

Comentarios bibliográficos

Carlos Santiago Nino, *Radical Evil On Trial* *. Yale University Press, New Heaven, 1996

Por Jaime Malamud Goti **

La justificación del castigo de violadores de derechos humanos es una de las cuestiones más intrincadas de las ya complejas relaciones entre ética, política y castigo. En *La condición humana*, Hannah Arendt nos enfrenta a una sorprendente paradoja: sólo podemos perdonar lo que podemos castigar y sólo podemos castigar lo que podemos perdonar. Esta suerte de limitación frente a los crímenes más aberrantes de la historia parece a primera vista disparatada porque personajes como Hitler, Stalin y Pol-Pot despiertan pasiones que sólo parece poder calmar la inflicción de sufrimiento. Reducida a una reacción retributiva, sin embargo, la inflicción de dolor está más cerca de la venganza que del castigo propiamente dicho. A diferencia de la venganza, asignamos al castigo la capacidad de resolver y terminar conflictos, devolviéndole a la víctima la dignidad que le sustrajo el hecho criminal. Esta función sólo puede ser cumplida en tanto y en cuanto la pena constituya una expresión del discurso moral: un acto abierto al debate moral, dotado de la suficiente autoridad para persuadir a víctimas y victimarios que el reo merece sufrir por lo que hizo. Esta exigencia no es retórica; se apoya en la necesidad de dar razones, dando así sustancia al imperativo moral kantiano de tratar a la persona del reo como un fin en sí misma, acreedora del respeto que merecen nuestros pares. Kant tradujo esta exigencia en el imperativo categórico de considerar a las personas como fines en sí mismas. Pero entonces la pregunta parece inevitable: ¿qué «razones» podemos ofrecerle, para que entienda el castigo que le imponemos, a quien atribuimos haber asesinado a miles o millones de personas? ¿Cómo tratar como pares a quienes fueron capaces de hacer lo que no alcanzamos a entender? Esta perplejidad nos expone a las limitaciones de la razón respecto de quienes actúan fuera de la esfera de la misma moral. Kant llama a estos hechos «mal radical»; son hechos que no podemos perdonar; de ellos y su juzgamiento y castigo se ocupa este libro de Carlos Nino. Para estudiar esta perplejidad, Nino toma como base el caso argentino, concretamente la violencia empleada desde el Estado durante la dictadura militar de 1976-1983 que culminó con la muerte y desaparición de miles de personas. Hay más

* Nino, Carlos Santiago, *Juicio al Mal Absoluto*, Editorial Emecé, Buenos Aires, 1997, traducida al español por Martín Böhmer.

** Abogado, UBA, Profesor de derecho penal, Facultad de derecho de la Universidad de Buenos Aires, Profesor de Filosofía, Universidad de Arkansas at Little Rock.

obstáculos para juzgar y castigar violaciones a los derechos humanos que aquellos a los que se refiere Hannah Arendt en el pasaje citado.

A Nino le intriga el muy limitado éxito que los gobiernos y organizaciones obtuvieron en el juzgamiento y castigo de violadores masivos de derechos humanos. Él observa la posible existencia de cuestiones estructurales que frustran las expectativas retributivas. En muchos casos estos juicios no llegaron siquiera a ponerse en marcha y en aquellos en que fueron celebrados, terminaron en unas pocas condenas, a veces de personajes subalternos y por hechos diferentes de los que despertaron nuestra mayor indignación. Es por eso que, a pesar del escaso número de condenas y de su interrupción por indultos y amnistías, el caso argentino es, para Nino, un moderado éxito. Lo cierto es que, a través de la historia de este siglo, la regla ha sido la impunidad. Sólo unos pocos oficiales -y de muy bajo rango- sufrieron condenas como consecuencia de los abusos cometidos en la guerra del '14, y los horrores del nazismo culminaron con el castigo de unos pocos jefes. Ya en la década de los '60, sólo el teniente William Calley sufrió una condena por la masacre de civiles por tropas norteamericanas en Vietnam. Vale la pena recordar que Calley fue luego perdonado por un decreto presidencial.

Dos cuestiones que habitualmente no asociamos preocupan a Nino. La primera son las circunstancias sociales y políticas que condujeron al terrorismo de estado (Nino identifica estas causas como la anomia, el corporativismo y la concentración de poder). La segunda es la justificación moral, legal y política del juicio y castigo de oficiales militares por violar derechos humanos. Nino conecta estos dos temas justificando las condenas por su capacidad para neutralizar las mismas causas de la violencia.

La empresa de juzgar y castigar a los artífices del terrorismo de estado debió enfrentar obstáculos morales, legales y políticos. Los problemas legales son múltiples y están entrelazados con dudas de filósofos y penalistas: ¿cómo superar la «autoamnistía» detrás de la cual intentaron ampararse los militares? ¿Qué hacer con los autores por convicción? ¿Cómo fundamentar la culpabilidad moral de quien cree que la brutalidad constituye la única manera de salvar la humanidad? Como distribuir la responsabilidad penal para alcanzar a los generales como «autores detrás del escritorio».

