiene, en particular, pero puede darse ninguna respuesta constructiva al problema de asignar valores a los principios competitivos de la justicia, al menos aquí tenemos que confiar en nuestras capacidades intuitiva, el utilitarismo clásico trata también, por supuesto, de evitar el recurso a la misión. Es una concepción con un principio único, con una pauta última; el ajuste de los valores se resuelve, al menos en teoría, remitiéndose al principio de utilidad, Mill pensó tendría que existir sólo una de estas pautas, pues de otro modo no habría árbitro entre los criterios competitivos y Sidgwick argumentó ampliamente que el príncipe utilitario era el único que podía asumir este papel, ambos sostienen que nuestros juicios morales son implícitamente utilitarios en el sentido de que al vernos ante una colisión de preceptos, o ante nociones que son vagas e imprecisas, no tenemos otra alternativa que adoptar el utilitarismo. Mill y Sidgwick creen que en algún momento necesitamos tener un principio único que rectifique y sistematice nuestros juicios, innegablemente, uno de los grandes atractivos de la doctrina clásica es el modo que encara el problema de la prioridad y trata de no depender de la intuición.

El problema de la intuición no es en esencia un problema de irracionalidad, mucho más aún para resolver las cuestiones de prioridad, tenemos que reconocer la posibilidad de que no existe un camino para ir más allá de una pluralidad de principios, sin duda, cualquier concepción de la justicia habrá de apoyarse en alguna medida en la intuición, no obstante, habremos de hacer lo que podamos con objeto de reducir la apelación directa de nuestros juicios, ya que si los hombres valoran de manera diferente sus principios finales, como es de suponer que lo hacen a menudo, entonces sus concepciones de la justicia serán diferentes. La asignación de valores es una parte esencial y no una parte menor de una concepción de la justicia, sino podemos explicar, mediante criterios éticos razonables, como han de determinarse estos valores, los medios de una discusión racional ha llegado a su fin, una concepción intuicionista de la justicia

no es, podríamos decir, sino una concepción a medias. Debemos hacer lo que podamos con objeto de formular principios explícitos respecto al problema de la prioridad, aún cuando no pueda eliminarse por completo nuestra dependencia de la intuición.

En la justicia con imparcialidad se limita el papel de la intuición de varias maneras, dado que la cuestión es, en su totalidad, bastante complicada, sólo haré aquí unos cuantos comentarios, cuyo pleno sentido no está claro si no más adelante. El primer punto se completa con el hecho de que los principios de la justicia son aquellos que serían escogidos en la posición original, son el producto de cierta situación de elección, ahora bien, siendo racionales, las personas en la posición original reconocen que deberían considerar la prioridad de estos principios, ya que si desean establecer de común acuerdo pautas para la adjudicación de sus pretensiones mutuas, necesitarán principios que le asignen en valores. No pueden suponer que sus juicios intuitivos acerca de la prioridad habrán de ser, en general los mismos, y dar a sus diferentes posiciones en la sociedad, seguramente no lo serán. Por eso supongo que en la posición original las partes tratarían de llegar a algún acuerdo sobre cómo habrían de librarse los principios, ahora bien, una parte del valor de la noción de escoger principios estriba en que las razones que justifican su adopción en primer término, pueden también ser una base para que les asignen ciertos valores. Dado que en la justicia como imparcialidad los principios de la justicia no son considerados evidentes, sino que tienen su justificación en el hecho de que habrán de ser escogidos, podemos encontrar en los fundamentos para su aceptación alguna guía o límite acerca de cómo habrán de equilibrarse.

Dada la posición de la situación original, es posible dejar aclarado que ciertas reglas de prioridad sean preferibles a otras precisamente por las mismas razones por las que inicialmente se aceptan los principios, al subrayar el papel de la justicia y los rasgos especiales de la situación de elección inicial, el problema de la prioridad puede resultar más fácil. Una segunda posibilidad es la de que seamos capaces de encontrar principios que puedan ponerse en lo que llama de un orden lexicográfico consecutivo, este es un orden que nos exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente.



Ningún principio puede intervenir a menos de que los colocados previamente hayan sido plenamente satisfechos o que no sean aplicables, un ordenamiento serial evita así tener que equilibrar principios; los situados anteriormente tienen un valor absoluto, por así decirlo, con respecto a los que siguen, y se mantiene sin excepción. Podemos considerar que tal jerarquización es análoga a una secuencia de principios máximos condicionados, pues podemos suponer que cualquier principio dentro del orden habrá de ser maximizado siempre y cuando los principios precedentes hayan sido plenamente satisfechos, de hecho, como caso especialmente importante, Rawls propone una ordenación de ese tipo situando el principio de igual libertad en una jerarquía anterior al principio regulador de las desigualdades económicas y sociales. Esto quiere decir realmente que la estructura básica de la sociedad habrá de disponer las desigualdades de riqueza y de autoridad de modo que sean congruentes con las libertades iguales y giras por el principio anterior. Ciertamente que, a primera vista, el concepto de un orden lexicográfico o sería no parece muy prometedor, en verdad, parece más bien ofender nuestro sentido de buen juicio y moderación. Más aún, presupone que los principios dentro del orden son un tipo muy especial, por ejemplo, a menos que los principios anteriores no tengan sino una aplicación limitada y establezcan exigencias definidas que puedan ser satisfechas, los principios posteriores no llegarán a funcionar nunca.

Así, el principio de libertad igual puede adoptar una posición prioritaria, Ya que puede, supongamos, se ha satisfecho. En cambio, el principio de utilidad estuviese primero, haríamos necesario todas los criterios subsecuentes, trata de demostrar que al menos en ciertas circunstancias sociales una ordenación serial de los principios de la justicia ofrece una solución aproximada al problema de la prioridad. Por último, el depender de la intuición puede reducir planteando cuestiones más limitadas y substituyendo el juicio moral por el prudencial, así, alguien que se enfrente con los principios de una concepción intuicionista puede replicar que sin algunas guías para la deliberación, no sabía que decir, pudiera sostener, por ejemplo, que no le sería posible equilibrar la utilidad total contra la igualdad en la distribución de la satisfacción. No sólo porque las nociones implicadas en estos son demasiado abstractas y generales para que pudiese

confirmar su juicio, sino porque también complicaciones enormes al interpretar lo que significan, la dicotomía agregativo-distributiva es sin duda una idea atractiva, pero a este nivel parecería inmanejable. En la justicia como imparcialidad la apelación a la intuición se enfoca en dos maneras, primero seleccionamos cierta posición en el sistema social desde cuál ha de juzgarse el sistema, y entonces preguntamos si es que, desde el punto de vista de un hombre representativo colocado en esta posición, sería racional preferir esta configuración del estructura básica sobre aquella. Dado ciertos presupuestos, las desigualdades económicas y sociales habrán de juzgarse por las expectativas, a largo plazo, del grupo social que esté en la posición menos ventajosa, por supuesto que la especificación de este grupo no es muy exacta, y ciertamente nuestros juicios prudentiales también conocen un ámbito considerable a la intuición, ya que quizá no podamos ser capaces de formular el principio que los determina.

No obstante, hemos planteado un interrogante mucho más limitada y hemos instituido un juicio de prudencia racional por uno ético, a menudo es bastante claro cómo deberíamos decidir, depender de la intuición es de una naturaleza diferente y mucho menor que la dicotomía-distributiva de la concepción intuicionista. Al enfocar el problema de la prioridad, la tarea consiste en reducir y no en eliminar totalmente el de depender de los juicios intuitivos, no hay razón para suponer que podemos eliminar toda apelación a la intuición o que debemos tratar de hacerlo, el objetivo práctico es obtener un acuerdo razonablemente confiables con el fin de ofrecer una concepción común de la justicia. Si los juicios intuitivos de prioridad que hacen los hombres son semejantes, entonces no importa, prácticamente hablando, con el que no puedan formular los principios expliquen estas convicciones, si es que tales principios existen.

Los juicios contrarios hacen, empero, surgir una dificultad, ya que la base para adjudicar pretensiones es, en esa medida, oscura. Así, nuestro objetivo debe ser el formular una concepción de la justicia que, por mucho que recurra a la intuición, ética o prudential, tiende a lograr que nuestros juicios acerca de la justicia concuerde, si tal concepción existe, entonces desde el punto de vista de la posición original habría buenas razones para aceptarla, ya que es racional introducir una mayor coherencia en nuestras comunes

comisiones de justicia. En realidad, una vez que estas cuestiones se observan desde el punto de vista de la situación inicial, el problema de la prioridad no será ya el de cómo enfocar la complejidad de los hechos morales dados, los cuales no pueden ser alterados en lugar de esto el problema es formular propuestas razonables y legalmente aceptables para lograr el acuerdo deseado en los juicios, en una doctrina contractualistas los hechos morales son determinados por los principios que deberían ser escogidos en la posición original, estos principios especifican que consideraciones son pertinentes desde el punto de vista de la justicia social.

Dado que son las persona en la posición original a quienes toca escoger estos principio, son ellas quienes habrán de decidir la simplicidad o complejidad de los hechos morales, el acuerdo original establece hasta qué punto estas disposiciones a un compromiso y una indicación con objeto de establecer las reglas de prioridad necesaria para una concepción común de la justicia. Para concluir se ha pasado revista a dos modos obvios y simples de tratar el problema de la prioridad, a saber: o bien mediante un único principio que lo contenga todo, o bien mediante una pluralidad de principios en orden lexicográfico. Sin duda existen otros caminos, pero no consideraré cuáles pueden ser, las teorías morales tradicionales son en su mayoría divisionistas o de un único principio, de modo que lograr una ordenación sería bastante novedoso para un primer paso. Aun cuando, en general, parezca claro que un orden lexicográfico no puede ser estrictamente correcto, puede ser una aproximación iluminadora en ciertas condiciones, que aun cuando siendo especiales son significativas, de este modo se puede indicar la estructura más general de las concepciones de la justicia y sugerir las direcciones a lo largo de las cuales puede encontrarse una mayor conformidad.

## **2.8. ACERCA DE LA TEORÍA MORAL**

Ante tal complejidad teórica nos parece verdaderamente prudente hacer algunas observaciones y explicaciones sobre lo que se entiende por la teoría de la moral, entonces, esto se hará explicando en detalle el concepto de juicio maduro en un equilibrio reflexivo, así como las razones para introducirlo. Supongamos que cada persona, después de cierta edad y dotada de capacidad intelectual indispensable, desarrolla, en condiciones sociales normales, un sentido de la justicia. Adquirimos una habilidad para juzgar las cosas justas injustas y para apoyar estos juicios en razones, más aún, comúnmente tenemos un deseo de actuar conforme a estos pronunciamientos esperamos un deseo semejante por parte de los demás, es claro que esta capacidad moral es extraordinariamente compleja, para verla bastante advertir el número, así como la variedad potencialmente infinita de juicios que estamos dispuestos a formar. El hecho de que a menudo no sepamos qué decir y que a veces nos encontramos mentalmente indecisos, no disminuye la complejidad de la capacidad que poseemos.

Ahora bien, podemos en principio pensar en la teoría moral, y subrayó la naturaleza provisional desde el punto de vista, como el intento de describir nuestra capacidad moral; o, en el caso presente, podemos creer que una teoría de la justicia describe nuestro sentido de la justicia, según tal descripción no se quiere simplemente ofrecer una lista de los juicios estamos dispuestos a formular de las instituciones y acciones, acompañado de las razones en que se apoyan en caso de que se ofrezcan. Más bien, lo que se quiere es formular un conjunto de principios, que, al ser conjugados con nuestras creencias y conocimientos de las circunstancias, nos condujesen a formular esos juicios junto con las razones en que se apoyan, y quisiéramos aplicar tales principios de manera consciente e inteligente. Una concepción de la justicia caracteriza nuestra sensibilidad moral cuando los juicios cotidianos que formulamos son acordes con sus principios, estos principios pueden servir como parte de las premisas de un argumento que conduzca a los juicios correspondientes, no entendemos nuestro sentido de la justicia hasta que sabemos, de un modo sistémico que abarca un ámbito de casos, los que son

estos principios. Sólo una engañosa familiaridad con nuestros juicios cotidianos y nuestra disposición natural hacerlos podría ocultar el hecho de que caracteriza nuestra capacidades morales es tarea complicada.

Entonces, debe suponerse que los principios que las describen tienen una estructura compleja, y que los conceptos en cuestión exigirán un serio estudio. En este punto resulta útil una comparación con el problema de describir el sentido de gramaticalidad que tenemos respecto a las oraciones de nuestra lengua materna, en este caso el objetivo es caracterizar la capacidad para reconocer oraciones bien formadas mediante la formulación de principios claramente expresados lleven a cabo las mismas discriminaciones que el orador, está es empresa difícil que, aunque inconclusa, se sabe que existen construcciones teóricas que exceden en mucho a los preceptos *ad hoc* de nuestro conocimiento gramatical explícito, es de suponer que una situación semejante se da en la filosofía moral, no hay razones para suponer que nuestro sentido de la justicia pueda caracterizarse adecuadamente mediante muy conocidos preceptos de sentido común, o que pueda derivarse de los principios más obvios del aprendizaje. Una explicación correcta de las facultades morales implicará ciertamente principios y construcciones teóricas que van mucho más allá de las normas y pautas citadas en la vida cotidiana; incluso es posible que también llegue a existir matemáticas más o menos elaboradas, así, la idea de la posición original y un acuerdo acerca de los principios nos parece demasiado complicada o innecesaria. De hecho, estas nociones son más bien simples y pueden servir únicamente como principio.

Hasta aquí, empero, no hay dicho nada acerca de los juicios madurados, en este momento, tal como se sugiere, se introducen como juicios con los cuales es más probable que nuestras facultades morales se desplieguen sin distorsión, así, al decir cuál de nuestros juicios hemos de tomar en cuenta podemos razonablemente seleccionar algunos y excluir otros. Por ejemplo, podemos destacar aquellos juicios formulados con duda o en los cuales tenemos poca confianza, de igual manera, puede ser desechados los emitidos cuando estamos alterados o angustiados o en posición tal que pretendamos beneficiarnos con ellos de una u otra forma, es probable que todos estos juicios resulten

erróneos o que esté influido por una excesiva atención a nuestros propios intereses, los juicios maduros son simplemente aquellos emitidos en condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia, y por tanto, en circunstancias en las cuales no se presentan las excusas y explicaciones más comunes para cometer un error. Se presume entonces que la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta. Más aún, los criterios que identifican estos juicios no son arbitrarios, son, de hecho, semejantes a los que seleccionan los juicios razonados en cualquier clase que sean, y una vez que consideramos el sentido de la justicia como una facultad mental que implica el ejercicio del pensamiento, los juicios pertinentes son aquellos emitidos en condiciones favorables a la deliberación y al juicio en general.

Consideraré ahora la noción de equilibrio reflexivo, la necesidad esta idea surge como, de acuerdo con el objetivo provisional de la filosofía moral, se podría decir que la justicia como imparcialidad es la hipótesis de que los principios que serían escogidos en la posición original son idénticos a aquellos que corresponden a nuestros juicios madurados y que por tanto estos principios describen nuestro sentido de la justicia, sin embargo, esta interpretación es demasiado simplificada, al describir nuestro sentido de la justicia debe reconocerse la probabilidad de que los juicios madurados estén sujetos, sin duda, a ciertas irregularidades y distorsiones a pesar de que se emitan en circunstancias favorables. Si a una persona se ofrece una explicación intuitivamente atractiva de su sentido de la justicia, una digamos, que incorpore varias tres suposiciones razonables y naturales, puede muy bien revisar sus juicios de modo que se conformen a sus principios aún cuando la teoría no corresponda exactamente a sus juicios existentes. Será especialmente proclive a hacerlo si es que puede encontrar una explicación para las desviaciones que socavan su confianza en sus juicios originales y si la concepción que se le ofrece produce un juicio que ahora puede aceptar, desde el punto de vista de la filosofía moral, la mejor explicación del sentido de la justicia de una persona no es aquella que se adapte a los juicios formulados antes de examinar cualquier concepción de vicia, sino más bien aquella otra que corresponda a sus juicios tras un equilibrio

reflexivo, como hemos visto, este estado se alcanza después de que una persona ha sopesado varias concepciones propuestas, y/o bien ha revisado sus juicios de acuerdo con una de ellas, o bien se ha mantenido fiel a sus convicciones iniciales.

Ahí, sin embargo, diversas interpretaciones del equilibrio reflexivo, ya que la noción varía dependiendo de si se nos ofrece sólo aquellas lecciones que corresponden, más o menos, a nuestros juicios existentes, o si se nos presentan todas las descripciones posibles a las cuales podemos adecuar nuestros juicios, junto con todos los argumentos filosóficos pertinentes, en el primer caso estaríamos describiendo el sentido de la justicia de una persona más o menos como es, aunque dando lugar al desvanecimiento de ciertas irregularidades; en el segundo caso el sentido de la justicia de una persona puede o no sufrir un cambio radical, claramente, en la filosofía moral nos ocupamos de la segunda clase de equilibrio reflexivo. Seguramente es dudoso que se pueda alcanzar alguna vez este estado, ya que aún si se define correctamente, lo que es discutible, la idea de todas las descripciones posibles y de todos los argumentos filosóficamente pertinentes, no podemos examinar cada uno de ellos. Lo que podemos hacer es estudiar las concepciones de la justicia que nos son conocidas por la tradición de la filosofía moral, y cualesquiera otras que se nos puedan ocurrir y después considerarlas, esto es en una medida lo que haré, ya que al presentar la justicia como imparcialidad voy a comparar sus principios y sus argumentos con otras opiniones ya conocidas. A la luz de esta observación huele comprenderse la justicia como imparcialidad diciendo que los dos principios antes mencionados serían escogidos en la posición original de preferencia sobre otras concepciones tradicionales de la justicia, por ejemplo, a las de la utilidad y de la perfección; y que esos principios corresponden más a nuestros juicios sobre la reflexión que las alternativas reconocidas, así, la justicia con imparcialidad no lleva más cerca del ideal filosófico, aunque ciertamente no lo alcance.

Esta explicación del equilibrio reflexivo sugiere inmediatamente cierto número de cuestiones adicionales, por ejemplo, ¿existe un equilibrio reflexivo en el sentido del ideal filosófico? Si es así ¿es único? Incluso siendo único ¿puede ser alcanzado? Quizá los juicios de los que partimos, o el curso mismo de la reflexión o a ambos, afectan el

punto de reposo que por fin alcancemos, si es que lo hay. Sin embargo, sería inútil especular aquí acerca de estas cuestiones. Están más allá de nuestro alcance, ni siquiera me preguntaré si los principios que caracterizan los juicios meditados de una persona son los mismos que caracterizaran a los de otras, daré por sentado que, o bien estos principios son aproximadamente los mismos en personas cuyos juicios están en un equilibrio reflexivo, o bien, si no es así, que sus juicios se dividen entre unas pocas líneas principales representadas por la familia de doctrinas tradicionales que discutiré. De hecho, una persona puede encontrarse desgarrada al mismo tiempo por concepciones opuestas, si finalmente, las concepciones de la justicia que tienen los hombres resultan diferentes, los modo en que resultan diferentes son cuestiones de primera importancia. Por supuesto que no podemos saber cómo variarían estas concepciones, o incluso si es que lo harán, hasta que tengamos una explicación mejor de su estructura, y ahora carecemos de esto, incluso para el caso de un hombre o de un grupo homogéneo de hombres. También aquí es probable que haya una semejanza con la lingüística: si podemos describir el sentido de la gramática que tiene una persona, sin duda podemos saber muchas cosas acerca de la estructura general del lenguaje, si podemos caracterizar el sentido de la justicia de una persona educada, podríamos tener un buen comienzo para una teoría de la justicia, podemos suponer que cada uno tiene en sí mismo la forma total de una concepción moral, así, para los propósitos de este trabajo sólo cuentan los puntos de vista del lector y del autor. Las opiniones de otros son utilizadas únicamente para aclarar nuestras propias ideas.

Acá es importante subrayar que una teoría de la justicia es precisamente eso, una teoría. Es una teoría de los elementos morales establece los principios que gobiernan nuestros poderes morales o, más específicamente, nuestro sentido de la justicia, existe una clase de hecho definida, aunque limitada, contra la cual pueden contratarse los principios conjeturados, a saber, nuestros juicios meditados en un equilibrio reflexivo. Una teoría de la justicia está sometida a las mismas reglas retóricas que otras teorías, las definiciones y los análisis del significado lo ocupan un lugar especial: la definición no es sino uno de los instrumentos usados para establecer la estructura general de una teoría,



una vez que se ha elaborado la estructura, las definiciones no tienen un *status* diferente y se mantendrán o caerán junto con la teoría misma, en todo caso, es obviamente imposible desarrollar una teoría sustantiva de la justicia que se funde únicamente en verdades de la lógica y definiciones, en el análisis de los conceptos morales y el concepto a priori, por más que sean entendidos tradicionalmente, son una base demasiado restringida. La filosofía moral debe tener la libertad de utilizar, a su gusto, supuestos contingentes y hechos generales, no hay otra manera de dar una explicación de nuestros juicios meditados en equilibrio reflexivo, esta es la concepción del tema adoptado por la mayoría de los escritores británicos clásicos hasta Sidgwick, no veo razones para apartarnos de ella.

Más aún, si podemos hallar una explicación precisa de nuestras concepciones morales, entonces los problemas de significado y de justificación pueden resultar más fáciles de resolver, de hecho, algunos de ellos dejarán de ser problemas. Nótese, por ejemplo, la extraordinaria profundización de nuestra comprensión del significado y la justificación de enunciados de la lógica y la matemática que fuese posible a partir de los avances logrados desde varios otros intelectuales. Un conocimiento de la estructura fundamental de la lógica y de la teoría de conjuntos y de su relación con la matemática ha transformado la filosofía de estas disciplinas en una manera que no hubieran podido lograr ni el análisis conceptual ni las investigaciones lingüísticas, para ello basta observar el efecto producido por la división de teorías en decidibles y completas, indecidibles pero completas, y ni decidibles ni completas, significado y en la lógica y la matemática se ven profundamente alterados por el descubrimiento de sistemas lógicos que ilustran estos conceptos, una vez que se hayan entendido mejor el contenido sustantivo de las concepciones morales, pueden ocurrir una transformación semejante. Es posible que no exista otro camino para encontrar respuestas convincentes a las preguntas relativas al significado y justificación de los principios morales.

Es también muy importante subrayar el lugar central del estudio de nuestras concepciones morales sustantivas, sin embargo, el corolario de reconocer su complejidad es aceptar el hecho de que nuestras teorías actuales son primitivas y tienen

graves defectos, necesitamos ser tolerantes con las simplificaciones si es que ellas no revelan y aproximan a las líneas generales de nuestros juicios, las objeciones por medio de contra ejemplos habrán de hacerse con cuidado, ya que quizá sólo puedan decirnos lo que ya sabemos, eso es, que nuestra teoría está equivocada en alguna parte. Lo importante es encontrar la frecuencia y la medida del error, puede suponerse que todas las teorías tengan errores en alguna parte, el verdadero problema en un momento dado el saber cuál de las opiniones ya propuestas representan, en general, la mejor aproximación. Para indagar seguramente es necesario alguna comprensión de la estructura de las teorías rivales, es por esta razón por la que tratado de clasificar y discutir las concepciones de la justicia mediante una referencia a sus ideas y nutritivas básicas, ya que ésta revelan las diferencias principales que existe entre aquellas.

## **2.9. PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA**

En su más célebre y puro libro, John Rawls, divide la teoría de la justicia en dos partes: una interpretación de la situación inicial y una formulación de los diversos principios disponibles en ella para su elección, y un razonamiento que establezca cuál de estos principios será de hecho adoptado. En este capítulo analizaremos brevemente dos principios de la justicia para instituciones, y varios principios para individuos, explicando que además su significado, por tanto, me ocuparé por el momento sólo de un aspecto de la primera parte de esta importante teoría, sólo más adelante se abordará la interpretación de la situación inicial, comenzando el razonamiento para mostrar que los principios aquí considerados serían realmente reconocidos. Se discutirá una variedad de temas, las instituciones como sujeto de la justicia y el concepto de la justicia formal, tres clases de justicia procesal; la posición que ocupa la teoría del bien; y el sentido en el que, entre otros, los principios de la justicia son igualitarios. En cada caso el objetivo es explicar el significado y la aplicación de los principios.

Entrando ya en materia nos compete a analizar la vinculación de las instituciones y la justicia formal, como bien sabemos el objeto primario de los principios de la justicia, en

la estructura básica de la sociedad, la disposición de las instituciones sociales más importantes en un esquema de cooperación, hemos visto que estos principios habrán de gobernar la asignación de derechos y deberes en estas instituciones, y que habrán de determinar la correcta distribución de los beneficios y las cargas de la vida social. Los principios de la justicia para las instituciones no debería confundirse con los principios que se aplica a los individuos y a sus acciones en circunstancias particulares, estas dos clases de principios se aplica objetos diferentes que se deben analizar por separado. Ahora bien, por institución entiende un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles, otras como prohibidas; y establece ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas, como ejemplo de instituciones o de prácticas sociales más generales, podemos señalar los ritos y los juegos, procesos judiciales y parlamentos, mercados y sistemas de propiedad.

Una institución puede pensarse de dos maneras; primero, como un objeto abstracto, esto es, como una posible forma de conducta expresada mediante un sistema de reglas y segundo, como la realización de las acciones especificadas por estas reglas, efectuada en el pensamiento y en la conducta de ciertas personas en cierto tiempo y lugar. Hay entonces una ambigüedad respecto a lo que es justo o injusto, la institución tal y como se realiza, o la institución en tanto objeto abstracto, es justa o injusta en el mismo sentido en que cualquier realización de ella sería justa o injusta. Una institución existe en un cierto tiempo y lugar cuando las acciones especificadas por ellas se llevan a cabo regularmente conforme a un acuerdo público según el cual ha de ser cumplido el sistema de reglas que definen la institución, así, las instituciones parlamentarias se definen por cierto sistema de reglas, estas reglas enumeran ciertas formas de acción que van desde la de efectuar una sesión parlamentaria para votar un proyecto de ley, hasta proponer una moción de orden, varias clases de normas generales se organizan en un esquema coherente. Una institución parlamentaria existe en un cierto tiempo y lugar cuando cierta gente lleva a cabo las acciones apropiadas, y se ocupa de estas actividades del modo que

se lo exige, como un reconocimiento recíproco de la aceptación de las pautas de conducta propuesta por las normas que habrán de cumplir.

Al decir que una institución, y por tanto la estructura básica de la sociedad, es un sistema público de normas, quiero decir que cualquiera que participa en ella sabe aquello que se abría así estas normas, su participación en la actividad que definen, fuera resultado de un acuerdo. Una persona que toma parte de una institución sabe lo que las normas exigen de ella y de los demás, sabe también que los demás saben esto y que saben que él no sabe, y así sucesivamente, a decir verdad, esta condición no siempre se cumple en el caso de instituciones reales, pero es una suposición razonablemente simplificadora. Los principios de la justicia han de aplicarse a las disposiciones sociales entendidas como públicas en este sentido, cuando la reglas de ciertas su parte de la institución son conocidas únicamente por aquellos que pertenecen a ella, podemos suponer que hay un acuerdo acerca de que aquellos que están en esa parte pueden hacer reglas para ellos mismos en tanto estas reglas estén destinadas a alcanzar fines generalmente aceptados sin afectar a otros de manera adversa, el carácter público de las reglas de una institución asegura que quienes participan en ella sepan que limitaciones de conducta pueden esperar unos de otros y que acciones son permisibles. Hay una base común para determinar las expectativas mutuas. Más aún, en una sociedad bien ordenada, regulada de modo efectivo por una concepción compartida de la justicia, existe también un acuerdo público acerca de lo que es justo e injusto, más adelante se pondré que los principios de la justicia son escogidos a condición de que hayan de ser públicos, esta condición es natural en una teoría contractual.

### **2.9.1. Justicia Institucional**

Es necesario observar la distinción entre las reglas constitutivas de una institución que establecen los diversos derechos, deberes y cosas por el estilo, y las estrategias y máximas de cómo se puede sacar el mejor provecho de la institución para propósitos particulares. Las máximas y las estrategias regionales se basan en el análisis de que

acciones permisibles decidirán los individuos y los grupos desde la perspectiva de sus intereses y creencias, y las conjeturas acerca de los planes de los otros. Estas máximas y estas estrategias no son, en sí misma, parte de la institución, más bien pertenecen a la teoría que la estudia, por ejemplo, a la teoría de la política parlamentaria. Normalmente, la teoría de una institución, así como la de un juego, da las reglas constitutivas por sentadas, y analiza el modo según el cual atribuye el poder explicando cómo es probable que se aprovechen de sus oportunidades aquellos que participan en ella, al planear y reformar los arreglos sociales, se tienen que examinar, por supuesto, los esquemas y las tácticas que permiten, y las formas de conducta que tiende a promover. Idealmente las reglas deben ser establecidas de tal modo que los hombres sean guiados por sus intereses predominantes, de manera que promuevan fines socialmente deseables, la conducta de los individuos guiados por sus planes racionales deberían ser coordinados en todo lo posible, de modo tal que obtengan resultado que, aun cuando no sea buscado o quizá ni siquiera previstos por ellos, sean no obstante lo mejor desde el punto de vista de la justicia social.

Bentham piensa en esta coordinación como la identificación artificial de intereses, y Adam Smith como la obra de una mano invisible, este es el objeto del legislador ideal al promulgar leyes, y el del moralista al exigir su reforma. Aún así, las tácticas y estrategias observadas por los individuos, aún cuando esenciales para evaluar las instituciones, no son parte del sistema público de reglas que la definen, podemos, por tanto, distinguir entre una regla única, una institución, y la estructura básica del sistema social en conjunto, la razón para hacer esto es que una o varias normas de un acuerdo pueden ser injustas sin que la institución misma lo sea, de igual manera, una institución puede ser injusta aunque el sistema social en conjunto no lo sea.

No existe la posibilidad de que las normas únicas y las instituciones no tengan ensimismada bastante importancia, sino que también puede ocurrir que dentro de la estructura de una institución o sistema social, una aparente injusticia se vea compensada por otra, él todo es menos injusto de lo que sería sino contuviese más que una de las partes injustas, más aún, es concebible que un sistema social puede ser injusto aun

cuando ninguna de sus instituciones sea injusta considerada aisladamente: la injusticia es consecuencia del modo en que estén combinadas dentro de un sistema único. Una institución puede promover y parecer que justifica expectativas que son negadas o ignoradas por otras, estas distinciones son bastante obvias y simplemente reflejan el hecho de que al evaluar las instituciones podemos considerarlas en un contexto más amplio y menos amplio.

Hay que hacer notar que existen instituciones en relación con las cuales ordinariamente nos aplica el concepto de justicia. Un rito, digamos, no es usualmente considerado como justo o injusto aunque sin duda pueden imaginarse casos en los que esto no sería verdad, por ejemplo, el sacrificio ritual del primogénito o de los prisioneros de guerra, una teoría general de la justicia habría de considerar cuando los ritos y otras prácticas que no son comúnmente pensadas como justas ni justas están sujetas a tal forma de crítica. Posiblemente tenga que incluir de algún modo la distribución de ciertos derechos y valores entre las personas, sin embargo propósito es ocuparnos únicamente de la estructura básica de la sociedad y de sus principales instituciones y, por tanto, de los casos típicos de la justicia social.

Ahora bien, supongamos que existe cierta estructura básica y que sus reglas satisfacen cierta concepción de la justicia, podemos o no aceptar sus principios; podemos incluso encontrar los odiosos e injustos, sin embargo, son principios de justicia en el sentido en que, en este sistema, ellos adoptan el papel de la justicia: proporcionan una asignación de derechos y deberes fundamentales y determina la división de las ventajas debidas a la cooperación social. Imaginemos también que esta concepción de la justicia es ampliamente aceptada en la sociedad, y que las instituciones son administradas imparcial y congruentemente por jueces y otros funcionarios, esto es, caso semejante son tratados de modo semejante, siendo las semejanzas y diferencias pertinentes las identificadas mediante las normas en vigor, la regla correcta, tal y como es definida por las instituciones, es regularmente observada y adecuadamente interpretada por las autoridades. A esta administración imparcial y congruente de las leyes e instituciones, cualesquiera que sean sus principios sustantivos, podemos llamar la justicia formal.

Si pensamos que la justicia expresa siempre un tipo de igualdad, entonces la justicia formal exige que las leyes e instituciones se deban aplicar igualitariamente, esto es, de la misma manera, a aquellos que pertenecen a la clase definidas por ella. Como lo han subrayado Sidgwick, este tipo de igualdad está implícito en la noción misma de una ley o institución, una vez que es pensada como un esquema de reglas generales, la justicia formal es la adhesión a principios, o como han dicho algunos, a la obediencia al sistema. Es obvio, añade Sidgwick, que el derecho y las instituciones pueden ser aplicados igualitariamente y ser sin embargo injustos, tratar de manera semejante los casos semejantes no es garantía suficiente de justicia sustantiva, esto depende de los principios conforme a los cuales se proyecta la estructura básica, no hay contradicción en suponer que en una sociedad esclavista o de castas, o una que apruebe las formas de discriminación más arbitrarias, sea administrada de modo imparcial y consecuente, aun cuando esto pueda ser improbable. No obstante, la justicia formal o justicia como regularidad, excluye tipo significativo de injusticia, ya que si se supone que las instituciones son razonablemente justas, entonces tienen gran importancia en que las autoridades deban ser imparciales y no se vean influidas por consideraciones improcedentes, sean personales, monetarias o de otro tipo, al tratar casos particulares.

La justicia formal en el caso de las instituciones jurídicas es simplemente un aspecto del imperio del derecho que apoya y asegura las expectativas legítimas, un tipo de injusticia consiste en que los jueces y otras autoridades no se ajusten a las reglas apropiadas o a sus interpretaciones cuando decidan las demandas, una persona es injusta en la medida en que por su carácter y propensiones está dispuesta a tales acciones, más aún, incluso en el caso en que las leyes e instituciones sean injustas, a menudo es mejor que sean aplicadas de manera congruente. De este modo aquellas personas sujetas a ellas saben al menos lo que se les exige y pueden tratar en esa medida de protegerse a sí mismas; mientras que habría incluso mayor injusticias y aquellos que están ya en una posición desventajosa fueran tratados también arbitrariamente en casos particulares en que las reglas les darían alguna seguridad, por otra parte, podría ser mejor en casos particulares, aliviar la carga de aquellos que son tratados con parcialidad, apartándonos de las normas

existentes. En qué medida estamos justificados al hacerlo, especialmente a costa de las expectativas fundadas en la buena fe hacia las instituciones vigentes, es una de las complicadas cuestiones de la justicia política.

En general, todo lo que pueda decirse es que la fuerza de las demandas y justicia formal y obediencia al sistema, depende claramente de la justicia sustantiva de las instituciones y de sus posibilidades de reforma, algunos han sostenido que de hecho la justicia sustantiva y la justicia formal tienen que ir juntas y, por tanto, que al menos las instituciones profundamente injustas no son nunca, o casi nunca, imparcial ni consistentemente administradas, se dice que no es probable que aquellos que defiendan arreglos injustos, obtienen ganancia de ellos, y niegan con desprecio los derechos y libertades de otros, dejen que escrúpulos relativos al estado del derecho afecten sus intereses en casos particulares. La inevitable variedad de las leyes en general y el amplio ámbito concebido a su interpretación favorecen la arbitrariedad al tomar decisiones que sólo la lealtad a la justicia puede mitigar, se sostiene así que, donde encontramos la justicia formal, el imperio del derecho y el respeto a las expectativas legítimas es, probable que encontremos también la justicia sustantiva. El deseo de observar imparcial y consistentemente las reglas, de tratar de modo semejante caso semejante y de aceptar las consecuencias de la aplicación de las normas públicas, está íntimamente vinculado al deseo, o al menos a la disposición, de reconocer los derechos y libertades de los demás y de compartir equitativamente los beneficios y cargas de la cooperación social, un deseo tiende a estar asociado con el otro. Este argumento es ciertamente plausible, pero no voy a examinarlo aquí ya que no puede ser valorado adecuadamente hasta que no sepamos cuáles son los principios sustantivos de la justicia más razonable, y en qué condiciones los hombres llegan a firmar los ya vivir conforme a ellos. Una vez que se entienda el contenido de estos principios y sus bases en la razón y actitudes humanas, podremos estar posición de decidir si la justicia sustantiva y la justicia formal están unidas.



## 2.10. DOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA

Ahora bien, renunciará de manera provisional los principios de la justicia respecto a los que John Rawls, considera que habría acuerdo en la posición original. La primera formulación de estos principios es tentativa, a medida que se avance se considerará varias formulaciones aproximándonos paso a paso a la enumeración final que comprenderá mucho más adelante; *primero*, cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para todos. *Segundo*, las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, y se vinculen a empleos y cargas asequibles para todos.

Es bastante evidente que en el segundo principio existen dos frases contradictorias "ventajosas para todos" y "asequibles para todos". Una determinación más exacta de su sentido conducirá a una segunda formulación del principio, la versión final de los dos principios se da más adelante, sin embargo era necesario comenzar con el primer pantallazo de los principios de la justicia. Estos principios se aplican en primer lugar, como ya se ha dicho, a la estructura básica de la sociedad o y rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución de las ventajas económicas y sociales, su formulación presupone que, para los propósitos de una teoría de la justicia, puede considerarse que la estructura social consta de dos partes más o menos distintas, aplicados el principio primero a una y el segundo a la otra, así, distinguimos entre los dos aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales. Ahora bien, es esencial observar que las libertades básicas serán a través de la enumeración de tales libertades, las libertades básicas son la libertad política<sup>32</sup>, y la libertad de expresión y reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento; el derecho a la propiedad personal y a la libertad respecto al arresto y

---

<sup>32</sup> El derecho a votar y hacer elegible para ocupar puestos públicos.

detenciones arbitrarias, tal y como se define por el concepto de estado de derecho. Esas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.

El segundo principio se aplica, en su primera aproximación, a la distribución del ingreso y la riqueza y a formar organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad o cadenas de mando, mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y mando tienen que ser accesibles a todos. El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción, disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todos se beneficien. Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo, esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas, esas libertades tienen un ámbito central de aplicación dentro del cual pueden ser objeto de límites y compromiso solamente cuando entren en conflicto con otras libertades básicas, dado que pueden ser limitadas cuando entran en conflicto unas con otras, ninguna de esas libertades es absoluta; sin embargo, están proyectadas para formar un sistema y este sistema ha de ser el mismo para todos. Es difícil, quizá imposible, dar una especificación completa de esas libertades con independencia de las particulares circunstancias sociales, económicas y tecnológicas de una sociedad dada. La hipótesis es que la forma general de una lista semejante podría ser ideada con suficiente exactitud como para sostener esta concepción de la justicia, por supuesto que las libertades no estuviesen en la lista, por ejemplo el derecho a poseer cierto tipo de propiedad<sup>33</sup> y la libertad contractual, tal como es entendida por la doctrina del *laissez-faire*, no son básicas, y por tanto no están protegidas por la prioridad del principio. Finalmente, en relación con el segundo principio, la distribución de la riqueza y el ingreso y la accesibilidad a los puestos de autoridad y responsabilidad, habrá de ser consistentes, tanto con las libertades de igual ciudadanía como con la igualdad de oportunidades.

---

<sup>33</sup> Los medios de Producción, claro está.

*“Todos los valores sociales, la libertad y unidad, ingreso y riqueza, así como las bases de respeto asimismo, habrán de ser distribuidas igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de otros estos valores redunde en una ventaja para todos” (RAWLS: 2010)*

La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos. Por supuesto que esta concepción es extremadamente vaga y requiere ser interpretada, como primer paso, supongamos que la estructura básica de la sociedad contribuye a ciertos bienes primarios, esto es, cosa que se presume que todo ser racional desea. En gracia a la simplicidad supongamos que los principales bienes primarios o disposiciones de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza. Estos son los bienes primarios, otros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y de imaginación, son bienes naturales; aunque su posición se ve influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control, imaginar hemos entonces un acuerdo hipotético inicial en el cual todos los bienes sociales primarios sean distribuidos igualitariamente: cada quien tiene derecho y deberes semejantes, y el ingreso y la riqueza se parten igualitariamente, este estado de cosas ofrece un punto de referencia para juzgar las mejorías, ciertas desigualdades de riqueza y diferencias en autoridad hiciera mejor a todos en esa hipotética situación inicial, entonces estarían de acuerdo con la concepción general.

Ahora bien es posible, al menos teóricamente, y acceder a algunas de sus libertades fundamentales los hombres sean suficientemente compensados por medio de las ganancias sociales y económicas resultantes, la concepción general de la justicia no impone restricciones respecto al tipo de desigualdades que son permisibles; únicamente exige que se mejore la posición de cada uno. No necesitamos suponer nada tan drástico como él consentir una condición de esclavitud, imaginemos en cambio que las personas están dispuestas a renunciar a ciertos derechos políticos cuando las compensaciones económicas sean significativas, este es el tipo de intercambio eliminan los dos principios; tan dispuestos en un orden serial no permiten intercambios entre libertades básicas y ganancias económicas y sociales, excepto bajo circunstancias atenuantes. A

menudo se dejará de lado la concepción general de la justicia y se examinará en cambio los dos principios en orden serial, la ventaja de este procedimiento es que desde un principio se reconoce la cuestión de las prioridades, haciéndose un esfuerzo por encontrar principios para estructurarla nos veremos obligados a ocuparnos detenidamente de las condiciones en las cuales sería razonable reconocer el valor absoluto de la libertad con respecto a las ventajas sociales y económicas, tal y como lo define el orden lexicográfico los de los dos principios, a primera vista, esta jerarquía aparece extrema y como un caso demasiado especial; sin embargo, existe una mayor justificación para ella que la que pudiera parecer a primera vista, o al menos es lo que mantendré.

Más aún, la distinción entre derechos y libertades fundamentales, y beneficios sociales y económicos señala una diferencia entre los bienes sociales primarios, que deben tratar de explotar, se sugiere una división importante en el sistema social, por supuesto, las distinciones trazadas y el orden propuesto son, en el mejor de los casos, únicamente aproximaciones, seguramente que existen circunstancias en las que fracasan. Sin embargo, es esencial diseñar claramente las líneas principales de una concepción razonable de la justicia; y, en todo caso, diversas condiciones, los dos principios en un orden serial pueden servir bastante bien, el hecho de que los principios aplique a las instituciones tiene ciertas consecuencias, ante todo, los derechos y libertades básicas a los que se refieren esos principios son aquellos que están definidos por las reglas públicas del estructura básica, el que los hombres sean libres está determinado por los derechos y deberes establecidos por las principales instituciones de la sociedad, la libertad es cierto esquema de formas sociales. El primer principio requiere simplemente que ciertos tipos de reglas, aquellas que definen las libertades básicas, se apliquen a cada uno equitativamente y que permitan una mayor extensión de libertad compatible con una libertad semejante para todos. La única razón para circunscribir los derechos que definen la libertad y hacer menos extensivas las libertades básicas, es que otra manera de estos derechos como están institucionalmente definidos, interfiera unos con otros.

Otra cosa que se debe tomar en cuenta es que cuando los principios mencionen personas o exijan que todos obtengan ganancias de una desigualdad, la referencia se hace a las personas representativas que desempeñan diversas posiciones sociales o cargos establecidos por la estructura básica, y, al aplicar el segundo principio supongo que es posible asignar una expectativa de bienestar a los individuos representativos que ocupan estas posiciones, esta expectativa indica sus perspectivas de vida tal y como se ven desde su posición social. En general, las expectativas de las personas representativas depende de las distribución de los derechos y obligaciones hecha en la estructura básica, las expectativas están conectadas: al aumentar la perspectivas del hombre representativo de una posición, posiblemente aumentamos o disminuimos las perspectivas del hombre representativo de otras posiciones, puesto que el segundo principio, o más bien la primer parte de él, se aplica a la formas divisionales, se refiere a las expectativas de individuos representativos. Tal y como se discutirá más adelante ninguno de los principios aplica a la distribución de bienes particulares o a individuos particulares que puedan ser identificados por sus nombres propios, la situación en la cual alguien piensa en cómo asignar ciertos bienes a personas necesitadas que le son conocidas, nos encuentra dentro del ámbito de los principios; están tirados a regular los acuerdos institucionales básicos, no debemos suponer que exista mucha semejanza, desde el punto de vista de la justicia, entre la asignación administrativa de bienes hecha a personas específicas y el diseño correcto de una sociedad, nuestras instituciones de sentido común en el primer caso puede resultar una maravilla para el segundo.

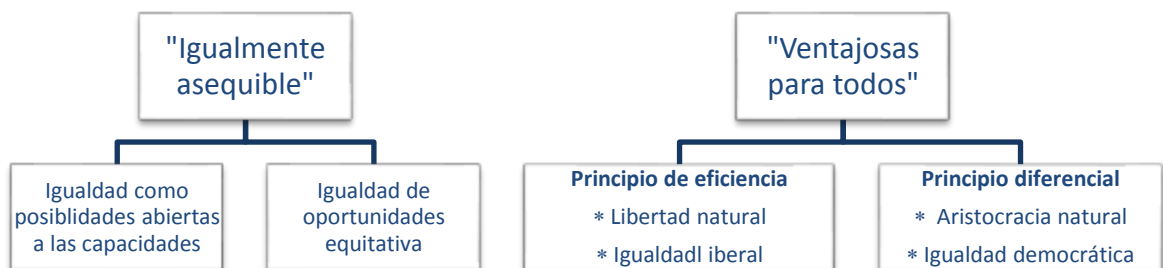
Ahora bien, el segundo principio insiste en que cada persona se beneficie de las desigualdades permisibles dentro de la estructura básica, esto quiere decir que para que cada hombre representativo relevante, definido por esta estructura, tiene que ser razonable que, al ver que la empresa funciona, prefiera sus perspectivas con la desigualdad en lugar de las que tendría sin ella. No está permitido justificar diferencias ingresos o en cargos de autoridad y responsabilidad basándose en que las desventajas de quienes están una posición se compensa por las mayores ventajas de quienes están en otras. Menos aún se pueden equilibrar de ese modo las restricciones a la libertad, es

obvio, sin embargo, que existe un número indefinido de soluciones según las cuales todos pueden tener ventajas al tomar como punto de referencia al acuerdo inicial de igualdad. ¿Cómo habremos de escoger entonces, entre estas posibilidades? Los principios tendrán que ser especificados de modo tal que produzcan una conclusión determinada.

## 2.11. POSIBLES INTERPRETACIONES

Ya se ha mencionado que las frases "ventaja para todos" e "igualmente asequible a todos" son ambiguas, partes ambas del segundo principio tienen dos sentidos naturales, puesto que los sentidos son independientes uno de otro, el principio tiene cuatro significados posibles. Suponiendo que el principio primero de igual libertad mantenga todo el tiempo el mismo sentido, tenemos entonces cuatro interpretaciones de los dos principios ésta se indican en el siguiente cuadro:

**CUADRO 1**



A la primer interpretación, llamada por Rawls libertad natural, entiende a la primera parte del segundo principio como el principio de la eficiencia ajustado de modo que se aplique a las instituciones o, en este caso, al estructura básica de la sociedad; y la

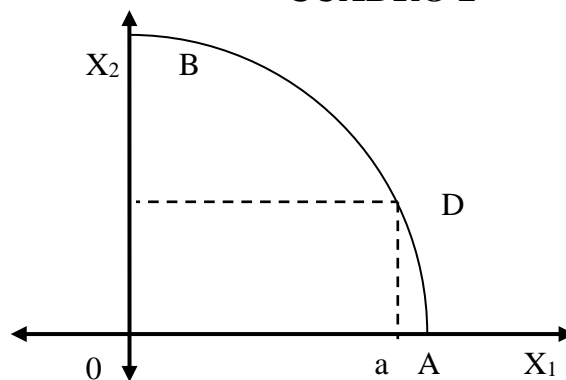
segunda parte se entiende como un sistema social advierte en el cual, para usar la frase tradicional, las profesiones se abren a las capacidades. En todas las interpretaciones supongo que el primer principio de igual libertad ha sido satisfecho y que la economía es, en términos generales, un sistema de mercado libre, aunque los medios de producción pueden o no ser propiedad privada. El sistema de libertad natural afirma entonces que una estructura básica que satisfaga el principio de eficiencia y en la cual los empleos son asequibles para quienes tengan la capacidad y el deseo de obtener los conducirá a una distribución justa, se piensa que el asignar derechos y deberes de esta manera proporcionará un esquema que distribuya el ingreso y la riqueza, la autoridad y la responsabilidad, de un modo equitativo sea como fuere esta distribución la doctrina incluye un elemento importante de la justicia puramente procesal, que es arrastrado hacia otras interpretaciones.

A esta altura es necesario hacer una breve disgregación para explicar el principio de eficiencia. Este principio es simplemente optimalidad de Pareto, comúnmente llamado así por los economistas, formulado de modo que se aplique al estructura básica usaré siempre el término y eficiencia, en vez de optimalidad ya que es literalmente correcto y además el segundo término sugiere que el concepto es más amplio de lo que realidad es, por lo demás, este principio no estaba originalmente destinado a aplicarse a instituciones, sino a configuraciones particulares del sistema económico; por ejemplo, la distribución de bienes entre consumidores o a modo de producción. El principio afirma que una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarlo de modo que beneficie algunas personas, sin que al mismo tiempo dañe a otras personas. Así, la distribución de una provisión de mercancías entre ciertos individuos es eficiente si no existe una redistribución de estos bienes que mejoren las circunstancias de al menos uno de estos individuos sin que otro resulte perjudicado. La organización de la producción es eficiente si no hay manera de alterar los insumos de modo que se produzca más de alguna mercancía y que produzcan menos de otra, ya que, si pudiésemos producir más de un bien sin tener que renunciar a algo de otro, la provisión mayor de bienes podría emplearse para mejorar las circunstancias de algunas personas

sin empeorar las de otras, estas aplicaciones del principio muestran que es, en efecto, un principio de ciencia. Una distribución de bienes o un esquema de producción es ineficiente cuando hay modo de mejorarlo para algunos individuos sin hacerlo peor para otros.

Entonces tendremos que suponer que los grupos en la posición original aceptan este principio para juzgar la eficiencia de los arreglos económicos y sociales, supongamos que existe una provisión fija de mercancías para ser distribuida entre dos personas:  $X_1$  y  $X_2$ . Supongamos ahora que la curva  $AB$  representa los puntos tales que, dadas las ganancias de  $X_1$  en el nivel correspondiente, no hay manera de distribuir las mercancías de forma que  $X_2$  menores respecto al punto indicado por la curva, hay que considerar además, que el punto  $D = (ab)$ . Entonces, manteniendo a  $X_1$  al nivel de  $a$ , lo mejor que puede hacerse por  $X_2$  es el nivel  $b$ . En esta gráfica (2) el punto  $0$ , el origen, representa la posición antes de que se distribuya ninguna mercancía. Los puntos en la curva  $AB$  se inclinan hacia abajo a la derecha, puesto que la cantidad de bienes es fija se supone que mientras una persona gana, la otra pierde.<sup>34</sup> Comúnmente la región  $0AB$  es considerada como un conjunto convexo. Esto significa quedado cualquier par de puntos en el conjunto, los puntos sobre la línea recta que les unen están también en el conjunto. Los círculos, elipse, cuadrados, triángulos y demás son conjuntos convexos.

## CUADRO 2



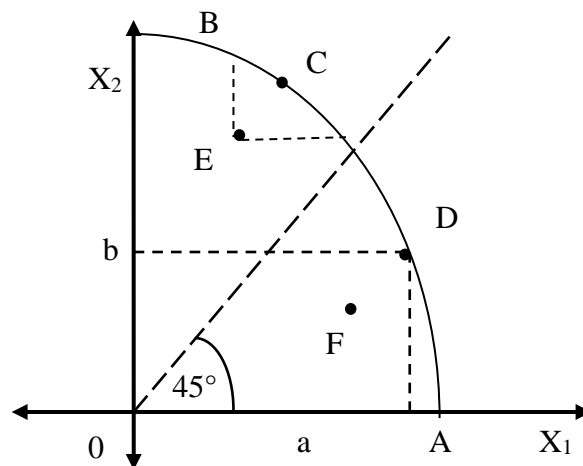
<sup>34</sup> Por supuesto que esta suposición no se mantiene en el caso de la estructura básica que es un sistema de cooperación que produce una suma de ventajas positivas.



Está claro que existen muchos puntos eficientes; de hecho lo son todos los puntos de la curva AB. El principio de eficiencia no selecciona por sí mismo una distribución específica de mercancías como la más eficiente para esto es necesario otro principio digamos un principio de justicia. Ahora bien, si de: uno está al noreste de otro, este punto es superior de acuerdo con el principio de eficiencia. Puntos que se encuentren al noreste o al este es no son comparables, la ordenación definida mediante el principio de eficiencia sólo es parcial, así, en la gráfica 3, mientras que C es superior a E, y D ES superior a F, ninguno de los puntos de la curva ab en el superior o inferior entre sí. La clase de puntos eficientes no puede jerarquizarse, incluso los puntos extremos A y B en los cuales una de las partes lo tiene todo, son tan eficientes como cualquier otro punto AB.

Obsérvese que no se puede decir que cualquier punto de la curva AB sea superior a todos los puntos en que interior de OAB, cada punto en AB es superior solamente aquellos puntos en el interior al este de aquel. Así, el punto D es superior a todos los puntos que se encuentran dentro del rectángulo indicado por las líneas punteadas que unen a D con los puntos a y b. El punto D no es superior al punto E, estos puntos no pueden ordenarse. Sin embargo, el punto C es superior a E igualmente lo son los puntos sobre la curva que pertenecen a la pequeña región triangular sombreada que tienen el punto E como esquina.

**CUADRO 3**



Por otra parte se considera que la línea de  $45^\circ$  ni qué lugar de la distribución equitativa, lo cual supone una interpretación cardinal interpersonal de los ejes, algo que nos había supuesto en las observaciones precedentes, se toma esto como una base adicional de decisión, entonces tomando todo en cuenta, el punto D puede ser preferible tanto a C como a E, puesto que está más cerca de esta línea. Podría incluso decirse que un punto inferior tal como F habría de preferirse a C que es un punto eficiente. En realidad, en la justicia como imparcialidad, los principios de la justicia tienen prioridad sobre las consideraciones de eficiencia y, por tanto, hablando en términos generales, los puntos interiores que representan distribuciones justas serán generalmente preferidos a los puntos eficientes que representan distribuciones injustas. Por supuesto, la gráfica 3 representa una situación muy sencilla y no puede ser aplicada la estructura básica.

Ahora bien, el principio de eficiencia puede ser aplicado a la estructura básica mediante referencia a las expectativas de los hombres representativos, así, podemos decir que un sistema de derechos y deberes en estructura básica es eficiente si y sólo si es imposible cambiar las reglas y redefinir el esquema de derechos y deberes, de modo que se aumenten las expectativas de cualquiera de los hombres representativos sin que al mismo tiempo se reduzca las expectativas de otro. Por supuesto, estas alteraciones tienen que ser congruentes con los otros principios, esto es, al cambiar la estructura básica no nos está permitido violar el principio de igual libertad o la exigencia de posiciones abiertas, lo que puede alterarse es la distribución de ingresos y de riqueza y el modo según el cual aquellos que tienen posiciones de autoridad y responsabilidad puede regular las actividades cooperativas. La distribución de estos bienes primarios puede ajustarse de modo que modifique las expectativas de los individuos representativos, siendo congruente con las restricciones de libertad y accesibilidad, una disposición de la estructura básica es eficaz cuando no hay manera alguna de cambiar esa distribución de modo tal que aumente las perspectivas de alguien sin reducir las de otras.

Supondremos que existen muchas configuraciones eficientes de la estructura básica cada una de ellas una división particular de las ventajas de la cooperación social, el problema es escoger entre ellas, encontrar una concepción de la justicia que seleccione una de

estas distribuciones eficientes como también justa, si logramos hacerlo así, habremos ido más allá de la mera eficiencia, pero de un modo compatible con ella, ahora bien, es natural probar la idea de que en tanto el sistema social sea eficiente, no hay razón para preocuparse de la distribución, en este caso todas las configuraciones eficientes declaradas igualmente justas. Por supuesto, esta sugerencia estaría fuera de lugar tratándose de la distribución de bienes particulares a individuos conocidos, nadie supondría que es una cuestión impropia desde el punto de vista de la justicia que cualquiera de entre un grupo de hombres lo tuviese todo, sin embargo, la sugerencia parece igualmente irracional para la estructura básica, así, podría ser que en ciertas condiciones no pudiese reformarse significativamente el régimen de servidumbre sin reducir las expectativas de algún hombre representativo, digamos de los terratenientes, en cuyo caso la servidumbre es eficiente. Aún así, suele suceder también que en las mismas condiciones de un sistema de trabajo libre no pueda ser alterado sin reducir las expectativas de algún otro hombre representativo, digamos de los trabajadores libres; así esta configuración sería igualmente eficaz en términos más generales supongamos que siempre que una sociedad esté dividida de manera pertinente en número de clases, es posible maximizar respecto a cualquiera de sus hombres representativos a la vez. Esas máximas dan al menos muchas posiciones eficaces, ya que no es posible apartarse de ninguna de ellas para elevar las expectativas de otros, sin disminuir la de los hombres representativos con respecto al cual se definió el máximo, así, cada uno de estos extremos es eficiente pero seguramente no todos eran justos.

Ahora bien, estas reflexiones sólo muestran lo que hemos sabido todo el tiempo, esto es, que el principio de eficiencia no puede servir por sí solo como concepción de la justicia. Por tanto, deberá ser completado de algún modo, en el sistema de libertad natural el principio de eficiencia se ve restringido por ciertas instituciones subyacentes; cuando éstas restricciones son satisfechas, cualquier distribución eficaz que resulte es aceptada como justa. El sistema de libertad natural selecciona una distribución eficaz más o menos del siguiente modo, supongamos que sabemos por la teoría económica y según las suposiciones comunes que definen una economía de mercado competitivo, los

ingresos y la riqueza serán distribuidos de un modo eficaz que cualquier distribución eficaz que resulte de un periodo dado estar determinada por la fusión inicial de activos, esto es, por la distribución inicial del ingreso y la riqueza y de las capacidades y talentos naturales. Con cada distribución inicial se llegará a un determinado resultado eficiente, así resultara que si iremos aceptarlo como justo y no meramente como eficiente, tenemos que aceptar la base sobre la cual se determina la distribución inicial de los activos.

En el sistema de libertad natural la distribución inicial está regulada por los arreglos implícitos en la cooperación de los puestos asequibles a las capacidades, estos arreglos presuponen un trasfondo de igual libertad, tal como lo especifica el primer principio, y una economía de mercado libre. Requieren una igual forma de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a la posiciones sociales ventajosas, pero dado que no se hace ningún esfuerzo por conservar una igual o una semejanza de las condiciones sociales excepto en la medida que esto sea necesario para conservar las instituciones de fondo requeridas, la distribución inicial de activos para cualquier período está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales. La distribución existente del ingreso y de la riqueza, por ejemplo, es el efecto acumulativo de distribuciones previas de los activos naturales, esto es talentos y capacidades naturales, en la medida en que éstos hayan sido o no desarrollados uso favorecido u obstaculizado en el transcurso del tiempo por circunstancias sociales ciencias fortuitas tales como accidentes y buena suerte, intuitivamente la injusticia más obvia del sistema de libertad natural es que permite que las porciones distributivas se vean indebidamente influida por estos factores que desde el punto de vista moral son arbitrarios.

La interpretación liberal, como la llamaré en lo sucesivo, trata de corregir este añadiendo a la exigencia de los puestos abiertos a las capacidades, la condición adicional del principio de la justa igualdad de oportunidades. La idea aquí es que los puestos han de ser abiertos no sólo en un sentido formal, sino haciendo que todos tengan una oportunidad equitativa de obtenerlos, no está del todo claro qué quiere decir esto, pero

podríamos decir que quienes tengan capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares, más específicamente: suponiendo que existe una distribución de las capacidades naturales y aquellas que están en el mismo nivel de capacidades y habilidades y tienen la misma disposición para usarlas, deberían tener las mismas perspectivas de éxito para todos los que se encuentran igualmente motivados y dotados. Las expectativas de aquellos que tengan las mismas capacidades y aspiraciones no deberían verse afectadas por sus clases sociales.

La interpretación liberal de los dos principios intenta pues, mitigar la influencia de las contingencias sociales y de la fortuna natural sobre las porciones distribuidas, para alcanzar este fin es necesario imponer nuevas condiciones estructurales al sistema social, los arreglos del libre mercado deben tener lugar dentro de un marco de instituciones políticas y jurídicas que regulen las tendencias generales de los sucesos económicos conserven las condiciones sociales necesarias para la justa igualdad de oportunidades, los elementos de ese marco son bastante familiares, aunque quizá valiera la pena recordar la importancia que tiene impedir la acumulación excesiva de propiedades y de riqueza y mantener la igualdad de oportunidades educativas para todos, la probabilidad de adquirir los conocimientos y las técnicas culturales no deberían depender de la posición de clase; asimismo, el sistema escolar sea público o privado, debería ser planteado para derribar las barreras de clase.

Mientras que la concepción liberal parece claramente preferible al sistema de libertad natural, intuitivamente parece aún defectuosa, entre otras cosas, aún si funcionase a la perfección eliminando la influencia de las contingencias sociales, de todas maneras permitirá que la distribución de la riqueza y el ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos. Dentro de los límites permitidos por las condiciones subyacentes, las porciones distribuidas se deciden conforme al resultado de una lotería natural, y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario, no hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza se ha resultado en función de las capacidades naturales, a que lo sea en favor de las contingencias sociales e históricas. Más aún, el principio de la igualdad de oportunidades sólo puede realizarse

imperfectamente, al menos mientras exista en alguna forma la institución de la familia, el grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por el tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales. En la práctica es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales probabilidades culturales y de superación, y por tanto podemos desear adoptar un principio que reconociera este hecho y mitigará también los efectos arbitrarios de la lotería natural, el que la concepción liberal no lo haga fortalece la búsqueda de otra interpretación de los dos principios de la justicia.

Antes de ocuparnos de la concepción de la igualdad democrática, deberíamos decir algo acerca de la aristocracia natural, según este punto de vista no se hace ningún intento por regular las contingencias sociales que vaya más allá de lo requerido por la igualdad formal de oportunidades, pero las ventajas de las personas con las mayores dotes naturales habrían de limitarse mediante aquellas que promueve el bien de los sectores más pobres de la sociedad. El ideal aristocrático se aplica a un sistema abierto, al menos desde el punto de vista jurídico, y la situación más ventajosa de los que son favorecidos con él es considerada como justa sólo en el caso en que aquellos que están abajo estuvieran menos cuando se les diese menos a los de arriba. De esta manera se transfiere la idea de nobleza obligada a la concepción de aristocracia natural.

Ahora bien, tanto la concepción liberal como la de la aristocracia natural son inestables, ya que una vez estemos insatisfechos por la influencia tanto de las porciones distribuidas, estamos obligados por la reflexión a estar inconformes con la influencia de ambas. Desde este punto de vista moral, ambas parecen igualmente arbitrarias. Así, aunque nos alejemos del sistema de libertad natural, no podemos estar satisfechos y no con la concepción democrática, esta concepción es la que tengo que aclarar ahora, teniendo en cuenta que ninguna de las observaciones precedentes constituye un argumento en su favor ya que, estrictamente hablando, en teoría contractual todos los argumentos habrán de hacerse en términos de lo que sería racional elegir en la posición original. Aquí en lo

que me ocupo es en allanar el camino para la interpretación favorable de los dos principios, de modo que estos criterios, especialmente el segundo, no le parezca exagerados, una vez que intentemos encontrar una formulación de ellos que trate a todos los hombres por igual en tanto que personas morales, y no volveré su participación en los beneficios y cargas de la cooperación social de acuerdo con su fortuna social o su suerte en la lotería natural, la interpretación democrática resultará la mejor elección entre las cuatro alternativas del cuadro.

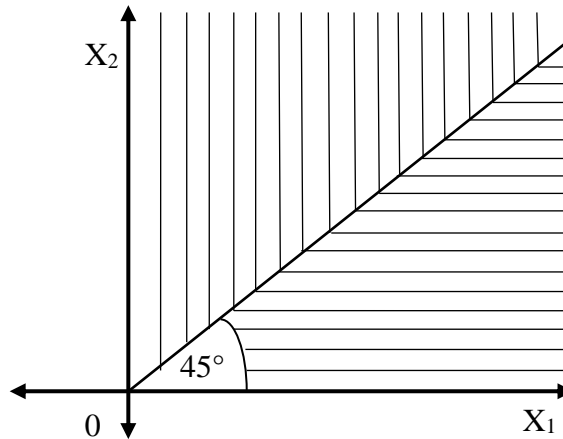
## **2.12. LA IGUALDAD DEMOCRÁTICA Y EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA**

La interpretación democrática, tal y como lo sugiere el cuadro se obtiene combinando el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. Este principio suprime la indeterminación del principio de eficiencia, al especificar una posición particular desde la cual ha habrán de juzgarse las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica. Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejore las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad, la idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las activas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados.

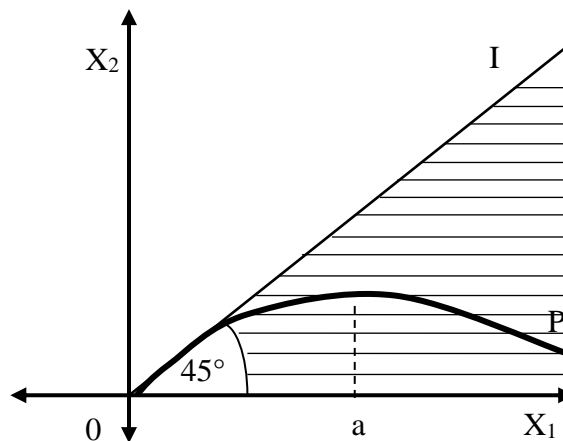
Supongamos ahora que las curvas de indiferencia representan distribuciones consideradas igualmente justas entonces el de diferencia resulta una concepción fuertemente igualitaria en el sentido de que, a menos que exista una distribución que mejore a las personas, limitándonos en este caso para mayor simplicidad el caso de dos personas, se preferirá una distribución igual. Las curvas de indiferencia tienen la forma representada en la gráfica 4, éstas están formadas por líneas verticales y horizontales que intersecan en ángulos rectos sobre la línea de  $45^\circ$ , con una interpretación interpersonal cardinal de los. Por mucho que se mejore la situación de una de las personas desde el

punto de vista del principio de diferencia, no logrará ganancias a menos que la otra también se beneficie.

**CUADRO 4**



**CUADRO 5**



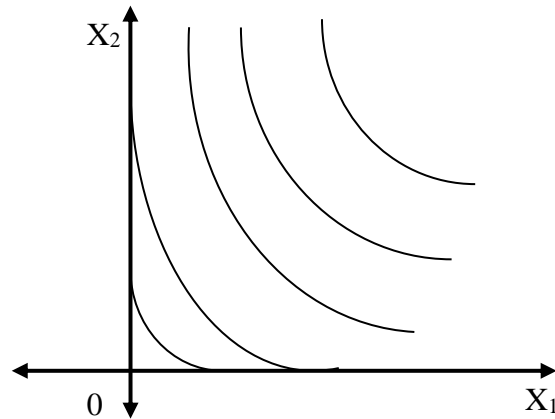
Ahora bien, supongamos que  $X_1$  es el hombre representativo más favorecido en estructura básica, en la medida que sus expectativas aumentan, aumentan también las de  $X_2$ , el menos favorecido. Sea la curva 0P de la gráfica 5 la representación de la contribución hecha a las expectativas de  $X_2$  o las mayores de  $X_1$ , el punto 0, el origen, representa el estado hipotético y cuál todos los bienes sociales primarios se distribuye



igualmente. Ahora la curva OP está siempre por debajo de la línea de  $45^\circ$ , puesto que  $X_1$  está siempre en la mejor posición, por esto las únicas partes pertinentes de las curvas de diferencia son aquellas que están bajo esta línea y por esta razón la parte superior izquierda de la gráfica 5 no aparece dibujada, obviamente el principio de diferencia sólo se satisface perfectamente cuando la curva OP es precisamente tangente a la curva de diferencia más elevada que toca, en la gráfica 5 este es el punto a.

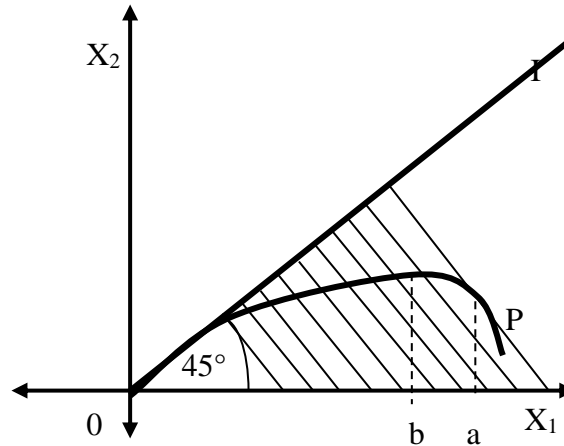
La tercer que la curva OP de la contribución, asciende hacia la derecha, puesto que se supone que la cooperación social definida por la estructura básica sea ventajosa para ambas partes, no se trata de barajar un abasto fijo de bienes y nada se pierde si una comparación interpersonal exacta de beneficios resulta imposible. Basta que se pueda identificar a las personas menos favorecidas y determinar su preferencia racional. Una perspectiva menos igualitaria que la del principio de diferencia, y quizá sea más plausible a primera vista, sería aquella en la cual las líneas de indiferencia para distribuciones justas, o así consideradas, fuesen curvas poco pronunciadas y convexas respecto al origen, tal como aparecen en la gráfica número 6. Las curvas de indiferencia para las funciones de bienestar social se representan con frecuencia de esta manera, esta forma de las curvas expresa el hecho de que cuando una de las personas obtiene ventajas en relación a la otra, los beneficios ulteriores van siendo cada vez menos valiosos desde el punto de vista social.

## CUADRO 6



A un utilitario clásico, por otra parte, le será indiferente como se distribuya una suma constante de beneficios. El apelaría a la igualdad sólo para romper nexos. Cuando hay solamente dos personas y se supone que una interpretación cardinal interpersonal de los ejes, las líneas de indiferencia del utilitarismo para la distribución son líneas rectas perpendiculares a la bisectriz, sin embargo, dado que  $X_1$  y  $X_2$  son personas representativas, sus ganancias tienen que ser valorada según el número de personas que cada uno representa. Como posiblemente  $X_2$  represente a más personas que  $X_1$ , las curvas de indiferencia se volverán más horizontales, tal y como se ve en la gráfica siete, la proporción entre el número de aventajados y el número de los menos favorecidos definirá la inclinación de estas líneas rectas, y se dibuja la misma curva de contribución  $OP$  que en la gráfica número cinco, se verá que la mejor distribución desde un punto de vista utilitario se alcanza en el punto que está más allá de  $b$ , el cual está siempre a la izquierda de  $a$ , el utilitarismo permite, en condiciones iguales mayores desigualdades.

## CUADRO 7



Para ilustrar el principio de diferencia considérese la distribución de ingreso entre las clases sociales, supongamos que los diversos grupos de ingreso se correlacionan con individuos representativos cuyas expectativas nos permitirán juzgar la distribución. Así, por ejemplo, alguien que en una democracia con propiedad privada empieza como miembro de la clase empresarial tendrá mejores perspectivas de quien empieza en la clase de obreros no calificados, parece probable que esto sería verdadero incluso cuando se elimina sin las injusticias sociales que existen ahora. ¿Qué es, entonces, lo que puede justificar este tipo de desigualdad inicial en las perspectivas de vida?

Según el principio de diferencia sólo es justificable si la diferencia de expectativas funciona en beneficio del hombre representativo peor colocado, en este caso el obrero no calificados representativo, la desigualdad en las expectativas es permisible sólo si al reducir la empeora aún más a la clase obrera. Supuestamente, dada la condición adicional en el segundo principio relativa a la afectividad y puestos y dado el principio de libertad en general, las mayores expectativas permitidas a los empresarios los estimula a hacer cosas que aumentarían las expectativas de la clase laboral, sus mejores perspectivas actúan como incentivos que harán más eficaz el proceso económico, más rápido la introducción de innovaciones, etc. no voy a considerar la medida en que esto es cierto, lo que nos interesa es que son argumentos de este tipo los que deben ser

presentados y es que estas desigualdades se volverán justas por el principio de diferencia. Sobre este principio quisiera ser ahora algunas observaciones, ante todo, al aplicarlo se deben distinguir dos cosas. El primero es aquel en que las expectativas de los menos favorecidos de hecho se maximizan, sujetas por supuesto, a las restricciones mencionadas, la supresión de cambios en las expectativas de los mejores situados puede mejorar la situación de los peor situados. La solución que se da produce en lo que Rawls ha llamado un esquema perfectamente justo. El segundo caso es aquel en que las expectativas de los más aventajados contribuyen al menos al bienestar de los más afortunados, es decir, que si sus expectativas fueran disminuidas, las perspectivas de los menos aventajados descenderían también, y sin embargo el máximo nos hubiera alcanzado aún. Incluso unas mayores perspectivas de los más aventajados aumentarían las expectativas de quienes están en las posiciones más bajas, de tal esquema es posible decir que es en general, justo, aunque no sea el arreglo más justo.

Un esquema es injusto cuando una o más de las mayores expectativas son excesivas, si estas expectativas disminuyesen, la situación de los menos favorecidos mejoraría, cuando injusto sea un acuerdo es algo que dependerá de lo excesivas que sean las mayores expectativas y la medida en que dependan de la violación de otros principios de justicia, por ejemplo, la justa igualdad de oportunidades. Sin embargo, no intentaré medir los grados de injusticia, un importante que debe observarse aquí que mientras que el principio de diferencia es, estrictamente hablando, un principio de maximización, los casos que no los satisface se distinguen entre sí de modo esencial. Una sociedad debería tratar de evitar situaciones en las cuales las contribuciones marginales de los mejor colocados sean negativas, ya que, esto parece una falta más grave que al no alcanzar el mejor esquema cuando estas contribuciones son positivas, el que la diferencia entre ricos y pobres sea aún mayor viola tanto el principio de la mutua ventaja como la igualdad democrática.

Una observación más, vemos que el sistema de libertad natural y la concepción liberal intentan ir más allá del principio de eficiencia, la concepción democrática mantiene que aún cuando la justicia procesal puede innovarse, al menos hasta cierto grado, la manera

en que las interpretaciones previas lo hacen deja todavía un margen excesivo a las contingencias naturales y sociales. Debe notarse, no obstante, que el principio de diferencia es compatible con el de eficiencia, ya que cuando se satisface por completo el primero, es de hecho imposible mejorar a ninguna de las personas representativas sin empeorar a otra, a saber a la persona representativa de los menos aventajados cuyas expectativas habremos de maximizar. Así, la justicia se define de tal modo que sea congruente con eficiencia, al menos cuando los dos principios están plenamente satisfechos, por supuesto, que si la estructura básica es injusta, estos principios autorizarán cambios que pudieren reducir las expectativas de algunos de los mejores situados, y por tanto, la concepción democrática no será congruente con el principio de eficiencia si este principio es considerado en el sentido de que sólo se permiten cambios que mejoren las expectativas de todos. La justicia tiene primacía frente a la eficiencia y exige algunos cambios que en este sentido no son eficientes, la congruencia se da sólo en el sentido de que un esquema perfectamente justo sea también eficiente.

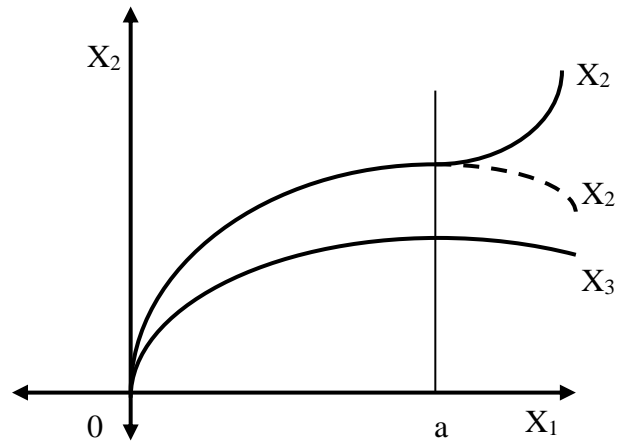
Poco más adelante podemos considerar cierta complicación relativa al significado del principio de diferencia, se ha creído que si el principio se satisface, todos salen beneficiados. Un sentido obvio que esto resulta así, es aquel en que la posición de cada uno se mejora respecto al acuerdo inicial de igualdad, sin embargo, no hay nada que dependa de la posibilidad de identificar este acuerdo inicial, ya que para la aplicación del principio de diferencia no es importante que también estén los hombres en la posición original. Simplemente maximizaremos las expectativas de los menos favorecidos sujetando las a las restricciones requeridas, en tanto, esto produzca beneficios para todos, como hasta ahora lo he supuesto, en esa medida las ganancias estimadas a partir de la situación hipotética de igualdad no viene al caso, son casi imposibles de determinar.

Puede existir, sin embargo, algunos sentidos según el cual todos reciben ventajas cuando se satisface el principio de diferencia, al menos con ciertos supuestos. Supongamos que las desigualdades en las expectativas están "encadenadas": esto es, que es imposible aumentar o disminuir las expectativas de cualquier persona representativa sin aumentar o

disminuir al mismo tiempo las expectativas de otra, en especial la de los menos favorecidos, no existe, por así decirlo, ningún eslabón que se mueva libremente en el modo en que se conectan las expectativas. Ahora bien, con estos supuestos hay un sentido según el cual todos se benefician cuando se satisface el principio de diferencia, ya que el representante que está mejor situado en una comparación hecha en ambos sentidos, ganan gracias a las ventajas que se le ofrecen, y el que está peor gana por las contribuciones que hacen estas desigualdades. Por supuesto, estas condiciones pueden no estar satisfechas, pero en estos casos aquellos que están mejor no deberían tener derecho de veto frente a los beneficios disponibles para los menos favorecidos, debemos seguir maximizando las expectativas de los menos aventajados.

Supongamos, para simplificar, existen tres sectores representativos. Sea  $X_1$  el más favorecido y  $X_3$  el menos favorecido teniendo entre medio a  $X_2$ . Marcándose las expectativas de  $X_1$  a lo largo del eje horizontal y las expectativas de  $X_2$  y  $X_3$  a lo largo del eje vertical. Las curvas que muestran la contribución del más favorecido a los otros grupos, comienza en el origen como posición teórica de igualdad, más aún, existe un máximo de ganancias permitido al más favorecido, suponiéndose incluso si el principio de diferencia lo permitiera habrá efectos justos sobre el sistema político u otros semejantes, excluidos por la primacía de la libertad. Y que de diferencia selecciona el punto en el cual la curva para  $X_3$  alcanza su máximo, por ejemplo el punto “a” en la gráfica 8.

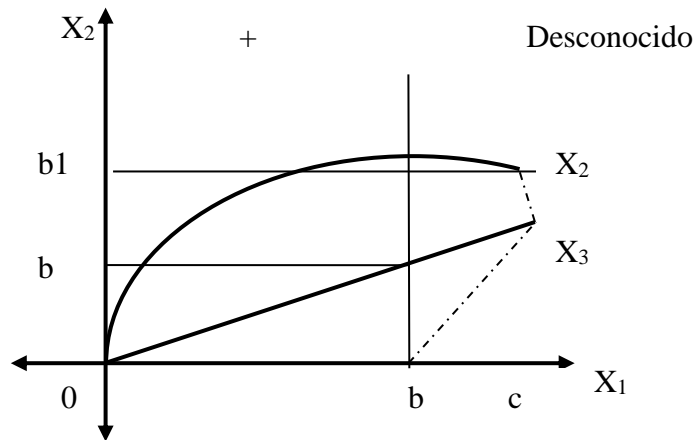
## CUADRO 8



La conexión en cadena significa que en cualquier punto en que la curva  $X_3$  suba hacia la derecha, la curva  $X_2$  también subirá, tal como sucede en los intervalos a la izquierda de los puntos a y b de la gráfica 8 y 9. La conexión encadena sin embargo no dice nada acerca del caso en que la curva  $X_3$  descienda hacia la derecha, tal como sucede en el intervalo a la derecha del punto a en la gráfica 9. La curva  $X_2$  puede muy bien ascender o descender tal y como se indica en el gráfico, no se da en cambio ninguna conexión encadena a la derecha de b en la gráfica 09.

## CUADRO 9

### “EFECTO CADENA DE LA DISTRIBUCIÓN DE EXPECTATIVAS Y BENEFICIOS EN DETERMINADOS GRUPOS”



#### Datos de Contexto

X<sub>1</sub>= Sector representativo “50%” (movimientos indígenas)

X<sub>2</sub>= Sector representativo “20%” (movimientos obreros, sindicales y gremiales)

X<sub>3</sub>= Sector representativo “30%” (sociedad civil)

Los intervalos en los que tanto la curva X<sub>2</sub> como la curva X<sub>3</sub> ascienden definen los intervalos de las contribuciones positivas, todo lo que está más a la derecha aumenta a la expectativa media, utilidad media si es que la utilidad se mide por las expectativas, satisfaciendo también el principio de la eficiencia como criterio de cambio; esto es, los puntos a la derecha mejora la situación de todos. En la gráfica 9 el promedio de expectativa puede subir más allá del punto b, aunque las expectativas de los menos favorecidos descienda, esto dependerá del valor de los diversos grupos, el principio de diferencia, excluye esto y elige el punto b. Escrito en la base quiere decir que no hay segmentos horizontales en las curvas X<sub>2</sub> y X<sub>3</sub>. En cada intervalo ambas curvas o bien



suben o bien bajan, todas las curvas representadas son de este tipo. No nos parece prudente ocuparnos en examinar qué. Es probable que se den la conexión encadena y el enlace estricto, ya que el principio de diferencia no depende de que satisfaga estas relaciones. Sin embargo, cuando las contribuciones de las posiciones más favorecidas se extienden a la sociedad y no se reducen a sectores particulares, parece creíble que si los menos aventajados se benefician, también lo harán los que están en posiciones intermedias, por lo tanto, una amplia difusión de los beneficios se verá favorecida por dos características de las instituciones ejemplificadas en la estructura básica: primera, han sido establecidas para promover ciertos intereses fundamentales que todos tienen en común y, segunda, los cargos y las posiciones están abiertas.

Así pues, parece probable que si la autoridad y los poderes de los legisladores y los jueces promueven la situación de los menos favorecidos, mejorarán la de los ciudadanos en general, la conexión encadena puede darse a menudo, con tal que se satisfagan los otros principios de la justicia, si esto es así, entonces podemos observar que dentro de la zona de las contribuciones positivas, la zona en que las ventajas de todos aquellos en posiciones favorecidas aumentan las perspectivas de los menos favorecidos, cualquier avance hacia un arreglo perfectamente justo, mejorará expectativas de todos. En estas condiciones, el principio de diferencia tiene consecuencias prácticas semejantes a las de los dos principios de eficiencia y de la utilidad media, si la utilidad se mide por bienes primarios. Por supuesto, si la conexión encadena se dará rara vez, esta similitud carece de importancia, sin embargo, parece probable que dentro de un esquema social justo, tendrá lugar a menudo una difusión general de los beneficios.

Sin embargo, existe una complicación más, suponemos un tipo de enlace estricto como objeto de simplificar la formulación del principio de diferencia. Es fácil concebir, sea cual fuere su probabilidad o importancia en la práctica, que los menos aventajados no se vean afectados de ningún modo por algunos cambios en las expectativas de los mejor situados, aún cuando estos cambios beneficien a otros, en esta clase de casos no se da un enlace estricto, y para cubrir la situación podemos expresar un principio más general del siguiente modo: en una estructura básica con  $X$  representantes pertinentes, se maximiza

primero el bienestar de las personas representativas de la peor situación; segundo, para igual bienestar de los peor situados, maximiza el de los que les anteceden y así sucesivamente hasta llegar a los representantes de los mejor colocados, cuyo bienestar habrá de maximizarse una vez maximizado el de los restantes, este punto es llamado por John Rawls como el principio de la diferencia léxico gráfica. Sin embargo, creo que para casos reales este principio apenas si sería pertinente, ya que cuando la mayor potencialidad de los beneficios de los más aventajados sea significativa, seguramente habrá algún modo para mejorar también la situación de los menos aventajados. Las leyes generales que gobiernan las instituciones de la estructura básica garantizan que no se darán los casos que requieren el principio lexicográfico. No obstante, Rawls usa siempre el principio de diferencia en su forma más simple y por tanto, como resultado de lo dicho en las últimas sesiones, el segundo principio deberá leerse como sigue:

*“las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como b) ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades”.* (RAWLS: 2010)

### **2.13. JUSTICIA PURAMENTE PROCESAL**

Es fundamental hacer notar que las razones para exigir puestos abiertos no son sólo, ni siquiera primordialmente, razones de eficiencia. Rawls jamás afirma que los puestos tendrán que ser abiertos si se quiere que de hecho todos se beneficien de un arreglo, ya que sería posible mejorar la situación de cada uno asignando a los puestos ciertos poderes y beneficios a pesar de que ciertos grupos estuviesen excluidos de ellos, aunque el acceso esté restringido, los cargos pueden quizá atraer de todas maneras talentos superiores, estimulando los aún mejor desempeño, sin embargo, el principio de puestos abiertos lo prohíbe. Este principio expresa la convicción de que si algunas plazas no se abrieran sobre una base justa para todas, los que fueran excluidos tendrían derecho a sentirse tratados injustamente, aunque se beneficiarían de los esfuerzos mayores de

aquellos a los que se permitiera ocuparlas estarían justificados en quejarse no sólo porque estarían excluidos de ciertas recompensas externas de los cargos, como riquezas y privilegios, sino también porque se verían privados de experimentar la autorrealización proveniente del ejercicio adecuado de los deberes sociales, se verían, pues, privados de una de las principales formas del bien humano.

Ahora bien, se dicho que la estructura básica es el objeto principal de la justicia, por supuesto que cualquier teoría ética reconoce la importancia de la estructura básica como tema de la justicia, pero no todas las teorías consideran esta importancia de la misma manera, en la justicia como imparcialidad, la sociedad es interpretada como una empresa cooperativa para beneficio mutuo. La estructura básica es un sistema público de reglas que definen un esquema de actividades que conducen a los hombres actuar conjuntamente de modo que produzcan una suma mayor de beneficios, al mismo tiempo que se le asigna a cada uno ciertos derechos reconocidos a partir los productos. Lo que una persona haga dependerá de lo que las reglas públicas y tiene derecho a ser, y, a su vez, lo que tiene derecho a ser dependerá de lo que haga, la distribución que resulte se obtendrá satisfaciendo las pretensiones con las personas emprendan a la luz de todas las expectativas legítimas.

Estas consideraciones sugiere la idea de tratar la cuestión de las partes distributiva como cuestión puramente procesal, la idea intuitiva es estructurar el sistema social de modo tal que, sea cual fuere su resultado, este sea siempre justo, al menos mientras se mantenga dentro de cierto ámbito, la noción de justicia puramente procesal se entenderá mejor haciendo una comparación con la justicia procesal perfecta y la imperfecta, para ilustrar la primera considérese el caso más sencillo de una división justa. Un pastel habrá de dividirse entre un número de personas: suprimiendo que una división justa sea una división igualitaria, ¿cuál es el procedimiento, si lo hay, que dará este resultado? Dejando a un lado los tecnicismos, la solución obvia es la de que una persona divida el pastel y tome la última parte, permitiendo a los otros que escoja antes, dividirá el pastel en partes iguales, ya que de este modo está seguro de obtener la mayor porción posible, este ejemplo ilustra los dos rasgos característicos de la justicia procesal perfecta.

Primero, existe un criterio independiente de lo que es una división justa, un criterio definido previa y separadamente del procedimiento que ha de seguirse. Segundo, es posible encontrar un procedimiento que produzca seguramente el resultado deseado, desde luego que aquí se hacen ciertos supuestos, tales como el que el hombre escogido puede dividir igualmente el pastel, que desea obtener la mayor porción posible, y otras por el estilo. No obstante, podemos pasar por alto estos detalles, lo esencial es que existe una norma independiente para decidir el resultado que es justo, y un procedimiento que garantiza que se llegará a él, es bastante claro que la justicia procesal perfecta es rara si no imposible, en los casos que tienen mucha importancia práctica.

La justicia procesal imperfecta se ejemplifica mediante un juicio penal, el resultado deseado es que el acusado sea declarado culpable si y sólo si ha cometido la falta que se imputa, el procedimiento ha sido dispuesto para buscar y establecer la verdad del caso, pero parece imposible hacer unas normas jurídicas que conduzcan siempre al resultado correcto. La teoría de los juicios examina qué reglas procesales de pruebas similares, siendo compatibles con otros fines del derecho, son las que mejor pueden servir para lograr este propósito, se puede razonablemente esperar que, en diversas circunstancias, diversas medidas para las audiencias conduzcan a resultados correctos, sino siempre, al menos la mayor cantidad de veces. Un es entonces, un caso de justicia procesal imperfecta, aún cuando se obedezca cuidadosamente al derecho, conduciéndose el procedimiento con equidad y corrección, puede llegarse a un resultado erróneo, un inocente puede ser declarado culpable, y un culpable puede ser puesto en libertad. En tales casos hablamos de un error de la justicia: la injusticia no surge de una falla humana, sino de una combinación fortuita de circunstancias que hacen fracasar el objetivo de las normas jurídicas, el rasgo característico de la justicia procesal imperfecta es que, si bien existe un criterio independiente para el resultado correcto, no hay ningún procedimiento factible que conduzca a él con seguridad.

Por el contrario, la justicia puramente procesal se da cuando no hay un criterio independiente para el resultado debido, en su lugar existe un procedimiento justo o imparcial tal, que el resultado sea igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere,

siempre y cuando se haya observado debidamente el procedimiento. Los juegos de azar ilustran esta situación, si un número de personas lleva a cabo una serie de apuestas imparciales, la distribución que se haga del dinero después de la última apuesta, sea cual fuere, es imparcial, o al menos no es parcial. Aquí John Rawls supone que las apuestas imparciales son aquellas cuya expectativa de ganancia es igual a cero: que se han hecho voluntariamente, en las que nadie hace trampa, etc. el procedimiento de las apuestas es imparcial y se accede libremente ellas en condiciones imparciales, así pues, las circunstancias de transfondo define un procedimiento imparcial ahora bien, de una serie de apuestas imparciales podría resultar cualquier distribución de dinero en la que la suma sea equivalente a la provisión que tenía inicialmente todos los individuos. En este sentido, cualquiera de estas distribuciones son igualmente imparciales, un rasgo característico de la justicia puramente procesal es que el procedimiento para determinar el resultado justo tiene que ser efectivamente observado; ya que en esos casos no existe un criterio independiente por referencia al cual se pueda saber que un determinado resultado es justo, está claro que no podemos decir de un estado de cosas particular que es justo porque pudo haber sido obtenido siguiendo un procedimiento imparcial, esto iría demasiado lejos y conduciría a consecuencias absurdamente injustas. Es decir un procedimiento imparcial hace imparcial el resultado sólo cuando es efectivamente observado.

Por lo tanto, para aplicar la noción de pura justicia procesal a cuotas distributiva es necesario establecer y administrar imparcialmente sistema justo de instituciones, solamente teniendo como transfondo una estructura básica justa, incluía una constitución política justa y una justa configuración de las instituciones económicas y sociales, puede decirse que existe el procedimiento justo requerido. La tarea del principio de la justa igualdad de oportunidades será la de asegurar que el sistema de cooperación sea de justicia puramente procesal, no podría dejarse que la justicia distributiva se cuidará por sí mismo de ello, siquiera dentro de un marco restringido, a menos que se satisficiera este principio, ahora bien, la gran ventaja práctica de la justicia puramente procesal es que ya no es necesario seguir el rastro de la variedad infinita sustancias, ni de las ideas o

posiciones relativas cambiantes de las personas particulares. Se evita el problema de tener que definir principios, que hagan frente a las enormes complejidades que podrían surgir si tales detalles fueran pertinentes, es un error dirigir la atención a las diversas posiciones relativas de los individuos, exigiendo que cada cambio, considerado como transacción única vista aisladamente, fuese justo en sí mismo. Lo que habrá de juzgarse en la configuración de la estructura básica, y juzgarla desde un punto de vista general. No podemos quejarnos de ella, a menos que estemos dispuestos a criticarla desde el punto de vista de un representante colocado en alguna posición particular, así, pues, la aceptación de los dos principios constituye un reconocimiento de que mucha de la información y de las complicaciones de la vida diaria habrá de ser descartada como improcedente para cuestiones de justicia social.

Como conclusión, para la justicia puramente procesal la distribución de ventanas no se evaluará en primera instancia confrontando una provisión de beneficios disponibles con los derechos y necesidades dados de individuos conocidos, la asignación de los bienes producidos tendrá lugar de acuerdo con el sistema público de normas, el cual determinará qué se produce, en qué cantidad por que medio, determinará también cuáles son las demandas legítimas cuya satisfacción conduce a la distribución resultante. Así, en este tipo de justicia procesal, lo correcto de la distribución se funda en la justicia del esquema de cooperación del cual surge, y en la satisfacción de las demandas de los individuos participantes, una distribución no puede ser juzgada con independencia del sistema del cual resultó o de lo que los individuos han hecho de buena fe a la luz de las expectativas establecidas, y se pregunta en abstracto si una distribución de una provisión dada de cada cosa hecha a determinados individuos cuyos deseos y preferencias no son conocidos, es mejor que otra, entonces simplemente no hay respuesta a esta pregunta. La concepción de los dos principios no interpreta el problema primordial de la justicia distributiva como un problema de justicia asignativa.

Por el contrario, la justicia asignativa se aplica cuando se ha de vivir un conjunto dado de bienes entre individuos determinados con necesidades y deseos conocidos, el conjunto de bienes que ha de ser asignado no ha sido producido por estos individuos, y

entre ellos existe ninguna relación cooperativa, puesto que no hay demandas previas sobre las cosas que habrán de distribuirse, es natural repartirlas de acuerdo con los deseos e, incluso, maximizar el balance neto de satisfacción, a menos que se prefiera la igualdad, la justicia se convierte en un tipo de eficacia. Haciendo una generalización adecuada, la concepción asignativa conduce al punto de vista del utilitarismo clásico, ya que, como hemos visto, esta doctrina asimila la justicia a la benevolencia del observador imparcial y ésta, a su vez, al diseño más eficaz de las instituciones para promover el mayor equilibrio de satisfacción, lo que es importante notar aquí es que el utilitarismo no interpreta la estructura básica como un esquema inicia puramente procesal, ya que el utilitario tiene, en principio, un criterio independiente para juzgar todas las distribuciones, el cual consiste en saber si producen o no el mayor equilibrio neto de satisfacción. Según esta teoría, las instituciones son arreglos más o menos imperfectos para conseguir este fin, dado los deseos y preferencias existentes, como los desarrollos futuros previsible, el objetivo del estadista es establecer aquellos esquemas sociales que mejor se aproxime a un fin ya especificado, puesto que estos arreglos están sujetos a los obstáculos y restricciones inevitables de la vida cotidiana, la estructura básica un caso de justicia procesal imperfecta.

## CAPITULO III

### LA TEORÍA DEL PLURAL DIVERSO

#### 3.1. FORMA Y CONTENIDO DEL DEBATE

Los últimos diez años ha habido un notable y marcado incremento del interés de la teoría jurídica y política por los derechos de los grupos etnoculturales existentes en las democracias occidentales, en tanto la forma y el contenido del debate deben ser proporcionados por la filosofía, debemos hacernos la pregunta ¿cómo se relacionan los principios subyacentes de la democracia liberal, como la libertad individual, la igualdad social y la democracia con los derechos de los plurales?<sup>35</sup>, en ese sentido, es verdaderamente inobjetable que el debate filosófico sobre estas cuestiones ha cambiado de forma espectacular, tanto en su alcance como en su terminología básica. Hoy en día tras décadas de relativa desatención, la cuestión de los derechos de los plurales ha pasado a ocupar el primer plano de la teoría jurídica y política, varias son las razones que explican este trascendental cambio. Obviamente la caída del muro de Berlín desató una serie de oleadas nacionalistas étnicas en Europa Oriental, oleada que afectó de forma drástica al proceso de democratización, las previsiones optimistas que vaticinaban que la democracia liberal brotaría sin dificultad de las cenizas del comunismo quedaron arrumbadas por las cuestiones vinculadas a la etnicidad y el nacionalismo. Pero existieron otras muchas factores en el seno de las democracias históricamente consolidadas también contribuyeron a la prominencia de la diversidad: el retroceso activista contra los inmigrantes y refugiados en muchos países occidentales; el surgir de los pueblos indígenas y su movilización política, cuyo resultado fue el borrador de la declaración de los derechos de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas; y la constante, incluso creciente, amenaza de secesión en varias democracias occidentales,

---

<sup>35</sup> Los plurales, deben ser entendidos como aquel grupo, étnico, social, económico o cultural que no son parte de la heterogeneidad de la mayoría nacional dominante.



desde Canadá ( Quebec ) a Gran Bretaña ( Escocia ) , Bélgica ( Flandes ) y España (Cataluña ).

Todos estos factores, que llegaron a un punto decisivo al comienzo de la década de 1990, dejaron claro que las democracias occidentales no había resuelto o superado las tensiones planteadas por las pluralidades nacionales y la diversidad etnocultural, por consiguiente, no es sorprendente que los teóricos políticos hayan dirigido cada vez más su atención a este asunto, pero el debate no sólo aumentado de tamaño; sus propios términos han cambiado de manera drástica y es en este punto donde nos gustaría empezar.

Una de las etapas fundadoras en el debate, que se dieron entre 1970 y 1980 asumieron que la controversia sobre los derechos de los plurales equivalía en esencia a la polémica entre los liberales y los comunitaristas, enfrentados a un asunto inexplorado era natural que los teóricos políticos y esencialmente jurídicos ,buscaran analogías con otras temas más familiares y que el debate entre liberales y comunitaristas les pareciera el más relevante. Este antiguo problema es una de las más viejas y venerables controversias de la filosofía política y se ha extendido , aunque en diferentes formas, a lo largo de varios siglos y lo que en el fondo plantea, es la idea de que los liberales persisten en que los individuos deberían ser libres para decidir sobre su propio concepto de la vida buena y aplauden la liberación de los individuos de cualquier condición imputable o heredada, los individualistas liberales argumentan que el individuo es moralmente anterior a la comunidad: la comunidad sólo importa porque contribuye al bienestar del individuo que la integra, y estos individuos dejan de percibir que vale la pena mantener las prácticas culturales existentes, entonces la comunidad no posee ningún interés independiente en la preservación de dichas prácticas, y ningún derecho a impedir que los individuos la modifiquen o la rechacen. Los comunitaristas discuten este concepto del individuo autónomo, al considerar que las personas están inevitablemente incrustadas en los roles y relaciones sociales particulares, éstos “yo es” no conforman ni se replantean su propio concepto de la vida buena, por el contrario, heredan un modo de vida que define lo que es bueno para ellos: en vez de ver las prácticas grupales como el producto

de las elecciones individuales, los comunitaristas consideran a los individuos el producto de las prácticas sociales. Además a menudo niegan que los intereses de las comunidades puedan reducirse a los intereses de los individuos que la integran, por consiguiente, el hecho de privilegiar la autonomía individual se considera un factor de destrucción de las comunidades.

Esta primera forma del debate planteaba la dicotomía, que si uno es un liberal que aprecia la autonomía individual, se opone a los derechos de los plurales como una innecesaria y peligrosa desviación del adecuado énfasis en el individuo, por el contrario los comunitaristas, ven los derechos de los plurales como una apropiada forma de protección de las comunidades frente a los erosivos efectos de la autonomía individual y como un modo de afirmar el valor de la comunidad y el bienestar social, en este particular, es muy importante afirmar que las minorías etnoculturales merecen esa protección, en parte porque son las que más peligro corren, pero también porque todavía conservan un modo de vida comunal que proteger, a diferencia de la sociedad mayoritaria, las minorías etnoculturales aún no han sucumbido al individualismo liberal y, por tanto, ha mantenido una forma coherente de vida colectiva.

Sin embargo cada vez se reconoce que es una forma poco útil de concebir la mayoría de las demandas en favor de los derechos de los plurales en las democracias occidentales, en realidad, la mayor parte de los grupos étnicos, culturales, sociales o económicos diferenciados (plurales), que existentes en el seno de las democracias modernas no requieren ser protegidos de las fuerzas de la modernidad que actúan en las sociedades liberales, por el contrario éstas desean ser incluidas en las prerrogativas más básicas de la democracia liberal y la autonomía del individuo; como el derecho a la libre expresión o la libertad sexual. Lejos de oponerse a los principios liberales las encuestas de opinión pública muestran a menudo que no existen diferencias estadísticas entre los plurales y las mayorías nacionales en cuanto a su adhesión a los principios liberales, en ese sentido el compromiso con la autonomía individual es profundo y extenso en las sociedades modernas y atraviesa las barreras étnicas, lingüísticas y religiosas. Sin embargo, hay varias excepciones importantes y visibles a esta regla, por

ejemplo, hay una serie de movimientos socioculturales y etnoreligiosos que promueven una visión esencialmente distinta de la teoría de comunidad y poder, y principalmente contrarias a los principios de la autonomía individual en la democracia, como ser los movimientos “Kataristas” en Bolivia, los cuales reclaman una forma de organización derivada de su relación histórica con la naturaleza y su cultura, las cuales se alejan en lo formal<sup>36</sup> de los derechos humanos y las prerrogativas democrático liberales, sin embargo ese es un tema que comentaremos más adelante.

En conclusión, el hecho de que las llamadas mayorías nacionales persigan principalmente la protección de los derechos individuales, mientras que los plurales traten de hacer lo mismo con los derechos colectivos se considera una evidencia de que los plurales en cierto modo son más colectivista que la mayoría nacional, este encadenamiento de razones contiene varios fallos conceptuales y estadísticos, dado que no todo derecho específicamente grupal de los plurales es un derecho colectivo e incluso aquellos derechos que son colectivos en uno u otro sentido del término no necesariamente constituye una evidencia de colectivismo. Por otro lado es casi un verdadero absurdo, relacionar las intenciones de reivindicación de los plurales sobre sus prerrogativas y vincularlas directamente con una conducta irracional, violenta y contraria a la de los derechos humanos.

Otra etapa, mucho más evolucionada y teóricamente más adecuada, nos lleva a preguntarnos: *¿Cuál es la posible extensión de los derechos de los plurales dentro de la teoría liberal?* sin embargo es correcto mencionar que replantear el debate de este modo no resuelve la cuestión de fondo, al contrario el lugar de los derechos de los plurales dentro de la teoría liberal sigue siendo muy controvertido, lo que sí se hace es cambiar los términos del debate, no se trata ya de cómo lograr proteger del liberalismo a los plurales, sino de si los plurales, que comparten los principios liberales básicos con la mayoría nacional, pese a todo, necesitan derechos específicos. Es decir que si los

---

<sup>36</sup> El hecho de que estos movimientos intenten reivindicar su histórico estilo de vida social, económica, cultural y político no significa en esencia que sus valores sistémicos y morales sean contradictorios a los derechos más básicos consagrados y relativos a la humanidad.

plurales son de hecho liberales en sus derechos ¿porque reclaman sus miembros una serie de prerrogativas específicas a sus condiciones? ¿Por qué no se sienten satisfechos con los tradicionales derechos comunes de ciudadanía democrática y liberal? Esta es la pregunta principal que Joseph Raz trata de responder en sus últimos escritos, Raz insiste en que la autonomía de los individuos, su capacidad para proceder a efectuar elecciones correcta entre diversas vidas buenas, está íntimamente unida al acceso a su cultura, a la prosperidad y al florecimiento de su cultura y al respeto que otros conceden a su cultura. Los derechos de los plurales contribuyen a garantizar este florecimiento cultural y respeto mutuo, por otro lado otros escritores liberales como David Miller, Yael Tamir, Jeff Spinner han planteado argumentos similares acerca de la importancia de la pertenencia cultural o la identidad nacional para las ciudadanos modernos que buscan la libertad, pese a que los matices teóricos varían, es casi un factor común decir que existen urgentes intereses relacionados con la cultura y la identidad que son plenamente coherentes con los principios liberales de libertad e igualdad, intereses que justifican el reconocimiento de los derechos especiales para los plurales, esta conocida posición se llama *culturalista liberal*.

Los críticos del culturalismo liberal han planteado muchas objeciones a toda esta línea argumental, algunos digan que sea posible distinguir de forma inteligible o aislada a las culturas o a los grupos culturales ;otros niegan que sea posible hallar sentido a la pretensión de que los individuos pertenezcan a las culturas; y otros dicen que incluso en el caso de que fuera posible hallar un sentido a la pretensión de que los individuos pertenezcan a las distintas culturas , no tenemos ninguna razón para asumir que el bienestar o la libertad de los individuos se encuentre vinculado en forma alguna al florecimiento de la cultura, estas objeciones son muy importantes sin embargo el culturalismo liberal ha logrado abrirse paso con relativa comodidad a esta barrera teórica sin que se haya logrado , en algún caso , disminuir el entusiasmo despertado por el culturalismo liberal, el cual se ha desarrollado rápidamente hasta convertirse la postura que concita el consenso de los liberales que trabajan en este campo. El núcleo del problema planteado por la oposición teórica se centra en el hecho de que de alguna

forma objetiva y consecutiva los derechos de los plurales podría llegar a socavar, en vez de fomentar, la autonomía individual, por lo tanto una tarea crucial que debe encarar los defensores liberales de los derechos de los plurales consiste en distinguir entre los malos derechos de los plurales que implica una restricción de los derechos individuales y los buenos derechos de los plurales que pueden considerarse elementos que complementan los derechos individuales.

Es así, que debemos distinguir entre dos tipos de derechos que un grupo plural y diverso puede reclamar, el primero implica el derecho de un grupo contra sus propios miembros, un derecho pensado para proteger al grupo del desestabilizador impacto de la disensión interna (por ejemplo, la disensión de los miembros individuales de no seguir las costumbres o prácticas tradicionales), el segundo tipo se vincula al derecho de un grupo frente a una sociedad más amplia, un derecho pensado para proteger al grupo del impacto de las presiones externas (por ejemplo, las decisiones económicas o políticas de la sociedad mayor) el primer grupo es denominado *restricciones internas* y el segundo grupo *protecciones externas* (KYMLICKA: 2001). Dado el compromiso con la autonomía individual, se argumenta que los liberales deberían mostrarse escépticos ante las peticiones de restricciones internas, el culturalismo liberal rechaza la idea de que los grupos puedan restringir legítimamente los derechos civiles o políticos básicos de sus propios miembros en nombre de la salvaguarda de la pureza o la autenticidad de la cultura y las tradiciones del grupo, sin embargo otros culturalista liberales argumentan que es posible aceptar algunas formas de restricción interna, con tal de que los miembros del grupo tenga un derecho efectivo abandonar el grupo<sup>37</sup> no obstante, un concepto casi liberal del multiculturalismo puede asignar a los grupos diversos y plurales derechos frente a la sociedad mayor, con el fin de reducir la vulnerabilidad de los grupos ante el poder económico o político de la mayoría nacional. Es así que entendemos que la esencia de la cuestión ya se encuentra insertada en la teoría liberal y el objeto consiste

---

<sup>37</sup> Este punto de vista nace de aquellos ven un concepto político del liberalismo que haya radicado en el valor de la tolerancia antes de que un concepto *abarador* arraigado en el valor de la autonomía, siempre y cuando se conceptualice adecuadamente la idea de una forma *efectiva* de abandonar el grupo.

en mostrar que algunas de las demandas de derechos de los plurales, aunque no todas, realzan los valores liberales.

En conclusión debemos afirmar que esta fase del debate logra centrar el valor intrínseco de la teoría del plural en su verdadera dimensión dejando de lado el estéril y engañoso problema sobre el individualismo y colectivismo, sin embargo debemos cuestionar muchos elementos que surgen como consecuencia de la perspectiva del problema en cuanto a la naturaleza de los plurales diversos, así como de las demandas que dirigen al estado liberal y como el estado en su estructura formal y objetiva se dirige ante el plural diverso.

Una tercera fase de esta maquinaria evolutiva parte sobre la *neutralidad del estado*, es decir el estado liberal en su normal funcionamiento, se atiende al principio de neutralidad cultural por lo que este no forma parte respecto de las identidades culturales de sus ciudadanos y es indiferente a la capacidad de los grupos étnicos, socioculturales o económicos para reproducirse a lo largo del tiempo. Desde este punto de vista los estados tratan a la cultura del mismo modo que a la religión, es decir, como algo a lo que las personas pueden adherirse libremente en su vida privada, pero no concierne al estado (mientras esté respete el derecho de los demás), muchos teóricos afirman de manera categórica y sostenible en el tiempo que el estado liberal está por encima de los diversos grupos étnicos y nacionales del país, rehusando avanzar-avaluar o apoyar sus modos de vida manifestando total independencia sobre su reproducción social tal como es el caso de los Estados Unidos<sup>38</sup>, de hecho en este punto reside la diferencia entre las naciones cívicas liberales y las naciones étnicas, las cuales consideran que la reproducción de una particular cultura e identidad etnonacional es uno de sus más importantes objetivos, por el contrario las naciones cívicas son neutrales respecto de las identidades es no culturales de sus ciudadanos y definen la pertenencia a la nación puramente en términos

---

<sup>38</sup> Los Estados Unidos de Norteamérica mantienen un estado *neutral* desde cualquier perspectiva social, cultural o religiosa, lo que queda reflejado en el hecho de que no reconoce constitucionalmente ninguna lengua oficial, por tanto para que los inmigrantes se conviertan en ciudadanos estadounidenses basan sencillamente con que manifiesten lealtad a los principios de democracia y libertad individual que define la constitución de Estados Unidos.

de adhesión a ciertos principios de democracia y justicia , desde este punto de vista el hecho de que los plurales persigan la obtención de derechos especiales se aparta radicalmente del tradicional funcionamiento del estado liberal, por consiguiente, la carga de la prueba recae sobre todo aquel que desee respaldar esos derechos de las minorías.

La carga de la prueba impuesta sobre los culturalista liberales trata de mostrar que los derechos de los plurales complementan en vez de disminuir la libertad y la igualdad individual y que contribuyen a satisfacer necesidades que, dentro de otro modo, quedarían insatisfechas en un estado que se aferra rígidamente a la neutralidad, por consiguiente los derechos de los plurales, deben demostrar la existencia de sólidas razones para que el estado se aparte de la norma y principio de neutralidad para reconstruir uno de los conceptos y pilares más importantes del liberalismo jurídico y político.

En este sentido es muy importante considerar el ejemplo norteamericano, el cual es el prototipo ideal de *estado neutro*, esto se ve en el proceso histórico de construcción del estado, cuando se toman políticas sobre la cronología de admisión de los distintos estados a la Federación siendo esto deliberadamente dispuesto para garantizar que los anglófonos constituyesen una mayoría en el seno de cada uno de los 50 estados que componen la Federación estadounidense. En la actualidad la continuación del dominio del inglés está garantizada por varias políticas en curso, por ejemplo, es un requisito legal que los niños aprenden inglés en los colegios; es un requisito legal que los inmigrantes (menores de 50 años) aprendan inglés para adquirir la ciudadanía estadounidense; y es un requisito de *facto* para poder acceder a un empleo en o para el gobierno que el aspirante hable inglés.

Este modelo ha llevado a promover y construir una cultura concentrada en un territorio, centrada en torno a una lengua compartida y utilizada por una amplia gama de instituciones estatales y privadas, lo que Kymlicka llama " cultura societal" (KYMLICKA: 2001) para subrayar que implique una lengua y unas instituciones

sociales comunes, más que creencias religiosas comunes, hábitos de familia o estilos de vida personales. Las culturas societales en el seno de una democracia liberal moderna son inevitablemente pluralistas ya que componen tanto de cristianos como de musulmanes, tanto de judíos como de ateos; tanto de heterosexuales como de homosexuales; tanto de profesionales urbanos como de trabajadores rurales. Dado que esa diversidad es un resultado las diferentes garantías y derechos establecidos en un marco democrático liberal, y mucho más cuando esto se combina en una población socialmente diversa y culturalmente plural.

Utilizando nuestro ejemplo, es una verdad innegable que el estado norteamericano ha construido deliberadamente esta cultura societales marcada por la exclusión étnica y proyectada sistemáticamente sobre diversas políticas dirigidas a mantener y a construir una identidad nacional, la cual se encuentra cimentada sobre una historia común, un estado común y principalmente una cultura social común. En este sentido es marcadamente necesario que debamos sustituir el concepto de un estado etnoculturalmente neutro, por un modelo de estado liberal Democrático plural y diverso. Es también muy importante decir que si bien los estados realicen una construcción nacional, no quiere decir que los gobiernos no puedan promover más que una cultura societal, es posible que las políticas del gobierno estimulen el mantenimiento de dos o más culturas societales en un mismo país, de hecho esto es un rasgo fundamental en algunos países como Canadá, Suiza, Bélgica o España.

Ahora bien es muy importante decir este tipo de construcción nacional favorece un buen número de objetivos importantes ,por ejemplo , la educación pública normalizar en una lengua común se ha solido considerar algo esencial para que todos los ciudadanos puedan tener igualdad de oportunidades laborales y la moderna economía, de hecho igualdad de oportunidades se define precisamente en términos de igual acceso a la corriente principal de instituciones que operan en la lengua dominante, además la participación en una cultura societal común se ha visto a menudo como un elemento esencial para generar algún tipo de solidaridad que requiere el estado y de bienestar ya que promueve un sentido de pertenencia e identidad común basado en valores cívicos



que reflejen una propiedad nacional, es decir el hecho de promover la integración en una cultura societal común ha sido visto como algo esencial para la igualdad social y la cohesión política en los estados modernos. Por tanto, los estados se han embarcado en los procesos de construcción nacional promoviendo una lengua común un sentido común de pertenencia e igual acceso a las instituciones sociales basadas en esa lengua, las decisiones que afectan a las lenguas oficiales, al núcleo curricular en la educación y a los requisitos para adquirir la ciudadanía son todos elementos pensados con la intención de difundir una particular cultura en todo el ámbito de una sociedad y con la idea de promover una particular identidad nacional basada en la participación en esta cultura societal.

Toda esta percepción teórica deriva en una pregunta sencilla ¿en qué sentido afectará esto al asunto de los derechos de los plurales? La cuestión ya no consiste en cómo justificar la desviación respecto a una norma de neutralidad, sino más bien en determinar si los esfuerzos de construcción nacional de la mayoría crean injusticias para los plurales y también debemos decir si los derechos de los plurales contribuyen a protegerse sobre esas injusticias.

### **3.2. CULTURALISMO LIBERAL**

Es bastante obvio que el debate sobre los plurales diversos integrado por el multiculturalismo y los derechos de las minorías es considerablemente nuevo sin embargo la bibliografía reciente nos indica que podría llegarse a un consenso general en lo que se ha denominado nacionalismo liberal. Según el nacionalismo liberal la protección y la promoción de las culturas nacionales y las lenguas de las naciones ubicadas en el interior de sus fronteras es una legítima función del estado, esto puede llevarse a cabo creando instituciones públicas operen en las lenguas nacionales; utilizando los símbolos nacionales en la vida pública<sup>39</sup> y permitiendo el autogobierno de los grupos nacionales en temas que son cruciales para la reproducción de su lengua y su

---

<sup>39</sup> Como por ejemplo el uso de Whipala o la Flor de Patujú.

cultura. En este sentido es muy prudente hacer una serie de aclaraciones que podrían llevar a corregir pre conceptos heredados de la insignia política en el debate local de tal manera que podamos apertura una nueva perspectiva en este proceso de reconstrucción del liberalismo plural y diverso en Bolivia.

En primera instancia, el liberalismo nacional no trata de imponer de manera coercitiva una identidad nacional a aquellos que no lo comparten, desde el esquema de un nacionalismo liberal, las instituciones públicas pueden llevar el sello de un particular carácter nacional; adoptando la lengua de la región, los días festivos y los símbolos de un grupo nacional particular. Pero no se prohíbe a los individuos que no pertenecen a este grupo nacional expresen su propia identidad nacional, por el contrario es probable que las formas no liberales de nacionalismo utilicen la coerción para promover una identidad nacional común.

Por otro lado mientras que los nacionalismos no liberales tratan a menudo de prohibir formas de discursos o de movilizaciones políticas que desafíen la concesión de privilegios a una identidad nacional, el nacionalismo liberal pretende activar políticas dirigidas a dar es público a un carácter nacional distinto, la gente es libre de alentar la adopción de una lengua oficial diferente, o incluso de procurar la secesión de una región con el fin de construir un estado separado. Abogar estos cambios no considera necesariamente una deslealtad e, incluso en el caso de que se consideren deslealtad no se puede considerar motivo suficiente para restringir los derechos democráticos.

Así también los nacionalistas liberales tienen una definición más abierta de la comunidad nacional, la pertenencia al grupo nacional no se halla restringida a los miembros de una raza, etnia o religión particular, hablando en términos generales, cualquiera puede adherirse a la nación si así lo desea. En los nacionalistas no liberales por el contrario, frecuentemente se impide a los no nacionales integrarse en el grupo nacional e incluso se les prohíbe la expresión de su propia identidad nacional, hasta épocas muy recientes para ser un auténtico búlgaro, por dar un ejemplo, era preciso tener un apellido búlgaro, ser descendiente de búlgaros de raíz étnica, pertenecer a la Iglesia

ortodoxa, hablar búlgaro sin ningún acento y vestirse como un búlgaro. No es necesario decir que es muy difícil que los turcos que viven en Bulgaria sean aceptados algún día como miembro de la nación búlgara, incluso en el caso de que sea su voluntad integrarse.

Por otro lado, el nacionalismo liberal no es agresivo y no tratar de dismantelar las instituciones de autogobierno de otros grupos nacionales dentro del mismo estado o incluso en otros estados, en particular, los grupos territorialmente concentrados que se vieron involuntariamente incorporados al estado no quedan obligados a adoptar la identidad nacional de la llamada mayoría. Si grupos como los de los quequebeses, los catalanes, los flamencos o los mismos guaraníes se consideran a sí mismos naciones distintas dentro de un estado mayor, entonces su diferencia nacional quedará reconocida en la vida pública y en los símbolos públicos mediante elementos tales como el carácter oficial de su lengua, los derechos de autogobierno y el reconocimiento de los diferentes tradiciones jurídicas. Al aceptar la legitimidad de estos nacionalismos plurales los nacionalistas liberales rechazan el objetivo de un mundo de estado-nación homogéneos y aceptan la necesidad y la legitimidad de los estados multinacionales en cuyo seno puede existir dos o más naciones autogobernadas.

Todas estas ideas llegan a ser una mínima parte de las características que marcan al nacionalismo liberal como una tendencia totalmente distinta a los no liberales presentes como opción en la solución política y jurídica del problema. Las teorías del nacionalismo liberal nos proporcionan una serie de líneas maestras sobre el modo en que deben acomodarse sus grupos plurales y diversos que se ven a sí mismos como naciones y que buscan la obtención de derechos de reconocimiento nacional y de autogobierno. Por otro lado, es imposible no reconocer que existen también muchos otros tipos de grupos culturales no nacionales que buscan reconocimiento y acomodo en la sociedad mayoritaria, como ser las organizaciones religiosas, los movimientos con identidad territorial no nacional basadas en organizaciones obreras o sindicales, los grupos culturales no étnicos como los gays o los discapacitados, entre muchos otros.

Un rasgo muy importante de los nacionalistas liberales, sobre la cual concuerdan gran parte de la bibliografía que reflexiona sobre este tema, es la del *multiculturalismo liberal* el cual acepta esos grupos hacen una reclamación válida, no sólo en cuanto a la tolerancia y a la no discriminación, sino también en cuanto al explícito acomodo, reconocimiento y representación en el seno de las instituciones de la sociedad mayor, el multiculturalismo puede adoptar la forma de una revisión del currículo educativo con el fin de que se incluya en la historia y la cultura de los grupos minoritarios; la forma de la creación de las juntas consultivas en las que el poder deliberar con los miembros de los grupos minoritarios; de reconocimiento de los días festivos de los grupos de las minorías religiosas; de la preparación de agentes de policía, trabajadores sociales y profesionales de la salud sensibles a las diferencias culturales en el ejercicio de su trabajo; del desarrollo de medidas que sean capaces de garantizar que no se pasará por alto a los grupos minoritarios o que no serán presentados de modo estereotipado en los medios de comunicación. Aquí, una vez más podemos especificar un cierto número de restricciones que un concepto de multiculturalismo netamente liberal debería representar: la pertenencia a estos grupos no debe venir impuesta por el estado, sino a del rosicler más bien una cuestión de auto identidad; los miembros individuales deben ser libres de cuestionar o rechazar cualquier identidad heredada o adoptada con anterioridad, si así lo decide, y tienen derecho efectivo abandonar cualquier grupo de identidad; estos grupos no deben violar los derechos civiles o políticos básicos de sus miembros; y las adaptaciones multiculturales deben tratar de reducir las designaciones de poder entre los grupos, en vez de permitir que un grupo domine sobre otros.

Es así que podemos describir tanto el nacionalismo liberal y su brazo multiculturalista en un concepto globalizado *culturalismo libera.l.*<sup>40</sup> el culturalismo liberal es la perspectiva que sostiene que los estados liberales democráticos no sólo deberían hacer respetar el familiar conjunto de habituales derechos políticos y civiles de ciudadanía que ampara todas las democracias liberales; también deben adoptar varios derechos específicos de

---

<sup>40</sup> Implementado por el filósofo Kymlicka, y que ahora es ampliamente utilizado y difundido en la teoría política y jurídica que trata de desarrollar esta problemática.

grupo o políticas dirigidas a reconocer y acomodar las diferentes identidades y necesidades de los plurales diversos, estas medidas van desde las políticas educativas multiculturales a los derechos lingüísticos, pasando por las garantías de representación política y por la protección constitucional de los tratados con los pueblos indígenas. Para los culturalistas liberales la justicia etnocultural exige frecuentemente la adopción de esas diversas formas de medidas específicas de grupo, aunque para ser coherentes con el culturalismo liberal dichas medidas deben cumplir una serie de condiciones como las que hemos indicado anteriormente. En particular, los culturalistas liberales apoyan las políticas que hacen posible que los miembros de los diversos y plurales grupos nacionales o no expresen y promuevan su cultura y su identidad, pero rechazan cualquier política que imponga a la gente la *obligación* de abrazarlas.

Podría decirse que el culturalismo liberal se ha convertido en la posición dominante en la bibliografía actual y que la mayoría de los debates entran en cómo desarrollar y refinar la posición culturalista liberal, más que en que si debe o no aceptarse.

### **3.3. LA DESTRUCCIÓN DE LA ALTERNATIVA**

Es curioso preguntarse cómo se ha llegado tan rápidamente a un consenso sobre el culturalismo liberal siendo que no hace mucho tiempo era una posición muy criticada dentro de los propios liberales y vista poco creativa desde las perspectivas alternativas al liberalismo democrático. Una posible explicación es que los argumentos de los culturalistas liberales han sido tan irresistibles y persuasivos que han convocado a todo el mundo aplicarlas, sin embargo pese a que nos encontramos frente a una corriente de tan fuerte trascendencia teórica, la cual ha motivado y sustente gran parte del presente trabajo, sería una verdadera falsedad afirmar aquello. Lo más lógico es pensar que no existe ninguna posición clara y coherente que pueda ser presentada como alternativa al culturalismo liberal, el cual ha ganado como si dijéramos, por incomparecencia de la parte contraria.

Desde luego, uno puede imaginar alternativas al culturalismo liberal a pesar de que aún no se haya desarrollado en la bibliografía actual, dos son las opciones principales que hemos investigado y que se merecen ser presentadas acá como corrientes y nutrientes que vayan a formar una verdadera doctrina sobre nuestra realidad; una sería tratar demostrar que el antiguo modelo de la ciudadanía republicana unitaria, modelo en el cual todos los ciudadanos comparten un conjunto idéntico de derechos de ciudadanía, puede ser actualizado para abordar en las cuestiones de la diversidad etnocultural, a pesar de haber sido originalmente desarrollado en un contexto de comunidades políticas mucho más homogéneo, se podría argumentar que los intereses que tenemos en común son mucho más importantes que las identidades que nos dividen y que, por consiguiente, el culturalismo liberal nos aparta de nuestro más importantes intereses comunes como seres humanos. Más aún, aún podría argumentar que un excesivo énfasis en la diversidad corre el riesgo de socavar la propia capacidad para una deliberación democrática sobre el bien común.

Esta postura, sin embargo se enfrenta al problema de que sus tradicionales pretensiones de neutralidad etnocultural no pueden seguir sosteniéndose, los republicanos la utilizado para argumentar que un régimen basado en los derechos de ciudadanía común es neutral respecto a los grupos etnoculturales, al no contemplar derechos específicos de grupo, el estado trata de identidades etnoculturales con una cuestión de elección individual perteneciente al ámbito privado y no obstaculizan y fomenta las prácticas de ningún grupo etnocultural en concreto. No obstante, esta pretensión de neutralidad ha sido recientemente derribada por algunos autores, lo que en apariencia parece un sistema neutral de derechos comunes resulta ser, tras un examen más atento, un sistema fuertemente inclinado a favor del grupo mayoritario, es la lengua de la mayoría la que se usa en las instituciones públicas; son los días festivos de la mayoría los que reconoce el calendario público; es la historia de la mayoría la que enseñan en las escuelas; etc.

Además, esos ejemplos que muestran el privilegio de la lengua y la cultura de la mayoría no pueden considerarse alejamiento menores o accidentales del ideal de neutralidad etnocultural; contribuyen a definir la estructura misma del estado liberal, que a su vez da

forma a las estructuras de la sociedad mayor, una vez que se ha quedado descartada la pretensión de neutralidad el compromiso republicano en favor de la ciudadanía unitaria se vuelve problemático pues más que abordarla sin ambages, evita el tipo de cuestiones de justicia relativa a grupos plurales y diversos que el culturalismo liberal trata de examinar. Las preocupaciones republicanas por proteger la posibilidad del diálogo civil y la razón pública común son válidas, y por eso una de las áreas de trabajo reciente de los culturalistas liberales se han concentrado en cómo reconciliar la democracia deliberativa con la ciudadanía de grupos diferenciados, aún no sabemos si las preocupaciones republicanas sobre la virtud cívica encontrarán pleno acomodo en el seno del culturalismo liberal, sin embargo, los argumentos que esgrimen los neoliberales al decir que el concepto unitario de la ciudadanía puede abordar las cuestiones relacionadas con la lengua y la cultura o la identidad de un modo justo para todos los grupos etnoculturales sigue siendo poco más que un conjunto de pagarés.

Una segunda alternativa sería promover un tipo de pluralización de la ciudadanía aún más radical, una pluralización que no sólo rechace el compromiso republicano con la ciudadanía unitaria, sino también con insistencia liberal en que los derechos específicos de grupos deben estar limitados por los principios liberales de la libertad individual, la igualdad social y la democracia política. Lo que argumenta esta corriente es que no trata de contener las diferencias mediante las restricciones de la justicia liberal, al fin de cuentas, argumentan, la justicia liberal sólo es una más entre las muchas normas culturales y ninguna de ellas debería contar con privilegios, pero todas deben politizarse y cuestionarse en una sociedad multicultural. Una de las dificultades que presenta esta aproximación es que opera en un plano más abstracto o metateórico que el culturalismo liberal, por consiguiente, no siempre resulta fácil encontrar los puntos exactos de fricción polémica, que los teóricos de una sociedad multicultural no deberían dar por supuestas nuestras normas liberales que harían mejor en mostrarse dispuestos a considerar las objeciones y las alternativas planteadas por los grupos no liberales es un buen consejo. En este sentido este enfoque llamado posmoderno no ha logrado

desarrollarse a detalle de tal manera que nos muestre cuáles son los puntos centrales a la crítica del culturalismo liberal y de qué modo lo hace.

Por consiguiente, ni el republicanismo unitario ni el posmodernismo brinda una clara alternativa al culturalismo liberal, como consecuencia, el enfoque culturalista liberal ha vuelto dominado por falta de alternativa, el viejo modelo de la ciudadanía unitaria a rebelado ser un fraude y la alternativa por moderna aún está suficientemente desarrollada. Podría decirse que ésta es la principal carencia del debate, en relación con las cuestiones de la justicia etnocultural, necesitamos un abanico que enfoque más ampliamente el nudo del problema para evaluar un esquema teórico y profundamente reflexionado en lo filosófico para aplicarlo a realidades tan objetivamente particulares como la boliviana.

### **3.4. LOS ELEMENTOS A CONCLUIR**

Trabajos como el nuestro son los que permiten en gran medida desarrollar una teoría que aún tiene mucho que dar, es indudable que su noble ascendencia teórica puede mostrarnos los pilares suficientes para imaginar su evolución, lo que no significa que en ello encontraremos todo lo necesario para diseñar un esquema consistente y aplicable a nuestra realidad. Por el contrario, han surgido muchas cuestiones relacionadas con esta teoría, que pueden organizarse bajo dos grandes epígrafes: metodológicas y normativas.

Las cuestiones metodológicas pasan por la idea de que frecuentemente se elogian las teorías del culturalismo liberal por haber reconocido y abordado cuestiones de importancia en el mundo real, cuestiones que previamente habían sido descuidadas, pero también se les critica por no haber sabido apreciar acertadamente la relación entre la teoría y la práctica, por ejemplo, a menudo se ha dicho que las teorías existentes han desarrollado a partir de una muestra casuística sesgada o selectiva y, posteriormente, se han generalizado las conclusiones a todas las democracias occidentales. La preocupación en este caso no es sólo que pudiera presentarse en muchos factores de complicación en algunos países, como tensiones históricas que se revelan en varios grupos nacionales



cubiertos en un mismo estado, lo cual dificultaría la aplicación de la teoría, sino también que las categorías básicas del culturalismo liberal<sup>41</sup> sólo tuvieran sentido en algunos países pero no en otros.

Es indudable que el culturalismo liberal descuida importante y fundamentales estudios antropológicos y sociológicos sobre la etnicidad y la cultura, los cuales podrían variar significativamente las consecuencias de la teoría y presentarían una dificultad añadida a un sistema que ha simplificado su visión a realidades europeas o norteamericanas.

Un elemento aún más álgido es el hecho de que ciertos derechos específicos del grupo puedan ser congruentes en teoría con los valores liberales democráticos no significa que los grupos que exigen esos derechos estén motivados en la práctica por los valores liberales democráticos. Además, es con frecuencia difícil determinar cuál es la exigencia que plantean los teóricos del culturalismo liberal ¿están defendiendo la congruencia teórica de los derechos específicos del grupo y los valores liberales, u ofreciendo una descripción y una explicación de los motivos de los grupos plurales diversos realmente existente en el seno de las democracias liberales?. Por otro lado las teorías existentes carecen del tipo de especificidad institucional que se necesita para volar si sus propuestas son atractivas o al menos coherente, por ejemplo, ¿qué quiere decir garantizar una representación proporcional a los grupos etnoculturales en el proceso político? ¿Cómo decidiremos que grupos tienen derecho esa garantía de representación quienes pertenecen a esos grupos?, sin especificidad institucional es más difícil valorar los principios de la representación de grupos.

Toda esta variedad de críticas y algunas otras tienen un alto grado de validez, sin embargo no está claro qué es lo que sigue más adelante de ellas, a fin de cuentas, pueden plantearse críticas similares virtualmente a todas las filosofía política contemporánea ya se liberal, como unitarista, republicana o posmoderna. Lo que no está claro es que estos defectos, los que yo llamaría elementos inconclusos, puedan considerarse peores en sus efectos que los que presentarían otras alternativas al culturalismo liberal, en cualquier

---

<sup>41</sup> haciendo referencia a los grupos plurales diversos nacionales o no.

caso, vale la pena recordar que este es un campo relativamente nuevo y que uno debe esperar una cierta falta de sofisticación en los estados iniciales de cualquier debate, de hecho, es impresionante todo lo progresado en un corto período de tiempo comparativamente con sus pares teóricos. Por otro lado sus defensores y creadores nos han hecho notar que la falta de sofisticación metodológica ha tendido a robustecer y no a debilitar los principales demandas del culturalismo liberal, cuanto más casos estudiemos, tanto más fuerte se vuelve el argumento de que un régimen de derechos comunes no puede garantizar la justicia de los plurales diversos nacionales o no.

Las cuestiones normativas, nos muestran que el culturalismo liberal cubre una enorme gama de medidas políticas, desde los derechos lingüísticos a la representación del grupo, pasando por la política de inmigración y de educación multicultural. Sería necesario libro para intentar describir todas las propuestas que los culturalista liberales han implementado en relación estas medidas o para evaluar todos los argumentos que han sugerido a favor o en contra estas propuestas, sin embargo es menester señalar algunas cuantas cuestiones más generales que se han planteado sobre los fundamentos morales del culturalismo liberal; la cual nos dice que no sólo deberían hacerse respetar el familiar conjunto de lo habitual es derechos civiles y políticos de ciudadanía, sino adoptar también varios derechos específicos del grupo o medidas dirigidas a reconocer y acomodar las distintas identidades y necesidades de los grupos plurales y diversos nacionales o no. ¿Por qué es tan importante reconocer y brindar acomodo a las identidades y las prácticas diferenciadas? ¿Por qué relevante que la sociedad sea multicultural? ¿Por qué deberíamos considerar la pertenencia a los diferentes grupos, o a la potencial pérdida de la diversidad cultural, una cuestión de importancia política, en vez de simples decisiones privadas de estilo de vida?

Algunos teóricos subrayan la importancia de mostrar respeto a la identidad, desde un punto de vista, de que existe una necesidad humana de haber reconocido y respetada por otros la propia identidad, dado que al ser omitida o eliminada produce profundos daños en el sentido personal del propio respeto. Los derechos de los plurales diversos nacionales o no pasan las necesidad de este reconocimiento. Algunos otros teóricos

argumentan de una manera más instrumental en favor de los derechos plurales, subrayando el papel que juega la pertenencia cultural en cuanto a promover la libertad o la autonomía individual, desde este punto de vista, la cultura propia determina los límites de lo imaginable, de modo que si las opciones disponibles en una cultura disminuyen, también disminuye la autonomía. Los derechos de los plurales diversos nacionales o no protegen esos contextos culturales de elección. Por último varios otros destacan el valor intrínseco de la diversidad cultural existente en una sociedad, las distintas culturas se consideran depositarias de formas únicas de creatividad y realización humana y dejarlas desaparecer es perder algo de valor intrínseco. Los derechos de los plurales diversos nacionales o no reservan estas culturas intrínsecamente valiosas.

En resumen mientras todos estos autores trabaja en el marco general del culturalismo liberal no hay ningún consenso entre yo respeto a los fundamentos normativos de esta posición, no hay acuerdo sobre los méritos relativos a estas tres justificaciones del culturalismo liberal, o sobre qué deberíamos hacer cuando esas justificaciones indiquen direcciones distintas en cuanto a las medidas a adoptar. Varios de los trabajos recientes han explorado también estas disputas sobre el fundamento moral del culturalismo liberal. Sin embargo no es nada arriesgado decir que culturalismo liberal ha tocado una fibra sensible en muchas personas, y esto, combinado con la falta de cualquier alternativa bien desarrollada, contribuye a explicar por qué ser convertido tan rápidamente en la posición de consenso de la de la filosofía jurídica y política. Sin embargo, queda mucho trabajo por hacer en cuanto a desarrollar estas intuiciones hasta darles la forma de teorías metodológicamente sofisticadas y filosóficamente satisfactorias.

### **3.5. LA PLURALIDAD Y LO DIVERSO EN LOS DERECHOS HUMANOS**

Uno de los más grandes logros conseguidos por el liberalismo de post guerra es sin lugar a dudas la declaración universal de los derechos humanos, sin embargo pese a tener a más de 50 años de haber sido declarados existe un creciente número de

escépticos y críticos que ataca a la doctrina de los derechos humanos por haber descuidado las realidades de las diversas etnoculturales y por haber sido incapaz de abordar los conflictos que surgen de esa diversidad, ya sea en el interior de una sociedad o entre varias sociedades. Esta es una cuestión fundamental la cual muchos de los teóricos más representativos del liberalismo y la democracia liberal no habían previsto<sup>42</sup>, por lo que se constituye en un elemento central para todo aquel que desee defender y promover el proyecto liberal en el próximo siglo, pero entonces ¿cuál es exactamente el reto que plantea los plurales diversos nacionales o no a los derechos humanos?

Un primer contra ataque está directamente dirigido al carácter de los fundamentos de los derechos humanos, algunos críticos argumentan que el concepto de personalidad y de necesidad humana que subyace en la doctrina de los derechos humanos presentan un sesgo cultural, de manera más específica, es eurocéntrico y manifiesta el compromiso europeo con el individualismo y las culturas no occidentales tienen un concepto más colectivista o comunitaristas de la identidad humana. De este punto de vista dada la profundidad de las diferencias culturales que se observa en el mundo, la idea misma de desarrollar un único conjunto de derechos humanos universales es intrínsecamente etnocéntrico implica imponer el punto de vista que tiene una determinada cultura sobre la personalidad y la identidad humana a las demás culturas.

El segundo reto aunque más modesto es marcadamente importante, algunos críticos dicen que la idea de los derechos humanos universales es el principio aceptable, pero que la actual lista de los derechos humanos está radicalmente incompleta, en concreto, no protege a las culturas minoritarias, movimientos sociales, o comunidades nacionales de diversas formas de injusticia y, por tanto, debe ser completada con el conjunto adicional de derechos a los que a veces se denomina derechos colectivos o derechos culturales. La mayoría de las discusiones sobre los plurales diversos nacionales o no y los derechos humanos se han centrado en el primer reto, el carácter fundacional.

---

<sup>42</sup> Haciendo referencia a Jhon Rees cuyo significativo libro sobre John Stuar Mill contribuyó aclarar significativamente lo que se podría pensar del liberalismo y democracia.

En este sentido trataremos de mostrar por qué los actuales conceptos de los derechos humanos eran tratadas serias cuestiones de justicia etnocultural y también porque esas cuestiones de injusticia no pueden reducirse y considerarse dependiente de la crítica de carácter fundacional que se hace a los derechos humanos, esperamos mostrar que las denuncias de injusticia son relevantes y urgentes para poder determinar en esencia cuál es la raíz del problema, si el origen fundacional de los derechos humanos y su corriente filosófica o su incompleta y sesgada percepción de derechos etnoculturales y derivados.

### **3.6. LAS LIMITACIONES DE LOS DERECHOS HUMANOS**

Muchos comentaristas de los derechos humanos afirman que estos de manera paradigmática son derechos individuales, como corresponde al individualismo de las sociedades occidentales, mientras que las sociedades no europeas están más interesadas en los derechos grupales o colectivos, producto de sus tradiciones comunales. Sin embargo para mucho otros está es una forma engañosa de encarar el debate dado que en el seno de la tradición occidental es característico que los derechos individuales hayan sido defendidos precisamente sobre la base de que permitían varias actividades de tipo grupal, consideremos el paradigmático derecho liberal de la *libertad de religión*, el cual según Rawls, se encuentra en el origen y el fundamento de todos demás derechos liberales, el derecho de dotar a los individuos con prerrogativas de libertad de conciencia y libertad de culto es permitir que los grupos religiosos se formen se mantengan por sí mismos, siendo capaces al mismo tiempo de reclutar nuevos miembros. Y de hecho, el reconocimiento de los derechos individuales a la libertad de religión ha demostrado ser una medida de gran éxito en cuanto a permitir que una amplia gama de grupos religiosos, incluido los grupos religiosos de tradición no occidental, hayan sobrevivido y florecido en las sociedades occidentales.

En este sentido muchos comentaristas han argumentado que los derechos individuales proporcionan un sólido fundamento de justicia a todos los grupos, incluyendo los plurales diversos nacionales o no, de hecho, este fue el argumento explícito que se dio

tras la Segunda Guerra Mundial para sustituir el esquema de protección a los movimientos diversos y plurales de índice nacional o no, que defendía la liga de las naciones. En vez de proteger directamente a los grupos vulnerables, mediante derechos especiales para los miembros de los grupos signados, las minorías etnoculturales o cualquier otro movimiento de clase o nación quedarían protegidas de forma indirecta, mediante la garantía de los derechos civiles y políticos a todos los individuos, con independencia del grupo al que perteneciera, los derechos humanos básicos como la libertad de expresión, de asociación y de conciencia, pese a ser atribuidos a los derechos individuales, son característicamente ejercidos en comunidad como otros y, por consiguiente, proporcionan protección a la vida grupal. Allí donde estos derechos individuales encuentran sólidamente protegidos, asumieron los liberales, no serán necesarios atribuir ningún otro derecho a los miembros de las concretas minorías étnicas o nacionales.

La tendencia general de los movimientos de posguerra en favor de los derechos humanos ha sido la de subsumir el problema de los plurales diversos nacionales o no, en el más amplio problema de garantizar derechos individuales a todos los seres humanos sin referencia a su pertenencia a uno u otro grupo étnico el principal supuesto ha sido que los miembros de los plurales diversos no necesitaba no tenían derecho sólo podían ser beneficiarios de derechos de carácter especial. La doctrina de lo derechos humanos ha sido presentada como sustituto del concepto de los derechos de los plurales diversos, con la fuerte implicación de que las minorías cuyos miembros disfruten de igualdad en el trato individual no pueden exigir legítimamente facilidades para el mantenimiento de sus particularidades etnias. Guiados por esta filosofía las Naciones Unidas eliminaron todas las encías a los derechos de las minorías étnicas y nacionales en su declaración universal de los derechos humanos hay una gran parte de verdad en argumento de que los derechos individuales protegen la vida del grupo. La libertad de expresión religiosa y organización política permite a los individuos formar y mantener los diversos grupos y decisiones que constituyen la sociedad civil adaptar estos grupos a las cambiantes circunstancias y promover puntos de vista y sus intereses ante la población mayor,

protección que permite estos *derechos comunes* de ciudadanía, es decir, para muchas de las formas legítimas de diversidad grupal de la sociedad.

Cualquier caso se pone cada vez más de manifiesto que las listas de los derechos individuales comunes garantizada por la constitución de las democracias occidentales o por la declaración de la ONU, no basta para garantizar la justicia de los plurales diversos, entendiendo a aquellos plurales, grupos que formaban sociedades operativas con sus propias instituciones culturales y lenguas concentradas en un particular territorio antes de quedar incorporados a un estado mayor habitualmente la incorporación de esas minorías nacionales e involuntarias como resultado de la colonización la conquista o la cesión de territorios y una potencia imperial a otra pero también puede ocurrir voluntariamente a través de algún tratado o de otro tipo de acuerdo federativo los ejemplos de minorías nacionales dentro de las democracias occidentales incluyendo los pueblos indígenas, lo portorriqueños y los quebequeses en Norteamérica, los catalanes y los vascos en España los flamencos en Bélgica los Sami en Noruega etc.

La mayoría de los países del mundo albergan este tipo de plurales y la mayoría de estos fueron incorporadas de forma involuntaria al estado que actualmente las contiene en lo que constituye un testimonio del papel del imperialismo y la violencia en la formación del actual sistema de los estado-nación. Muy poca minorías nacionales se encuentran satisfechas con el mero respeto a derechos humanos individuales y no es muy difícil comprender por qué. Examine tres ejemplos en los que los derechos individuales no protegen adecuadamente a sus intereses: el de la de sanciones sobre las políticas internas de migración y asentamiento, el de las decisiones sobre los límites y los poderes de las unidades políticas internas y el de las decisiones sobre las lenguas oficiales.

Es por demás pertinente aclarar que con el termino *derechos humanos* de una forma imprecisa no me estaré sufriendo a ninguna afirmación canónica ni declaración internacional de los derechos humanos sino más bien a la constelación de los derechos políticos y civiles individuales que quedan formulados en las constituciones democráticas occidentales y que los muchos abogados de los derechos humanos querían

ver como un bastión que se hace cumplir como norma transnacional de derechos humanos, algunos de estos derechos están incluidos en la declaración original, otros fueron incorporados en convenciones posteriores (por ejemplo, el convenio de 1996 sobre los derechos políticos y civiles) y algunos otros siguen debatiéndose. En resumen me estoy refiriendo más aún particular discurso público y político sobre los derechos humanos y a la vigente lista de los derechos humanos de cualquier documento concreto.

a) Políticas internas de migración y asentamiento; los gobiernos nacionales han animado a menudo a la gente de una parte del país (o a los nuevos inmigrantes) a desplazarse al territorio histórico de la minoría nacional. A menudo esas políticas de asentamiento a gran escala se usan deliberadamente como un arma contra la minoría nacional, tanto para dejar abierto el acceso a los recursos naturales de su territorio como para quitarles el poder político convirtiéndolas en una minoría incluso dentro de su propio territorio tradicional. Este proceso está teniendo lugar en todo el mundo en Bangladesh en Israel, en el Tíbet, en Indonesia, en Brasil etc. también ha tenido lugar en Norteamérica en el siglo XIX el primer ministro canadiense Sir John Mac Donald dijo que estos impulsos mestizos deberían ser contenidos, no hacia hasta poder ser abrumados por el influjo de los colonos. Y este mismo proceso se reprodujo en el sureste de la América del Norte cuando se utilizó la inmigración para quitar el poder de los pueblos indígenas y a las poblaciones de los chicanos que vivía en en ese territorio al ser incorporados extra a Estados Unidos en 1848.

Esto no sólo constituye una fuente de grave injusticia, sino que es también la fuente más común de conflictos violentos en el mundo. Es característico que los pueblos indígenas y otros grupos minoritarios en su tierra natal se resistan a él políticas de asentamiento en masas, incluso por la fuerza si es necesario por consiguiente uno podría esperar que las doctrinas de los derechos humanos nos proporcionasen los instrumentos con los que poder contrarrestar esas políticas. Por desgracia no hay nada en la doctrina los derechos humanos que prohíbe estas políticas de asentamiento (mientras los individuos miembros de las minorías no se vean privados de sus derechos civiles y políticos). Otros elementos del derecho internacional podrían proporcionar alguna ayuda en circunstancias



excepcionales. Por ejemplo la resolución número 21/89 de las Naciones Unidas adoptada en diciembre de 1967, condena los intentos que puedan realizar las potencias coloniales para promover sistemáticamente la agencia de inmigrantes a sus posiciones colonizadas. Sin embargo esto sólo se aplica a las colonias de ultramar o a los territorios de nuevas conquistas no a las minorías nacionales y incorporadas o los pueblos indígenas de modo de que de poco le a los tibetanos.

La doctrina de los derechos humanos no sólo guardan silencio sobre esta cuestión sino de hechos llegan a exacerbar la injusticia ya que la carta de las Naciones Unidas garantiza el derecho a la libre movilidad dentro del territorio de un estado así, los usos étnicos del balcánico defendían sus políticas de asentamiento basándose precisamente en la posición de un derecho humano a moverse libremente por todo el territorio de la antigua Unión Soviética, es importante recordar que la mayoría de los países reconocían los límites de la unión soviética y por consiguiente la carta de las Naciones Unidas implicaba efectivamente que las personas etnias rusas tenían derecho básico desde establecerse con libertad en cualquiera de las repúblicas soviéticas incluso hasta el punto de convertir a sus habitantes indígenas en una minoría en su propio tierra natal. Del mismo modo las doctrinas de los derechos humanos lejos de prohibir el asentamiento de las etnias en el Tíbet implica que los ciudadanos chinos tienen derecho humano básico de establecerse allí.

Para protegerse de estas injusticias políticas de asentamiento los plurales diversos necesitan y reclaman una variedad de medidas por ejemplo manifiestan ciertas reclamaciones territoriales insistiendo en que se reserven ciertas tierras para su exclusivo uso y beneficio o demandan que se tomen algunas disposiciones para no incentivar la inmigración de los inmigrantes se vean en la obligación de tener que superar largos períodos de residencia antes de poder votar en las elecciones locales o regionales o que no se les permita disfrutar sus derechos lingüísticos es decir que se les exija acudir a colegios que operan en la lengua local en vez de disfrutar de una educación financiada con fondos públicos con su propia lengua de manera similar los tribunales y los servicios públicos puedan operar en la lengua local la totalidad de estas medidas se encaminan a

reducir el número de inmigrantes llegados a la tierra natal de los plurales, así como a garantizar que los que vengan estén dispuestos a integrarse en la cultura local.

Estos son algunos de los casos que tan a menudo como ejemplos pertenecientes al tipo de los derechos del grupo que entran en conflicto con el individualismo occidental. Se dice que reflejan el apego comunal de las minorías a su tierra y su cultura pero en realidad, estas demandas tienen poca o ninguna relación con la oposición entre las sociedades individualistas y las comunales. Las sociedades individualistas occidentales también buscan protegerse contra la inmigración. Fijémonos en cualquier democracia occidental. Pese a que la mayoría cree que es buena la movilidad a lo largo y ancho del país, no por eso apoya en derecho de los individuos de fuera del país a entrar y asentarse por el contrario es característico que las democracias occidentales sean muy restrictivas respecto a la aceptación de nuevos inmigrantes. Ninguna ha aceptado la idea de que la movilidad transnacional sea un derecho humano básico. Y los pocos inmigrantes que obtienen permiso para entrar son objetos de presiones para que se integren en la cultura de la mayoría. Un ejemplo de ello es que el aprendizaje de la lengua de la mayoría sea una condición para obtener la ciudadanía y que la educación sostenida con fondos públicos sólo se proporcionó en la lengua de dicha mayoría.

Las democracias occidentales imponen estas excepciones a las inmigraciones a su país exactamente por las mismas razones por la que las minorías nacionales tratan de restringir la inmigración a su territorio a saber que el asentamiento en masa supondría una amenaza para su sociedad y su cultura la mayoría al igual que la minoría no desea verse inundada y superada en número por pobladores de otras culturas.

Decir que el deseo de las minorías nacionales por limitar la inmigración reflejó una especie de comunalismo liberal es por tanto bastante hipócrita, cuando la mayoría dice que la movilidad en el interior de un país es un derecho humano básico pero que no lo es la movilidad transfronteriza no lo hace porque prefiere la movilidad individual a la seguridad colectiva está simplemente diciendo que su seguridad colectiva quedará protegida (por los límites impuestos a la inmigración) pero una vez que su seguridad

colectiva haya quedado protegida, la movilidad individual será maximizada independientemente de las consecuencias que pueda tener la seguridad colectiva de las minorías. Esto es obviamente hipócrita e injusto pero es una injusticia que las doctrinas de los lechos humanos no evitan y que pueden llegar incluso a exacerbar.

b) los límites y los poderes de las subunidades políticas internas; en los estados que tienen los plurales diversos de manera altamente marca y territorialmente concentradas, los límites de las subunidades políticas internas plantean problemas fundamentales de justicia. Dado que es frecuente que las los plurales diversos estén territorialmente concentradas, los límites pueden trazarse de modo que se robustezca su poder por ejemplo, creando sus unidades políticas dentro de las cuales la minoría nacional constituía una mayoría local y puedan por lo tanto usarse como vehículos para la autonomía y el autogobierno. Sin embargo en muchos países los límites se han trazado para quitar poder a las minorías nacionales por ejemplo el territorio de una minoría puede ser dividido en varias unidades con el fin de imposibilitar una acción política coordinada (por ejemplo la división de Francia en 83 departamentos tras la revolución que deliberadamente subdividió las regiones históricas de los vascos, los bretones y otras minorías lingüísticas; o la división de la Catalunya del siglo XIX) de forma inversa, el territorio de una minoría puede quedar absorbido en una subunidad política de mayor tamaño para garantizar que dicha minoría se vea numéricamente rebasada en el interior del conjunto de la sub unidad (como sucedió por ejemplo con los españoles en la Florida del siglo XIX).

Incluso en los lugares en que los límites coinciden más o menos con el territorio de una minoría nacional el grado de autonomía significativa podría verse socavado si el gobierno central usurpa la mayor parte o la totalidad de los poderes de la subunidad y suprimirse los mecanismos tradicionales de la autogobierno del grupo. Y de hecho podemos encontrar muchos ejemplos en los que una minoría controla nominalmente una subunidad políticamente pero carece de poder sustantivo, ya que el gobierno central ha eliminado las instituciones tradicionales y los procedimientos de autogobierno del grupo. Todos los poderes importantes incluso aquellos que efectúan a la propia supervivencia

futura del grupo por ejemplo la jurisdicción sobre el desarrollo económico, la educación o la lengua (pensemos en el pleno poder del Congreso de Estados Unidos sobre las tribus a amerindias).

Esta usurpación de poder es en mi opinión una clara injusticia sobre todo cuando implica ampararse de poderes o socavar instituciones cuyo disfrute había sido garantizado a la minoría mediante tratados de acuerdo relativos y aquí una vez más parece que la doctrina de los derechos humanos son inadecuadas para evitar dicha injusticia mientras sus individuos miembros conserven el derecho a votar y el derecho a acceder a un cargo público los principios de los derechos humanos no plantearán obstáculo alguno a los esfuerzos de la mayoría por obtener ventajas electorales mediante la división de los límites del poder en las su unidades políticas internas para que pierdan poder los plurales diversos nacionales o no. Esto es cierto incluso en el caso de que la asunción de poder viole un tratado anterior o un acuerdo federativo, ya que esos tratados internos no son considerados acuerdos internacionales (es decir, la minoría que firman tratado no es considerada por el derecho creado un estado soberano y por tanto sus tratados con la mayoría se consideran asuntos de política doméstica no sujetos al derecho internacional).

Las doctrinas de los derechos humanos no sólo no contribuyen a evitar esta injusticia, sino que pueden exacerbar históricamente, las decisiones de las mayorías encaminadas a omitir el liderazgo tradicional de las unidades minoritarias y a destruir sus instituciones políticas tradicionales han sido justificadas sobre la base de que estos dirigentes e instituciones tradicionales no eran democráticas es decir no implicaban el mismo proceso de elecciones periódicas que si operan en las situaciones políticas de la mayoría. Los tradicionales mecanismos de consulta, de consenso y de toma de decisiones de los grupos un bien podrían haber proporcionado a cada uno de los miembros de la comunidad minoritaria el significado derecho a la participación política y al ejercicio de su influencia. Sin embargo fueron barridos por la mayoría en nombre de la democracia es decir instaurando el derecho a votar de un proceso electoral en el que las minorías no tenían ninguna influencia real en un proceso desarrollado en una lengua ajena y con

instituciones extrañas y en el que su destino era quedar convertidas en una minoría permanente de este modo la retórica de los derechos humanos ha representado una excusa y una cortina de humo para la subyugación de una minoría previamente autogobernada.

Con el fin de evitar este tipo de injusticias los plurales diversos necesitan derechos garantizados para cosas tales como el autogobierno la representación política en las cuestiones grupales los derechos de veto sobre cuestiones que afectan directamente a la supervivencia cultural, etc. Una vez más, es frecuente considerar que esas demandas entran en conflicto con el individualismo occidental y se contempla como una prueba del colectivismo de la minoría pero en realidad esas demandas contribuyen simplemente a deshacer algunas claras desigualdades políticas, a fin de cuentas la mayoría también rechazaría cualquier intento de cambio en sus fronteras o competencias de autogobierno que pudieran realizar las potencias extranjeras.

c) la política lingüística oficial; la mayoría de los estados democráticos, normalmente los gobiernos han adoptado la lengua de la mayoría como la única lengua oficial, para dar un ejemplo la lengua del gobierno, la burocracia, los tribunales, las escuelas entre otros, todos los ciudadanos quedan así obligados a prender esta lengua en el colegio se exige fluidez para trabajar para el gobierno o para tener la relación con él. Pese que esta política se defiende a menudo en nombre de la eficacia, también se adopta para garantizar la eventual asimilación de los plurales diversos, hay una sólida evidencia que señala que las lenguas no pueden sobrevivir por mucho tiempo en el mundo moderno a menos que se utilicen en la vida pública y, por consiguiente, las decisiones gubernamentales sobre las lenguas oficiales son, en efecto, decisiones relativas a que el lenguas prosperarán y que lenguas desaparecerán. Y si la mayoría ha cerrado las instituciones políticas tradicionales de las minorías, lo mismo hará con las instituciones educativas preexistentes, por ejemplo, los colegios españoles del suroeste de Norteamérica quedaron cerrados después de 1848 y fueron sustituidos por el colegio de la lengua inglesa. De forma similar, los colegios de lengua francesa del oeste de Canadá

fueron cerrados tan pronto los anglófonos obtuvieron el predominio político, éste puede ser una obvia fuente de injusticia.

Y no obstante, tampoco en esta ocasión dicha injusticia invita a los principios de los derechos humanos (ni siquiera aquellos casos en que como en el suroeste de Norteamérica, habían existido tratados que garantizaba a los hispanos el derecho a disponer sus propias escuelas en la lengua española), las doctrinas de los derechos humanos y prohíben a los estados todo intento de supresión de uso de una lengua minoritaria en privado incluso puede exigir que el estado toleren la existencia de escuelas financiadas con fondos privados y operen en la lengua de la minoría, pero las doctrinas de los derechos humanos no dice nada sobre los derechos al uso de la propia lengua en la administración pública. En algunas interpretaciones de recientes acuerdos internacionales que incluyen los derechos de las minorías, la financiación de clases en lengua materna en el nivel elemental puede considerarse un derecho humano, sin embargo, esta evolución sigue siendo objeto de controversia.

Además, la educación en la lengua materna en el nivel elemental es claramente insuficiente y todos los trabajos de la economía moderna exige una educación en los niveles superiores educación desarrollada en la lengua de la mayoría. Para corregir la injusticia creada por los intentos de la mayoría por imponer una homogeneidad lingüística, las minorías nacionales pueden necesitar políticas lingüísticas de amplio alcance, existe evidencia de que las comunidades lingüísticas sólo pueden sobrevivir de manera y intergeneracional si su lengua es la numéricamente dominante en el interior de un determinado territorio y si su lengua es la lengua de las oportunidades en ese territorio, sin embargo, para una lengua minoritaria es difícil sostener esa condición predominante, sobre todo si los recién llegados al territorio de la minoría pueden educar y obtener empleo en la lengua de la mayoría, por consiguiente, podría no ser suficiente con que la minoría dispusiera simplemente el derecho a utilizar sus lengua en público, podría ser también necesario que la lengua de la minoría fuera la *única* lengua oficial en su territorio, si los inmigrantes, o los provenientes del grupo de la mayoría en la vida pública, pueden llegar a socavarse la condición predominante y, por tanto, la viabilidad

de la lengua de la minoría. En otras palabras, las minorías podrían no necesitar un bilingüismo personal (que permite a los individuos llevar consigo sus derechos lingüísticos por todo el país) sino más bien un bilingüismo territorial (que permita a las personas que eligen desplazarse al territorio de la minoría aceptar que la lengua de la minoría se la única lengua oficial en ese territorio).

Éstas demandas de derechos lingüísticos y de bilingüismo territorial se considera menuda una evidencia del colectivismo de la minoría, pero aquí, una vez más, la minoría está buscando simplemente la misma oportunidad de vivir y trabajar en la propia lengua que la mayoría da por supuesta, no hay evidencia de que la mayoría conceda un peso menor a su capacidad para utilizar su lengua en la vida pública.

Como conclusión podemos decir que existen muchos casos, no solamente los mencionados y estudiados anteriormente, que pudieran ser objeto de análisis sobre el efecto retroactivo que tienen al tratar de nivelar los derechos de los plurales diversos sin embargo creemos que se ha dicho lo suficiente respecto al planteamiento central del problema, además es importante señalar que ninguna de las tres cuestiones que he examinado; migración, subunidades políticas, y política lingüística, se halla interconectada con las demás. Son todas componentes claves de los programas de construcción nacional en los que el estado occidental se haya embarcado. Todo estado democrático ha tratado de crear en uno u otro momento, una única identidad nacional entre sus ciudadanos, por tanto, ha tratado de socavar cualquier identidad nacional competidora, identidades de tipo que frecuentemente poseen los plurales diversos, las políticas pensadas para poblar territorios de las minorías, para socavar sus intenciones políticas y educativas y para imponer una única lengua común ha sido importantes herramientas de esos esfuerzos de construcción nacional. La evidencia de que los estados hubieran tenido intención de renunciar a esas herramientas cuando aceptaron los acuerdos sobre los derechos humanos y, de hecho, no hay evidencia de que los estados hubieran aceptado en concepto de derechos humanos hubiese impedido esos programas de construcción nacional.

Por supuesto, los principios de los derechos humanos establecen límites para este proceso de construcción nacional, los estados no pueden matar ni expulsar a las minorías, como tampoco pueden despojarlas de su ciudadanía ni negarles el derecho al voto, pero los principios de los derechos humanos impiden otras formas menos extremas de construcción nacional. Y si estas medidas de construcción nacional tienen éxito, ya no será necesario restringir los derechos civiles y políticos individuales de los plurales diversos, allí donde los programas de construcción nacional ha logrado convertir al grupo incorporado en una minoría incluso dentro de su propio territorio, despojándolo de sus instituciones de autogobierno y de sus derechos lingüísticos, el grupo no representará ninguna serie de amenazas para el poder o los intereses de la mayoría, llegados ese punto, no hay necesidad de despojar a los miembros de la minoría de sus derechos individuales. Ya no es necesario para obtener y mantener un control político eficaz sobre ellos. En resumen podríamos afirmar, que los principios de los derechos humanos son insuficientes para evitar las injusticias sobre los plurales diversos nacionales o no, por el contrario éstos pueden tender a empeorar situación política y jurídica. Es así que de éste y otros modos los derechos humanos han servido indirectamente como instrumento de colonización.

A fin de cuentas, estos procesos de sujeción injustas se han producido entre grupos europeos (piénsese y reflexiónese por ejemplo, en el trato dado por la mayoría a las minorías nacionales en Francia, España o Rusia) y entre grupos africanos o asiáticos, o incluso en el trato dado por la mayoría han de China a la minoría tibetana, es decir que este proceso se ha manifestado de manera recurrente casi en todos los estados y al vincularlos única y exclusivamente con él individualismo occidental es subestimar seriamente al alcance del problema. Para qué los derechos humanos no sean un instrumento de sujeción injusta, han de ser completados con varios derechos de las minorías, derechos lingüísticos, derechos de autogobierno, derechos de representación, federalismo etc. además, esos derechos de las minorías no deberían ser considerados, en mi opinión, secundarios con respecto a los derechos humanos tradicionales. Incluso aquellos que sienten simpatía hacia la necesidad de derechos de las minorías dice con



frecuencia que al menos deberíamos empezar por los derechos humanos. Es decir, deberíamos garantizar primero respeto a los derechos humanos individuales y después, una vez garantizadas las condiciones para una debate libre y democrático, avanzar en cuestiones de derechos sobre los plurales diversos, cuando estos se oponen a estos supuestos es frecuente que se le etiqueten de y liberales o antidemocráticos, sin embargo hemos tratado de mostrar, que no podemos asumir que los derechos humanos vayan a tener las deseadas consecuencias sin tener en cuenta el masa del contexto en las que operan, a menos que sean completados por los derechos de los plurales diversos, los derechos de la democracia de la mayoría y los derechos de la movilidad individual pueden conducir simplemente a la opresión de las minorías.

En consecuencia, cuanto más propongamos el debate sobre el derechos de los plurales diversos, tanto más debilitada será y se verá los plurales y también superada en número. De hecho puede que el tiempo se encuentre tan tan debilitada pese incluso capaz de exigir o ejercer la forma significativa sus derechos como minoría, no es ninguna casualidad por tanto, que los miembros de la mayoría lleven con frecuencia a la voz cantante a la hora de respaldar la prioridad de la democracia y de los derechos humanos en cuestiones relacionadas con los derechos de las minorías saben que cuanto más tiempo se pospongan las cuestiones planteadas por los plurales, tanto más tiempo tendrá la mayoría para quitar del poder a la minoría desposeer la de su territorio, sus colegios e instituciones políticas hasta que llegue un punto en que la minoría deje de estar en situación de sostenerse como una cultura próspera o sea capaz de ejercer un autogobierno significativo.

### **3.7. ESTADO-NACIÓN; LA BASE A RECONSTRUIR**

En la propuesta de John Rawls, la aplicación de una teoría de la justicia liberal debería hacerse sobre la estructura básica de la sociedad, en ese sentido cabe preguntarnos cuál es la sociedad relevante, pues según este teórico la sociedad es una voz que se define en los términos que marca el estado-nación. Cada estado-nación en forma una, y sólo una,

sociedad y la teoría de Rawls se aplica en el interior de las fronteras de cada estado-nación.

Difícilmente podría decirse que este teórico esta solo en su concepto de estado-nación, la mayoría de sus seguidores u homólogos más reconocidos han dado por supuesto que las teorías que se desarrollan debían operar dentro de las fronteras del estado-nación, cuando los teóricos desarrollan principios de justicia para evaluar los sistemas económicos, se centran en las economías nacionales; cuando los teóricos desarrollan principios jurídicos para evaluar las constituciones, se centran en las constituciones nacionales; cuando los teóricos desarrollan una explicación de las apropiadas virtudes e identidades que se requieren para una ciudadanía democrática, preguntan qué es lo que significa ser un buen ciudadano en un estado-nación; cuando los teóricos discuten que significa o que debería significar la expresión comunidad política lo que está preguntándoles en qué sentido puede considerarse que los estados-nación son comunidades políticas. En esa lógica el concepto de estado nación no siempre es explícito, muchos teóricos hablan de la sociedad, el gobierno o la constitución sin especificar a qué tipo de sociedad, gobierno o constitución se refiere, pero tras examinar sus afirmaciones resulta casi siempre piensan en los estados-nación.

Siguiendo este razonamiento la suposición de que las normas políticas aplican dentro de los estados-nación concebidos como sociedades integradas y únicas, está tan generalizada que muchos teóricos ni siquiera ven la necesidad de hacerla explícita, sin duda los teóricos son en cierto sentido conscientes de que existen formas de gobierno tanto por encima del estado-nación en instituciones transnacionales como la unión europea o las Naciones Unidas, como por debajo del estado-nación, en instituciones políticas regionales o locales, sin embargo, esas formas de gobierno se consideran de importancia secundaria elementos que complementan pero que no cuestiona ni desplazarla carácter general de las instituciones políticas nacionales. Por ello es bastante curioso observar que hasta fechas muy recientes se haya escrito tampoco sobre el papel de la condición de la nación en la teoría política, sin embargo en los últimos años ha habido una explosión sobre este tema y su diversidad teórica, con trabajos que han

contribuido a explicar por qué la condición de nación y los estados-nación han desempeñado tan primordial aunque implícito papel en la teoría política occidental.

En ese sentido gran parte de estos trabajos se pueden entender no sólo como una defensa de los estados-nación tal como se presenta en el occidente, sino también como una defensa del *nacionalismo*<sup>43</sup>, según los nacionalistas liberales, si los estados-nación existen no es por la ocurrencia de un mero y feliz accidente: al contrario, el hecho de tomar algunas medidas para tratar de hacer realidad una mayor coincidencia entre la nación y el estado es totalmente legítimo, sin embargo, los movimientos nacionalistas han tratado de hacer que las naciones y los estados coincidan de dos formas muy diferentes y conflictivas. Por una parte, los estados han adoptado diversas políticas de construcción nacional dirigidas a dar a los ciudadanos una lengua, una identidad y una cultura nacional común; por otra parte, las minorías etnoculturales dentro de un gran estado se han movilizadado para exigir su propio estado, a la primera podemos llamarla nacionalismo estatal y a la segunda nacionalismo etnocultural

Ambas estrategias nacionalistas han tenido que crear graves conflicto cuando los países contienen una pluralidad de segmentos y formas sociales las cuales se consideran movimientos, naciones o simplemente comunidades dentro de un gran estado, los cuales enfrentados al nacionalismo estatal, estos grupos han resistido a las presiones dirigidas a asimilarlos a la nación mayoritaria, de modo que en lugar de integrarse en éstas se han movilizadado siguiendo los planeamientos del nacionalismo etnocultural, bien como un estado independiente bien como una región autónoma en el interior de un estado mayor. Éste tipo de conflictos entre el nacionalismo estatal y el nacionalismo etnocultural ha sido una característica generalizada de la historia del siglo XX, además, y contrariamente a lo sostenido por la mayoría de las predicciones, no hemos visto ninguna modernización en ellos, muy al contrario, el conflicto entre nacionalismo estatal y el nacionalismo etnocultural sigue siendo una dinámica más poderosa y sin lugar a

---

<sup>43</sup> Por nacionalismo entendemos aquellos movimientos políticos de aquellas políticas públicas que tratará de garantizar que los estados sean de hecho estados-nación, es decir, organizaciones políticas en los que el estado y la nación coincidan.

dudas el mayor obstáculo en los países de reciente democratización de la Europa poscomunista o del continente sudamericano. Esto por un lado plantea una pregunta obvia: si los nacionalistas liberales tienen razón al argumentar que la democracia liberal funciona mejor en el interior de unidades políticas nacionales, ¿significa esto una defensa del nacionalismo estatal, del nacionalismo etnocultural o de ambos? ¿Y qué debería hacerse cuando las dos formas de nacionalismos entran en conflicto?

La mayor parte de la bibliografía nacionalista liberal ha intentado eludir esta cuestión crítica y también restar importancia al potencial conflicto que enfrenta estas dos formas competidoras de nacionalismo, sin embargo, varios autores han argumentado que el nacionalismo liberal por su propia lógica, debería apoyar el nacionalismo etnocultural, según esta perspectiva, existen razones legítimas que los grupos no nacionales se siguen movilizan en tanto naciones que les impulse a tratar de obtener derechos nacionales de autogobierno y que tal vez les induzca a proporcionar incluso la secesión, aquí también se ha realizado recientemente una importante labor que tiene que explicar la pujanza y la permanencia del nacionalismo etnocultural. Sobre este complejo y particular problema muchas personas argumentan que este concepto del estado-nación y del nacionalismo etnocultural debe ser sustituido por una noción más cosmopolita de la democracia, centrada en las instituciones supranacionales o internacionales, estas instituciones están evolucionando y adquiriendo una influencia creciente pero la teoría política tradicional nos dice muy poco sobre el tipo de democratización un tipo de derechos, de virtudes y de identidades que resultan apropiadas para dichas instituciones.

En resumen, la bibliografía reciente sobre este tema nos enseña tres básicas lecciones a) porque el estado-nación ha sido un punto tan clave para la teoría política moderna; b) porque el nacionalismo etnocultural ha sido una característica tan duradera en la vida liberal democrática; y c) porque debemos desplazar o completar, al menos en parte, este concepto de las naciones y los estados-nación con una noción más cosmopolita de democracia que por su lado obviamente no excluya verdadero intento republicano liberal de constituir un signo estatal del objetivo de la sociedad. Por consiguiente, muchos teóricos han insistido en que una de ellas es la verdadera lección que hay que aprender y

que las otras son productos de la exageración, por ejemplo, algunos defensores de la democracia cosmopolita no sólo argumentado que las instituciones trasnacionales están convirtiéndose en algo tan importante como los estados-nación, sino que estos últimos resultan cada vez más obsoletos y que en realidad, estamos asistiendo al fin del estado-nación, del mismo modo, los defensores del estado-nación han discutido a menudo el significado del nacionalismo etnocultural, mientras que los defensores del nacionalismo etnocultural por su parte rechazan frecuentemente por utópicas, las ideas de la democracia cosmopolita. Es así que desde nuestra perspectiva es acertado mencionar que existe un grano de verdad en cada una de estas reflexiones, esto sugiere que necesitamos un concepto de teoría jurídica con un fuerte contenido político mucho más complejo y multifacético del que disponemos hasta la fecha, un concepto capaz de hacer justicia a las naciones etnoculturales, a los estados nación y a las instituciones trasnacionales, por obvias razones un esquema de tal magnitud sería básicamente imposible de describir en un trabajo con las cualidades de la presente, sin embargo es fundamental definir sus rasgos potenciales y esenciales.

### **3.8. LA NACIÓN COMO ELEMENTO SUBALTERNIZADOR**

Si reflexionamos retrospectivamente, podemos observar en occidente dos poderosas tendencias en los dos últimos siglos: a) la reorganización casi universal del espacio político y jurídico de tal modo que, partiendo de una confusa mezcla de imperios, reinos, estados-ciudad, protectorados y colonias hemos llegado un sistema de estado-nación cada uno de los cuales emprendido una política de construcción nacional dirigidas a la difusión de una identidad, una cultura y una lengua nacional común; b) la casi universal situación de todas las formas de gobierno pre liberales o no democráticas<sup>44</sup>, el sentido común sugiere que debe haber alguna importante afinidad entre los estados-nación y la democracia liberal, pero ¿cuál es la naturaleza de esta afinidad?, como ya sabemos es sorprendente lo poco que los teóricos políticos han escrito sobre esta relación, los

---

<sup>44</sup> Por ejemplo, las monarquías, las oligarquías las teocracia, las dictaduras militares, los regímenes comunistas etc.

teóricos políticos han tendido a asumir implícitamente que escriben a un mundo de estado-nación, como si la existencia de los estados-nación fuera sencillamente algo natural, en vez de indagar si los estados-nación representan una buena sede para la democracia liberal.

En ese escenario en los últimos años han asistido al surgimiento de una nueva escuela del pensamiento la que frecuentemente es denominada como nacionalismo liberal, que trata de explicar el vínculo entre la democracia liberal y la condición de nación, podemos pensar en la democracia liberal como en algo que implica tres clases de principios vinculados pero diferentes a) la justicia social; b) la democracia deliberativa; c) la libertad individual. Según los nacionalistas liberales, el mejor o quizás el único, modo de alcanzar estos tres principios consiste llevarlos a la práctica en el seno de unidades políticas nacionales, para lo cual se nos hace imprescindible examinar cada uno de estos tres principios.

*La justicia social;* los teóricos de la democracia liberal discrepan entre sí respecto a los precisos requisitos que exige la justicia social, algunos liberales de izquierda están a favor de una espectacular redistribución de los recursos de modo que consiga algo parecido a una igualdad de recursos o una igualdad de capacidades, sin embargo, incluso los teóricos situados en el centro de derecha del espectro liberal estarían por lo general en de acuerdo en que la justicia distributiva requiere en primera instancia una igualdad de oportunidades para adquirir las cualificaciones y las credenciales necesarias para participar en la economía moderna y competir por los trabajos bien valorados, segunda instancia un sistema de derechos sociales capaces de cubrir las necesidades básicas de las personas y de protegerlas de ciertas desventajas y situaciones de vulnerabilidad como por ejemplo la asistencia sanitaria, las pensiones, el seguro de desempleo o la ayuda familiar.

¿Por qué pensar en la justicia social en los sentidos mencionados tiene que algún tipo de conexión intrínseca con los estados-nación? Los nacionalistas liberales sugieren dos tipos de razones, *en primer lugar* un estado de bienestar social nos exige hacer

sacrificios por personas anónimas a los que no lo conocemos, a las que probablemente nunca conozcamos y cuya ascendencia étnica, religiosa o de estilo de vida sea diferente al nuestro, en una democracia, estos programas sociales sólo sobrevivirán si la mayoría de los ciudadanos siguen votando por ellos, la historia sugiere que las personas están dispuestas a hacer sacrificios por familiares y por correligionarios, pero los que sólo bajo ciertas condiciones es probable que acepte obligaciones de mayor entidad, en concreto, debe existir algún sentimiento de identidad común o de pertenencia común que una a los donantes y a los receptores, de tal modo que los sacrificios se hace en favor de personas anónimas sigan siendo, en cierto sentido, sacrificios realizados en favor de uno de los nuestros. Además, debe existir un alto nivel de confianza en que los sacrificios sean recíprocos: por ejemplo, en que si uno se sacrifica hoy por la necesitado verá más tarde atendidas sus propias necesidades, los nacionalistas liberales argumentan que la identidad nacional proporciona esta identidad y confianza comunes y que ninguna otra identidad social del mundo moderno no hizo capaz de motivar sacrificios sostenidos capaces de superar el plano de los grupos de parientes y de los grupos confesionales.

*En segundo lugar*, el compromiso con la igualdad de oportunidades requiere por definición, un acceso igual a la formación y a los empleos, a medida que la economía se ha ido industrializando, los empleos han comenzado a exigir un elevado grado de alfabetización, educación y aptitud para comunicar, varios autores afirman que la difusión de la educación de masas en una lengua común fue un requisito funcional de la modernización de la economía, desde este punto de vista la nacionalización de la educación no se produjo inicialmente con la intención de promover la igualdad de unidades para todos los ciudadanos y no con fue simplemente una forma de asegurar la existencia de una mano de obra adecuada. Sin embargo, la nacionalización de la educación fue rápidamente adoptada por los liberales de izquierda y por los socialdemócratas como una herramienta crucial para alcanzar una mayor igualdad en la sociedad, los sistemas nacionalizados de educación, al proporcionar una educación pública normalizada en una lengua común normalizada, consiguieron integrar a las regiones atrasadas y a la clase obrera en una sociedad nacional común que hicieron

posible en principio de los niños de todas las regiones y clase adquirieran la formación necesaria para competir en una economía moderna, de hecho, en muchos países es frecuente que la igualdad de oportunidades se mida precisamente estudiando el éxito que alcanzan diferentes grupos en el seno de las instituciones de la educación nacional común.

Por estas dos razones, varias de las políticas de construcción nacional puestas en práctica por los estados se pueden considerar formas de promoción y desarrollo de justicia social mediante el expediente de fomentar la solidaridad necesaria para motivar la redistribución y el de impulsar la igualdad ya eso a las instituciones educativas y económicas.

*Democracia deliberativa;* por definición, la democracia liberal está comprometida con la democratización, sin embargo, para los liberales la democracia no es simplemente una forma para sumar votos: es también un sistema de deliberación y legitimación colectiva que permite a todos los ciudadanos utilizar su razón en la liberación política, el momento de votar propiamente dicho es sólo uno de los componentes de un proceso más amplio de autogobierno democrático, en este caso comienza con la deliberación pública sobre las cuestiones que es preciso afrontar con la exposición de las opciones para resolverlas, las decisiones que resultan de esas deliberaciones son posteriormente legítimas con el fundamento de que refleja la voluntad ponderada y el bien común del pueblo en su conjunto, no simplemente el interés propio o los caprichos arbitrarios de la mayoría. ¿Por qué pensar que, en este sentido la democracia deliberativa tiene alguna conexión intrínseca con los estados-nación?

En primer lugar, como ocurre en el caso de la justicia social, porque la democracia deliberativa exige un alto nivel de confianza, la gente debe confiar en que los demás están verdaderamente dispuestos a tener en cuenta sus intereses y opiniones personales, además es probable que los que salen perdiendo en unas elecciones fue un debate no acaten los resultados más que en caso de que perciban que pueden ganar en la siguiente ocasión y tampoco es probable que los demás acaten los resultados más que en caso de



que ganen, y como hemos visto, los nacionalistas liberales argumentan que sólo la identidad nacional común ha logrado tener éxito en lo que a garantizar este tipo de confianza se refiere.

En segundo lugar, la deliberación política colectiva sólo es factible si los participantes se comprenden mutuamente y esto parece exigir una lengua común, en principio, podríamos imaginar la existencia de unos completos servicios de traducción que salvaran la distancia entre las personas de diferentes lenguas, pero esto puede llegar a ser rápidamente un gasto prohibitivo y engorroso, por consiguiente, cuando los estados-nación promueve una lengua nacional común puede considerarse que están poniendo en marcha una forma más sólida de democracia deliberativa, para los nacionalistas liberales los foros políticos nacionales en una sola lengua compartida constituyen el principio y el final del espacio de participación democrática del mundo moderno y son más auténticamente participativos que los foros políticos más elevados que rebasan las fronteras lingüísticas.

*Libertad individual;* el vínculo entre la libertad individual y el nacionalismo es más complejo que el de la justicia social y la democracia deliberativa, estos dos últimos son empresas colectivas y está claro por qué puede requerir un cierto sentido de comunidad, el hecho de que si la condición de nación proporciona o no un tipo de base común adecuado para la justicia y la democracia es una cuestión aparte a lo que volveremos, pero es claro que la justicia social y la democracia deliberativa implica la existencia de algún vínculo comunal. Por el contrario, el modo en que pueda considerarse al nacionalismo como promotor de los principios liberales de libertad y humildad puede estar menos claro, a fin de cuentas, el nacionalismo tiende a asumir que la identidad de las personas está inextricablemente unida a su nación y que la gente sólo puede llevar una vida con pleno sentido en el seno de su propia cultura nacional, sin embargo, ¿no es éste precisamente el tipo de valoración de las identidades de adscripción grupal que el ideal liberal de la individualidad autónoma trataba de cuestionar?. No obstante, según los nacionalistas liberales la relación entre la autonomía individual y la cultura nacional es más compleja la participación en una cultura nacional, argumentan, lejos de inhibir las

elecciones individuales hace que la libertad individual tenga pleno sentido, *las personas escogen entre las prácticas sociales que encuentran a su alrededor basándose en sus creencias sobre el valor de esas prácticas, y la cultura nacional propia no sólo proporciona estas prácticas sino que las hace también plenamente significativas para uno mismo.*

Como dirían y explicarían muchos autores la pertenece a una cultura nacional proporciona opciones plenamente significativas, en el sentido de que el hecho de estar familiarizados con una cultura determina los límites de lo imaginable, de ahí que cuando una cultura entra en decadencia o sufre discriminación, las opciones y las oportunidades abiertas a sus miembros se reduzcan y se vuelvan menos atractivas aumentando las formalidades desde que su procura tenga menos éxito, por esta razón, el compromiso fundacional liberal con la libertad individual puede ampliarse hasta generar un compromiso con la viabilidad ininterrumpida y el florecimiento de las culturas nacionales. Esto no explica por qué las personas prefieren permanecer en su propia cultura nacional a integrarse en otra, tal vez más floreciente, los nacionalistas liberales ofrecen un cierto número de razones, pero ¿por qué resulta difícil para los miembros de una cultura en decadencia integrarse a otra cultura?, la opción de integrarse no sólo resulta difícil debido a que se trata realmente de un proceso muy lento, sino debido también al papel de la pertenencia cultural en la determinación de la identidad de las personas, la pertenencia cultural tiene un elevado perfil social, en el sentido de que afecta al modo en que los otros nos persiguen y al modo en que nos responden lo que a su vez configura nuestra identidad. Además, la identidad nacional es particularmente apta para servir como principal foco de identificación, ya que se basa en la pertenencia y no en las realizaciones.

De ahí que la identidad cultural proporcione un anclaje para la autoidentificación de las personas y para la seguridad de una pertenencia segura y sin esfuerzo, sin embargo, esto a su vez significa que el amor propio de las personas está estrechamente ligado al estigma de que disfruten de su grupo nacional, si una cultura no es objeto de respeto generalizado entonces la dignidad y la autoestima de sus miembros se verán también

amenazadas. En esta lógica es pertinente destacar hasta qué punto la pertenencia cultural añade un significado adicional a nuestras acciones, que de este modo se convierte no sólo en actos de realización individual, sino también en parte de un esfuerzo creativo y continuado por el que la cultura se hace y se rehace. Es allí donde las instituciones se encuentran informadas por una cultura que la gente encuentra comprensible y positiva, se vuelve posible un cierto grado de transparencia que facilita su participación en los asuntos públicos, esto a su vez fomentó un sentido de pertenencia y promueve la existencia de relaciones de mutuo reconocimiento y responsabilidad.

Por todas estas razones los nacionalistas liberales argumentan el sentido del al individual y plena autonomía de las personas es algo inextricablemente unido a la participación de la propia cultura nacional, los nacionalistas liberales tan variadas razones de por qué los estados-nación constituyen las unidades adecuadas de la teoría política liberal, los valores liberales democráticos de justicia social, la democracia deliberativa, y autonomía individual, argumentan, se alcanza mejor en el seno de un estado-nación. En la medida en que consideremos que sus argumentos nacionalistas liberales son sensatos, no servirán de ayuda para explicar por qué la mayoría de los liberales son nacionalistas liberales y porque la liberalización y la nacionalización de la actividad política en occidente ha ido cogidos de la mano.

### **3.9. EL HORIZONTE DE LA NACIÓN-ESTADO**

Pese a que el esquema teórico de los nacionalistas liberales es construido en base a una consistente y fuerte percepción conceptual sobre naciones en proceso de maduración democrática, existe una serie de elementos que pueden y deben ser cuestionados en fin de lograr un adecuado uso de la línea teórica aplicarse sobre nuestra realidad, en este sentido es correcto mencionar la ambigüedad en el argumento de los nacionalistas liberales los cuales argumentan que se producen varios beneficios cuando las personas en el interior una comunidad política comparten un sentimiento de vínculo debido a su condición de nación, sin embargo, sabemos que ese sentimiento de vínculo común debido a la condición de nación no es algo estrictamente natural por otro lado sabemos

que no ha existido siempre a lo largo de la formación social de una comunidad. En muchos estados-nación la idea de que todos los ciudadanos de un determinado territorio, o más bien nación comparten una misma identidad en varios sentidos de la vida, es reciente, cuya antigüedad se remonta, como mucho, a unos pocos siglos que costó mucho tiempo lograr que arraigara en la imaginación popular, dicho de otra forma, los estados-nación no aparecieron en el principio de los tiempos y tampoco surgieron de la noche a la mañana: son el producto de meticulosas políticas de construcción nacional, adoptada por los estados para robustecer el sentido y el fin de una comunidad nacional.

Estas políticas incluyen currículum educativos nacionales, respaldo para unos medios de comunicación nacionales, la adopción de símbolos nacionales y de leyes sobre una lengua oficial, leyes de ciudadanía y de naturalización, por esta razón, quizá sea mejor inscribir a estos estados como estados de *construcción nacional* en el sentido utilizado por la teoría política en vez de nombrarlos estados-nación, dado que en muchos países la identidad nacional no es un hecho consolidado y mucho menos objetivo por el contrario es el proceso continuo de caracterizaciones sobre el rostro nacional en el estado. Sin duda alguna, en algunos países, estas políticas de construcción nacional ha tenido un éxito sorprendente, considerando Francia o Italia ¿quién podría haber dicho que en 1750 prácticamente todo el mundo en el interior de las actuales fronteras de Francia o Italia compartiría una lengua o un sentimiento vinculado a la condición de nación?, como ya hemos señalado antes es frecuente que estas minorías se consideran a sí mismos naciones internas y que los mismos se movilizan en función a planteamientos nacionales para adquirir o volver a adquirir derechos de autogobierno.

A menudo esos nacionalismos etnoculturales entran en conflicto directo con el nacionalismo llamado estatal ya que los objetivos de este consiste en promover una identidad nacional común dentro del estado, de hecho, esos nacionalismos etnoculturales son con frecuencia el primer objetivo de nacionalismo estatal y de las políticas de construcción nacional, a fin de cuentas, es habitual que los miembros de la clase gobernante tenga ya algún sentimiento compartido vinculado a su condición de nación, sentimiento que se refleja en la cultura pública e institucional de un determinado estado

y que éste no necesita de ningún estímulo ni presión para labrar la identificación, las políticas de construcción nacional tienen a veces la finalidad de contribuir a que los miembros a que los miembros perjudicados o marginados de la nación se acerquen a la tendencia principal, aunque también va dirigida a aquellas personas que en absoluto se consideran miembros de la mayor, de tal manera que se pueda eliminar íntimamente la posibilidad de construir un estado propio y mayor.

En este escenario surge una interrogante que ha llegado a muchos de los sociólogos contemporáneos ¿son constructores o destructores los estados-nación? En este sentido la respuesta ha corrido sobre ambos bandos dado que por regla general los estados-nación han intentado construir un sentimiento vinculado a la condición de nación mediante el expediente de destruir cualquier sentimiento preexistente y distinto de las minorías nacionales estuviese vinculado a la condición de nación, esto a su vez plantea otra interrogante de mayor relevancia ¿qué deberíamos hacer en los estados que contienen dos o más naciones, y en cuáles el nacionalismo estatal entra en conflicto directo con el nacionalismo etnocultural y trata de socavarlo? ¿Deberíamos apoyar los procesos de construcción de un estado-nación sabiendo que ello lleva la destrucción de una comunidad etnocultural, plural o diversa?. Estafó el conflicto y el esquema de la posible solución presupone que los nacionalistas liberales no se limiten a defender los estados-nación en la forma en que actualmente existe, sino que también defiendan la legitimidad de los programas de construcción nacional, esto no siempre queda claro en los textos: algunos autores toman la existencia de los estados-nación como algo dado y no dicen nada acerca de lo que puede hacerse, no obstante, la esencia del nacionalismo se relaciona precisamente con los movimientos políticos y con las políticas públicas que intentan garantizar en forma activa que los estados sean de hecho estado-nación es decir un momento estructural y formal en los que el estado y la nación coincidan.

Al reflexionar sobre esta cuestión debemos reconocer que la construcción nacional estatal está con frecuencia relacionada con la destrucción de la nación etnocultural, podría pensarse que este conflicto no es tan grave como lo hemos presentado, rinde cuentas los ejemplos de nacionalismo estatal difícilmente pueden darse como ejemplos

que respaldan los procesos de construcción nacional enmarcados en una teoría plural, es decir que esas formas de nacionalismo estatal son claras y nítidas a la hora de aplicar políticas públicas y gestionar una identidad nacional destruyendo otra, sin embargo los nacionalistas liberales contemporáneos sólo apoyarían unas políticas de construcción nacional estatal respetarán los derechos humanos básicos de las personas y cabría esperar que estas formas más modernas y moderadas de nacionalismo estatal no condujera a una destrucción nacional. Lamentablemente, el conflicto entre el nacionalismo estatal y los nacionalismos etnoculturales y plurales nosa desaparece ni siquiera en el caso de que el nacionalismo estatal se atenga a los límites que marcan los derechos humanos, como veremos más adelante es posible enmarcar un proceso de construcción nacional en los derechos humanos excluyendo o destruyendo identidades distintas a las de la supuesta mayoría. De esta manera se logra entender el porqué el proceso de construcción nacional estatal puede redundar en la destrucción de las naciones etnoculturales incluso en el caso de que se realicen observando los límites impuestos por una constitución liberal democrática, sin la necesidad de observar violaciones específicas a los derechos humanos manteniendo esta poderosa fuerza en el interior de las democracias occidentales tendientes a la secesión nacional.

Las naciones etnoculturales no se sentirán seguras, con independencia de cuán intensamente se protejan sus derechos civiles y políticos individuales, a menos que el estado renuncie explícitamente y para siempre a cualquier intención de compromiso con este tipo de políticas de construcción nacional estatal, esto significa, en efecto, el estado tiene que renunciar para siempre a la aspiración de convertirse en un estado-nación y aceptar en vez de eso que es, y seguirá siendo un estado – multinación. Por consiguiente, los nacionalistas liberales no puede rehuir al conflicto entre el nacionalismo estatal y el nacionalismo etnocultural y plural, y por tanto la pregunta se mantiene ¿es admisible la construcción nacional estatal cuando implica la destrucción nacional de la minoría etno nacional, plural y diversa?, bajo esta lógica es enteramente comprensible porque los nacionalistas liberales han logrado rehuir teóricamente a preguntas que sacuden el esqueleto de su pensamiento grado que preguntas como la que hemos planteado los

ponen en serios apuros, y este hecho deseable que los estados sean estados-nación, esto parece entonces no dejar más que dos opciones poco atractivas a los países que existen dos o más grupos nacionales: o bien los estados multinacionales se separan para permitir que todos los grupos nacionales y distintos entre sí formen su propio autogobierno a través del trazado de nuevas fronteras; o bien se permitía al grupo nacional más grande o más poderoso dentro de cada estado multinacional utilizar el nacionalismo estatal para destruir todas las identidades nacionales competidores.

Enfrentados en un dilema tan complejo y serio los nacionalistas liberales han tratado responder a este problema de diferentes maneras, argumentando que de hecho, siempre que fuera posible los estados multinacionales deberían ser divididos en estados-nación, otros incluso, han argumentado que, si las naciones etnoculturales plurales y diversas pueden ser persuadidos a renunciar al sentimiento vinculado a su condición de nación, de modo que se integren a la nación dominante. Las propuestas existentes hasta la fecha sugieren que esta esperanza sin lugar a dudas es poco realista, en todas las democracias occidentales, y básicamente en todas las democracias del mundo, las naciones etnoculturales plurales y diversas han insistido más en su condición de nación y en sus derechos nacionales, lo que hace poco realista precisamente por las razones que los propios nacionalistas liberales han adelantado: a saber que las personas tienen un profundo apego a su propia identidad cultural nacional, así como un profundo deseo de participar en la política según su lengua vernácula. Además la condición mínima para conceder respeto a las naciones etnoculturales plurales y diversas es la de protegerlas de las injusticias políticas de destrucción nacional que hemos examinado anteriormente, sin embargo, los tipos de medidas que se necesitan para protegerlas de esas políticas son precisamente aquéllas implican reafirmar entre los nacionalismos etnoculturales plurales y diversos el sentimiento de pertenencia a *pensamiento* esencialmente difieren.

En esta línea las naciones etnoculturales plurales y diversas no se sentirán seguras en el interior de los estados mayores a menos que se satisfagan una serie de demandas, por consiguiente la idea de que las naciones etnoculturales plurales y diversas pueden ser persuadidas de la conveniencia de su integración a la nación dominante parece bastante

ingenuo. Basado en todo este problema cabe preguntarnos dónde deja todo esto al nacionalismo liberal, los cuales habitualmente han argumentado que debido a la importancia que tiene la identidad nacional para la libertad y la dignidad de las personas ya que una identidad nacional como un es capaz de promover muchos de los legítimos valores liberales-democráticos, es moralmente deseable que las naciones y los estados coincidan. Sin embargo, esta postura parece ser el punto de lanza de su propia destrucción teórica.

En una postura aunque concertadora pero dilatada es correcto mencionar que no es necesario abandonar las instituciones democrático liberales pero si es fundamental volver a determinar los objetivos por los cuales se hace y se crea una verdadera razón de estado-multinacional, debemos pensar en un mundo, no de estados-nación sino de estados multinacionales, si el nacionalismo liberal tiene que ser un enfoque viable y defendible en el mundo de hoy, debemos renunciar a los tradicional objetivos del nacionalismo liberal, la aspiración a un común sentimiento vinculado a la condición de nación dentro de cada estado y pensar en cambio en los estados como federaciones de los pueblos autogobernados, federaciones cuyas fronteras hayan sido trazadas y sus poderes distribuidos de tal forma que se permita que todos los grupos nacionales ejerzan algún grado de autogobierno. Lo que en la teoría es llamado federalismo multinacional.



## CAPITULO IV

### LA BASE DE LA CIUDADANÍA

Es así que en el debate político se dice que el republicanismo cívico tiene como valor central la promoción de la ciudadanía *activa y virtuosa*, definiendo una nueva visión de la democracia como ideal normativo de deliberación recíproca e incluyente, la cual es una concepción antigua y superada de la vida pública que riñe con la libertad de los modernos, y por ello ha sido desplazada por el liberalismo. Esta afirmación contrasta con el renacimiento del pensamiento republicano en la obra de historiadores, juristas, filósofos, sociólogos en los dos últimos decenios. Uno de los rasgos centrales de este resurgimiento del republicanismo cívico es el hecho de presentarse como una teoría antagónica al liberalismo igualitario de Rawls, el cual ha sido a su vez pieza fundamental del notorio renacimiento de la ética y la filosofía política contemporáneas. En este capítulo, se pretende exponer dos tesis y sostener, por un lado, que el republicanismo cívico contemporáneo constituye una tradición rica en posibilidades y con importantes aportes al pensamiento socio-jurídico actual, en la medida en que abre nuevos caminos para enfrentar muchos de los males que afectan la sociedad boliviana. En segundo lugar, afirmo que es un error pretender presentar al republicanismo como una tradición antagónica al liberalismo igualitario; por el contrario, sostengo que constituyen fundamentos normativos sólidos para alimentar corrientes de pensamiento progresistas en la arena política.

Los trabajos de autores como Skinner, Phillippe, Michael Sandel, Sustein configuran las bases de esta reactivación del pensamiento republicano moderno. Algunos de estos autores y pensadores aspiran a disputar la supremacía del liberalismo que en los últimos tres decenios ha gozado de un innegable protagonismo; otros buscan formular puentes y sugerir un republicanismo liberal sensible al hecho del pluralismo moral y a la idea de libertad defendida por los liberales. Hay que señalar que el republicanismo contemporáneo se nutre en distintos momentos durante el curso de su vida, no sólo de

las obras académicas de historiadores, filósofos, sociólogos y politólogos, sino de las preocupaciones y actividades de actores sociales y políticos para intentar solucionar muchos de los problemas de las democracias contemporáneas: la enorme discrecionalidad ganada por gobernantes y políticos en las decisiones públicas frente a la opinión ciudadana, la presencia de instituciones básicas (bancos centrales, cortes, comisiones de expertos, etc.) fuera de todo control democrático, la creciente influencia de los medios en los procesos electorales y el impacto en la personalización de la política, el aumento en los niveles de apatía política, el incremento del fenómeno de la corrupción, el declinamiento de la sociedad civil y la quiebra de la cohesión social y las redes cívicas en el seno de la misma, el creciente individualismo y consumismo propio de las sociedades de mercado y la enorme dificultad de acomodar y resolver los conflictos que se derivan del profundo *pluralismo moral* que caracteriza a nuestras sociedades.

Varias vertientes del republicanismo contemporáneo, como se analizará, buscan salidas a algunos de estos problemas que afectan a las democracias liberales, evitando caer en la defensa de ideales de vida perfeccionistas que choquen con el hecho del pluralismo moral y cultural. Si bien los republicanos no tienen fórmulas mágicas para estos males, sí han mostrado nuevos caminos que son centrales para empezar a buscar soluciones a algunos de ellos. El republicanismo cívico contemporáneo no es monolítico, ni homogéneo; sino plural y variado. Hay un republicanismo liberal y otro antiliberal, hay un republicanismo éticamente comunitaristas y otro individualista. En estas líneas no se pretende exponer todas estas vertientes; nuestra atención se concentrará tan sólo en dos formas del republicanismo cívico: la visión aristotélica que enfatiza en el valor intrínseco de la participación política y de las virtudes ciudadanas. Esta versión en ocasiones es vista como una forma de comunitarismo porque defiende la primacía de las identidades comunitarias y señala que la vida privada promovida por las sociedades liberales tiene efectos antisociales<sup>45</sup>. La segunda versión es el republicanismo liberal que

---

<sup>45</sup> . Las figuras más representativas de esta tradición en el ámbito académico son Hannah Arendt (1998), Michael Sandel (2000) y Charles Taylor (1985, 1993), entre otros.

enfatisa en la importancia instrumental de la participación y el compromiso ciudadano como herramientas básicas para evitar la corrupción y defender los derechos de las personas<sup>46</sup>.

El republicanismo aristotélico contemporáneo intenta recuperar la idea de que la participación política y las virtudes cívicas no deben ser vistas como una carga, ni como un peso o una obligación, sino como valores intrínsecos necesarios para la realización de las personas como seres sociales y políticos. Los aristotélicos consideran que la vida dedicada a los asuntos públicos y al cultivo de las virtudes cívicas es la forma de vida más deseable y valiosa, es la más alta realización a la que los individuos pueden aspirar. Desde esta perspectiva, la vida política es superior a los placeres privados de la familia, a las satisfacciones de las identidades locales y vecinales y a las realizaciones profesionales; por ello, debe ocupar un lugar central en la vida de las personas. De esta forma, en la medida en que el ejercicio de una ciudadanía activa es la forma de vida más valiosa para nosotros, las personas deberían abrazar con convicción y satisfacción las actividades de participación política y deliberación pública en la sociedad moderna liberal. Los republicanos aristotélicos están convencidos de que hay que restaurar la primacía de la libertad positiva de los antiguos, para quienes "ser positivamente libre" requería de la participación en la autodeterminación colectiva de la comunidad y, a su vez, del ejercicio de virtudes cívicas. Las nuevas versiones aristotélicas han adoptado dos estrategias para restaurar la primacía de la participación política en la vida de las personas: una primera es criticar el valor de la vida privada, señalando sus efectos perversos para la sociedad; una segunda, es recuperar el valor intrínseco de la participación política.

Autores como Sandel y Taylor adoptan la primera estrategia y argumentan que el énfasis liberal en la vida privada ha terminado por configurar una sociedad cuyos miembros carecen de un sentido fuerte de comunidad y de lazos y sentimientos de solidaridad recíproca. Para estos autores, valorizar sólo la vida privada es una forma de atomismo

---

<sup>46</sup> Los autores que lideran este republicanismo instrumental son Quentin Skinner (1985, 1996, 2004), Phillippe Pettit (1999, 2004) y Cass Sunstein (2004), entre otros.

que niega nuestra naturaleza inherentemente social, y que ignora que las personas sólo pueden crecer y auto realizarse dentro de cierto contexto particular. Enfatizar en la defensa de individuos sin trabas (o con la única restricción de no violar los derechos de las demás personas) es construir una sociedad donde no sería posible asegurar las instituciones y principios de justicia defendidos por los liberales como los valores supremos. Sandel sostiene que la clase de redistribución igualitaria que recomienda Rawls en su principio de la diferencia no puede ser sostenida en una sociedad que no esté vinculada solidariamente a través de un fuerte sentido comunitario.

Frente a esta crítica, los liberales responden que la defensa de la vida privada expresa su apoyo positivo a la libertad de asociación y a la formación de la sociedad civil. Para ellos, la vida privada significa sociedad civil y no algún estado de naturaleza presocial o alguna condición antisocial de aislamiento o desapego. La desconfianza liberal frente a la política expresa su interés en permitir el florecimiento de las energías cívicas manifiestas en la libre asociación. Por ello, el republicanismo aristotélico debe adoptar una segunda estrategia en la defensa de la primacía de la política, e ir más allá de las críticas comunitaristas y mostrar por qué los individuos necesitan ser políticamente activos, deben establecer claramente la distinción entre participar en la sociedad y participar en la política. Esto nos recuerda que cuando Aristóteles decía que el hombre es un *zoon politikon*, no pretendía afirmar simplemente que las personas eran animales sociales; por el contrario, quería resaltar que la vida política era diferente y la más elevada que nuestra simple vida privada.

La otra forma de republicanismo cívico contemporáneo es el llamado republicanismo liberal que evita hacer una defensa del valor intrínseco de la participación política y afirma que existen poderosas razones instrumentales para sostener por qué deberíamos aceptar las obligaciones y cargas de la participación, con el fin de mantener en funcionamiento la democracia o de preservar nuestras libertades y derechos básicos. En la década pasada varios autores intentaron revivir la tradición republicana, argumentando que su permanente relevancia es de diferente naturaleza. La ciudadanía activa debe ser valorada no necesariamente porque sea buena en el desafío republicano

al liberalismo igualitario de Rawls, sino porque contribuye a la preservación de la sociedad libre y de los derechos, a la activación de la sociedad civil, a la profundización de la democracia y a la reducción de los fenómenos de corrupción. A esta posición liberal se le ha llamado republicanismo instrumental, tanto para distinguirlo de otras posiciones que están influidas por la tradición republicana como para destacar su rasgo distintivo, que es la afirmación de que la ciudadanía, el servicio público y las identidades comunales son bienes valiosos porque contribuyen a la realización de la libertad negativa, la autonomía de las personas y al funcionamiento de nuestras instituciones democráticas.

#### **4.1. LOS NÚCLEOS NORMATIVOS DEL REPUBLICANISMO CONTEMPORÁNEO**

Una vez expuestas las dos versiones más significativas del republicanismo contemporáneo, es evidente que resulta erróneo ver a esta tradición como un pensamiento unificado y considerar posible la identificación de un núcleo valorativo común que la identifique. A diferencia de algunos autores que creen en la posibilidad de identificar un núcleo común que aglutine a las diferentes versiones, considero que es más atinado identificar los ejes temáticos comunes que atraen la atención de estas dos versiones del republicanismo contemporáneo. A continuación examino tres ejes temáticos y núcleos normativos en los que las diferentes versiones del nuevo giro republicano tienden a converger: 1) *la crítica a la noción liberal de libertad*, 2) *la formulación de una nueva visión de la ciudadanía activa* comprendida más como práctica y ejercicio, antes que como estatus, y la 3) *defensa de una idea fuerte de democracia y de un ideal de democracia deliberativa*. Este núcleo se elabora en discusión con la tradición liberal. El debate sobre la libertad: ¿libertad de los antiguos o libertad de los modernos? uno de los puntos en que convergen los republicanos contemporáneos es en su crítica al ideal de libertad negativa defendida por el liberalismo. La tradición dominante en el liberalismo identifica la libertad como una noción "negativa", como la ausencia de interferencia o coerción que les impida a las personas ser capaces de actuar en pos de sus propios fines, ser capaces de buscar

distintas opciones. Hobbes<sup>47</sup> sostiene que libertad significa "ausencia de oposición", y no significa nada más, la libertad riñe con la aspiración a imponer exigencias de servicio público a los individuos por parte del Estado. Para Hobbes, pareciera obvio que la maximización de nuestra libertad social debe depender de nuestra capacidad para maximizar el área dentro de la cual podemos reclamar "inmunidad a prestar servicios a la comunidad". Es incoherente hablar de libertad y exigir a la vez compromiso social, o una vida dedicada al servicio público. Autores representantes de las vertientes modernas del liberalismo como Oppenheim y Berlin consideran también que la libertad consiste en la ausencia de restricciones. Ser libre en el sentido moderno consiste en estar libre de la interferencia de otros para perseguir aquellas actividades que uno es capaz de alcanzar sin la ayuda de otros: pensar lo que uno quiere, decir lo que piensa, circular como uno desee, asociarse con quien lo acepte, y así con el resto de las libertades.

Oppenheim considera que la afirmación de que podemos referirnos a "la libertad de participar en el proceso político" es esencialmente confusa y no se relaciona en ningún sentido con la libertad de los modernos: la libertad negativa. Para los liberales clásicos y modernos es, entonces, incoherente hablar de libertad e imponer a la vez (mediante políticas públicas o exigencias del Estado) exigencias a los ciudadanos sobre sus disposiciones públicas o exigirles participar y obligarlos a cumplir servicios a la comunidad. Es una paradoja, señalan los liberales, hablar de libertad y de una vida dedicada al servicio público mediante el autogobierno o la participación en actividades públicas. La libertad es ante todo libertad negativa en tanto presupone la ausencia de cualquier tipo de obligación o restricción diferente a pagar impuestos y respetar derechos de otros. La libertad de participar no se relaciona en ningún sentido con la libertad negativa. La única libertad posible en las sociedades modernas es la libertad negativa. En las sociedades modernas no se puede afirmar el valor intrínseco y superior de la participación política porque ello implicaría imponer un ideal específico de *buena vida*. La libertad de los antiguos debe ser desplazada por la libertad de los modernos.

---

<sup>47</sup> El enunciado clásico de esta visión es el expuesto por Hobbes en su *Leviatán*.

A diferencia del liberalismo, todas las vertientes republicanas comparten la idea de que es posible vincular la libertad con el servicio público y la participación política; y la creencia de que no es un contrasentido obligar a las personas a ser libres, aunque sí representa una política de riesgo. Todas aspiran mediante diferentes estrategias a reconciliar la idea de libertad negativa con la libertad positiva (o autogobierno), a relacionar de nuevo la libertad con el servicio público y con la participación política en el contexto de las sociedades modernas caracterizadas por los profundos desacuerdos morales. El republicanismo aristotélico adopta como estrategia la defensa de una idea positiva de la libertad, según la cual para que un agente sea total o verdaderamente libre, es condición necesaria que persiga ciertos fines determinados. Las personas sólo son libres cuando controlan y manejan sus deseos y pasiones, y cuando se autogobiernan en el ámbito privado y público, es decir, cuando son virtuosos y además participan activamente en la política. Para esta visión aristotélica, la libertad sólo se alcanza en el sentido más pleno si las personas ejercen las capacidades y persiguen aquellos fines que sirven para realizar.

El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls, radica en la libertad en cuanto nos sirvan para alcanzar los propósitos más elevados de la condición humana. Esta idea positiva de la libertad se nutre del pensamiento moral griego, que afirma que sólo somos total o verdaderamente libres si realizamos aquellas actividades propicias para alcanzar el "florecimiento humano", que pueden considerarse como la encarnación de nuestros más profundos fines. Este pensamiento se funda en dos premisas: la primera sostiene que somos seres humanos con fines típicamente humanos; la segunda afirma que el animal humano es de naturaleza social y política y por lo tanto que la naturaleza de nuestros fines debe ser, en esencia, *social*. Para los republicanos de corte aristotélico, la libertad positiva es, entonces, coherente y no se ve afectada por la paradoja (señalada por los liberales), en tanto resulta plausible señalar que si deseamos alcanzar la libertad plena y las actividades que ella encierra tal vez sea necesario establecer una forma particular de asociación política (las formas de autogobierno), para dedicarnos a servirla y a mantenerla; y defender un ciudadano virtuoso capaz de manejar sus pasiones y

deseos y de anteponer los intereses generales a sus intereses particulares. El republicanismo aristotélico sostiene que en la medida en que para alcanzar la libertad se requiere la realización de ciertos fines, capacidades y virtudes específicas no resulta incoherente con la misma que el Estado deba obligarnos a cultivar dichas virtudes y en consecuencia es legítimo afirmar que el disfrute de nuestra libertad personal deba ser el producto de la coerción y la restricción.

La doctrina del republicanismo aristotélico ignora, sin embargo, el *pluralismo moral* que caracteriza a las democracias liberales y puede desembocar en el rechazo de la modernidad. La mayoría de las personas en la sociedad contemporánea no aspiran a ser ciudadanos virtuosos, ni consideran que la felicidad se alcanza sólo a partir de la consecución de fines específicos como el comportamiento virtuoso y la participación en política. No consideran que el compromiso con la comunidad constituya la forma de vida más elevada a la que podemos aspirar. Muchas personas encuentran la mayor felicidad en sus familias, en su trabajo, en la religión, en el tiempo libre, no en la política; por ello, imponer un ideal específico de buena vida implica rechazar y amenazar el pluralismo moral que caracteriza a las sociedades modernas. Los defensores de un republicanismo liberal han acogido entonces otro camino para hacer compatible la libertad con el compromiso público y la participación política sin tener que defender un ideal específico de buena vida y de florecimiento humano. No apelan a una visión positiva de la libertad, es decir, no sostienen que somos seres morales con ciertos fines determinados y, por tanto, que sólo poseemos nuestra libertad en el sentido más pleno cuando alcanzamos estos fines. Defienden una visión puramente negativa de la libertad, pero a diferencia de los liberales rechazan la tesis según la cual ésta es incompatible con la participación política y con el compromiso con la comunidad.

Pensadores como Skinner, Pettit, Sunstein formulan un nuevo republicanismo que intenta adecuarse a los requerimientos de las democracias modernas y lo hacen mediante la formulación de una idea negativa de la libertad y, como veremos luego, mediante la defensa de un nuevo ideal de ciudadanía. Skinner muestra que en la tradición cívica republicana clásica (en particular en la filosofía moral romana, en la obra de



Maquiavelo, en las obras de Harrington y más tarde en Montesquieu) se puede encontrar una concepción de libertad negativa (pues no implica la noción objetiva de florecimiento humano) que incluye los ideales de participación y virtud cívica.

En la obra de Maquiavelo, la discusión sobre la libertad política en general se inserta en un análisis sobre lo que significa vivir en un "Estado libre". En su libro de los Discursos, dirá que los Estados libres son aquellos "que no están sujetos a ninguna imposición externa, y que por lo tanto pueden gobernarse de acuerdo con su propia voluntad". Un estado es libre, entonces, cuando puede actuar en pos de sus propios fines; es decir, cuando la voluntad de los ciudadanos y del cuerpo político puede elegir y determinar los fines a que aspiran. Los Estados libres se caracterizan por ser "independientes de cualquier servidumbre externa, y son capaces de gobernarse a sí mismos según su propia voluntad".

Maquiavelo denunciará el papel del principado, del imperio romano (en su decadencia) y de la Iglesia en la aniquilación de las repúblicas y de toda forma de vida civil en Occidente<sup>1</sup>. Y señalará que la ambición personal de los poderosos constituye siempre una amenaza al estilo de vida libre e independiente de los Estados libres y al correcto desarrollo de la vida pública. Es la ambición de los poderosos, dirigida contra el pueblo, lo que constituye el peligro más grave y menos fácil de neutralizar para los gobiernos libres. Mientras que la mayoría de los hombres meramente desea no ser dominada, unos pocos muestran una insaciable sed de poder, un infatigable deseo de gobernar y dominar a los demás.

1. Maquiavelo sugerirá fortalecer la "razón de Estado" como un prerequisite necesario para preservar la libertad de la colectividad. Las "razones de Estado" tenían prioridad sobre los derechos de los individuos. Los deberes de la persona eran en primer lugar y sobre todo los exigidos por la ciudadanía. Propuso, igualmente, estructurar un "gobierno mixto" con el propósito de equilibrar los intereses rivales de los grupos sociales y de controlar las ambiciones de la minoría. Finalmente, destacó la importancia de la aplicación de la ley para cultivar e inculcar la virtud cívica, para analizar el fondo

humanista de Maquiavelo y su importancia como filósofo de la libertad, para Maquiavelo el problema fundamental es el de fundar y preservar un Estado libre y por lo tanto evitar que nuestra propia libertad individual degenere en servidumbre. Sus escritos se orientan a reflexionar sobre las formas de gobierno necesarias para alcanzar Estados libres alejados del dominio externo y a la vez capaz de gobernarse por su propia voluntad. Maquiavelo sostendrá que una república mixta que se autogobierna es el único tipo de gobierno bajo el cual una comunidad puede aspirar a conquistar la libertad. Y una república que se autogobierna sólo puede surgir y perdurar si los ciudadanos cultivan la virtud y la vocación pública. Esta virtud hace referencia a las capacidades que nos permiten servir al bien común y defender así la libertad de la comunidad.

En los discursos Maquiavelo afirma que es necesario practicar la virtud cívica y servir al bien común, con el fin de garantizar el grado de libertad personal que nos permita perseguir nuestros fines. Pettit opta por una estrategia parecida a la formulada por Skinner y defiende una noción de libertad que se diferencia tanto de la visión liberal "negativa", como de la versión aristotélica "positiva". En su lugar propone una idea de libertad caracterizada como ausencia de dominación, porque considera que el liberalismo se equivoca al caracterizar la libertad como "ausencia de restricciones e interferencias". Para Pettit es posible que se den situaciones en que las personas no sean libres a pesar de que no se interfiera en sus vidas. Uno puede no ser interferido y, sin embargo, no ser libre y estar a la sombra y dependencia de otros. Es el caso de quienes dependen del bienestar público, que se sienten vulnerables frente al gobierno o frente a funcionarios de turno para saber si sus hijos tendrán o no los subsidios de educación o los vales de comida. O el caso de muchas mujeres, quienes a pesar de las libertades alcanzadas en los Estados modernos, aún tienen que padecer una vulnerabilidad especial en sus hogares y en los peores casos siguen sujetas a la voluntad inconstante, incierta, ignota, arbitraria de los hombres y de las presiones culturales.

Vulnerabilidad presente también en una variedad de puestos de trabajo y en los ámbitos públicos. Para Pettit, entonces, la libertad no es sólo un sinónimo de ausencia de coerción, sino ante todo una situación caracterizada por la ausencia de dependencia y de

dominación. Carecer de libertad consiste en estar en una condición de dependencia así no exista interferencia alguna, en estar sujeto al arbitrio potencialmente caprichoso o al juicio potencialmente discrecional de otros. Lo opuesto a la libertad no es la coerción sino la dependencia, por ello, para que haya libertad no sólo se requiere no interferencia, sino que entraña emancipación de cualquier subordinación de este tipo, liberación de cualquier dependencia de esta clase. Ser libre, pues, no es una circunstancia (no verse forzado a hacer o dejar de hacer algo) sino una condición estructural: uno deja de ser libre tan pronto como se encuentra en una posición que lo hace susceptible de verse sometido a la voluntad de otro. El mérito del republicanismo liberal es el de rechazar el argumento del liberalismo según el cual en las sociedades liberales cualquier intento de afirmar una idea de libertad que incluya la participación política y el servicio público es una amenaza para la libertades negativas de los modernos y encierra necesariamente una noción objetiva de vida buena. El republicanismo moderno articula la libertad de los antiguos con la libertad negativa de los modernos bajo una nueva concepción de libertad negativa. Los republicanos liberales, alimentándose del republicanismo clásico de Maquiavelo (y otros pensadores arriba mencionados), afirmarán que para maximizar nuestra propia libertad individual debemos dejar de depositar nuestra confianza en políticos, y en cambio hacernos cargo de la arena política nosotros mismos y participar en forma activa. En este marco, es una condición necesaria para el mantenimiento de la vida libre que los ciudadanos sean políticamente activos y que actúen comprometidos con la suerte de su comunidad para garantizar así la defensa de sus derechos.

## **4.2. CIUDADANÍA Y VIRTUDES CÍVICAS**

Los enfoques republicanos contemporáneos aceptan la premisa de que sin una ciudadanía activa preocupada por el bien público y con virtudes cívicas no es posible profundizar la democracia, *reducir las desigualdades y garantizar los derechos de los plurales diversos*. El debate actual en el seno del republicanismo gira en torno a tres temas: el primero, ¿qué se debe entender por ciudadanía cuando la aspiración es profundizar la democracia y asegurar instituciones justas?, y ¿cuáles son las virtudes

cívicas requeridas para el surgimiento de una democracia plural?; el segundo eje temático gira en torno a la cuestión de los medios apropiados o los escenarios requeridos para el surgimiento y promoción de las virtudes cívicas y el ciudadano activo. ¿Cómo cambiar y modificar comportamientos, y crear ciudadanos activos y virtuosos?; y, finalmente, el tercer eje temático está referido al estudio de la evolución y estado de la sociedad civil y la explicación de su debilitamiento en las democracias liberales modernas. El tratamiento de estos temas desborda el alcance de esta investigación, por ello, me centraré en el primer núcleo de reflexión: el de la visión de ciudadanía presente en el republicanismo contemporáneo.

La visión republicana de ciudadanía se elabora como una crítica a las visiones liberales que conciben la ciudadanía como un estatus, como derecho. En el seno del liberalismo tienen presencia diferentes perspectivas y preguntas, algunos enfatizan en la ciudadanía como derecho social y económico, donde la cuestión ha sido si los beneficios de la prosperidad pueden ser distribuidos equitativamente con el fin de reconocer la dignidad del ser humano. Para otros la cuestión ha sido la ciudadanía como necesidad: cómo asegurar a las personas los recursos que son necesarios para el desarrollo efectivo de la agencia humana. Otros conciben la ciudadanía como títulos: la cuestión es cómo asegurar la igualdad ante la ley y el ámbito de las elecciones personales frente a la sociedad y el Estado. Para estas visiones, las personas como ciudadanos son soberanas no en el sentido de que tienen un control sobre sus vidas en formas significantes y relevantes. La amenaza a la soberanía proviene de la sociedad y en especial del Estado. El elemento común a estas visiones liberales de la ciudadanía, implícitas en la mayor parte de la teoría política de mediados del siglo XX, es el hecho de definir la ciudadanía en términos de posesión de derechos, la versión más representativa de la tradición liberal, que concibe la ciudadanía en términos de posesión de derechos, es la expuesta por Marshall<sup>48</sup>. De acuerdo con Marshall, la ciudadanía es esencialmente una cuestión de asegurar que todos sean tratados como miembros completos e iguales en una sociedad, y una forma de alcanzar este sentido de identidad con la sociedad es la de

---

<sup>48</sup> “*Ciudadanía y clase social*”

asegurar la expansión de los derechos de ciudadanía a todas las personas. Marshall divide los derechos de ciudadanía en tres categorías, los cuales han sido alcanzados en tres siglos sucesivos en Inglaterra: los derechos civiles, los derechos políticos y los derechos sociales y económicos.

Con la expansión de estos derechos se ha logrado alcanzar la ciudadanía como clase y estatus para todos los miembros de la sociedad. Para Marshall, la expresión de esta ciudadanía requiere la consolidación de un Estado de bienestar liberal democrático, por ello, su concepción se suele calificar como la visión social demócrata de la ciudadanía. Al garantizar los derechos civiles, políticos y sociales, el Estado de bienestar asegura que todos los miembros de la sociedad se sientan miembros completos de una comunidad política capaz de participar y disfrutar de los derechos y obligaciones de la vida en comunidad. Donde aquellos derechos sean negados o violados, las personas serán marginadas e incapaces de participar en la comunidad política. La mayoría de los debates políticos contemporáneos y de las exigencias de movimientos sociales se dirigen hacia la satisfacción de la promesa y la retórica liberales: es decir, al logro del estatus de ciudadanía y a la posesión de los derechos que dicho estatus encierra. Este enfoque liberal y social demócrata de la ciudadanía como estatus y posesión de derechos ha tenido logros importantes, pero también encierra limitaciones.

Ha contribuido a formular la idea de una ciudadanía universal basada en que todas las personas deben ser tratadas en forma igual y se les debe por ello garantizar un conjunto de derechos no sólo civiles y políticos sino sociales y económicos para que dicha igualdad sea real, y no únicamente una aspiración retórica. Pero este ideal ha terminado reduciendo la ciudadanía a mero estatus y posesión de derechos. Por eso los republicanos contemporáneos califican este modelo como de ciudadanía pasiva porque se basa en un énfasis en titularidades pasivas, en la ausencia de cualquier obligación de participar en la vida pública.

Las diferentes versiones del republicanismo han señalado en forma acertada que el énfasis de las corrientes liberales y socialdemócratas en la ciudadanía entendida como

un "derecho a tener derechos" ha tenido el efecto de olvidar que los ciudadanos tienen obligaciones y deberes para con la comunidad política, y desconocer que están insertos en redes, lazos y comunidades con las que tienen compromisos y responsabilidades. Las personas tienen deberes que se extienden más allá de los mínimos cívicos y del respeto a los demás. El enfoque de ciudadanía como derechos carece de un compromiso intrínseco con un concepto de participación política, de *identidades comunales* y de virtudes cívicas, lo que no destaca el papel de la participación política, no fomenta el compromiso con lo público y se desinteresa por la formación de las virtudes cívicas. De esta forma la concepción de ciudadanía como estatus y derechos ha sido cuestionada por todas las vertientes del republicanismo contemporáneo: el republicanismo aristocrático y conservador y el progresista; el republicanismo aristotélico, comunitaristas y liberal.

En este contexto, el republicanismo contemporáneo ha planteado la necesidad de complementar o reemplazar la idea pasiva de ciudadanía como posesión de derechos por una visión de la ciudadanía como ejercicio activo de participación, como compromiso con los asuntos públicos, como *desarrollo de identidades comunitarias*, como la activación de energías cívicas en determinados momentos de crisis, como la formación y despliegue de virtudes cívicas tales como actitudes críticas frente a la autoridad, sentidos fuertes de justicia, tolerancia frente a las diferentes visiones de vida y cultura. Son, como se ve, diversos los ideales de ciudadanía propuestos en el seno del republicanismo.

El republicanismo de corte comunitaristas objeta la visión de ciudadanía de los liberales, y en particular la de Rawls, como una concepción empobrecida que hace imposible concebir al ciudadano como alguien para quien es natural unirse a otros para perseguir una acción común con vista a un bien común. El republicanismo aristotélico concibe al ciudadano como alguien que participa activamente en la configuración de la dirección futura de su sociedad a través del debate y la elaboración de decisiones públicas. No descarta necesariamente la concepción liberal de ciudadanía como derechos. Ve al ciudadano como una persona que se identifica con la comunidad política a la que pertenece y se compromete con la promoción del bien común por medio de la participación activa en la vida política. Con este ideal normativo de ciudadanía, el

republicanismo aristotélico enfatiza en el valor intrínseco que tiene la actividad política en la vida de las personas. Si bien este ideal aporta una visión normativa válida, prácticamente ha desaparecido como visión legítima para todas las personas en la sociedad moderna. Intentar imponer una noción de ciudadanía activa fuertemente participativa, como el ideal más valioso de buena vida, implica rechazar el pluralismo moral y la libertad de elección de las personas. Esta concepción entra en conflicto con el modo en que la mayor parte de la gente entiende actualmente tanto la ciudadanía como la vida buena. A pesar de no poder imponerse como el ideal válido para todos esta concepción aristotélica de ciudadanía, no por ello debe abandonarse como una propuesta legítima y válida para los sectores de la sociedad que deseen acogerla.

La expansión de esta visión es una condición necesaria para la profundización de la democracia y para desarrollar una idea de la política como realización y no sólo como una carga, una actividad costosa o una oportunidad de enriquecerse. Los republicanos aristotélicos siguen teniendo mucho que aportar en la configuración de un ideal normativo de ciudadanía aceptable y necesaria, para resolver muchos de los problemas de las democracias contemporáneas. La idea de un ciudadano que se identifica con la comunidad política a la cual pertenece y se compromete con la promoción del bien común por medio de la participación activa en su vida política no deja de ser plausible incluso en las sociedades modernas. A diferencia del republicanismo aristotélico, el republicanismo liberal está comprometido con asegurar un umbral de ciudadanos críticos y activos, una escala importante en el seno de la sociedad. Consideran que sólo si existe una escala de ciudadanos interesados en lo público y con virtudes cívicas, es posible profundizar la democracia, defender los derechos y alcanzar la justicia social.

En este contexto, los republicanos liberales se orientan a discutir el tipo de virtudes cívicas que se requieren en las democracias contemporáneas y a debatir sobre las condiciones para el surgimiento de este tipo de ciudadano y de nuevas virtudes cívicas. Las virtudes cívicas que son necesarias en las democracias liberales pluralistas son, entre otras: la habilidad y el deseo de cuestionar la autoridad pública, el deseo de comprometerse con los asuntos públicos, el deseo de modificar las preferencias en el

ámbito público, la virtud de la razonabilidad pública, la virtud de la civilidad entendida como no discriminación, entre otras. Los republicanos liberales señalan que para ser ciudadanos requerimos, además, tener la capacidad real de perseguir nuestras propias metas, la capacidad para resistir la interferencia arbitraria de otros, y la capacidad para resistir la interferencia arbitraria del enemigo que todos llevamos por dentro: es decir, la posibilidad de cultivar las virtudes cívicas y lograr el autogobierno personal. Ser ciudadano, entonces, es gozar de la libertad como no dominación, es encontrarse libre de toda dependencia, aceptar aquellas interferencias que sirvan a la comunidad o para formar las virtudes y lograr dominar nuestras emociones y pasiones internas. Este modelo de ciudadanía republicana presta atención a la libertad negativa, pero tiene una diferencia frente al ideal de ciudadanía liberal: el ciudadano republicano expresa que sólo puede disfrutar de la máxima libertad individual si no la antepone a la búsqueda del bien común, y si no considera que todas las interferencias sobre nuestro *modus vivendi* y nuestras visiones del bien son arbitrarias.

Los republicanos contemporáneos aceptan la premisa defendida por Rawls y sus seguidores, en el sentido de que la ausencia de un bien común sustancial (o un único ideal comunitario compartido) ha representado una ganancia en la libertad individual; pero se distancian de Rawls cuando éste cree posible alcanzar una prioridad absoluta del derecho y la justicia sobre las visiones del bien, o sobre las lealtades ciudadanas o comunitarias. Se distancian de éste, cuando considera que es posible desarrollar sentidos del derecho y de la justicia independientemente de la participación en la comunidad, del cultivo de las virtudes cívicas, del desarrollo de espacios públicos y de hábitos de deliberación común, y del compromiso e involucramiento en los asuntos públicos al menos por parte de un buen número de ciudadanos. Para los republicanos su ideal de ciudadanía, al poner el acento en la *ausencia de dominación* y en el *compromiso cívico*, puede dar respuesta al desafío del pluralismo contemporáneo. Es un ideal que resulta atractivo para los plurales diversos en tanto pueden incorporar y dialogar con sus demandas y aspiraciones de no-dominación y de reconocimiento. Al ciudadano republicano no le cuesta aceptar lo que es distinto, no rechaza la diversidad cultural. Se



distancia así del individualismo liberal moderno que, como señala Victoria Camps es posesivo, "agudiza el sentimiento hacia la propiedad y se hace excluyente con la prosperidad", nos impide aceptar "que se adore a dioses que no son los nuestros, que las costumbres ajenas se mezclen con las nuestras, que lo inusual pase a ser legítimo y normal, que otros invadan el terreno que nos pertenece a nosotros y no a ellos, que nos arrebaten el poder que conquistamos"; de cierto modo no quiere reconocer que somos iguales y que los problemas que afectan a los grupos llamados minoritarios son problemas de todos.

Distanciándose del individualismo liberal y acercándose al ideal de una ciudadanía diferenciada, el ciudadano republicano reconoce que hoy los enfrentamientos sociales tienen un abanico mucho más complejo que los de las sociedades pasadas y homogéneas; y que los problemas de ausencia de reconocimiento y exclusión de los diferentes grupos son problemas que competen a todos. Los problemas de la mujer, de las minorías étnicas, de los desplazados, de los diferentes y excluidos no son problemas que deban resolverse en solitario, ni organizadamente. Son problemas de toda la sociedad que nos afectan a todos porque del modo en que los resolvamos o los ignoremos dependerá la estructura y la forma que tenga la sociedad del futuro.

### **4.3. LA DEFENSA DE LA DEMOCRACIA FUERTE Y DELIBERATIVA**

Los republicanos contemporáneos no comparten la idea liberal de democracia como competencia o como simple procedimiento de selección de élites, ni como mecanismo para controlar las mayorías. Una primera diferencia entre republicanos y liberales es la que se establece en torno a la cuestión de la cercanía que debe haber entre la ciudadanía y la esfera de las decisiones públicas, entre la ciudadanía y la política. Una segunda diferencia está relacionada con la visión de la política y los modelos de democracia defendidos por cada una de estas tradiciones. En esta parte expondré tan sólo la idea de democracia defendida por uno de los representantes del republicanismo liberal: *Philip Pettit*.

Para comenzar, hay que recordar que el liberalismo defiende la separación de los ciudadanos de la política para garantizar la defensa de los derechos individuales. A diferencia de los liberales, el republicanismo liberal aspira a vincular a los ciudadanos con la política y la vida pública no sólo a través del voto, sino del compromiso público y la participación activa en política, por considerarlo una estrategia fundamental para garantizar los derechos de las personas, reducir la corrupción, evitar el ejercicio arbitrario del poder estatal, alcanzar la justicia social efectiva y profundizar la democracia. Por ello, uno de los aportes más significativos del republicanismo instrumental es el de proponer un nuevo modelo de democracia deliberativa y disputatoria que vincule de nuevo en un sentido fuerte a los ciudadanos con la actividad pública y con las decisiones y políticas públicas; y el de sugerir la conexión de la ciudadanía con la política.

Para captar mejor la distancia entre el liberalismo y el republicanismo instrumental es importante recordar que la defensa del sistema representativo y del esquema de pesos y contrapesos responde al compromiso liberal con el principio de la distinción, que reclama un fuerte distanciamiento entre la ciudadanía y la política con el fin de evitar que las instituciones queden atrapadas por las mayorías y se conviertan en una amenaza para los derechos de las minorías y para las buenas políticas públicas. Los liberales siempre manifestaron su temor frente a los ciudadanos y frente a las mayorías por considerar que están influidas por intereses personales y por facciones, por emociones efímeras, por pasiones y por estar poco informados y no contar con la educación suficiente. El liberalismo concibe al sistema representativo como un sistema superior a la democracia directa porque logra contener la amenaza de las mayorías, al garantizar la elección de un grupo de ciudadanos que está en mejores condiciones para identificar y defender el bien público.

A diferencia de los liberales, lo republicanos no tienen desconfianza frente a los ciudadanos; si bien no consideran que son ángeles, creen en la posibilidad de la presencia de un umbral aceptable de ciudadanos activos y virtuosos. La virtud es un bien escaso, pero existe como móvil del comportamiento social junto con el egoísmo. Y, a

diferencia de los liberales, los republicanos consideran que la democracia debe estar orientada a controlar las ambiciones y pasiones no sólo de las mayorías, sino fundamentalmente de las minorías.

Mientras que los liberales defienden la separación entre representantes y representados y los diseños institucionales contramayoritarios con el fin de evitar la tiranía de la mayoría y la vulnerabilidad de las decisiones públicas frente a las pasiones e ilusiones efímeras del demos, los republicanos ponen énfasis en reducir la distancia entre representantes y representados, en diseñar herramientas capaces de facilitar el control de los ciudadanos sobre los gobernantes, y esquemas institucionales que les den la posibilidad de disputar las decisiones públicas; abogan además por nuevos modelos de democracia deliberativa, participativa y disputatoria.

Uno de los representantes más conspicuos del republicanismo liberal contemporáneo, Philippe Pettit, aboga por un modelo de democracia como desafío: que acerque a representantes y representados, que diseñe instituciones que vinculen a la ciudadanía con las decisiones públicas, que amplíe los espacios de deliberación y participación y que le dé a la ciudadanía capacidad de disputar las decisiones de los poderes públicos. Se trata de un intento por combinar el ideal de democracia como autogobierno con el ideal de democracia como desafío, ambas basadas en la inclusión y la deliberación pública. Proyecto que es posible sólo si se cree que las personas no están guiadas únicamente por intereses personales y por pasiones.

La propuesta de democracia como desafío no comparte la defensa a ultranza que hace el liberalismo de la autonomía e independencia de los gobernantes y representantes frente a los ciudadanos. Aunque el republicanismo instrumental rechaza la defensa de la autonomía completa de los representantes en las democracias liberales, no por ello considera que la opción sea acoger las versiones republicanas comunitaristas o aristotélicas, que defienden la democracia directa y el ideal de libertad como "autogobierno democrático de los ciudadanos". La democracia directa, o asamblearia, o plebiscitaria, no resulta la opción sistemáticamente preferida. El desafío del

republicanismo instrumental contemporáneo es el de realizar un esfuerzo por distinguir su proyecto de las alternativas comunitaristas, sin que ello implique rechazar todas las formas y manifestaciones de autogobierno. Una sociedad republicana no es aquella donde las normas son el producto de la voluntad popular, sino aquella en donde las acciones del gobierno pueden sobrevivir al desafío popular.

Se puede defender una democracia mayoritaria que no sea necesariamente populista o comunitaristas:

*"Es posible concebir un sistema político que aliente la expresión directa de la ciudadanía y que reconozca, al mismo tiempo, la falibilidad propia de todas nuestras acciones (falibilidad que aparece como resultado de una carencia de información relevante, de las urgencias decisorias, de la imposibilidad de agregar preferencias y/o de llevar una discusión apropiada)" (GARGARELLA: 2003).*

Se trata de construir un "sistema político guiado por el principio mayoritario pero a la vez preocupado por el establecimiento de controles sobre la voluntad popular". Como señala Gargarella:

*"uno podría preferir que se escuche la voz de la ciudadanía antes que la voz de los representantes y aún así rechazar el presupuesto conforme al cual 'la voz del pueblo es la voz de Dios', 'uno podría rechazar los poderes de veto propios del poder ejecutivo, o la misma institución del Senado, y todavía defender la necesidad de establecer controles sobre la rama más popular del Gobierno', algo que los populistas no aceptarían"(GARGARELLA: 2003).*

Se pueden reducir las distancias entre representantes y representados, sin establecer, al mismo tiempo, un democracia de masas populista, en la que la regla de la mayoría es el bien fundamental. Es un error asociar el término "republicano" con la tradición populista que aclama la participación democrática del pueblo como una de las más elevadas formas del bien; también es un error establecer una identidad entre republicanismo instrumental y republicanismo aristotélico y comunitaristas. El republicanismo

instrumental de carácter liberal se resiste a dar los pasos antiliberales de muchos aristotélicos y comunitaristas, en particular se resiste a otorgarle una relevancia moral especial a las prácticas tradicionales de la comunidad, frente a las decisiones de los miembros de tal comunidad; y se resiste a aceptar la premisa del populismo, que considera la participación democrática como el valor básico inamovible. La participación no puede ser valorada independientemente de otros valores. La defensa de la participación por sus propios méritos es, entonces, una posición insostenible.

Para el republicanismo contemporáneo, la participación entra como un valor importante en tanto es un instrumento eficaz para promover otros valores: la igualdad política, la deliberación, la libertad como no dominación, los derechos y la justicia social, el logro de ciudadanos virtuosos, entre otros. Hasta aquí podemos ver por qué los republicanos liberales se distancian tanto de las versiones liberales y populistas, como de las versiones aristotélicas y comunitaristas, y asumen la defensa de una democracia disputatoria, deliberativa y participativa. Una democracia contestataria tendrá que ser sensible a las críticas lanzadas contra las decisiones estatales, y abrir espacios para que los ciudadanos procedentes de todos los rincones de la sociedad impugnen las decisiones legislativas, ejecutivas o judiciales. Lo que es importante en este modelo es asegurar que los actos del Estado puedan sobrevivir a la contestación popular, no que sean necesariamente el producto de la voluntad popular.

#### **4.4. LAS OBJECIONES REPUBLICANAS AL LIBERALISMO IGUALITARIO**

Antes de recapitular algunas de las críticas centrales del republicanismo al liberalismo igualitario, señalaré en forma breve los rasgos centrales de este último. Kymlicka caracteriza al liberalismo igualitario por tres afirmaciones sobre el yo, el Estado y la equidad, respectivamente. La primera afirmación es la defensa de la autonomía individual y la posibilidad de que las personas elijan en forma racional sus fines.

*Para garantizar el imperio de la justicia, el principio que, ante todo, debe ser respetado es el de la absoluta autonomía y unicidad de los individuos: "Cada persona cuenta con*

*una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede atropellar" (RAWLS: 2010).*

El liberalismo no supone que los individuos tengan conceptos del bien fijos e inmutables, lo que asume es que cada individuo debe tener la capacidad de reflexionar racionalmente sobre los fines que persigue y de revisar si los debe o no perseguir. La función del Estado es hacer que las personas desarrollen y ejerciten esta capacidad de revisión racional. A esta primera afirmación la llama "*la posibilidad de revisión racional*". La segunda afirmación es que el Estado debe ser neutral frente a las diferentes concepciones del bien y no debe interferir en la moral privada de las personas. El papel del Estado consiste en proteger la capacidad que tienen los individuos de juzgar por sí mismos el valor de los distintos conceptos de vida buena, y asegurar a todas las personas los bienes básicos que les permitan perseguir su propia concepción del bien y desarrollar un sentido de justicia y de identidad con la comunidad política. La tercera afirmación es que las desigualdades que son producto de las circunstancias externas a las personas, o de las diferencias de talentos entre ellas, y no de las elecciones que éstas toman, son injustas y moralmente arbitrarias, por ello deben ser rectificadas.

Los liberales igualitaristas afirman que una sociedad justa debe en lo posible tender a igualar a las personas en sus circunstancias, de modo tal que lo que ocurra con sus vidas dependa de su propia responsabilidad. Aspira a combinar el respeto hacia todas las concepciones de buena vida que coexisten en la sociedad, con la preocupación imparcial por asegurar a cada ciudadano lo que necesita para que pueda desarrollar los ideales de vida a los que aspira. Una vez identificados los rasgos que definen al liberalismo igualitario, me concentraré en identificar las principales objeciones formuladas por el republicanismo al liberalismo rawlsiano. Una primera objeción señala que el compromiso de Rawls con la prioridad de los derechos sobre los deberes le impide prestar atención a la importancia de las virtudes cívicas, a las identidades comunales, a la promoción de la participación política y a las políticas del bien común<sup>49</sup>. Sandel,

---

<sup>49</sup> Para los liberales, los derechos deben ser vistos como "cartas de triunfo" frente a las pretensiones mayoritarias y frente a cualquier política. La prioridad de los derechos tiene su origen en el temor de los

como representante del republicanismo comunitarista, enfatiza en esta crítica y sostiene que Rawls no puede prestar atención a estas cuestiones debido a su compromiso con la posibilidad de revisión racional (el "yo sin trabas") y con el principio de neutralidad estatal ("el Estado no perfeccionista").

Sostiene que la concepción del yo que tienen Rawls y los liberales es una concepción "sin trabas", que no deja espacio para una comunidad "constitutiva", una comunidad que constituiría la verdadera identidad de los individuos. Sólo permite una comunidad "instrumental", una comunidad en la que los individuos, con sus intereses y su identidad previamente definidos, entran con vistas a la persecución de sus intereses.

Taylor, por su parte, recoge también esta crítica y la reformula afirmando que los liberales han pasado por alto las tesis republicanas, en particular la tesis de que el mantenimiento de la sociedad libre requiere, ante todo, que sus miembros tengan un alto grado de identificación con los intereses de la comunidad en la que viven, el republicanismo instrumental también critica el principio normativo del liberalismo, según el cual las políticas para el bien común deben reconocer un límite infranqueable en los derechos individuales. Este principio es defendido por Rawls, quien sostiene que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, y que para garantizar el imperio de la misma, la libertad individual de cada ciudadano debe ser igualmente respetada. De acuerdo con Rawls, si se quiere que impere la justicia entre los individuos de una sociedad, lo que básicamente ha de respetarse es un cierto conjunto de derechos individuales (la primera prioridad es proteger la libertad individual).

---

liberales a la "tiranía de la mayoría"; a partir de allí, conciben la libertad como "libertad frente a la voluntad democrática", es decir, como límite a la participación y la política democráticas. El liberalismo tiene prohibido, por principio, utilizar las políticas estatales para promover cualquier concepto de identidad comunal o para exigir a los ciudadanos una participación activa en los asuntos públicos porque ello implicaría abandonar la neutralidad estatal frente a los diferentes conceptos de vida buena. De esta forma, el liberalismo igualitario de Rawls tiene un compromiso fundacional con la autonomía de las personas, con la neutralidad del Estado y con la igualdad equitativa de oportunidades, pero carece de un compromiso intrínseco o fundacional con la promoción de una ciudadanía activa y con un particular concepto de identidad comunal o virtud cívica. Los republicanos critican al liberalismo por poner los derechos por encima de la participación y de las políticas del bien común.

*"en la justicia como equidad el concepto de derecho es previo al del bien". "Con ello quiere decir que un sistema social justo no sólo "define el ámbito dentro del cual los individuos deben desarrollar sus propósitos", sino también que "proporciona un esquema de derechos y oportunidades, y de medios para su satisfacción, dentro y a través del cual estos fines pueden ser equitativamente perseguidos" (SKINNER: 1996).*

Rawls reconoce esta prioridad en el primer principio de su teoría de la justicia como equidad; este principio estipula que "cada persona tiene igual derecho al más amplio sistema de libertades básicas compatible con un sistema de libertades similar para todos" 6. Los derechos de los ciudadanos consisten en estas "libertades básicas", especialmente el derecho a no ser interferido en forma innecesaria y, en consecuencia, la libertad de perseguir los propios fines siempre y cuando ello sea compatible con los derechos de los demás.

Skinner sostiene que esta posición de Rawls tiene implicaciones políticas claras: el Estado, en nombre del ideal de justicia, debe asumir el deber de respetar tanto como sea posible esta idéntica libertad de todos los ciudadanos para perseguir los fines que eligieron, de la manera que eligieron. Para que esta libertad, que todos tienen igual derecho de disfrutar, sea maximizada, debe haber un mínimo de interferencia externa en la vida de los individuos. De esta forma la, concepción de justicia distributiva de Rawls está elaborada para oponerse a toda teoría que conceda prioridad no a la libertad (y por tanto, a los derechos) de los individuos, sino al bien común o al bienestar del grupo.

Skinner es aún más crítico y señala que la insistencia en los derechos como cartas de triunfo implica proclamar nuestra corrupción como ciudadanos. Distanciándose de la tradición liberal, el republicanismo piensa la relación entre libertad y bien común de una manera fuertemente contrastante. Asume que dicha relación debe ser vista de modo inverso: los derechos deben encontrar su límite en las políticas del bien común, o mejor, que sin compromiso ciudadano con las políticas del bien común no es posible el ejercicio real de los derechos. El republicanismo tiende a concebir la libertad no como libertad frente a las mayorías o frente al bien común, sino como consecuencia del



autogobierno de la comunidad o como el resultado del compromiso de la ciudadanía con el bien común o bienestar general.

Una segunda objeción del republicanismo al liberalismo es la de defender una visión de la política como simple agregación de intereses y como un sistema de competencias en el que diversos grupos de interés pugnan por obtener unos recursos escasos. Esta visión de la política supone varias premisas que no son del todo ciertas y, por lo tanto, no son compartidas por los republicanos: la primera es que las personas en el ámbito público actúan de igual forma que en el ámbito privado, es decir, guiadas sólo por sus intereses egoístas, y por ello es una quimera pensar que en principio se pueden formar ciudadanos virtuosos y preocupados por el interés público. La segunda premisa es que las preferencias y las opiniones de los individuos están dadas y se encuentran asociadas con sus intereses. Estas preferencias no se modifican durante el proceso político. Los republicanos, a diferencia de los liberales, creen que las personas están guiadas por ambiciones personales pero también por valores sociales, y consideran que las preferencias sí pueden transformarse en el ámbito de la política.

Una tercera objeción, que ya se analizó en este texto, es la de que los liberales no sólo tienen una concepción defectuosa de los derechos, sino que se han equivocado al rechazar la posibilidad de establecer vínculos entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, entre la libertad política y la libertad personal. Constant señalaba que la "libertad de los modernos" (entendida como el goce pacífico de la independencia privada) implicaba la renuncia a la "libertad de los antiguos", o sea, la participación activa en el poder coercitivo, porque eso llevaba a una subordinación del individuo respecto de la comunidad. Isaiah Berlin, en la misma línea, argumentaba que la libertad de los antiguos es potencialmente totalitaria e inaceptable para un liberal, y concluye que las ideas democracia y de autogobierno no pueden corresponder a la idea liberal de libertad.

La concepción positiva de la libertad es anti-moderna porque requiere que se postule una noción objetiva de buena vida para las personas, y es que el ciudadano activo y

comprometido con lo público es el ideal de vida, superior a las otras formas de realización personal. Como ya se analizó, los republicanos rechazan esta tesis y sostienen que es posible hacer compatibles la libertad negativa con el servicio público y la participación política.

#### **4.5. EL LIBERALISMO IGUALITARIO DE RAWLS Y EL IDEAL DE CIUDADANÍA**

Antes de evaluar si las críticas mencionadas son válidas es importante exponer la concepción de ciudadanía defendida por Rawls. Sólo conociendo su visión de ciudadanía podremos evaluar si es cierto que Rawls no asigna un valor especial a las virtudes cívicas, a la participación política y a las identidades comunales en su teoría.

A diferencia del liberalismo, que concibe la ciudadanía como simple estatus, Rawls considera que el problema principal de un nuevo modelo de ciudadanía es conseguir la estabilidad social y política respetando un pluralismo razonable. Rawls afirma que la visión liberal de ciudadanía como estatus legal o titularidad de derechos ha entrado en crisis en las sociedades contemporáneas, en tanto no proporciona una base suficiente para mantener unida a la sociedad y para garantizar la convivencia política, un rasgo de las sociedades contemporáneas es la fragmentación y la pluralidad de identidades y de concepciones de vida buena: hoy existe menos convergencia o acuerdo que nunca, y ello exige definir nuevos puntos de referencia para el acuerdo. El desafío contemporáneo es, entonces, construir un ideal de ciudadanía que no sea incongruente con la pluralidad de identidades (no-públicas) de las personas.

Para Rawls, ser ciudadano es:

*"adoptar una cierta perspectiva de justicia frente al mundo y gobernar el propio comportamiento de acuerdo con los principios derivados de ella" (MILLER: 1997).*

Esta perspectiva consiste;

*"en verse a sí mismo como uno entre muchos individuos libres e iguales y en reconocer que la sociedad política a la que pertenece tiene que ser gobernada por principios que todos puedan aceptar" (MILLER: 1997).*

Ciudadano es quien suscribe un conjunto de principios y una vez suscritos rige su vida cotidiana por ellos; por ejemplo, respetando "el derecho de los otros a la libre expresión o acordando para ellos iguales oportunidades en la asignación de empleo". Ser ciudadano es reconocer a los otros como agentes morales, libres e iguales, racionales y razonables; de esta forma Rawls concibe la ciudadanía como una identidad política y pública, resultado de un consenso, para hacer frente al desafío del pluralismo. Esta perspectiva de la ciudadanía implica asumir como premisa una visión de la persona como agente moral. Para Rawls, la persona debe ser considerada como un agente moral, libre, igual y racional. Las personas como agentes morales tienen dos capacidades: una es la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, una concepción de lo que es una vida valiosa (RAWLS: 2010). Esta capacidad personal se promueve en la vida cotidiana y sirve de base a muchas de las asociaciones voluntarias que surgen en la sociedad civil. Para Rawls y la tradición liberal, estas concepciones del bien son radicalmente divergentes y no hay expectativa alguna de un acuerdo entre los individuos sobre su valor último.

La segunda capacidad está relacionada con su sentido de la justicia, a saber, la capacidad de entender, aplicar y actuar conforme a la concepción pública de la justicia. Las personas tienen una sensibilidad moral o la impresión moral de participar en un sistema de cooperación y, por lo tanto, de obedecer a unos principios regulativos orientados por la idea de reciprocidad. De acuerdo con esta capacidad, los individuos pueden llegar a un acuerdo sobre los principios de la justicia que luego gobernarán sus instituciones políticas<sup>50</sup>. Para el modelo liberal de ciudadanía de Rawls, ambas dimensiones tienen el mismo estatuto básico, y aspira a lograr que se complementen recíprocamente, es decir,

---

<sup>50</sup> Miller señala que Rawls adscribe a los miembros de las democracias liberales una doble identidad. Una capacidad privada de establecer identidades personales en torno a ideales de buena vida y una capacidad ciudadana

apuesta a que la persecución de una idea de bien particular siempre vaya acompañada de un sentido de la justicia. De esta forma, para Rawls la ciudadanía no es sólo la capacidad de cada persona para formar, revisar y perseguir racionalmente su definición del bien, sino la capacidad para aceptar una concepción pública de justicia que establece que los bienes primarios deben distribuirse en forma igual.

Rawls afirma que las identidades ciudadanas (o capacidad para llegar a acuerdos de justicia y someterse a los mismos, o sensibilidades morales) deben preceder a las identidades personales, en el sentido que se acuerda confinar o someter las concepciones del bien a los límites prescritos por los principios de justicia. Para Rawls, lo razonable (disposición humana a actuar moralmente) debe operar como límite y restricción de lo racional (capacidad de formar una concepción del bien). Una vez que los ciudadanos se vean a sí mismos como personas libres e iguales, deberán reconocer que para perseguir sus respectivas concepciones del bien necesitan de los mismos bienes primarios (esto es, de los mismos derechos, libertades y oportunidades básicas), así como los mismos medios aptos para todos los fines, como el ingreso y la riqueza, y las mismas bases sociales de autorrespeto. Por esta razón, tienen que concordar en una concepción política de la justicia que establezca que "todos los bienes primarios sociales deben distribuirse por igual, a menos que una distribución desigual de cualquiera de esos bienes redunde en provecho de los menos favorecidos".

Los bienes primarios constituyen los bienes de la ciudadanía que sirven para garantizarle a las personas desarrollarse en forma autónoma y ser responsables de sus actos. Si la ciudadanía no tiene la posibilidad de satisfacer sus necesidades dejará de ser autónoma y democrática. Los bienes básicos de la ciudadanía constituyen el criterio objetivo para juzgar las ventajas y el bienestar de las personas, y el éxito de las políticas públicas o los cambios institucionales. El criterio para juzgar qué tan bien están las personas debe ser independiente de cualquier doctrina comprensiva del bien, para que pueda ser parte del consenso. Los ciudadanos pueden tener identidades no públicas diferentes pero compartir la idea de lo que es racionalmente ventajoso para ellos.

Rawls presenta y defiende este nuevo modelo de ciudadanía liberal (que establece la prioridad de las identidades ciudadanas sobre las identidades personales) como el que permite responder al desafío del pluralismo. Un ideal de ciudadanía que pretende ser compatible con el pluralismo liberal, que obliga a no imponer a otros una concepción de bienestar ni un plan particular de vida. De aquí la importancia de los derechos y el hecho de que los principios de la justicia no puedan privilegiar una concepción particular de bienestar. Y de aquí su rechazo a las versiones fuertes del humanismo cívico (o republicanism aristotélico), que sostienen que somos seres políticos que nos realizamos en los escenarios públicos. Rawls no concibe al ciudadano como participante activo en la política. Su modelo de ciudadanía se opone a la idea de ciudadanía del republicanism aristotélico, según la cual la principal identidad de los hombres es la de ser seres políticos cuya naturaleza se realiza mediante una difundida y activa participación política. "Si bien los derechos políticos están incluidos en el primer principio de justicia, y es así que, por definición, un ciudadano es todo aquel que tiene derecho a la participación política, lo único que se requiere en realidad de él o ella es el reconocimiento de los principios de justicia".

Rawls defiende la división entre ciudadanos políticamente activos y ciudadanos que priorizan otras identidades, como una distinción buena para la sociedad porque siempre es "provechoso que las personas desarrollen sus diferentes talentos y habilidades complementarias y traben lazos de cooperación mutuamente ventajosa". Este nuevo lenguaje de la ciudadanía —presente en sus últimos trabajos— expresa un cambio de enfoque en Rawls: mientras que en su libro *Teoría de la justicia*, los sujetos de su teoría son "personas", "hombres" o "partidos", ahora se trata siempre de ciudadanos. En sus primeras presentaciones de la teoría, la justicia se identifica como un conjunto de principios que individuos racionales podrían suscribir para fijar los términos de la cooperación. Aunque los principios de justicia incluyen derechos de ciudadanía, las partes que celebran el hipotético contrato son simplemente agentes humanos racionales que promueven sus concepciones individuales de buena vida. Rawls, al igual que el republicanism liberal, orienta sus esfuerzos a definir un nuevo ideal de ciudadanía que

sirva de fuerza unificante en un mundo dividido o plural, que logre conseguir la lealtad y el compromiso de las personas y que sienta las bases para garantizar la convivencia política.

#### **4.6. ¿SON REALMENTE INCOMPATIBLES EL LIBERALISMO Y EL REPUBLICANISMO?**

El problema que surge es el de determinar hasta qué punto el republicanismo contemporáneo es una corriente antagónica al liberalismo igualitario y, en particular, al liberalismo rawlsiano. Aquí pretendo señalar que es dudoso presentar al liberalismo igualitario defendido por Rawls y Dworkin como una opción antagónica a la ofrecida por el republicanismo contemporáneo liberal. No existe entre estas dos visiones ningún desacuerdo fundamental que no pueda ser resuelto en puntos de encuentro.

No se puede afirmar que el republicanismo liberal haya avanzado más que el liberalismo igualitario en la defensa de virtudes cívicas, identidades ciudadanas, modelos de ciudadanía activa y democracia deliberativa. Para empezar, no es cierto que el liberalismo igualitario y rawlsiano sea insensible a las condiciones y motivaciones que son necesarias para alcanzar la justicia social y la defensa real de los derechos de las personas. Rawls argumenta que una condición de posibilidad de una sociedad justa es que los ciudadanos posean un sentido efectivo de la justicia y, en particular, un deseo de orden superior para vivir de acuerdo con los principios de justicia. Este sentido de justicia se identifica además con la capacidad razonable de la persona, en tanto que manifiesta una sensibilidad moral de participar en un sistema de cooperación. Este sentido, nos dice, es inherentemente humano, los animales, aunque capaces de crear sociedades, carecen de él. Por otro lado, no es cierto que los liberales como Rawls, Dworkin y Kymlicka desconozcan la importancia de los deberes que los ciudadanos tienen respecto de su comunidad, junto con los derechos que defienden insistentemente. Todos coinciden en afirmar que el hecho de que el liberalismo tenga un compromiso intrínseco y fundacional con los derechos y la defensa de la autonomía de las personas

no significa que se desinterese por el papel que deben cumplir en el alcance de la justicia los conceptos de participación, virtudes cívicas e identidades comunales.

Kymlicka sostiene que el liberalismo igualitario considera que el mejor modo de alcanzar los derechos y la justicia social, o quizás el único, es el desarrollo de sociedades que posean algunos tipos de identidades comunales, virtudes cívicas y un umbral aceptable de ciudadanía activa. Por su parte, Rawls defiende en forma explícita la necesidad de un ciudadano orientado hacia el deber cívico, en el sentido que al ejercer su identidad y el poder político debe ser capaz de justificar públicamente sus actos con ayuda de los valores políticos que están presentes en la Constitución. Finalmente, la defensa de la neutralidad no niega la posibilidad de que se tomen medidas que favorezcan una determinada cultura o promuevan una ciudadanía interesada en lo público; lo que se niega es que la justificación última de una determinada política tenga que ver con el valor que se le asigna a una particular concepción del bien. El liberalismo igualitario coincide con muchos de los reclamos del republicanismo. Las reformas que se sugieren se orientan a lograr que los ciudadanos tomen mayor control sobre los destinos de la comunidad.

## **CAPITULO V**

### **LEGISLACIÓN PLURAL**

#### **5.1. LOS DERECHOS INDÍGENAS; COMO BASE DE LA DIFERENCIA PLURAL Y DIVERSA**

Desde la Reforma de la Constitución Política del Estado de agosto de 1994 en Bolivia se han sancionado más de una treintena de leyes, decretos y reglamentos que aplican y desarrollan sectorialmente los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas. Forman parte de un conjunto mayor de cambios profundos en la naturaleza y el imaginario de la sociedad y la nación bolivianas, definidas en la Constitución vigente como multiétnica y pluricultural y, en tiempos recientes, en la del Estado imaginado como multinacional en las propuestas indígenas y el texto de la Constitución Política del Estado.

Es prudente mencionar que no podemos aquí hacer el análisis de esta articulación entre las normas del derecho estatal y los procesos sociales impulsados por las organizaciones indígenas, sin embargo la tomamos como marco para contextualizar las disposiciones del derecho estatal y sin hacer una revisión exhaustiva presentan una mayor articulación, en una relación de causa y efecto de doble entrada, con los movimientos indígenas y a procesos sociales y políticos en las últimas dos décadas.

Utilizamos el término «societal» para significar y referirnos a lo que es relativo a la estructura y organización de la sociedad», uno de los significados de «social» que abarca un espectro muy amplio de significados y connotaciones. Lo anterior va ligado a una modificación fundamental en el campo sociopolítico de Bolivia que constituye el contexto del proceso vinculado con los derechos indígenas. Se trata de la importancia social y política de la identidad y la identificación étnica como articulador de actores,

agentes y procesos sociales en una suerte de reemplazo a la interpelación política desde la posición de clase. Aunque las demandas de los pueblos indígenas constituyen el



centro de este proceso otra gama de interpelaciones desde la identidad socio cultural son parte del mismo, como es el caso de las identidades regionales y su expresión política en las demandas de autonomía.

## **5.2. CONTEXTOS SOCIO POLÍTICOS DE LA IDENTIDAD Y LA IDENTIFICACIÓN**

A nivel mundial, lo étnico y la etnicidad en tanto fenómeno social y político siguieron una evolución y transformación compleja. De fenómeno social marginal y de cualidad subordinada pasó a ser un poderoso estructurador de explosivos movimientos sociales en todo el mundo ligado como en el caso de algunos países del “primer mundo” a demandas autonómicas, en otros como componente de creencias religiosas y en los nuestros a procesos anticoloniales. Las categorías y supuestos que hasta entonces lo habían explicado, debieron ser revisadas y el pensamiento social debió iniciar la construcción de nuevas perspectivas que dieran cuenta de ese “resurgimiento” de la identidad social construida sobre de identificaciones étnicas y socio culturales que modificaron imaginarios y visiones sobre las respectivas sociedades, naciones y estados, de manera de responder a las preocupaciones de gobiernos, políticos y legisladores enfrentados, en todo el mundo, a conflictos étnicos de una dimensión y profundidad inéditos.

En la región este proceso asumió rápidamente formas de movilización social y política que prepararon e indujeron cambios que resultaban impensables algunas décadas atrás. Las organizaciones indígenas estructuraron movimientos sociales y se consolidaron como actores sociales y políticos plenos impulsando procesos de alcance local y nacional que aglutinaron no solamente a los distintos pueblos y sus organizaciones sino también a sectores populares urbanos y otros influyentes sociales y políticamente que apoyaron sus demandas. Aunque con alcance distinto en cada país su agencia social y política, los movimientos indígenas logran inscribir su importante contribución para establecer el estado de situación y las propuestas indígenas sobre sus derechos colectivos. Este proceso complejo y profundo impulsado por los movimientos indígenas

desde fines de los años setenta tendrá como motor y núcleo ya no las demandas acotadas por su posición de clase campesina sino el reconocimiento de los derechos colectivos que les correspondía como pueblos. Así, los movimientos indígenas, visibilizados en la Marcha por el Territorio y la dignidad en 1990, explicitan de manera nítida demandas que tienen como referente central su condición de pueblos. Desde este lugar político cuestionan las políticas de integración, la exclusión social y política, así como sus derechos no sólo a la tierra sino al territorio y a su autonomía. Son demandas que tocaban las raíces profundas del poder, del Estado y del imaginario sobre la sociedad y la nación.

Esta dinámica de transformación no debe sin embargo ser leída como un resultado coyuntural. Lo que es importante subrayar para el caso boliviano es que en las últimas tres décadas el proceso implicó un cambio profundo en los ejes en torno a los cuales se construyen los agentes sociales, las demandas y los movimientos sociales incorporando profundamente en la vida política y social nacionales y en las propuestas de construcción social y nacional a la interpelación desde el lugar de la identidad y la identificación étnica. Hay aquí sin embargo un aspecto fundamental: si hasta los años 80 toda la vida política se estructuró en torno a las demandas, actores y movimientos de clase, a la interpelación desde de clase, desde los años 80 se produce la irrupción de sujetos y movimientos sociales organizados en torno a los procesos identitarios de referente étnicos culturales. Este cambio del lugar de la interpelación de los sujetos sociales y políticos desde la identificación étnico cultural es resultado de un proceso de larga acumulación de los pueblos indígenas en el campo de la colonialidad, en el sentido que da a este término Aníbal Quijano, es decir de rechazo:

*“la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (ANIBAL QUIJAN: 2000)*

Rechazo a esta imposición, a esta etiquetación identitaria negativa y la reafirmación plena de su condición de pueblos y de naciones está en la base de la modificación y ubicación de los pueblos indígenas en el campo político boliviano hoy. No podemos desarrollar aquí la complejidad y alcances de ese proceso, sin embargo para los objetivos de la presente tesis una consecuencia que debemos subrayar y enfatizar es que la dimensión, alcances y naturaleza de esta interpelación política y social constituye el campo en el cual deben ser situadas las reformas Constitucionales y legales referidas a los derechos de los pueblos indígenas.

Esta relación, que desde la perspectiva del análisis de la sociología jurídica es básica, en el caso boliviano adquiere una dimensión y profundidad singular en tanto ese proceso está imbricado con la totalidad social boliviana. Y este hecho marca la singularidad del proceso boliviano y permite diferenciar las dimensiones y el alcance transformador de la relación entre cambios socio político y cambios del sistema normativo estatal.

La especificidad que señalamos desde la perspectiva jurídica del proceso de negociación entre distintos agentes sociales y el poder jurídico político para el establecimiento de una determinada norma jurídica o para definir el contenido de ellas forma parte de un proceso sociopolítico global que está transformando aspectos estructurales de la sociedad, de la normativa jurídica estatal y la naturaleza de la nación y del propio Estado. En ambos casos es obvio que la negociación es netamente de orden político aunque la singularidad del momento presente en Bolivia es que es la totalidad del sistema político boliviano –en su actual composición– el que interviene. Una consecuencia puntual vinculada a la dimensión actual del cambio normativo en Bolivia relacionado con los derechos de los pueblos indígenas entonces es que se trata de una negociación que va mas allá de una negociación sobre normas específicas y sus contenidos sino que apunta a una distinta *construcción del propios Estado y de la nación*.

El eje es entonces el de los derechos de los pueblos indígenas y el proceso de negociación política está vinculado a sus derechos en tanto naciones y los niveles y

formas de su autonomía, por lo tanto en un ámbito distinto a la discusión sobre normas específicas.

### **5.3. ¿JURIDIZACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y EL ESTADO O PROCESO CONSTITUTIVO DE UNA NUEVA FORMA DEL ESTADO Y LA NACIÓN?**

Un aspecto central de la problemática relativa a la relación entre el Estado y las organizaciones indígenas está relacionado con las consecuencias que tendría el proceso sostenido de reformas constitucionales y promulgación de disposiciones legales sobre los derechos de los pueblos indígenas en el control y la desmovilización de las organizaciones y el movimiento indígena.

El proceso que se inicia con la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 de los Pueblos Indígenas de tierras bajas encabezada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni conducirá a cambios trascendentales en todos los ordenes. Así el “reconocimiento” de nueve “territorios” indígenas, los denominados históricos, reconocimiento que no estaba contemplado en el ordenamiento Constitucional boliviano de entonces. Le sigue la ratificación y promulgación del Convenio 169 de la OIT mediante Ley de la República n° 1257 de 11 de julio de 1991.

La siguiente y más importante consecuencia jurídica fue la “Reforma a la Constitución Política del Estado” aprobada en agosto de 1994 que cambia la naturaleza de la nación boliviana que pasa a ser “multiétnica y pluricultural” y complementada con el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el Artículo 171 que analizaremos más adelante. Este cambio constitucional que además de modificar varios artículos de la Constitución, generó la promulgación de aproximadamente a la fecha son 43 las disposiciones legales establecidas desde la Reforma constitucional entre leyes, decretos reglamentarios y otras.

Sin embargo no es menos evidente que, por lo menos en el caso de Bolivia, esta relación entre los pueblos indígenas y el Estado no quedó en el campo de la juridización sino que los pueblos indígenas y sus organizaciones constituidas en tanto movimientos sociales modificaron profundamente su lugar en la lucha por el poder, se constituyeron en fuerza contra hegemónica y sus demandas tienen el carácter de una nueva propuesta de construcción del Estado y la nación. Es decir que el campo en el que inscribe este proceso es el político en el cual se han producido profundos cambios en los actores políticos, en las “clases” constitutivas, donde las organizaciones indígenas y el movimiento indígena juegan roles centrales en los cambios estructurales que hoy vive la nación y Estado bolivianos.

Por tanto si bien hay procesos de “juridización” de la relación entre Estado y los pueblos indígenas y sus organizaciones lo que subrayamos es que la intervención estatal a través de la producción normativa no provocó la despolitización ni neutralizó la movilización indígena. Es decir que la relación no se detuvo en la mera aplicación de los procedimientos legales y administrativos sino que el movimiento indígena continuó interpelando políticamente al poder estatal y llevando cada vez más lejos tanto los derechos reconocidos por el orden constitucional y legal. Este es el caso de las Tierras Comunitarias de Origen, al que nos volveremos a referir, en que la “lectura” social va más allá de su carácter de forma de propiedad privada pro indivisa para entenderla como asiento de una entidad dotada de autonomía. Y en la cual, además, su ejercicio excede largamente el reconocimiento de “usos y costumbres” para entenderse como ejercicio de competencias de gobierno propio, precisamente por que su ejercicio está ligado en la práctica indígena de hoy al concepto de “autonomía”. Es decir que también se ha producido un profundo cambio en la naturaleza y alcance en el ámbito político y de aplicación de lo que se entendía como “usos y costumbres” al influjo del empoderamiento político organizativo de los pueblos indígenas y de las transformaciones del sistema político en torno a su participación como sujetos políticos y sociales con derecho propio.

No podemos aquí describir y analizar ni siquiera someramente los procesos, actores y escenarios de la relación entre las acciones de interpelación política del movimiento indígena y el Estado ni su imbricación con heterogéneos procesos políticos y sociales a nivel nacional. Sin embargo quizás resulte ilustrativo citar una demanda indígena que conmovió los cimientos de la sociedad boliviana y sus imaginarios y lo sigue haciendo: la urgencia de realizar una Asamblea Constituyente entendida como espacio de construcción de un nuevo pacto social como base para la modificación de la naturaleza misma del Estado y la sociedad boliviana que tuviese como centro precisamente el pleno reconocimiento de la naturaleza no sólo multicultural sino multinacional. Esta demanda que plantearon al país las organizaciones indígenas con una “Marcha” desde las Tierras Bajas hacia la sede de Gobierno el año 2000, se convirtió en un campo político al que confluieron y se expresaron un heterogéneo grupo de escenarios y actores que establecieron y reafirmaron la necesidad renovar los pactos sociales “constitutivos”. Es decir, una acción política indígena que fue y es mucho más que un procedimiento de demanda de cumplimiento de derechos, de una demanda “juridizada”.

La legitimidad de las organizaciones indígenas como interlocutores de espacios de participación y consulta en el marco del accionar del poder ejecutivo, constituyen igualmente un campo que no ha bloqueado la expresión más amplia de la demanda indígena expresada precisamente en sus movilizaciones y propuestas para reconfigurar el Estado. Veremos más adelante el carácter de estas demandas.

#### **5.4. UN PUNTO DE PARTIDA: ¿QUIÉN ES EL SUJETO JURÍDICO CATEGORIZADO COMO PUEBLO INDÍGENA?**

Establecer y categorizar quién es indígena y quién no lo es constituye uno de los ejes sobre los que ha transcurrido toda la historia de nuestros países desde la conquista hasta hoy. Sin embargo, como es bien sabido, esta no es una tarea acabada sino que más bien se trata de un proceso social en permanente recreación que, según las épocas, mostrará nuevos rostros de una misma problemática. A ello contribuye ciertamente la diversidad

de registros sociales, culturales, simbólicos y de imaginarios que están involucrados tanto en los procesos de autodenominarse tales –indígenas o no indígenas- como en los procesos de etiquetación de identidades hechas desde el “otro”, con connotaciones de estigma cuando son aplicados a los indígenas.

Desde la perspectiva del presente trabajo, señalamos que hay tres grandes entradas en lo que hace al tema:

1. Las definiciones jurídicas consignadas en disposiciones de derecho internacional, en particular la propuesta por Martínez Cobo para NNUU y la que, sobre esa base, definió el Convenio 169 de la OIT
  - a) Las definiciones jurídicas de la legislación boliviana, así como las propuestas por las organizaciones de los Pueblos Indígenas.
  - b) Las definiciones y categorizaciones operativas a partir de indicadores contenidos en la información de los Censos y Encuestas nacionales.

Nos referiremos a las definiciones de la legislación boliviana y la propuesta indígena, basadas ambas en los conceptos del Convenio 169 de la OIT. En el Reglamento de las Organizaciones Territoriales de Base de la Ley de Participación Popular, se define a los tres sujetos de la participación popular: las Juntas vecinales en ciudades y centros poblados y a los Pueblos Indígenas y las Comunidades Campesinas en áreas rurales. Define al Pueblo Indígena como:

“La colectividad humana que desciende de las poblaciones asentadas con anterioridad a la conquista y colonización, y que se encuentran dentro de las actuales fronteras del Estado; poseen historia, organización, idioma o dialecto y otras características culturales, con la cual se identifican sus miembros, reconociéndose como pertenecientes a la misma unidad socio-cultural, mantienen un vínculo territorial en función de la administración de su hábitat y de sus instituciones sociales, económicas, políticas y culturales”. En el marco de la definición anterior se consideran Organizaciones Territoriales de Base de

carácter indígena a las Tentas, Capitanías, Cabildos, Indígenas del Oriente, Ayllus, Comunidades Indígenas y otras formas (Art. 1).

Varios de estos aspectos están tomados de los trabajos siguientes:

1. “Características socio demográficas de la población indígena de Bolivia”, R. Molina Barrios, CEPAL-BID, 2005 ,Santiago de Chile;
2. R, Molina Barrios: “Hacia un nuevo diálogo entre agencias de cooperación y las organizaciones indígenas”, SNV, HIVOS, IBIS, OXFAM; 2007,documento no publicado, La Paz.

Sin embargo el tema presenta complejidades y ambigüedades no plenamente resueltas no sólo en la vía administrativa sino también jurídicamente. Nos referimos a lo relacionado con el reconocimiento de comunidad/pueblos indígena en los trámites agrarios ordenados por el Decreto Reglamentario vigente de la Ley INRA.

Es el caso de la demanda de una comunidad indígena para su reconversión a TCO. Este trámite requiere para ser admitido del certificado de la condición indígena de la comunidad demandante, que debe ser expedido por la instancia del poder ejecutivo cabeza de sector en la temática indígena, en la estructura anterior del poder Ejecutivo el Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (MAIPO) quién debía certificar que la comunidad demandante “mantiene identidad, cultura y prácticas propias como pueblo indígena y originario”. Algunas puntualizaciones son importantes:

1. Se trata de una certificación institucional de una instancia del poder ejecutivo que, desde fuera del ámbito jurídico, establece, categoriza y certifica sobre la naturaleza y la cualidad de indígenas a partir de diagnósticos cuyo objetivo es establecer que prácticas e instituciones socio culturales serían propias y exclusivas al grupo humano demandante, en este caso indígena.



2. En el otro componente deben distinguirse dos aspectos: El auto declaración de todos los miembros de la comunidad demandante de ser y pertenecer a un pueblo indígena. Como se sabe este es – la auto declaración de identidad social y pertenencia - un elemento central de identificación establecido por el Convenio 169 de la OIT, y reclamado como criterio fundamental por las organizaciones indígenas y adoptado en los últimos años por los Censos de Población de la casi totalidad de los países en la región con población indígena. El término comunidad este caso de las demandas de TCO se aplica a un Ayllu tradicional como también al conjunto de ellos, presentándose como “Markas” tradicionales constituidas por varios Ayllus o el caso de comunidades campesinas que se autodenomina en los últimos años “originarias” o “indígenas” que presentan la demanda utilizando como referente territorial ya no los límites “tradicionales” de esas unidades sino el límite político administrativo de la Provincia, como es el caso de la Provincia de Ayopaya en el Departamento de Cochabamba cuya demanda para su reconversión TCO ha sido admitida por el INRA
3. La “certificación” de que ese grupo “mantiene identidad, cultura y prácticas propias como pueblo indígena y originario”. En un contexto como es toda el área andina, de alta homogeneidad en cuanto a prácticas, cultura e instituciones sociales, políticas y simbólicas y una misma historia de dominación y resistencia, todas sus entidades territoriales étnicas (Ayllus, Suyus), podrían demandar la conversión y constitución en TCO por lo que la certificación queda reducida a un puro trámite administrativo que no resuelve el fondo jurídico del tema que queda, entonces, pendiente

Hay por otra parte matices importantes en el caso de los Pueblos Indígenas de Tierras Bajas en un contexto de dominación colonial que ha logrado vía aculturación forzada modificaciones radicales –la pérdida del idioma propio como la más visible- así como también procesos de apropiación y lectura desde la perspectiva de lograr un “control cultural” que busca equilibrar lo propio y lo ajeno adaptando instituciones impuestas

como mecanismo que les permitió su continuidad como grupos sociales específicos. El “Anteproyecto de Ley de Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía” La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, (CIDOB) a nombre de los pueblos indígenas de la Amazonia, Oriente y Chaco presentó, en 1992, el “Anteproyecto de Ley de Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía” al Presidente de la República y al Congreso. Allí se propone (Art.2) “A los efectos de la presente Ley, se considera “Pueblo Indígena” a las agrupaciones humanas que poseen las siguientes características: 1) Historia, cultura, idioma propio; 2) Cuentan con una organización social específica, con la cual se identifican reconociéndose sus miembros como pertenecientes al mismo ámbito cultural; 3) Poseen sus propias formas de organización política y ejercen su poder de decisión autónomo; 4) Poseen una interrelación territorial históricamente definida, en función del control de su hábitat, del repertorio cultural y de su carácter de vida comunitario”

Aunque no podemos presentar aquí el contenido del Anteproyecto, queremos remarcar de él tres consecuencias políticas fundamentales. Concretaba en sus propuestas un largo proceso de consensos horizontales –interculturales se podría decir usando la terminología en boga- entre los pueblos indígenas que conformaban CIDOB, pueblos. En esos años, 1992, se denominaba Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía, situados en distintos horizontes históricos de contacto con la sociedad dominante y con profundas diferencias de estructura social y cultural.

Para el conjunto de Pueblos Indígenas de Tierras bajas, las propuestas allí definidas constituyeron el referente en torno a los cuales los Pueblos Indígenas se movilizarán, siendo el aglutinador del movimiento indígena de Tierras Bajas. En torno a las propuestas allí contenidas las organizaciones indígenas a la cabeza de CIDOB y las organizaciones regionales que la conforman, negociarán con el gobierno nacional las distintas leyes que desde 1992 se fueron promulgando. En el proceso de formulación legislativa de cada una de ellas, la CIDOB presentó propuestas concretas en los aspectos que tocaban aspectos fundamentales de sus derechos como pueblos, basándose en los contenidos centrales definidos en el Anteproyecto. Una segunda consecuencia social y

política del Anteproyecto de Ley de CIDOB es que define con claridad los núcleos centrales de una propuesta pensada y estructurada desde los derechos indígenas y de su condición de pueblos. Hay documentos muy importantes generados por la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, principalmente el Manifiesto de Tiwanaku (1973). Sin embargo una lectura comparativa nos mostrará diferencias importantes en cuanto a la profundidad y alcances de los objetivos del Anteproyecto sin mezclarlos con aspectos y contextos originados en su lugar de clase, la campesina.

Aunque los textos legales vigentes son formalmente claros en la determinación del sujeto jurídico titular de esos derechos su aplicación “operativa” plantea desafíos complejos y aún no resueltos. Pese a la alta visibilidad jurídica, social y política de la población indígena en Bolivia, persiste una situación de invisibilidad estadística que se expresa principalmente en la utilización de los indicadores “objetivos” u operativos, como son los proporcionados por los Censos de población y los registros administrativos: Señalamos algunos de ellos.

1. No existe una definición oficial aplicada por todos los organismos de gobierno de manera uniforme y consensuada para la categorización de la población a la que se considera indígena y, correlativamente, no indígena. Así mientras el INE, como institución cabeza de sector, utiliza el criterio de idioma hablado como criterios para realizar los “cruces” con variables sociales, otras entidades gubernamentales con competencia técnica como es la Unidad de Análisis de Políticas (UDAPE) utilizó el idioma materno o la combinación de las tres preguntas censales, es decir auto pertenencia o no a un pueblo indígena, idioma hablado y lengua materna.
2. Ninguno de los registros administrativos sectoriales, - en particular los del Ministerio de Educación –pese a que está a su cargo la política nacional de la Educación Intercultural Bilingüe- y del Ministerio de Salud, contienen ítem alguno en sus respectivos formularios que permitan categorizar a la población atendida como indígena y no indígena. Por lo tanto no solamente

no es posible establecer resultados e impactos de los programas nacionales – educación intercultural bilingüe, de salud y en la estrategia de reducción de la pobreza respecto a la población indígena- sino que tampoco es posible establecer prioridades en la inversión pública. Este es el caso, por ejemplo, de uno de los más importantes formularios en el que se recupera información sobre rendimiento escolar, rezago, etc. y es el referido al formulario de “Información de Alumnos a Fin de Gestión” en los diferentes ciclos donde solamente se registra información sobre la edad y sexo de los alumnos.

De igual forma los formularios de “Información de la Unidad Educativa a Fin de Gestión”, Información del Personal Administrativo y de “Información de alumnos Efectivos” tampoco dan cuenta de la variable étnico lingüística de los docentes, administrativos ni alumnos, más que de manera general en uno sólo de ellos que el que pregunta a los docentes cuál es idioma predominantemente hablado por los alumnos. En la perspectiva de aplicación de uno de los pilares de las políticas públicas de este y los Gobiernos anteriores como es la transversalización de los derechos indígenas en las políticas sectoriales, programas y proyectos, el objetivo no es establecer cuántos y en qué proporción asisten a la escuela sino quiénes son, en qué contextos familiares y lingüísticos aprenden y los factores que influyen positiva o negativamente en el aprendizaje. Un sistema nacional de evaluación de la calidad que provea de esta y otra información similar adquiere una importancia estratégica para la política pública del sector y el seguimiento al cumplimiento de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas.

Esta ausencia conceptual y metodológica impide establecer la situación social de los pueblos indígenas, las brechas en el acceso a los bienes sociales respecto a los demás grupos sociales, de las causas de la pobreza, de la identificación de los grupos sociales más vulnerable y la identificación de los factores que determinan la persistencia de factores de inequidad y exclusión particularmente focalizados en las poblaciones indígenas. Dicho de manera descriptiva, a la invisibilidad jurídica que existía hace pocas

décadas resultado del no reconocimiento de sus derechos en tanto pueblos persiste aún el silencio estadístico que invisibiliza a la población indígena.

En tanto la población indígena no sea considerada como grupo social específico en las definiciones y categorías estadísticas y en los registros administrativos no existirá en la información a partir de la cual se definen, priorizan y orientan las políticas y la inversión social que pasarán por alto a este grupo humano. Las consecuencias más evidentes y graves se dan en la planificación social, el establecimiento de prioridades y el destino de la inversión pública, basadas justamente en la información, procedimientos y definiciones oficiales que identifican a los grupos de población hacia los cuales se dirigen esas acciones públicas

## **5.5. SOBRE EL TAMAÑO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA**

Aunque desde el punto de vista jurídico y de la aplicación de las normas que reconocen los derechos colectivos de los pueblos la cantidad de población indígena no implica limitaciones para su cumplimiento y aplicación, hay sin embargo aspectos sobre los que es importante hacer algunas acotaciones.

Una primera entrada está relacionada con el debate recurrente surgido de contextos de “colonialismo interno” sobre la “naturaleza” de la población indígena y la población “nacional” desde la perspectiva de los procesos de mestizaje. Incentivados por la emergencia de los movimientos indígenas y los logros en el reconocimiento de sus derechos colectivos, el argumento que sostiene que la población mayoritaria del país es mestiza, escamotea una consecuencia fundamental, que es la aplicación de la Constitución y las leyes que establecen precisamente la singularidad de una parte de la población boliviana –los pueblos indígenas originarios- como sujetos de derechos específicos a demás de aquellos que les corresponden como ciudadanos bolivianos.

Si bien toda comunidad/pueblo indígena puede demandar ser titular de una TCO cualquiera sea su tamaño poblacional, este dato resulta imprescindible para el cálculo de

su superficie, cuya extensión se fija en función de las “necesidades espaciales” de la población solicitante, calculadas según su tamaño, dinámica demográfica y las características de su organización socio productiva, oficialmente calculadas por el ex Ministerio de Asuntos Étnicos y Pueblos Originarios (MAIPO). Los aspectos relacionados con la creación de Distritos y Municipios, el cálculo del los beneficios de los recurso de la co-participación de la Participación Popular, las Circunscripciones Electorales, son algunos ejemplos de la necesidad de fijar el número de población indígena como componente precisamente del cumplimiento de sus derechos reconocidos por la Constitución.

El Censo y las principales encuestas nacionales (MECOVI y ENDSA) utilizan tres indicadores estadísticos operativos para la identificación de la población indígena y no indígena:

1. la declaración de la población de quince y más años de pertenencia o no a uno de los pueblos indígenas;
2. el idioma que las personas declararon hablar, presente en la mayor parte de los Censos;
3. la declaración de las personas de 4 y más años del idioma con el que aprendieron a hablar.

Resulta obvio que los resultados sobre el tamaño de la población indígena y no indígena así como los datos sobre la situación de unos y otros respecto a cualquier indicador social variará según se utilice uno de ellos o su combinación. Ya se mencionó antes que no existe a la fecha una definición oficial de aplicación general sobre el o los indicadores que permitirían categorizar a la población como indígena o no indígena, lo que da como resultado su invisibilización que limita sino imposibilita el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

De manera resumida veremos a continuación los datos oficiales publicados por el INE sobre el tamaño y distribución de la población indígena;

- ✓ Según el Censo, el año 2001 Bolivia tenía una población total de 8.274.325 habitantes de los cuales 5.165.230 (62,42%) vivían en el área urbana y 3.109.095 (37,58%), en el área rural.
- ✓ En la pregunta sobre el o los idiomas que las personas declaran hablar, un total de 4.135.138 (49,95%) hablan uno o más idiomas nativos. De ellas, 2.281.198 (34,25%) hablan Quechua; 1.525.321 (22,90%) Aymara, 62.575 (0,94%) Guaraní y 49.432 (0,74%) alguno de los otros idiomas nativos. Las personas que declararon hablar castellano son 2.848.719 personas.
- ✓ Según la pregunta sobre el idioma con el que aprendió a hablar, aplicada a la población de 4 años y más, 2.623.006 personas lo hicieron con un idioma nativo, entre ellas, 1.540.833 (58,74%) con el Quechua, 1.008.825 (38,46%) Aymara, 43.633 (1,66%) Guaraní y 29.715 (1,13%) otros idiomas nativos. Respecto a la pregunta de auto pertenencia o no a un pueblo indígena que se aplicó a la población mayor a 15 años de edad, de un total de 5.064.992 personas, 3.142.637 (62,05%) declararon pertenecer a alguno de los pueblos indígenas. De ellas, 55,57 % reside en área urbana y 44,43% reside en área rural (INE 2003: 68).
- ✓ De las 3.142.637 personas que declararon pertenencia 1.555.641(49,50%) señalan al pueblo Quechua, 1.277.881 (40,66) %, al pueblo Aymara, 78.359 (2,49%) al Guaraní, 112.216 (3,57%) al Chiquitano, 43.303 (1,38%) al Mojeño, y 75.237 (2,39%) a los otros pueblos indígenas.

A la luz de los datos anteriores, cualquier planteamiento dirigido al reconocimiento y aplicación de derechos específicos de los pueblos indígenas debe considerar al menos dos aspectos:

1. La diversidad de pueblos indígenas respecto a las condiciones demográficas y socioeconómicas vinculadas con sus posibilidades de sostenibilidad en tanto colectivo. Los datos anteriores nos muestran que, en lo demográfico, el reducido número del contingente población de muchos de ellos está en peligro de extinguirse como colectivo, a lo que se suman otros factores que agudizan su situación de alta vulnerabilidad. En estos casos cumplir y aplicar los derechos

como pueblos debería ser una tarea de primera y urgente necesidad, vinculada con políticas sociales de emergencia.

2. El proceso de auto pertenencia a un determinado pueblo indígena ya no está únicamente ligado al mundo rural en tanto la realidad como las tendencias apuntan al crecimiento de la población indígena en áreas urbanas, como resultado de nuevos procesos de etnogénesis en las principales ciudades de Bolivia. Sin embargo, este proceso constituye un campo en el que no existe una reflexión jurídica sobre lo que implica la aplicación de los derechos colectivos indígenas.

## **5.6. LAS ORGANIZACIONES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SUS PROPUESTAS**

Es importante partir del hecho que las tres organizaciones que se describirán a continuación constituyen la base organizacional y de representación legítima de prácticamente la totalidad de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas originarias de Bolivia. Estas tres organizaciones (CONAMAQ, CIDOB y CSUTCB), junto a otras, han conformado un acuerdo político y de propuestas conjuntas, el “Pacto de Unidad”, sobre una nueva visión de país y propuestas para un estado plurinacional ante la Asamblea Constituyente.

La Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) se crea en 1982 como la organización que aglutina a los pueblos indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía. En 1990, junto a CPIB del Beni, organiza la Marcha por la Tierra y el Territorio y desde entonces ha participado y demandado activamente la vigencia de los derechos de los pueblos indígenas. Los principios básicos de la CIDOB definidos en su perfil institucional son:

1. Preservación de la unidad de los pueblos indígenas sobre la base; de la solidaridad, la autonomía y la tolerancia entre los pueblos;
2. Independencia político-partidista y religiosa;



3. Independencia de toda injerencia externa en asuntos internos o líneas de acción básicas;
4. Representación democrática y colegiada;
5. Horizontalidad en el relacionamiento con niveles de gobierno en base a espacios ganados.
6. Presencia de la mujer en los niveles de decisión;
7. Solidaridad con todos los pueblos indígenas del mundo;
8. Autonomía de las organizaciones/pueblos que la conforman.

La CIDOB, que agrupa a 32 pueblos indígenas de tierras bajas está organizada en las siguientes regionales:

- ✓ CIRABO (Central Indígena de la Región Amazónica) que agrupa a los Araona, Cabineño, Chácobo, Esse Ejja, Machineri, Pacaguara, Tacana y Yaminahua.
- ✓ CPIB (Central de Pueblos Indígenas del Beni) con 26 subcentrales que comprende los Baure, Canichana, Cayubaba, Itonama, Moré, 20 Movima, Moxeño – Trinitario, Moxeño-Javeriano, Sirionó, Tsimane.
- ✓ APG (Asamblea del Pueblo Guaraní) que reúne a los Guaraní de los tres Departamentos (Chuquisaca, Santa Cruz y Tarija).
- ✓ CPESC (Central de Pueblos Etnicos de Santa Cruz) que agrupa al pueblo ayoreo, chiquitano, guaraní y guarayo.
- ✓ ORCAWETA (Organización de Capitanías Weenhayek) que aglutina a las comunidades del pueblo Weenhayek.
- ✓ CPITCO (Central de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba) que incluye al pueblo Yuqui y Yuracaré.
- ✓ CPILAP (Central de Pueblos Indígenas de La Paz) donde están agrupados los pueblos Leco, Masetén y Tacana del Norte de La Paz
- ✓ CIPOAP (Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando
- ✓ COPNAG (Central Organizativa de los Pueblos Nativos Guarayo).
- ✓ Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ)

- ✓ El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) se crea en 1997 y aglutina ayllus y comunidades Aymaras, Quechuas y Urus en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca.
- ✓ El CONAMAQ se crea bajo una fuerte consigna de identidad indígena originaria en la que se plantean como objetivos principales la reconstitución de los ayllus y el reconocimiento de la organización social, política, económica y cultural propia de los ayllus por parte del Estado. Como otro de sus objetivos se destaca el derecho a un desarrollo autodeterminado y la reconstitución de autoridades originarias. “Los principios básicos del CONAMAQ están referidos a que como pueblos originarios deben jugar un rol histórico propio; en segundo lugar está la protección del medio ambiente; como tercer principio, el que los ayllus se mantuvieron en el tiempo con capacidad de desarrollar y sostener sus propias instituciones sociales, económicas, culturales, etc., subrayando, además sus principios de “multietnicidad y pluriculturalidad”.
- ✓ La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB ha sido una de las organizaciones más significativas dentro de los movimientos sociales. La Confederación Nacional de Trabajadores de Bolivia (CNTB) que ha sido la organización anterior a la Confederación Sindical Única de Trabajadores de Bolivia surge como una organización para estatal durante el Pacto Militar- Campesino. En 1977, bajo la dirección de Genaro Flores, asume una posición indianista y asume el nombre de CNTCB - Tupac Katari. Finalmente en 1979 se crea la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, que se convierte en la organización matriz de un grueso de la población campesina originaria del país. El objetivo principal de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia es el de aglutinar a las diferentes organizaciones de trabajadores y campesinos del país y velar por los derechos de los trabajadores y campesinos, y, mejorar las condiciones de vida de éstos.

### **5.6.1. Las Propuestas de los Pueblos Indígenas para La Reconfiguración de la Nación y el Estado Boliviano.**

El año 2000 y 2002 en el que se realizó la “Marcha por la Asamblea Nacional Constituyente y Defensa de los Recursos Naturales, los indígenas de Tierras bajas y de Tierras Altas se movilizaron demandando la realización de una Asamblea Nacional Constituyente, ante la necesidad de crear un nuevo pacto social que incluyeran a los pueblos indígenas y originarios en la conformación de un nuevo Estado.

En abril del 2004 se promulga la Ley 2650 que incorpora al texto de la Constitución Política del Estado los artículos de la Ley 2631 (febrero de 2004) “Reformas a la Constitución Política del Estado”. La Ley 2650 reformula 15 artículos de la Constitución Política del Estado y posibilita la realización de la Asamblea Constituyente. Entre los artículos modificados están los artículos 4 y el 232 que tienen que ver directamente con la Asamblea Constituyente:

1. El artículo 4 señala lo siguiente “El pueblo delibera y gobierna por medio de sus representantes y mediante la Asamblea Constituyente, la iniciativa legislativa Ciudadana y el referéndum, establecidos por esta Constitución y normados por Ley.”
2. El artículo 232: “La reforma total de la Constitución Política del Estado es potestad privativa de la Asamblea Constituyente, que será convocada por Ley especial de convocatoria, la misma señalará las formas y modalidades de elección de los constituyentes, será sancionada por dos tercios de voto de los miembros presentes del Honorable Congreso Nacional y no podrá ser vetada por el Presidente de la República.”

En el 2004, el Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (MAIPO), llevó a cabo, con la Unidad de Coordinación para la Asamblea Constituyente (UCAC) y la Comisión Mixta del Parlamento, encargada de la ley de convocatoria, un proceso de consulta sobre dicha ley para pueblos Indígenas y Originarios. Este esfuerzo conjunto respondió a la necesidad de facilitar la participación equitativa de los pueblos Indígenas

y Originarios en el proceso de la Asamblea Constituyente, en el marco del Convenio 169 de la OIT. El objetivo de este proceso de consulta fue discutir y analizar con los pueblos indígenas y originarios de Tierras Altas y Tierras Bajas, los anteproyectos de Ley de Convocatoria presentados ante la Comisión Mixta del Parlamento y consensuar propuestas con respecto a los principales aspectos que definiría la Ley.

En los talleres se discutieron a composición de la Asamblea Constituyente (número de asambleístas (hombres y mujeres), número de asambleístas indígenas (hombres y mujeres), número de representantes por pueblos, (hombres y mujeres). También se discutió sobre la forma de elección de los asambleístas, si ésta debería realizarse en circunscripciones uninominales, departamentales, por usos y costumbres o si debería haber circunscripciones especiales étnicas. Además se debatió sobre la sede de la Asamblea Constituyente y también sobre el tiempo que debería durar. Durante los talleres las organizaciones indígenas y originarias también se discutió sobre los perfiles que deberían tener los asambleístas.

Resumimos a continuación las propuestas de las principales organizaciones indígenas a la Asamblea Constituyente. Es importante señalar que estas organizaciones trabajaron y elaboraron una propuesta conjunta en el marco del Pacto de Unidad, aunque aquí hemos preferido mostrar la particularidad de al menos una de ellas.

1. Propuesta de CONAMAQ hacia la Asamblea Constituyente; conocida como “Constitución Política del Estado Plurinacional Qullasuyu – Bolivia” ha sido aprobada en una Gran Asamblea (T´anta Chawi) a fines de 2006.
  - a. La propuesta central del CONAMAQ gira en torno a tres pilares; la reconstitución territorial del Qullasuyu, el fortalecimiento de gobiernos originarios y el respeto a los derechos de los pueblos indígenas y originarios.
  - b. Se plantea de igual manera la creación de un Estado Plurinacional, pluricultural y plurilingüe. El artículo primero establece que “el Estado

Plurinacional se funda en la unidad y garantiza el derecho a la autonomía de regiones y centros urbanos plurinacionales, naciones originarias autodeterminadas y pueblos indígenas”.

- c. Se propone además que el Estado tenga cuatro poderes; el poder ejecutivo- paritario diárquico, el poder deliberativo (que contará con una sola cámara), el poder judicial (donde se instaurará el pluralismo jurídico, es decir la justicia ordinaria y el sistema de justicia indígena originaria) y el poder Amaútico (este poder se constituirá en una guía espiritual y tendrá un fuerte poder de control social y fiscalización para con el Estado).
- d. Se reconocerán dos sistemas electorales, el voto universal y el sistema de usos y costumbres que será utilizado en territorios indígenas y originarios

En cuanto a la división política administrativa, el CONAMAQ propone que el Estado Plurinacional esté establecido con la siguiente estructura;

- a. El Estado Unitario Plurinacional.
- b. Territorialidades autodeterminadas de las Naciones Originarias.
- c. Autonomías Territoriales Indígenas y de Territorios Discontinuos Originarios.
- d. Autonomías Urbanas Plurinacionales.

Estas territorialidades autodeterminadas ejercen la propiedad del territorio y de todos los recursos naturales renovables y no renovables, según usos y costumbres de los pueblos indígenas y originarios. En estos territorios definirán sus sistemas jurídicos, políticos y socioculturales según sus usos y costumbres. Estarán organizados en poder ejecutivo, poder deliberativo, poder judicial y poder Amaútico.

### **5.6.2. Legalidad y representatividad de las Organizaciones de los Pueblos Indígenas ante las instancias de gobierno**

¿Cuál es el grado de representatividad y legitimidad de las organizaciones de los Pueblos Indígenas? –en este caso nos referimos a la CIDOB, como también a la CSUTCB y otras organizaciones como cabeza de sus distintos niveles hacia el Estado y las instancias de Gobierno”. La respuesta viene del hecho que son parte de instancias y mecanismos creados oficialmente por el Gobierno para asegurar la consulta y participación de la población indígena campesina. La primera de estas instancias fue creada por la Ley No 1565 como parte de los mecanismos de la Participación Popular en la Educación bajo el nombre de Consejos Educativos de los Pueblos Originarios CEPOS. Los Consejos Educativos de Pueblos Originarios, que atendiendo al concepto de la transterritorialidad tendrán carácter nacional y están organizados en: Aymara, Quechua, Guaraní y Amazónico multiétnico y otros. Participarán en la formulación de las políticas educativas y velarán por su adecuada ejecución, particularmente sobre interculturalidad y bilingüismo.

La Ley 3525 de 21 de noviembre de 2006 de Regulación y Promoción Agropecuaria y Forestal no maderable Ecológica , crea el Consejo Nacional de Producción Ecológica, del que es parte, junto a instancias gubernamentales y otras instancias sectoriales, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)

El Decreto Supremo N° 28670 de 5 de abril de 2006 crea el Consejo Nacional de Descentralización CONADES como “instancia nacional y departamental en tanto instancia consultiva entre la Administración Nacional, Poder Legislativo, Administraciones Departamentales, Gobiernos Municipales, actores de la Sociedad Civil y Centros Académicos y de Investigación, para establecer un proceso de formulación integral de una política nacional de descentralización, articulada y concertada en los ámbitos, nacional, departamental y municipal”.

Finalmente, el Sistema de Naciones Unidas en Bolivia, en diciembre de 2006, ha constituido el Consejo Nacional de Diálogo entre CIDOB, CONAMAQ y CSUTCB y el

Sistema, cumpliendo así lo establecido en el Convenio 169 de la OIT y otras disposiciones internacionales.

## **5.7. LOS PRINCIPALES DERECHOS INDÍGENAS EN LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO DE 1994**

Desde 1953, ha sido la Ley de Reforma Agraria la que sentó las bases del tratamiento del tema indígena, campesino y agrario durante cuarenta años y sus principios y postulados han sido recogidos por las diferentes Constituciones que se sucedieron, esta ley con un espíritu integracionista producto de su época y la concepción ideológica imperante, cambio la denominación de indio por la de Campesino; claro que con ello solamente se referían a los pueblos con una economía agraria, fundamentalmente a los Aymaras y Quechuas que habitan la parte andina del territorio nacional. Sin embargo, la Reforma Agraria con su visión ideológica de eliminar las diferencias étnicas y culturales y de integrar a los pueblos indígenas en la sociedad nacional, los mecanismos para acceder a la tierra a través de los sindicatos campesinos y la posterior visión ideológica de la izquierda marxista consolidaron una conciencia de clase campesina.

Cuando se refiere a los pueblos indígenas de las tierras bajas del país la Ley de Reforma Agraria en su artículo 130 los llama selvícolas, la Ley de Colonización (D.L. 07765 de 30 de julio de 1966) en su artículo 91 y siguientes califica a estos pueblos como "grupos marginales" y en su artículo 92 los llama grupos étnicos radicados en las zonas de Colonización.

En septiembre de 1990, los pueblos indígenas del Beni (región amazónica) protagonizaron la épica marcha por el "TERRITORIO Y DIGNIDAD", que partió desde la ciudad de Trinidad hasta la ciudad de La Paz, exigiendo al Estado el reconocimiento de su existencia como pueblos indígenas y el reconocimiento y respeto de sus territorios. Esta marcha despertó la conciencia nacional de su existencia como pueblos con culturas diferentes y con derechos específicos, entre ellos el de su identidad y cultura y su derecho al territorio como el espacio físico de reproducción cultural y material.

En 1991, el Congreso Nacional ratifica la suscripción del Convenio 169 de la OIT, sobre “Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, el mismo que se constituyó en la referencia central para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. A pesar de que la redacción del Convenio es genérica y deja un margen para que los gobiernos, en cooperación con los pueblos indígenas, definan las medidas legislativas nacionales para su aplicación, establece una serie de derechos que se considera el mínimo que debe regir en cada país. A partir de la ratificación del Convenio 169 de la OIT, su cumplimiento se convierte obligatorio para el Gobierno, independientemente de que estén o no especificados los derechos en otras leyes nacionales. La aprobación por Bolivia del Convenio 169 de la OIT fue el primer paso en el reconocimiento de sus derechos en la legislación nacional, seguido por la Reforma Constitucional aprobada en 1994 y por las leyes posteriores que regulan las diferentes materias.

En la Reforma Constitucional de 1994 se cambia el texto Constitucional anteriormente vigente en su artículo primero, que establecía que:

*“Bolivia, libre, independiente y soberana, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática y representativa”* (CPE: 1967)

Por el siguiente:

*“Bolivia, libre, independiente y soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, multiétnica y pluricultural, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos”*. (CPE: 1994)

Por su ubicación este artículo constituye un principio constitucional que rige y orienta la definición política del Estado, el cual debe y fue desarrollado en las diferentes leyes, decretos, políticas, programas y proyectos de gobierno y en la estructura administrativa del Estado.



### 5.7.1. Derechos Específicos como Pueblos Indígenas

El artículo primero se complementa con el reconocimiento de derechos específicos a los pueblos indígenas que hace el Art.171 de la Constitución Política del Estado;

*“Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la Ley los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional y especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de sus recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones.*

*I. El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos.*

*II. Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y a las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las funciones de los poderes del Estado”. (CPE: 1994)*

El primer párrafo de este artículo reconoce la existencia constitucional de los pueblos indígenas y de los derechos especiales que tienen como pueblos, presentan dos connotaciones muy importantes:

- Se reconoce que los pueblos indígenas son sujetos de derechos, y no solamente individuos pertenecientes a un grupo étnico.
- Implica reconocimiento a un conjunto de derechos colectivos, que en el caso boliviano, la misma Constitución señala : *“... los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional y especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el*

*uso y aprovechamiento sostenible de sus recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbre e instituciones”.*

- Desde una visión crítica se puede señalar que el reconocimiento de derechos es limitado, no se dice nada de los derechos políticos como pueblos.

Con el objetivo de diferenciar el concepto “territorio”, categoría de derecho administrativo, del de “tierras”, categoría del derecho agrario, y por esa vía definir que se reconoce derecho de propiedad y no de administración política, la Reforma Constitucional de 1994 reconoce el derecho de los pueblos indígenas a sus “*Tierras Comunitarias de Origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de sus recursos naturales...*”, reconociendo de esta forma el derecho de los pueblos indígenas al territorio como derecho colectivo.

Es claro que el reconocimiento del territorio queda limitado al alcance del derecho de propiedad y no así a la administración pública del mismo, aspecto que es central en la demanda de los pueblos indígenas.

Reconocimiento de Identidad y cultura, “*...Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la Ley los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas...garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de sus recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbre e instituciones.*”

De esta forma se rompe con las concepciones integracionista y asimilacionista de las Constituciones anteriores ya que reconoce los derechos económicos, sociales y culturales y claramente señala el reconocimiento de “*su identidad, valores, lenguas, costumbre e instituciones.*”. Las políticas, proyectos y programas de gobierno y la legislación nacional deberían respetar y desarrollar este principio constitucional.

Reconocimiento de Capacidad Jurídica, “*El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos*”. Hay al menos dos aspectos a comentar. El primero, es que si bien en la

parte primera del artículo 171 reconoce derechos a los pueblos indígenas en cuanto a sus organizaciones, reconoce el derecho a la Personalidad Jurídica a las comunidades indígenas y no a los pueblos indígenas. El segundo elemento importante es que se reconoce la Personalidad Jurídica a la Comunidad, como organización territorial y no la “asociación de personas” que la integran.

Reconocimiento del Pluralismo Jurídico, *“Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y a las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las funciones de los poderes del Estado”* Este reconocimiento implica:

- El reconocimiento a la pluralidad jurídica, pero de forma complementaria al sistema jurídico nacional y no en forma excluyente.
- Se respeta los sistemas propios de autoridad y procedimientos.
- No hay un límite constitucional a la determinación de materias. Los límites están dados por el territorio (la comunidad) y la población (indígenas).
- Este reconocimiento que es de resolución alternativa de conflictos, no puede ser contrario a la Constitución y las leyes del país, con lo cual queda claro que no se trata de una judicatura especial, estas autoridades no pueden dirimir derechos ni sancionar.

De esta forma, la Constitución Política de 1994 pretendió reconocer el derecho indígena de los pueblos indígenas en el marco de una legislación nacional que busca brindar seguridad jurídica a todas las personas y respeto a los derechos humanos universalmente reconocidos. También es importante destacar que se usa el término de comunidad en forma genérica para toda organización territorial indígena, ya que en la práctica cada pueblo tiene sus propias formas de organización en la ocupación, uso y administración de su espacio territorial. El Art. 116. Aunque el texto no menciona el término “indígena”, hay un tácito reconocimiento a las lenguas indígenas del país, al sancionar

que: *"...La gratuidad, publicidad, celebridad y probidad son condiciones esenciales de la administración de justicia. El poder judicial es responsable de proveer defensa legal gratuita a los indigentes, así como traductor cuando su lengua materna no sea el castellano"*.

La Constitución Política del Estado, promulgada el 12 de agosto de 1994 ha sido modificada en el 2004 y 2005, incorporando como disposición más importante el derecho a la representación política directa, manteniéndose por lo demás los derechos de los pueblos indígenas reconocidos en la primera de ellas.

### **5.7.2. La ley del medio ambiente, la conservación y los derechos de los pueblos indígenas.**

La Ley del Medio Ambiente N° 1333 de 27 abril de 1992 fue la primera en utilizar, con valor de categoría jurídica, el concepto de Pueblo y Comunidad Indígena. Antes de seguir con la LMA es importante indicar un importante antecedente jurídico que es la Resolución Suprema No 205662 de 1989, en la que por primera vez se establece la necesidad nacional y social del *"reconocimiento, asignación y tenencia de áreas territoriales a favor de grupos selvícolas y comunidades originarias de Oriente y la Amazonía boliviana"*.

El Art. 3. de esta R.S. define a las áreas territoriales indígenas como: *"Una determinada área geográfica, tradicionalmente ocupada y poseída por los grupos étnicos originarios, que constituyen un factor básico para su sobrevivencia y desarrollo económico, social y cultural, tomando en cuenta sus patrones tradicionales de asentamiento y sus propios sistemas productivos, y en el que realicen actividades de aprovechamiento integral de los recursos naturales, manteniendo el equilibrio de la naturaleza y conservando sus ecosistemas"*

Por otro lado, volviendo a la Ley del Medio Ambiente, en el Art. 5, establece como base de la política ambiental la obligatoriedad de tomar en cuenta la diversidad cultural en la promoción del desarrollo sostenible con equidad y justicia social. Establece, respecto a

la flora y la fauna, la obligación del Estado de promover programas de desarrollo para las comunidades que tradicionalmente utilizan estos recursos para su subsistencia<sup>51</sup>. Respecto a las Áreas Protegidas<sup>52</sup>, establece la compatibilidad de su declaratoria con la existencia de indígenas, considerando los objetivos de conservación y planes de manejo.

En el Título sobre medio ambiente y población, establece la necesaria participación de las comunidades y pueblos indígenas en los procesos de desarrollo sostenible y uso racional de los recursos naturales renovables, sobre la base del respeto a sus particularidades sociales, económicas y culturales. El Estado debe “*garantizar el rescate, difusión y utilización de los conocimientos sobre el uso y manejo de los recursos naturales con la participación directa de las comunidades tradicionales y pueblos indígenas*”<sup>53</sup>.

Reconoce la plena compatibilidad de los objetivos y la gestión de las Areas Naturales Protegidas con la existencia y prácticas en ellas de los pueblos indígenas, disposición que es desarrollada operativamente en el Reglamento que regula el manejo y la gestión de las áreas protegidas. Este punto nos remite a una problemática mayor de la cual queremos distinguir dos ámbitos.

---

<sup>51</sup> “El Estado promoverá programas de desarrollo en favor de las comunidades que tradicionalmente aprovechan los recursos de flora y fauna silvestre con fines de subsistencia, a modo de evitar su depredación y alcanzar su uso sostenible” **Art. 56, La Ley del Medio Ambiente N° 1333 de 27 abril de 1992**

<sup>52</sup> “La declaratoria de Áreas Protegidas es compatible con la existencia de comunidades tradicionales y pueblos indígenas, considerando los objetivos de la conservación y sus planes de manejo” **Art. 64, La Ley del Medio Ambiente N° 1333 de 27 abril de 1992**

<sup>53</sup> “El Estado creará los mecanismos y procedimientos necesarios para garantizar: 1. La participación de comunidades tradicionales y pueblos indígenas en los procesos del desarrollo sostenible y uso racional de los recursos naturales renovables, considerando sus particularidades sociales, económicas y culturales, en el medio donde desenvuelven sus actividades. 2. El rescate, difusión y utilización de los conocimientos sobre uso y manejo de recursos naturales con la participación directa de las comunidades tradicionales y pueblos indígenas” **Art. 78, La Ley del Medio Ambiente N° 1333 de 27 abril de 1992**

1. Por una parte el modo los Pueblos Indígenas conciben la relación entre el hombre y el medio ambiente, que se basa en dos conceptos centrales: el territorio como ámbito que articula la relación entre hombre y medio ambiente y su vinculación esencial con el reconocimiento de su autonomía cultural, política y administrativa ejercidas con capacidad normativa.
2. El reconocimiento y la constitución de Tierras Comunitarias de Origen –que según el Reglamento de la Ley INRA son jurídicamente conceptualizadas como Territorios en el sentido definido por el Convenio 169- que al mismo tiempo mantienen el estatuto de áreas naturales protegidas, particularmente en las categoría de manejo de Parque Nacionales- presentan no un estatuto jurídico y propietario privilegiado sino, por el contrario, ambiguo, limitativo y potencialmente muy conflictivo.

Creemos que conceptualmente es necesario partir separando jurídicamente los conceptos y objetivos ligados a la conservación de aquellos que definen la propiedad de la tierra y el territorio de los pueblos indígenas. Señalamos entonces que a la fecha coexisten dos regimenes jurídicos el derecho privado, en este caso colectivo y pro indiviso, con el derecho público y patrimonial del Estado, que es el que regula a las Areas Protegidas. La situación no ha llevado al conflicto en parte porque hay muchos puntos en común y priman estrategias convergentes para mantener esa situación. El punto no es ese sino la calidad de los sujetos involucrados desde la perspectiva de sus derechos. Es decir que la conservación y el manejo de las áreas protegidas deben estar asentadas en los derechos de los pueblos indígenas sobre la tierra y el territorio sin ninguna ambigüedad y constituir un elemento en el proceso de consolidación de sus derechos y como expresión de su autonomía.

Así, si el área protegida es un Territorio Indígena, el concepto de participación y consulta se modifica en tanto se trata de tierras privadas en las cuales sus titulares tienen derechos colectivos específicos -y no comparables a los de otros propietarios privados- en lo que se refiere a la naturaleza de ese derecho de uso y disposición, al desplazamiento o expropiación. Sobre esta problemática y compleja relación a

continuación realizamos una síntesis de la “Propuesta Indígena de Modificación” (PIM) al Anteproyecto de Ley de Conservación de la Diversidad Biológica” elaborada el año 1998 por las organizaciones regionales étnicas –CPIB, CPESC y CIRABO y aprobada por CIDOB, CSCB y la CSUTCB.

Aunque no se trata de una disposición que tenga fuerza normativa y haya logrado consenso con entidades de gobierno y los otros sectores involucrados, muestra la visión indígena sobre el tema, constituyéndose por ello en un horizonte propositivo que permite establecer puntos centrales en esta temática.

La Propuesta reitera la compatibilidad de la conservación en AP y la existencia de pueblos y comunidades indígenas, en el sentido que prevalecen los derechos constitucionales referidos al uso y aprovechamiento de los recursos naturales de las TCO, y considerando al AP como jurisdicción especial con exclusividad de gestión, manejo y aprovechamiento para aquellos. En la Propuesta no se admite la expropiación por causa de conservación de la biodiversidad en las áreas con presencia indígena o campesina. Paralelamente propone que la declaratoria de una AP estará sometida al acuerdo previo y aprobación por parte de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas. Finalmente, en las AP se prohíbe la realización de actividades de exploración y explotación minera e hidrocarburífera, así como obras de infraestructura.

Otro de los componentes importantes de esta Propuesta es el concepto propuesto de “Gestión social de la conservación”, que es definida como un proceso social participativo de administración, planificación, ejecución de planes, evaluación, monitoreo y control por parte de los “agentes sociales de la conservación” constituidas por los pueblos y comunidades indígenas y campesinas y las poblaciones locales en general. En este marco, propone tres modalidades de gestión para las Áreas Protegidas.:

1. Gestión social directa, cuando se trate de AP que tienen calidad de TCO parcial o totalmente, e implica un desarrollo autónomo de los pueblos y comunidades

indígenas propietarias, a través de sus sistemas de autoridades , normas, usos y costumbres propias aplicadas al manejo de la biodiversidad.

2. Gestión Social Compartida, cuando se trata de AP que no tienen calidad de TCO pero donde los P. Indígenas, campesinas u originarias o habitantes del área manifiestan su voluntad de no optar por una gestión social directa.
3. Gestión Estatal, que se aplicaría cuando el AP no tiene calidad de TCO, ni existan poblaciones locales o cuando no hay voluntad para una gestión social directa o compartida.

### **5.7.3. El desarrollo de los Derechos Indígenas en la Ley de Participación Popular.**

Es importante señalar que la participación popular no se trata de la promulgación de una Ley, sino que ha sido un proceso integral (político, económico, social y jurídico) de descentralización política, económica, técnica, financiera, desde el nivel central a los niveles locales de gobierno, incluyendo mecanismos de planificación participativa y control social. Dentro de este proceso nacional se establecieron mecanismos específicos de reconocimiento, participación y administración para los pueblos indígenas.

La Ley de participación Popular definió a los pueblos indígenas, comunidades campesinas y juntas vecinales como los sujetos de la participación popular. La Ley de Participación Popular (Ley 1551) y su Reglamento (Los sujetos de la Participación Popular<sup>54</sup>) reconocieron la existencia jurídica y política de los pueblos indígenas, el

---

<sup>54</sup> *"Son Organizaciones Territoriales Base las siguientes: a. Pueblo indígena Es la colectividad humana que descende de poblaciones asentadas con anterioridad a la conquista o colonización, y que se encuentran dentro de las actuales fronteras del Estado; poseen historia, organización, idioma o dialecto y otras características culturales, con la cual se identifican sus miembros reconociéndose como pertenecientes a la misma unidad socio-cultural; mantienen un vínculo territorial en función de la administración de su hábitat y de sus instituciones sociales, económicas, políticas y culturales.*

*En el marco de la definición anterior se consideran Organizaciones Territoriales de Base de carácter indígena a las Tentas, Capitanías, Cabildos indígenas del Oriente, Ayllus Comunidades indígenas y otras formas de organización existentes dentro de una Sección Municipal." Art. 1 – II ;Decreto Supremo No. 23858 de 9 de septiembre de 1994*



respeto a sus propias formas de organización y autoridad y su participación institucionalizada en el control de la administración pública.

La Ley de Participación Popular reconoce a los pueblos indígenas y a sus diferentes formas de organización y representación<sup>55</sup>, les otorga personería jurídica, paso necesario e inevitable si queremos hablar de derechos, dado que las únicas realidades que el derecho conoce pertenecen al orden de las personas o de las cosas, siendo privativo de las primeras el gozar de derechos y ejercerlos. Este reconocimiento de los pueblos indígenas no se queda en el campo del derecho privado, sino que la Ley de Participación Popular crea los mecanismos para lograr su participación en las instancias de administración pública a través de:

1. Organizaciones Territoriales de Base o Asociaciones Comunitarias que tienen derechos especiales en relación a la planificación y ejecución de la gestión municipal y de decisión sobre cualquier obra o servicio que pretenda ser realizada en sus pueblos o comunidades.
2. Comités de Vigilancia que tienen participación directa en las instancias de planificación y administración del municipio, sobre el que ejercen el derecho de control o vigilancia.
3. DISTRITO MUNICIPAL INDÍGENA que tiene la posibilidad de asumir por delegación del Gobierno Municipal, la administración directa de los servicios transferidos a las alcaldías, la administración de su territorio, la ejecución de los proyectos aprobados para el Distrito y fundamentalmente, convertirse en una instancia de administración pública para la planificación del desarrollo de sus comunidades o pueblos.

---

<sup>55</sup> *“Se define como sujetos de la Participación Popular a las Organizaciones Territoriales de Base, expresadas en las comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales, organizadas según sus usos, costumbres o disposiciones estatutarias. II. Se reconoce como representante de las Organizaciones Territoriales de Base a los hombres y mujeres, Capitanes, Jilacatas, Curacas, Mallcus, Secretarios (as) Generales y otros (as), designados (as) según sus usos, costumbres y disposiciones estatutarias”* **Art. 3, Ley de participación popular N° 1551 de 20 de abril de 1994**

Es importante señalar que la Ley de Participación Popular tiene un tratamiento global, considera lo indígena como particularidad, pero dentro de un proceso integral, en el que pretende la reconciliación entre sociedad política y sociedad civil; busca la relación y coordinación de diferentes niveles de planificación de participación, de control social en lo nacional, lo departamental, municipal y busca normar todo el tema del ejercicio de poder local y su relación con los pueblos indígenas.

La Ley de Participación Popular reconoce a través de las Organizaciones Territoriales de Base (OTB) a las organizaciones indígenas. Hasta aquí, para el derecho, la personalidad jurídica, era reconocer derechos, responsabilidades y capacidades, a un conjunto de personas, que se asocian para un fin. Sin embargo, el reconocimiento a las Organizaciones Territoriales de Base (OTB) está reconociendo algo diferente, está reconociendo a una organización territorial y este es un concepto que rompe con la concepción civilista del derecho, en materia de personalidad ya que reconoce a un nivel territorial, a una comunidad y no una lista de personas “asociadas”.

Un elemento también muy importante es de que se reconoce a las autoridades de esas comunidades como representantes de las mismas, no es un proceso de elección, no tienen que tener estatutos, es de acuerdo a sus propios mecanismos, sus propias formas de organización y representación. Se reconocen el derecho de participación en la decisión de lo público a través de los comités de vigilancia y se reconoce la posibilidad que tienen de ejercer autoridad y un poder de administración como autoridad pública a través de los Distritos Municipales Indígenas.

#### **5.7.4. Ley de Reforma Educativa**

La aprobación de la Ley de Educación 1565 del 7 de julio de 1994, fue una propuesta de transformación global de la educación en el país, estableciendo como objetivo “la transformación constante del Sistema Educativo Nacional en función de los intereses del país”, señalando además el fortalecimiento de la unidad nacional, de los valores

históricos y culturales de la Nación Boliviana en su enorme diversidad multicultural y regional.

Las líneas básicas contenidas en ella son:

1. Implementar la modalidad de educación intercultural bilingüe para las poblaciones hablantes de lenguas originarias y educación intercultural para las poblaciones castellano-hablantes. Define que la educación boliviana es “intercultural y bilingüe, porque asume la heterogeneidad socio cultural del país en un ambiente de respeto entre todos los bolivianos hombres y mujeres”
2. Formulación de un currículo nacional mínimo que refleje y respete la diversidad cultural y lingüística de Bolivia y ofrecer un amplio margen para el desarrollo de currículos diversificados en los distintos espacios regionales, geográficos y culturales del país;
3. Instalar en el aula una nueva práctica pedagógica que entiende el aprendizaje como un fenómeno social cooperativo que ocurre dentro de una situación particular, y que depende de las características culturales e individuales de la persona que aprende;
4. Transformar institucionalmente el sistema educativo descentralizándolo administrativa técnica y financieramente;
5. Ampliar los Índices de cobertura y retención del sistema, procurando alcanzar una escolaridad mínima de 8 años de escuela primaria común;
6. Abrir un espacio amplio para la participación de los padres de familia y las comunidades en el que hacer educativo, a través de una estructura de participación que va desde la junta de padres a nivel del de la unidad educativa, pasando organizaciones distritales, departamentos, hasta llegar al nivel nacional. En efecto, la estructura que toma la organización del Sistema Educativo Nacional señala como mecanismos de la participación popular en la educación a las Juntas Escolares, Juntas de Núcleo, Consejos y Juntas Municipales, Consejos Departamentales de Educación, Consejos Educativos de Pueblos Originarios, Consejo Nacional de Educación y el Congreso Nacional de Educación.

7. Se crean los Consejos Educativos de Pueblos Originarios los mismos que: *“atendiendo al concepto de la transterritorialidad tendrán carácter nacional y están organizados en: Aymara, Quechua, Guaraní y Amazónico Multiétnico. Participarán en la formulación de las políticas educativas y velarán por su adecuada ejecución, particularmente sobre interculturalidad y bilingüismo”*. Se reconocen los Consejos de Educación por pueblos: Aymara, Quechua, Guaraní y Amazónico multiétnico.

Al igual que la Ley de Participación Popular, la Ley de Reforma Educativa abre un proceso que se ha ido desarrollando a través de posteriores decretos supremos, resoluciones administrativas, definición y construcción de currículos diferenciados por pueblos, importantes trabajos de alfabetización y normalización de lenguas indígenas amazónicas y la formalización de importantes niveles de participación de las organizaciones indígenas, particularmente con los Consejos Guaraní y Amazónico

### **5.7.5. Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (1715 INRA)**

Esta Ley se construye sobre la base de los principios teóricos tradicionales de las reformas agrarias en Latinoamérica y de la Ley de Reforma Agraria de 1953: El dominio originario de la nación, la función social de la propiedad, el respeto a las formas de propiedad privada, y La tierra es de quien la trabaja.

La Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, Ley INRA<sup>56</sup> reconoce y regula dos realidades socioeconómicas aparentemente contrapuestas:

1. El mercado de tierras,
2. Las Tierras Comunitarias de Origen como tierras de dominio exclusivo de los pueblos indígenas.

---

<sup>56</sup> Ley 1715 del 18 de octubre de 1996, “Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria”, más conocida como ley INRA

Con relación a las Tierras Comunitarias de Origen, la Ley considera una serie de aspectos dirigidos a garantizar en forma efectiva los derechos de los pueblos y comunidades indígenas sobre sus tierras y recursos naturales, establece que “la denominación de Tierras Comunitarias de Origen comprende el concepto de territorio indígena”, de conformidad a lo establecido por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

*“.....III. Se garantizan los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen, tomando en cuenta sus implicaciones económicas, sociales y culturales, y el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables, de conformidad con lo previsto en el artículo 171° de la Constitución Política del Estado.*

*La denominación de tierras comunitarias de origen comprende el concepto de territorio indígena, de conformidad a la definición establecida en la parte II del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado mediante Ley 1257 de 11 de julio de 1991.*

*Los títulos de tierras comunitarias de origen otorgan a favor de los pueblos y comunidades indígenas y originarias la propiedad colectiva sobre sus tierras, reconociéndoles el derecho a participar del uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables existentes en ellas. El uso y aprovechamiento de los recursos naturales no renovables en tierras comunitarias de origen se regirá por lo dispuesto en la Constitución Política del Estado y en las normas especiales que los regulan. Las tierras comunitarias de origen y las tierras comunales tituladas colectivamente no serán revertidas; enajenadas, gravadas, embargadas, ni adquiridas por prescripción.*

*La distribución y redistribución para el uso y aprovechamiento individual y familiar al interior de las tierras comunitarias de origen y comunales tituladas colectivamente se regirá por las reglas de la comunidad, de acuerdo a sus*

*normas y costumbres. En la aplicación de las leyes agrarias y sus reglamentos, con relación a los pueblos indígenas y originarios, deberá considerarse sus costumbres o derecho indígena, siempre que no sean incompatibles con el sistema jurídico nacional.....P'* Art.3, **Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria No 1715 del 18 de octubre de 1996**

Este artículo de la Ley INRA es muy importante ya que define el concepto y las características de una TCO:

1. Equipara las Tierras Comunitarias de Origen con el concepto de Territorios Indígenas señalados en el Convenio 169 de la OIT, tomando en cuenta las implicaciones económicas, sociales y culturales, el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables, de conformidad con lo previsto en el artículo 171 de la Constitución Política del Estado;
2. Los títulos de tierras comunitarias de origen se otorgan a favor de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre la propiedad colectiva sobre sus tierras
3. les confiere unas características especiales y propias a la categoría de Tierras Comunitarias de Origen, ya que no podrán ser revertidas; enajenadas; gravadas; embargadas; ni adquiridas por prescripción, aspectos que la diferencian, sustancialmente de otros tipos de propiedad;
4. la ley confiere a las organizaciones indígenas la capacidad de distribución y redistribución para el uso y aprovechamiento individual y familiar al interior de las tierras comunitarias de origen estableciendo que estas (TCO) internamente se rigen por las reglas de la comunidad, de acuerdo a sus usos y costumbres.

El concepto de TCO está establecido en la legislación agraria,<sup>57</sup> estas características especiales, adquiridas por mandato de la Ley, convierten a las Tierras Comunitarias de

---

<sup>57</sup> *“Las tierras comunitarias de origen son los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguren su sobre vivencia y desarrollo. Son inalienables, indivisibles, irreversibles, colectivas, compuestas por comunidades y*

Origen en una categoría de propiedad totalmente diferente de las otras formas de propiedad agraria, particularmente el reconocimiento del derecho colectivo de propiedad a favor de un pueblo o comunidad indígena; el reconocimiento de que estas TCO se administran internamente por sus propias normas de acuerdo a sus usos y costumbres y el reconocimiento del derecho de estos pueblos a decidir sus propias prioridades de desarrollo son elemento que salen del enfoque agrarista tradicional.

En este caso, nuevamente estamos frente a un concepto nuevo de propiedad, ya que no son públicas, en el concepto clásico del derecho, porque salen del dominio y administración del Estado, pero tampoco pueden ser consideradas propiedad privada porque carece de los elementos básicos que caracterizan a la propiedad privada y fundamentalmente porque estamos hablando de propiedad y administración de un territorio a favor de un pueblo.

En otros términos, queremos subrayar dos consecuencias. El carácter singular de este derecho propietario se refuerza por un proceso amplio de creación de normas de distinto tipo, vinculado con la voluntad de regular las nuevas condiciones creadas por el reconocimiento de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO). La particularidad de este proceso es que no son “leídas” como una forma de propiedad colectiva privada pro indivisa, sino como “entidades territoriales”, por tanto como entidades con “competencia administrativa” y ejercicio normativo. Se entenderá que no son solamente reivindicación ni puesta en práctica de “usos y costumbres” sino más bien de un proceso “recreación normativa” que combina, mezcla y recrea atributos del derecho positivo con normas del derecho indígena. Es decir que si bien el derecho indígena tuvo un amplio alcance mayor al alcance del derecho positivo estatal, lo que sucede ahora es una ampliación de ese hecho social en tanto apunta a procesos sociales de consolidación de sus derechos al gobierno autónomo.

---

*mancomunidades, inembargables e imprescriptibles*”**Art.41, Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria No 1715 del 18 de octubre de 1996.**

En consecuencia el proceso excede el mero reconocimiento de una “jurisdicción indígena” centrada en el reconocimiento de usos y costumbres. El ejercicio de competencias gubernativas en cada entidad territorial indígena (TCO, Ayllus, Capitanías, Cabildos, etc.) tiene como centro articulador no sólo con la demanda de autonomía sino el ejercicio de facto de la misma.

### **5.7.6. La Ley Forestal**

Las normas que regulan al sector forestal están contenidas en la Ley Forestal 1700 de julio de 1996 y el Reglamento Forestal (D.S. de 21 de diciembre de 1996) y ocho Reglamentos específicos, de los cuales el de Concesiones a agrupaciones sociales del Lugar es de particular importancia para los P. Indígenas, adecuándose a lo estipulado en la Reforma Constitucional de 1994. Destacamos algunos aspectos centrales:

1. Los bosques y tierras forestales son declarados como bienes del dominio originario del Estado sometidos a competencia del gobierno nacional. El manejo sostenible y protección de los bosques y tierras forestales son de utilidad pública e interés general de la nación<sup>58</sup>.
2. Se señala que la ejecución del Régimen Forestal de la Nación se efectuará en armonía con los convenios, internacionales de los que el Estado boliviano es signatario, particularmente, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo ratificado por Ley N° 1257 del 11 de julio de 1991 y otros relacionados a la actividad forestal y medio ambiente<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> “Los bosques y tierras forestales son bienes del dominio originario del Estado sometidos a competencia del gobierno nacional. El manejo sostenible y protección de los bosques y tierras forestales son de utilidad pública e interés general de la nación. Sus normas son de orden público, de cumplimiento universal, imperativo e inexcusable”. **Art.4, Ley Forestal 1700 de 12 de julio de 1996**

<sup>59</sup> “La ejecución del Régimen Forestal de la Nación se efectuará en armonía con los convenios, internacionales de los que el Estado boliviano es signatario, particularmente, el Convenio de la Organización internacional de Maderas Tropicales (CIMT) ratificado por Ley No. 867 del 27 de mayo de 1986, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo ratificado por Ley N° 1257 del 11 de julio de 1991, el Convenio sobre



3. En relación a los pueblos indígenas y la actividad forestal establece la exclusividad en el aprovechamiento forestal en sus tierras comunitarias de origen<sup>60</sup>.

La Ley prevé, en su Reglamento, la posibilidad de conflictos de derechos entre derechos forestales y derechos agrarios y señala de forma expresa que se someterá a los procesos de saneamientos que señala la Ley INRA<sup>61</sup>. Respecto a las Concesiones, dispone que en

---

*Diversidad Biológica ratificado por Ley N° 1580 del 15 de junio de 1994, la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES) ratificado por Ley N° 1255 del 5 de julio de 1991, la Convención Marco sobre el Cambio Climático ratificado por Ley N° 1576 del 25 de julio de 1994 y la Convención de las Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación y la Sequía ratificado por Ley N° 1688 del 27 de marzo de 1996".* **Art.11, Ley Forestal 1700 de 12 de julio de 1996**

<sup>60</sup> *I. La autorización de utilización forestal en tierras de propiedad privada sólo puede ser otorgada a requerimiento del propietario o con su consentimiento expreso y está sujeta a las mismas características de la concesión, excepto las que no le sean aplicables. El titular de la autorización paga la patente mínima sobre el área intervenida anualmente según el Plan de Manejo aprobado. No está sujeto al impuesto predial por las áreas de producción forestal y de protección. Es revocable conforme a la presente ley.*

*II. Se garantiza a los pueblos indígenas la exclusividad en el aprovechamiento forestal en las tierras comunitarias de origen debidamente reconocidas de acuerdo al artículo 171º de la Constitución Política del Estado y a la Ley N° 1257 que ratifica el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo. El área intervenida anualmente está sujeta al pago de la patente de aprovechamiento forestal mínima. Son aplicables a estas autorizaciones las normas establecidas en el párrafo IV del artículo anterior.*

*III. No requiere autorización previa el derecho al uso tradicional y doméstico, con fines de subsistencia, de los recursos forestales por parte de las poblaciones rurales en las áreas que ocupan, así como de los pueblos indígenas dentro de sus tierras forestales comunitarias de origen. Asimismo se garantiza a los propietarios este derecho dentro de su propiedad para fines no comerciales. La reglamentación determinará los recursos de protección contra el abuso de este derecho"***Art.32, Ley Forestal 1700 de 12 de julio de 1996**

<sup>61</sup> *I. Las normas de este artículo rigen para todos los usuarios del recurso tierra, sean propietarios o no, en cuanto resulten aplicables.*

*II. La ocupación de hecho de tierras de protección del dominio fiscal o privado no permite adquirir la propiedad por usucapión. La acción interdicta para recuperar la posesión de dichas tierras es imprescriptible.*

*III. Cualquiera que a partir de la vigencia de la presente ley ocupe de hecho tierras de protección, áreas protegidas o reservas forestales, o haga uso de sus recursos sin título que lo habilite, será notificado por la autoridad administrativa competente para que desaloje las mismas. La resolución administrativa contendrá necesariamente las medidas precautorias a que se refiere el artículo 46º. La resolución podrá ser impugnada por la vía administrativa.*

las tierras fiscales, las comunidades campesinas, pueblos indígenas y otros usuarios del lugar organizadas como “agrupaciones sociales” puedan ser titulares de con prioridad, en un 20% de las tierras de producción forestal permanente en cada Municipio. En los casos en los que las áreas disponibles de producción forestal permanente de un Municipio no alcancen dicho porcentaje se incluyen las áreas devueltas o revertidas, aplicando el derecho preferencial.

En las TCO esta Ley garantiza a los P. Indígenas la exclusividad en el aprovechamiento forestal, una vez pagados los patentes mínimos y cumplidas que sean las reglamentaciones sobre planes de manejo y limitaciones legales. En las TCO se dispone los diferentes tipos de uso por los P. Indígenas.

1. Uso tradicional: orientado a satisfacer las necesidades de consumo y al intercambio con otros miembros de la TCO., sin necesidad de autorización ni Plan de manejo, pero el abuso de este derecho puede ser sancionado con decomiso y multa;
2. Uso comercial tradicional, cuando es destinado al intercambio de productos de bosque en el mercado para la satisfacción de necesidades básicas, emergencias

---

*IV Sin perjuicio de las disposiciones legales del caso, las áreas ocupadas de hecho en tierras de protección con anterioridad a la vigencia de la presente ley en ningún caso podrán ser ampliadas, quedando sujeta cualquier ampliación a lo dispuesto en el párrafo III del presente artículo. En caso de reincidencia el desalojo se producirá respecto del total del área ocupada.*

*V. Las áreas efectivamente trabajadas en tierras de protección en virtud de dotaciones legalmente otorgadas con anterioridad a la vigencia de la presente ley, estarán sujetas a las limitaciones y prácticas especiales de manejo a establecerse en el reglamento, debiendo mantenerse intacta la cobertura arbórea de las áreas aún no convertidas, bajo causal de reversión del área total dotada sin perjuicio de las medidas precautorias establecidas en el Artículo 460.*

*VI. No se reputarán ocupaciones de hecho las áreas de asentamiento tradicionalmente ocupadas por los pueblos indígenas, así como, las tierras sobre las que hayan tenido inveterado acceso para el desarrollo de su cultura y subsistencia.*

*VII. Son aplicables las disposiciones del presente artículo a los artículo 15º, 16º, 17º y 18º”***Art.14, Ley Forestal 1700 de 12 de julio de 1996**

familiares y la inversión social comunal. Este uso exige 14 Art.11, Ley Forestal 1700 de julio de 1996. Autorización especial de la Superintendencia Forestal;

3. Uso comercial, cuando las operaciones forestales tengan escala comercial de mayor intensidad. En este caso se aplican las mismas exigencias técnicas que a las empresas forestales, exceptuando algunos aspectos respecto a los Planes de manejo, los cuales deben realizarse a través del consenso de los miembros de la TCO según sus usos y costumbres respecto a la consulta y decisión. En este mismo Plan se deben establecer la distribución de beneficios, considerando, el carácter colectivo sobre los recursos forestales y los criterios de equidad aceptados por todos los miembros de la TCO.

Los P. Indígenas, como los demás usuarios tradicionales, tienen derecho preferente sobre los recursos no maderables, es decir para las concesiones sobre áreas de castaña, goma, palmito y similares. Un aspecto muy importante es el referido a la transferencia de los derechos forestales de los P. I. en sus TCO. En ellas no está permitida la transferencia de derecho exclusivo de aprovechamiento forestal. Solamente existe la opción de celebrar contratos Subsidiarios siempre y cuando sean voluntariamente suscritos.

#### **5.7.7. La ley de hidrocarburos y la participación y consulta a los pueblos indígenas.**

En mayo del 2005, se promulgó la nueva Ley de Hidrocarburos 3058 en el marco de los resultados del Referéndum de julio del 2004. Esta ley establece en el artículo 16 que los yacimientos de hidrocarburo cualquiera que sea el estado en que se encuentren son de dominio originario del Estado. La ley también norma la distribución del Impuesto Directo a los Hidrocarburos en el artículo 57. El 4% va a los departamentos productores, el 2% va a los departamentos no productores y por último se establece que el poder ejecutivo asignará el saldo de este impuesto a los pueblos indígenas y originarios entre otros beneficiarios. Una negociación posterior estableció que el 5% del IDH estará destinado a un fondo de desarrollo para los Pueblos Indígenas.

Establece el derecho a la consulta y la participación de los pueblos indígenas, originarios y campesinos cuando se pretenda desarrollar cualquier actividad hidrocarburífera<sup>62</sup>.

*“La consulta se efectuará de buena fe, con principios de veracidad, transparencia, información y oportunidad. Deberá ser realizada por las autoridades competentes del Gobierno Boliviano y con procedimiento apropiados y de acuerdo a las circunstancias y características de cada pueblo indígena, para determinar en qué medida serán afectados y con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento de las Comunidades y los Pueblos Indígenas y Originarios. La Consulta tiene carácter obligatorio y de las decisiones resultantes del proceso de Consulta deben ser respetadas”<sup>63</sup>.*

En todos los casos, la Consulta se realizará en dos momentos:

---

<sup>62</sup> “En cumplimiento a los Artículos 4º,5º, 6º, 15º y 18º del Convenio 169 de la OIT, ratificado por Ley de la República N° 1257, de 11 de julio de 1991, las comunidades y pueblos campesinos, indígenas y originarios, independientemente de su tipo de organización deberán ser consultados de manera previa, obligatoria y oportuna cuando se pretenda desarrollar cualquier actividad hidrocarburífera prevista en la presente Ley” **Art.114, Ley de Hidrocarburos No 3058 de 17 Mayo del 2005**

<sup>63</sup> “En concordancia con los Artículos 6º y 15º del Convenio 169 de la OIT, la consulta se efectuará de buena fe, con principios de veracidad, transparencia, información y oportunidad. Deberá ser realizada por las autoridades competentes del Gobierno Boliviano y con procedimientos apropiados y de acuerdo a las circunstancias y características de cada pueblo indígena, para determinar en qué medida serían afectados y con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento de las Comunidades y los Pueblos Indígenas y Originarios. La Consulta tiene carácter obligatorio y las decisiones resultantes del proceso de Consulta deben ser respetadas. En todos los casos, la Consulta se realizará en dos momentos:

a) Previamente a la licitación, autorización, contratación, convocatoria y aprobación de las medidas, obras o proyectos hidrocarburíferos, siendo condición necesaria para ello; y,

b) Previamente a la aprobación de los Estudios de Evaluación de Impacto Ambiental. Cuando se trate de Estudios de Evaluación de Impacto Ambiental para actividades, obras o proyectos hidrocarburíferos a desarrollarse en lugares de ocupación de las Comunidades y Pueblos Campesinos, Indígenas y Originarios y áreas de alto valor de biodiversidad, necesariamente tendrán que ser los de categoría 1 (Estudio de Evaluación de Impacto Ambiental Analítico Integral).” **Art.115, Ley de Hidrocarburos No 3058 de 17 Mayo del 2005**

- Previamente a la licitación, autorización, contratación, convocatoria y aprobación de las medidas, obras o proyectos hidrocarburíferos, siendo condición necesaria para ello;
- Previamente a la aprobación de los Estudios de Evaluación de Impacto Ambiental. Cuando se trate de estudios de impacto ambiental para actividades, obras o proyectos hidrocarburíferos a desarrollarse en lugares de ocupación de las Comunidades y Pueblos Campesinos, Indígenas y Originarios y áreas de alto valor de la biodiversidad, necesariamente tendrán que ser los de categoría 1 (Estudio de Impacto Ambiental Analítico Integral)

En el capítulo II se establecen las compensaciones e indemnizaciones, cuando las actividades hidrocarburíferas en territorios indígenas tengan impactos negativos, las comunidades deberán ser compensadas financieramente por parte de los titulares de las actividades<sup>64</sup>.

Referente a las indemnizaciones se señala lo siguiente;

*“La indemnización debe contemplar los perjuicios derivados de la pérdida de beneficios por actividad es productivas de conocimientos tradicionales y/o aprovechamiento de recursos naturales que las Comunidades o Pueblos*

---

<sup>64</sup> “Cuando las actividades hidrocarburíferas se desarrollen en tierras comunitarias de origen, comunales, indígenas o campesinas, tituladas o no, todo impacto socioambiental negativo directo, acumulado y a largo plazo, que las mismas produzcan, debe ser compensado financieramente por parte de los titulares de las actividades hidrocarburíferas, de manera justa, respetando la territorialidad, los usos y costumbres de los afectados, tomando como base, el Estudio de Evaluación de Impacto Ambiental y otros medios que permitan valorar los daños no cuantificables. El Ministerio de Desarrollo Sostenible y la Autoridad Ambiental Máxima Competente, el Ministerio de Hidrocarburos, Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios y el Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios están obligados a precautelar que las compensaciones se ejecuten y materialicen en un plazo de quince (15) días luego de acordado el monto compensatorio justo que corresponda. El cumplimiento de esta obligación por parte de los titulares de las actividades hidrocarburíferas, es requisito para el desarrollo de las siguientes etapas productivas” **Art.119, Ley de Hidrocarburos No 3058 de 17 Mayo del 2005**

*Campesinos, Indígenas y Originarios pudieran desarrollar en las zonas impactadas”<sup>65</sup>*

Es importante destacar que estos artículos de la nueva Ley de Hidrocarburos protegen los derechos de los pueblos indígenas de manera específica yendo más allá de otras disposiciones legales. Las organizaciones indígenas del país, sobre todo, CIDOB, trabajaron activamente en la inclusión de estos capítulos en esta ley. Finalmente, este conjunto amplio de derechos están articulados en las propuestas de las organizaciones indígenas planteadas a la Asamblea Constituyente, aunque el debate se traslada hacia la propiedad de los recursos naturales renovables y no renovables como consecuencia de la demanda por el reconocimiento de autonomía de los pueblos indígenas.

### **5.7.8. El Proceso de Consulta y Participación de los Pueblos Indígenas**

La obligación estatal como signataria del Convenio 169 de consultar a los pueblos interesados a través de sus instituciones representativas mediante procedimientos apropiados y en particular cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente. Estos principios están incorporados en los mecanismos establecidos en la Consulta pública del Reglamento de la Ley de Medio Ambiente, así como lo dispuesto en la Ley de Hidrocarburos, cuyos contenidos se han descrito anteriormente.

Nos referiremos ahora al Decreto Supremo 29033 de 23 de abril de 2007 que si bien regula de manera específica las actividades hidrocarburíferas, al establecer regulaciones cuando estas se realizan en tierras comunitarias de origen, propiedades comunitarias o

---

65” *Se procederá a indemnizar por daños y perjuicios emergentes de las actividades, obras o proyectos hidrocarburíferos que afecten a tierras comunitarias de origen, comunales, indígenas o campesinas, tituladas o no, por parte de los titulares y/o operadores de las actividades hidrocarburíferas, respetando la territorialidad, los usos y costumbres. La indemnización debe contemplar los perjuicios derivados de la pérdida de beneficios por actividades productivas, de conocimientos tradicionales y/o aprovechamiento de recursos naturales que las Comunidades o Pueblos Campesinos, Indígenas y Originarios pudieran desarrollar en las zonas impactadas”*  
**Art.120, Ley de Hidrocarburos No 3058 de 17 Mayo del 2005**

tierras de ocupación y acceso sienta jurídicamente principios aplicables de manera más amplia para cualquier emprendimiento que podría involucrar a la población indígena. El Decreto establece que es el Ministerio de Hidrocarburos y Energía, la entidad responsable de llevar adelante la consulta a los pueblos indígenas. Esta consulta tiene que estar coordinada con el Viceministerio de Biodiversidad, Recursos Forestales y Medio Ambiente y con el Viceministerio de Tierras. (Esta última mantiene algunas de las funciones que en la anterior estructura del ejecutivo tenía el Ministerio de Asuntos indígenas y Pueblos Originarios).

Establece que la consulta deberá realizarse de manera previa, obligatoria y oportuna y las personas que participarán de la consulta deberán estar plenamente informadas de la actividad hidrocarburífera y de los impactos socio ambientales de dicha actividad. Esta consulta tendrá dos momentos;

1. La consulta y participación se realiza antes de la licitación, autorización, contratación, convocatoria y aprobación de las actividades, obras o proyectos hidrocarburíferos.
2. El segundo momento tiene que ver con el proceso de consulta y participación que se realiza antes de la aprobación de los estudios de evaluación de impacto ambiental analítico integral.

La organización y planificación de la consulta estará a cargo de los pueblos indígenas y comunidades campesinas, ellos se encargarán de preparar la metodología de consulta, asesoría especializada requerida y un presupuesto. Luego de esta etapa se procederá a realizar la consulta que no puede tardar más de tres meses, para luego pasar a la validación de acuerdos entre los pueblos indígenas y comunidades campesinas y la autoridad competente y se revisarán las observaciones y sugerencias de los pueblos indígenas y comunidades campesinas.

Finalmente, dispone que los Pueblos Indígenas y comunidades campesinas puedan oponerse a los estudios ambientales e iniciar un proceso administrativo contra la

empresa encargada de realizar el estudio de impacto socio ambiental. Esta consulta puede ser anulada cuando el proceso no ha seguido los distintos pasos descritos en el Reglamento o cuando la empresa no informe debidamente sobre la actividad hidrocarburífera. También puede ser anulada la consulta en el caso de que no se haya considerado un acta de entendimiento suscrito o cuando la firma de convenios fuera logrado bajo presión.

Algunas precisiones emanadas de esta disposición legal;

1. Establece como áreas territoriales de aplicación no solamente a las TCO sino también las que corresponden a comunidades campesinas.
2. Al mencionar expresamente las competencias y roles de los pueblos indígenas en todo el proceso de consulta, aplica el principio que la participación y consulta no es sólo un derechos ciudadano sino un derecho colectivo. Por tanto son las organizaciones de los pueblos indígenas las que deben ser parte operativa de estos procedimientos. Por lo demás estas organizaciones tienen pleno reconocimiento legal y legitimidad basado en la Constitución y leyes específicas, como es el caso de la Ley de participación Popular. Es decir la aplicación de los procedimientos y pasos mencionados no pueden ser realizados únicamente con la población del ámbito territorial local (TCO, por ejemplo) en los que se ejecute el Programa. La participación y consulta, como establece el Decreto se inicia con la consulta a los niveles mayores de representación de los pueblos indígenas y organizaciones campesinas.
3. En la legislación ambiental para el caso de la determinación del impacto ambiental y elaboración de la Ficha Ambiental se establece la obligatoriedad de la “Consulta pública”. En el pasado esta consulta abarcaba solamente la población del área del proyecto. El Decreto que mencionamos modifica entonces el alcance de esta consulta y llena así un vacío jurídico sobre este procedimiento de la legislación ambiental.



### **5.7.9. Ley de partidos políticos, asociaciones ciudadanas y pueblos indígenas.**

Es importante señalar que a través de esta ley<sup>66</sup> se abre la posibilidad de participación política – electoral- a las Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas en la postulación de candidatos a procesos electorales, lo que significa la posibilidad de participación directa o en alianzas para la postulación de candidatos a alcaldes y concejales, en el nivel municipal; a prefecto, en el nivel departamental; y a presidente, vicepresidente, senadores y diputados, en el nivel nacional.

Otro elemento importante de destacar, en el tratamiento diferenciado a los pueblos indígenas, es que las Agrupaciones Ciudadanas son creadas exclusivamente para participar en la actividad política del país, a través de los diferentes procesos electorales; mientras que los Pueblos Indígenas son organizaciones con personalidad jurídica propia reconocida por el Estado, cuya organización y funcionamiento obedece a los usos y costumbres ancestrales. Por otro lado, es importante que tanto los partidos políticos como las agrupaciones ciudadanas, para ser reconocidos legalmente requieren un porcentaje de firmas del padrón electoral, mientras que los Pueblos Indígenas debidamente constituidos y reconocidos ante las instancias correspondientes, podrán participar en los procesos electorales nacionales, de diputados uninominales, municipales y/o Constituyentes, con el solo cumplimiento de los siguientes requisitos formales para su acreditación:

1. Certificación de su condición de Pueblo Indígena por órgano competente.
2. Relación nominal de las autoridades comunales y/o dirigentes que representan al pueblo, según sus normas tradicionales, los mismos que serán su representación legal y asumirán responsabilidad solidaria y mancomunada ante los Órganos Electorales y de Control<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas No. 2771 del 7 de julio del 2004

<sup>67</sup> *"Ningún ciudadano miembro de un Pueblo Indígena está obligado a participar del mismo con fines electorales. Las autoridades y representantes de los Pueblos Indígenas no podrán obligar a sus miembros a firmar libros de*

Incluso se llega a señalar que bajo los principios de la tradición oral, los Pueblos Indígenas que no contaran con normas escritas que rijan su organización solicitarán, ante el Órgano Electoral, el reconocimiento expreso de sus usos y costumbres como instancias de legitimación para la postulación de candidatos. Sin duda que estas reformas al sistema electoral ha abierto la posibilidad de participación política de los pueblos indígenas, a través de sus propias formas de organización, sin tener que asumir militancias políticas ajenas a su cultura.

## **5.8. DEL ESTADO MULTICULTURAL AL ESTADO PLURINACIONAL**

Sin duda que en Bolivia se ha dado un avance importante en el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas, proceso que ha sido guiado por el Convenio 169 de la OIT, que se constituyó en un referente común para las organizaciones indígenas y las instituciones estatales. Desde la propuesta de Ley de Pueblos Indígenas, presentada por la CIDOB, en octubre de 1992, los principios y filosofía del Convenio 169 de la OIT alimentaron las propuestas de los pueblos indígenas. Para las instituciones públicas y autoridades estatales, este Convenio, con su ratificación en 1991, se constituyó en un instrumento jurídico de cumplimiento obligatorio.

Desde la perspectiva de los movimientos indígenas, a partir del año 2000 se observa un giro paulatino en las demandas de las organizaciones indígenas, particularmente dirigidas en dos direcciones:

1. El cuestionamiento del carácter *excluyente del Estado*, levantando la reivindicación de la Asamblea Constituyente
2. El cuestionamiento a la apropiación y control de los recursos naturales por parte de intereses ligados a capitales transnacionales. Una consecuencia de este proceso es que ubica sus objetivos, contenidos y alcances ya no sólo en las

---

*registro*"Art.24, Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas No. 2771 del 7 de julio del 2004

modificaciones normativas del derecho estatal sino en la “arena” de la y lo político, en la que se produjeron y producen los cambios estructurales más importantes para los pueblos indígenas y para el país entero, que constituye por tanto el campo en el que continuará la disputa por los derechos indígenas y su aplicación plena

Este proceso político modificó la condición de la población indígena en la estructura de poder, fortaleciendo su control y administración de su territorio aunque como resultado de este proceso político unido a un objetivo mayor: la autonomía. En lo interno, en cada entidad territorial indígena –Ayllu, Marka, Tenta, Cabildo, etc.- se ha producido un proceso intenso de elaboración de normas- concretado en Reglamentos, Estatutos y otros- que combinan normas del derecho estatal con usos y costumbres, es decir de un nuevo sistema jurídico indígena, proceso que en sentido jurídico y político constituye ya, en los hechos, el ejercicio de su autonomía.

## CAPITULO VI

### CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

#### 6.1. CONCLUSIONES

- El proceso revolucionario independentista es un conjugado de variables basado en la modernidad forzada de las estructuras del estado, la miopía de los líderes indios y la falta de una identificación entre estado y sociedad, todo esto posibilita el proceso de construcción nacional desde la fuerza del poder político del estado hacia la subconsciente y maleable sociedad naciente, la cual expresa sus rasgos en una clara estratificación excluyente y formadora de lo nacionalmente correcto; el temor a lo indio, la xenofilia, el darwinismo social y el racismo cultural. Sus consecuencias son excluyentes hacia la naturaleza cultural, social, económica y política de cualquier agente social externó a la hispana.
- Las más latentes tensiones históricas, producto de lo nacionalmente correcto, se dan entre valores premodernos, progreso técnico económico, cultura plural y las instituciones formales del estado, provocando una inconexión de historia y progreso común en los valores culturales, la formación del subconsciente social y las instituciones como mecanismos válidos de justicia.
- Lo abigarrado en Bolivia es un complejo escenario de sistemas políticos, tiempos históricos y modelos de producción que desembocan en una forma estatal, fundada en una sola lógica funcional y valorativa, nacionalmente correcta y auténticamente excluyente. No existe posibilidad verdadera de reconstrucción de los sistemas, tiempos y modelos si no se evalúa a la sociedad redefiniendo lo nacionalmente correcto.
- El debate jurídico sobre los plurales diversos, no está exclusivamente marcado por liberales y comunitaristas, dado que no existe una controversia regular y objetiva sobre sus posiciones en derecho como prerrogativa, en forma como

instituciones de justicia e ideología como exclusión del sistema a sistema. Es urgente abandonar este esquema del debate para adaptar su verdadera fuerza legítima: un marco de inclusión.

- El culturalismo liberal es un marco teórico aceptable de construcción institucional, social, político e ideológico, sobre la base filosófica del liberalismo, la autonomía individual y la identificación cultural, su esencia es por excelencia democrática. Este marco se constituye en la más fuerte y viable alternativa por ser anexa a los valores e instituciones democrático liberales.
- El culturalismo liberal protege y justifica la opción plural diversa pero no obliga a sus miembros a abrazar la o no dejarla. La auténtica razón de este marco se encuentra en la evaluación racional de las prioridades y la determinación propia y amplia de la identidad.
- Los principios de los derechos humanos tienen un origen y dirección eurocéntrico, no contemplan plenamente la pluralidad en su vasta diversidad, mucho menos su ejercicio pleno en el área; lingüística, política y de inmigración. Como tal, es absurdo excluir las pluralidades diversas porque no se sienten necesariamente identificados con la esencia de los principios o sus prerrogativas específicas, sin embargo, los plurales diversos no son por valor o acción contrarios a los derechos humanos.
- La construcción de la nación estado es un proceso formativamente indispensable, pero necesariamente controlado, su excesivo y desmedido fomento tiende a desequilibrar las formas culturales, sociales y económicas menos favorecidas. El concepto de nación y estado es indefectible pero se debe trabajar en una reconstrucción de su definición basada en sociedades más cosmopolitas, plurales diversas y con fuertes virtudes y valores ciudadanos.
- El republicanismo cívico, es por su larga y rica tradición política - jurídica, una fuente vital de valores y virtudes ciudadanas, en ningún caso puede considerarse esencialmente opuesta al liberalismo igualitario. No podemos considerar al republicanismo cívico como una herramienta excluyente, sin antes evaluar el

modo histórico de la sociedad en cuanto a sus valores, virtudes e identidades con lo público.

- El republicanismo instrumental influido por la ciudadanía plural, el servicio público y las identidades comunales debe ser considerado como un marco valioso que contribuye a la libertad negativa, la autonomía de la persona y el fortalecimiento de las instituciones democráticas.
- La auténtica forma de fortalecer la libertad ciudadana es a través de; la participación política y de control activa, el fortalecimiento de los valores y virtudes públicas, democráticas y liberales, la creación de instituciones jurídicamente justas. La constitución de cualquier derecho, sin importar su grado, acción o rol, no puede ser efectivamente aplicado sin un marco de libertad ciudadana adecuado.
- Más allá de una posible interpretación teórica o filosófica, cualquier marco que entienda a la ciudadanía como eje de justicia y que pretenda legítimamente ser compatible con los plurales diversos debe entender al hombre como un agente moral, libre, igual racional.
- La promoción del bien colectivo, el autogobierno y la protección cultural, no justifican en ningún sentido el maltrato al individuo en tanto se comprenda y justifique su naturaleza moral, racional y humana. Este precepto no está sujeto a regateos políticos ni a cálculos económicos o sociales.
- El principio de la eficiencia no selecciona por sí mismo una distribución específica de los derechos y deberes, o cualquier otro elemento que entra en discusión, para ello es necesario un principio funcional y legítimamente distinto el cual podría ser el de la justicia plena amplitud.
- Según el principio de la eficiencia no existe posibilidad verdadera de mejorar las condiciones establecidas para un segmento representativo, sin a la vez empeorar la de otro, dado que su punto justo es la expresión máxima de eficiencia. Por tanto su punto justo no es necesariamente moralmente válido.
- Las distintas leyes sectoriales que aplican y desarrollan el Art. 161 de la antigua Constitución Política del Estado, definen las características de propiedad y de

uso y disfrute de los recursos naturales renovables situados en las tierras de propiedad de las comunidades y pueblos indígenas, que jurídicamente están entendidos en términos de Territorio del Convenio 169. Las normas vigentes proporcionan por tanto la base jurídica para que cada pueblo indígena establezca, como titular de pleno derecho, las formas y modalidades que adoptará su uso de subsistencia y productivo, de acuerdo a estrategias basadas en su propia concepción del desarrollo.

- El conjunto de leyes sobre los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas constituyen un tramado de normas conexas y no de disposiciones dispersas. Es decir que aunque cada ley sectorial tiene su específico ámbito de aplicación, éste se amplía cuando su titular tiene otros derechos conexas, como es precisamente el caso del pueblo indígena. En otros términos, no solamente debe leerse, por ejemplo, lo que dispone la Ley INRA sobre las TCO sino también las competencias atribuidas a los Indígenas por la Ley de Participación Popular y su efecto en los Municipios y Distritos Indígenas; la administración de los recursos públicos en tanto sujetos de derecho público, la de ser consultados por todas las acciones referidas a las actividades hidrocarburíferas y ser compensados o indemnizados por daños ambientales, etc., la capacidad de elegir representantes a los procesos electorales de manera directa sin participación de los partidos políticos y según usos y costumbres; etc
- En Bolivia se ha dado un avance importante en el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas, proceso que ha sido guiado por el Convenio 169 de la OIT, que se constituyó en un referente común para las organizaciones indígenas y las instituciones estatales. Desde la propuesta de Ley de Pueblos Indígenas, presentada por la CIDOB, en octubre de 1992, los principios y filosofía del Convenio 169 de la OIT alimentaron las propuestas de los pueblos indígenas. Para las instituciones públicas y autoridades estatales, este Convenio, con su ratificación en 1991, se constituyó en un instrumento jurídico de cumplimiento obligatorio

## 6.2. RECOMENDACIONES

1. La elaboración de un *marco jurídico aplicable*, sobre el tratamiento de la ciudadanía mas allá de su plena condición de status, que involucre su readecuación al modelo plural y diverso en el marco constitucional;
  - a. A través de un amplio espacio de debate (ciudadanía, organizaciones sociales, movimientos libres y el estado) se debe tratar un marco legal de ampliación y definición de la Ciudadanía Plural
  - b. La modificación de la ciudadanía clásica, no es un estricto proceso legal, es un camino de modernización y adecuación del modelo de la democracia a los matices más propios de la realidad boliviana, por lo que el marco legal debe ser amplio y claro
  - c. El marco jurídico aplicable, deberá consistir en una correlación de principios y directrices, que marquen desde lo genérico soluciones, procedimientos, interpretaciones y conclusiones al bagaje problemático aplicable.
  - d. El pluralismo diverso debe constituirse en el concepto marco para la comprensión del origen problemático de la ciudadanía plural, examinando cuidadosamente las consideraciones históricas y estructurales de la sociedad y el estado
2. La ciudadanía como un proceso de *construcción constante*, conlleva la reflexión y el debate público de los valores de estado, de sociedad e interrelación, por lo que la educación ciudadana es fundamental para generar los parámetros sociales adecuados en la ciudadanía plural;
  - a. se recomienda la implementación de políticas de inducción generadas a través de espacios públicos como, universidades, colegios, juntas vecinales y organizaciones civiles.
  - b. Establecer procesos de gobernanza con los actores públicos más determinantes, los cuales participen en la reconduccion de la ciudadanía plural como valor y conciencia colectiva.



- c. La ciudadanía plural es un estado de interrelación entre los actores sociales y la ciudadanía – estado, por lo que mas allá de su estricta interpretación legal es una condición del boliviano hacia su sociedad, su estado y su percepción de humana, como tal debe considerarse un “valor esencial del estado”

## BIBLIOGRAFÍA

ALBO, XAVIER Y QUISPE, VÍCTOR

\_\_\_\_\_ (2006) *Quiénes son indígenas en los gobiernos municipales*

ALEM, ALFONSO (COMPILADOR)

\_\_\_\_\_ (2004) *Participación Indígena y Formas de Representación Hacia la Asamblea Constituyente*. Memoria Foro Internacional, MAIPO, FONDI, La Paz

ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL

\_\_\_\_\_ (2008) *Proyecto de nueva Constitución Política del Estado Boliviano*.

BARIÉ, CLETUS GREGOR

\_\_\_\_\_ (2003) *Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina: Un panorama*. CDI, III, Abya Yala, GTZ, Banco Mundial, BID. La Paz

BARRERO ZAPATA, RICARD

\_\_\_\_\_ (2001) *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural, hacia un nuevo contrato social*, Editorial Anthropos, Madrid España.

BORJÒRQUEZ, NELIA,

\_\_\_\_\_ *Ciudadanía*, publicación electrónica, [www.definicion.org](http://www.definicion.org), página electrónica oficial

BUSTELO GRAFFIGNA, SOFIA

\_\_\_\_\_ (2004) *Expansión de la Ciudadanía y Construcción Democrática*, Edit. Sofie. Madrid España, 2004

CARRACEDO,

\_\_\_\_\_ (1990) *Democracia o Representacion Poder y Legitimidad en Rousseau,*  
Centro Estudios Constitucionales 1990, España.

CEJIS

\_\_\_\_\_ (2004-2005) *Revista Artículo Primero* (Varios Números) CEJIS, Santa Cruz

CIDOB, CPESC, CSUTCB

\_\_\_\_\_ (1999) *Hacia el Municipio Indígena. Propuesta de Modificación de la*  
*Ley Orgánica de Municipalidades.* La Paz

CIPCA, PLURAL.

\_\_\_\_\_ (2006) *Pueblos indios en la política.* CIPCA-PLURAL. La Paz.

\_\_\_\_\_ (1999) *Ojotas en el Poder Local.* CIPCA-PADER. La Paz

COMBÉS, ISABEL (Editora)

\_\_\_\_\_ (2006) *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas*  
*en el Chaco y la Chiquitanía* IFEA, SNV, Edit El País. Santa Cruz

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA.

\_\_\_\_\_ (2009) *Constitución Política del Estado.* Gaceta Oficial de Bolivia.  
Bolivia.

EZCÁRZAGA, FABIOLA Y GUTIÉRREZ, RAQUEL (Coordinadoras)

\_\_\_\_\_ (2005) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto*  
*alternativo.* Univ. de Puebla, UNAM, México.

GARCÍA CANCLINI,

\_\_\_\_\_ *Consumidores y ciudadanos. Conflictos culturales de la*  
*globalización.*

GARCIA LINERA, ALVARO

\_\_\_\_\_ (2010) *La Potencia Plebeya*, Instituto Internacional de Integración del  
Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolivia.

GARCÍA LINERA, ÁLVARO, CHÁVEZ, MARXA Y COSTAS, PATRICIA

\_\_\_\_\_ (2005) *Sociología de los Movimientos Sociales en Bolivia*. Diakonia,  
Oxfam. La Paz.

GARCIA LINERA, ALVARO – TAPIA MEALLA, LUIS – PRADA ALCOREZA,  
RAUL

\_\_\_\_\_ (2009) *La Transformación Pluralista del Estado*, Editores Muela del  
Diablo, Bolivia.

GARGARELLA, R.

\_\_\_\_\_ (1999) *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2002) *La comunidad igualitaria y sus enemigos. Liberalismo,  
republicanismo e igualitarismo*, en A. Hernández (ed.)

\_\_\_\_\_ (2003) *Reconstruyendo el republicanismo de Philip Pettit*, documento  
inédito.

HOBBS, T.

\_\_\_\_\_ (1985) *Leviathan*, London: Penguin Classics.

HOPENHAYN, M.,

\_\_\_\_\_ (2001) *Viejas y nuevas formas de Ciudadanía*, Revista CEPAL, Santiago  
de Chile.

INE

- \_\_\_\_\_ (2005). “BOLIVIA: Características Sociodemográficas de la Población Indígena Instituto Interamericano de Derechos Humanos IIDH. Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Estudios sobre participación política indígena. Bolivia, 2007 Colombia, Ecuador, México, Panamá, Perú* IIDH, ASDI, USAID, San José, Costa Rica.

KANT, E.

- \_\_\_\_\_ (1986) *Prolegómenos para toda metafísica futura*, Alhambra, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1967) *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1964) *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires.

KYMLICKA, WILL

- \_\_\_\_\_ (2001) *La política vernácula; Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Edit. Paidós Ibérica S.A. España.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Ciudadanía, Multicultural*, Edit. Paidós S.A. España.

LAURENT LACROIX

- \_\_\_\_\_ (2006) “Estrategias políticas de las organizaciones indígenas en el norte Chiquitano (1994-2006). En: *Definiciones étnicas, organización social estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía* (I. Combés, Editora). IFEA-SNV. Santa Cruz, Bolivia

LEMA, ANA MARÍA

- \_\_\_\_\_ (2001) *De la huella al impacto. La participación Popular en Municipios con población indígena (Urubichá, Gutiérrez, Villa Montes)* PIEB. La Paz

LEHM, ZULEMA

- \_\_\_\_\_ (1993) *Bolivia: Estudio de caso del pueblo guarayo. Santa Cruz.*  
COICA-CIDOB – Oxfam. MAIPO. Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Compendio de Legislación Indígena. MAIPO. La Paz*

LOCKE, J.

- \_\_\_\_\_ (1990) *Segundo tratado sobre el gobierno civil, Alianza Editorial,*  
Madrid.

MANSILLA, HUGO CELSO FELIPE

- \_\_\_\_\_ (2007) *Identidades Conflictivas y la Cultura del Autoritarismo La*  
*mentalidad tradicional ante los desafíos de la democracia*  
*moderna, La Paz.*

MARINISSEN, JUDITH

- \_\_\_\_\_ (1998) *Legislación boliviana y Pueblos Indígenas. SNV- Holanda, y*  
CEJIS. Segunda Edición. Santa Cruz.

MILL, J. S.

- \_\_\_\_\_ (1979) *Utilitarianism, Indianapolis: Hackett Publishing Company.*
- \_\_\_\_\_ (1991) *On Liberty and Other Essays, New York: Oxford University*

MILLER, D.

- \_\_\_\_\_ (1997) *"Ciudadanía y pluralismo", en revista La Política, No. 3.*
- \_\_\_\_\_ (1976) *Social Justice, Oxford: Oxford University Press.*

MOLINA BARRIOS, RAMIRO

- \_\_\_\_\_ (2006) *Gama étnica y lingüística de la población boliviana Sistema de*  
las Naciones Unidas de Bolivia. La Paz.

\_\_\_\_\_ (2005) *Los Pueblos Indígenas de Bolivia: Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2001. (Proyecto: “Los Pueblos Indígenas y la población afrodescendiente en los censos de Bolivia, Ecuador y Panamá))* CEPAL, BID. Santiago de Chile. Secretaría de Participación Popular *Indígenas en el poder local* API- DANIDA, La Paz. Bolivia.

\_\_\_\_\_ (2005) *Los Pueblos Indígenas de Bolivia: Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2001. (Proyecto: “Los Pueblos Indígenas y la población frodescendiente en los censos de Bolivia, Ecuador y Panamá))* CEPAL, BID. Santiago de Chile. Secretaría de Participación Popular *Indígenas en el poder local* API- DANIDA, La 1997 Paz. Bolivia

NORBERT ELIAS,

\_\_\_\_\_ (1993) *El Proceso de la Civilización*, FCE México.

OCAMPO, JOSE ANTONIO,

\_\_\_\_\_ (2005) *Equidad, desarrollo y ciudadanía* CEPAL, Revista CEPAL, Santiago de Chile.

PATZI, FELIX

\_\_\_\_\_ (2004) *Sistema Comunal. Una Propuesta alternativa al Sistema Liberal.* Ed. Centro de Estudios Alternativos, La Paz. Bolivia.

\_\_\_\_\_ (1998) *Insurgencia y Sumisión: Movimientos indígeno-campesinos (1983-1998), Comuna.* La Paz. Bolivia.

RAWLS, JHON

\_\_\_\_\_ (2010) *Teoría de la Justicia*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

REPÚBLICA DE BOLIVIA,

- \_\_\_\_\_ (1992) *Ley del Medio Ambiente N° 1333 de 27 abril de 1992.* Gaceta oficial. Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (1994) *Ley de participación popular N° 1551 de 20 de abril de 1994* Gaceta oficial. Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Ley Forestal 1700 de 12 de julio de 1996.* Gaceta oficial. Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria No 1715 del 18 de octubre de 1996.* Gaceta oficial. Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas No. 2771 del 7 de julio del 2004.* Gaceta oficial. Bolivia.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Ley de Hidrocarburos No 3058 de 17 Mayo del 2005.* Gaceta Oficial. Bolivia. Gaceta oficial. Bolivia.

RINCÓN S. MARIA TERESA,

- \_\_\_\_\_ (2005) *Cultura ciudadana, Ciudadanía y Trabajo social,* Publicación CEPAL, Córdoba Argentina.

ROJAS O., GONZALO

- \_\_\_\_\_ (1994) *Democracia en Bolivia, hoy y mañana. Enraizando la democracia en las experiencias de los Pueblos Indígenas.* CIPCA, La Paz

SKINNER, QUENTIN

- \_\_\_\_\_ (1996) *On justice, the Common Good and the Priority of Liberty,* en Mouffe (1992d).

TORRETI, R.

- \_\_\_\_\_ (1967) *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica .* Univ. de Chile, Santiago de Chile.



URAÑAVI, JOSÉ Y GUIDO CHUMIRAY

\_\_\_\_\_ (1989) Historia de las organizaciones de pueblos indígenas del Oriente Boliviano. En: *VVAA: Realidad pluricultural del Oriente y Chaco boliviano y su desafío para las IPDS*. UNITAS-CEJIS. Santa Cruz

URIOSTE, MIGUEL, PACHECO, DIEGO

\_\_\_\_\_ (2001) *Las Tierras Bajas en Bolivia a fines del siglo XX*. PIEB

ZABALETA, RENE

\_\_\_\_\_ (1986) *“Lo Nacional Popular en Bolivia”* Siglo

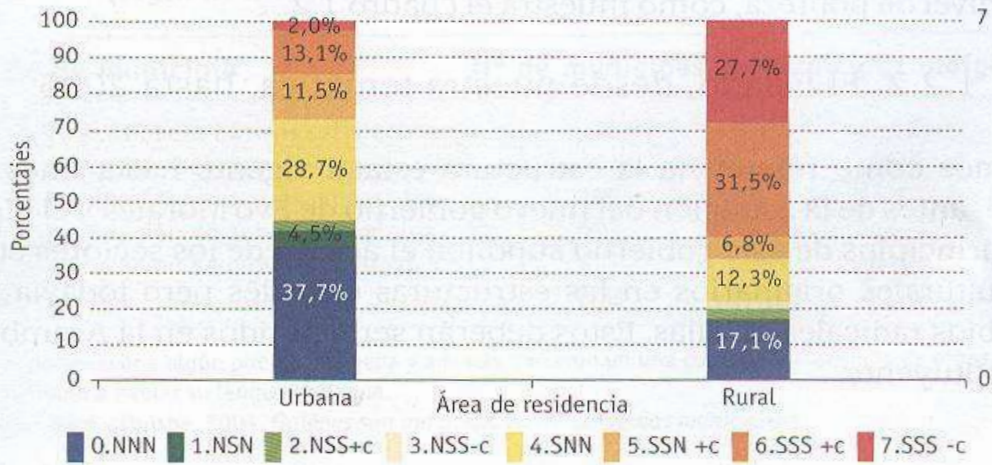
**CUADRO 1.1.**  
**CONDICION ÉTNICO LINGÜÍSTICA (ESCALA CEL)**

<b>CONDICION ÉTNICO LINGÜÍSTICA (ESCALA CEL)</b>
7. Pertenece, habla (sin castellano), aprendió SSS – C
6. Pertenece, habla (con castellano), aprendió SSS + C
5. Pertenece, habla (sin castellano), no aprendió SSN+C
4. Pertenece, no habla, no aprendió SNN
3. No Pertenece, habla (sin castellano), aprendió NSS – C
2. No Pertenece, habla (con castellano), aprendió NSS + C
1. No Pertenece, habla , no aprendió NSN
0. No Pertenece, no habla , no aprendió NNN

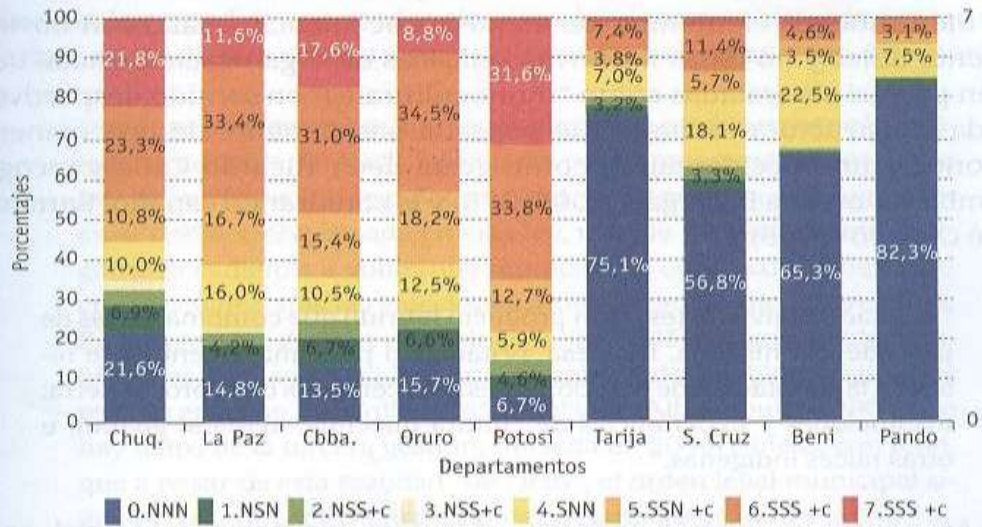
g

Fuente: Molina y Albó 2006: Gama étnica y lingüística de la población boliviana.

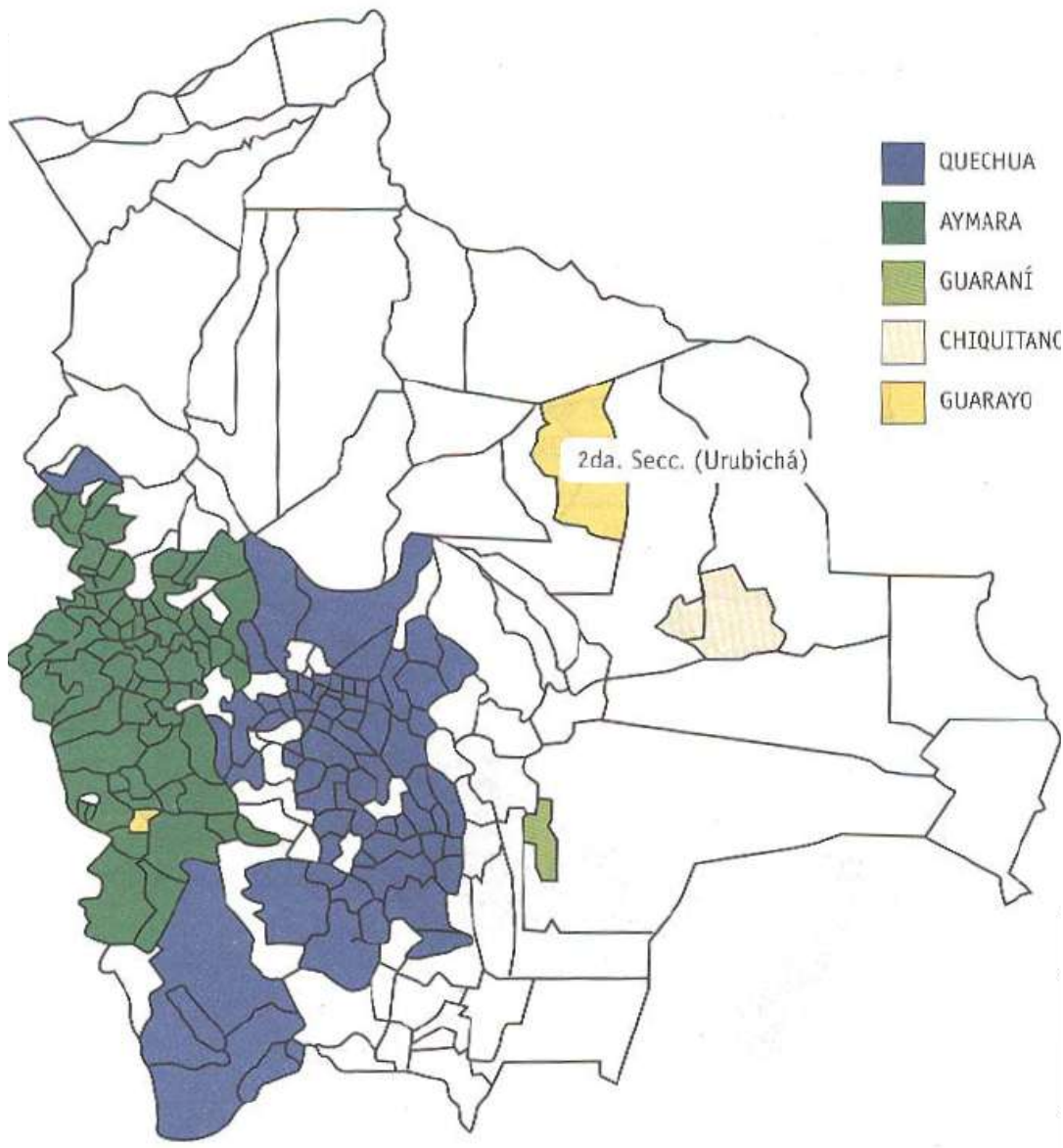
**GRÁFICO 1.1**  
**Condición étnico-lingüística por área (población de 15 años y más)**



**GRÁFICO 1.2**  
**Condición étnico-lingüística por departamento (población de 15 años y más)**

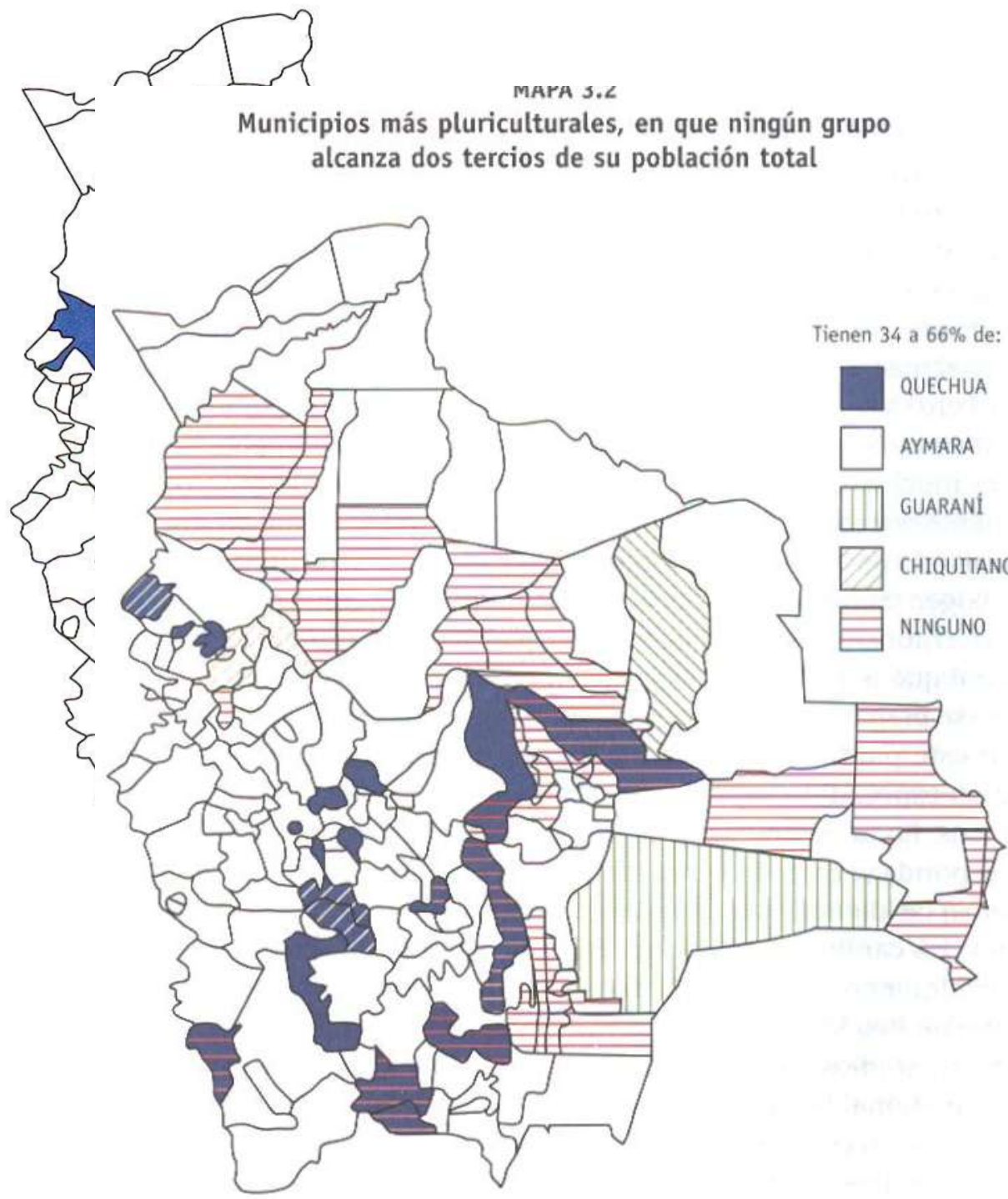


**MAPA 1.1**  
**Municipios en que el 75% o más de población mayor de 15 años se autoidentifica con algún pueblo indígena**



Fuente: SIGEL, 2006

**MAPA 1.2**  
**Municipios en que el 50% a 74% de población mayor de 15 años se autoidentifica con algún pueblo indígena**



Fuente: SIGEL, 2006

\* En varios municipios 2 grupos cumplen la condición. Por ejemplo, más de un tercio es quechua (azul) y más de un tercio es aymara (rayas diagonales) no pertenece a ningún pueblo originario (rayas horizontales)



**MAPA 5.1**  
**Municipios cuya mayoría aprendió a hablar**  
**en la primera niñez en determinada lengua**