La decisión de celebrar los juicios debió enfrentar también obstáculos políticos. El más evidente surge del poder que los dictadores retienen después de transferir el poder institucional. ¿Cómo enfrentar el hecho evidente de que los militares involucrados en las transgresiones harían todo lo posible para evitar ser juzgados? ¿Cómo evaluar las consecuencias políticas de juzgar o no juzgar? ¿Cómo lograr mejor la estabilidad política y la «paz» entre los ciudadanos? Las débiles democracias post-terroristas deben enfrentar siempre estas disyuntivas y las soluciones posibles no son simples. Nino se pronuncia por la celebración de los juicios sin dar respuesta, sin embargo, al dilema de Hannah Arendt con que comienza este comentario.

Los argumentos de Nino en favor de los juicios son sofisticados y complejos y no puedo exponerlos aquí. El autor completa un laborioso círculo para sugerir que el castigo a los transgresores contribuye al fortalecimiento democrático. Los juicios, sostiene Nino, neutralizan las mismas características políticas que frustraron repetidamente la defensa de la democracia frente a los

golpes de estado: el corporativismo, la concentración de poder y la anomia. El debate público sobre los hechos ante los tribunales representa un doble remedio contra la anomia y el corporativismo. El drama de los generales ante el estrado constituye la manera de realzar el valor del derecho como política social y el hecho de ser civiles los tribunales que tuvieron la última palabra fue también, indirectamente, un contundente ataque contra la práctica corporativista del juzgamiento de militares por sus pares. Por último, el debate frente a los ojos de la ciudadanía constituyó un medio eficaz para implantar en el dominio público el imperio de las razones propio del Estado democrático.

Como cualquier otro tema de la envergadura de éste, el enjuiciamiento de violadores de derechos humanos concita una infinidad de pros y de contras en materia ética y política. Con la lucidez y el ingenio que fueron habituales en Carlos Nino, el libro ofrece nuevas formas de pensar en los derechos humanos, la democracia y la justicia. Con independencia de que los argumentos nos lleguen a convencer, se trata de una obra altamente recomendable para estudiosos del derecho y la justicia, y necesario para el experto en derechos humanos.

Benjamin R. Barber, *A Place for Us: How To Make Society Civil And Democracy Strong*. Hill and Wang, New York, 1998

Por Lelia Mooney Sirotsky *

El Siglo XX será dichoso. Entonces no habrá nada que se parezca a la antigua historia; no habrá que temer como hoy, una conquista, una invasión, una usurpación, una rivalidad de naciones a mano armada, una interrupción de civilización por casamiento de reyes; no habrá que temer un nacimiento en las dinastías hereditarias, un reparto de pueblos acordado en congresos, una desmembración por hundimiento de dinastía, un combate de dos religiones

al encontrarse frente a frente; no habrá ya que temer el hambre, la explotación, la prostitución por miseria, la miseria por falta de trabajo, el cadalso, la cuchilla, las batallas, y todos esos latrocinios del ocaso en la selva de los acontecimientos.

Casi pudiera decirse que no habrá ya acontecimientos. Reinará la dicha. El género humano cumplirá su ley como el globo terrestre cumple la suya;

la armonía entre el alma y el astro se restablecerá; el alma gravitará en torno de la verdad, como el astro en torno de la luz.

Víctor Hugo, *Los Miserables*, (1862)¹.

Cuando John Dewey afirma que “(...) la ruta de la democracia es la más difícil de tomar ya que es la ruta que impone la mayor carga de responsabilidad sobre el mayor número de seres humanos”², nos está haciendo reflexionar sobre nuestro rol como ciudadanos y ciudadanas y, al mismo tiempo, nos dice que el proyecto democrático, del cual formamos parte, compromete a nuestras instituciones y actitudes³. Medio siglo después de que Dewey nos ilustrara con palabras que siguen tan vigentes hoy como nunca, Benjamin Barber nos propone reflexionar, desde el umbral de la nueva ruta que implica recorrer un nuevo milenio, sobre la forma, manera y calidad de este nuestro denominado ruta o espacio público y a analizarnos en nuestras actitudes.

En suma, desde el principio, nos convoca a que busquemos ese lugar para “nosotros” (y “nosotras”), donde podamos, a través de la expresión completa del “tú”, “yo”, llegar a ese lugar en común que haga surgir nuestra “comunidad”. Pareciera ser que para nuestro autor, en este preciso momento de nuestra historia, no sólo es fundamental responder a la afirmación de que “sufrimos no porque tengamos mucha democracia sino precisamente porque no tenemos suficiente de ella” que planteara en *Strong Democracy*⁴, sino que tenemos que efectuar un esfuerzo mayor y tratar de identificar ese lugar que nos nuclea para así poder fortalecer nuestra democracia.

* Abogada, Universidad Nacional del Noreste, 1992, candidata al título de Master en Derecho, Universidad de Palermo.

1. Citado por Mempo Giardinelli en *El país de las Maravillas*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1998.

2. John Dewey, *Freedom and Culture*, página 100, Prometheus Books, 1989. La traducción pertenece a la autora de este trabajo.

3. *op. cit.*, nota 2.

4. Barber, Benjamin, R., *Strong Democracy*, University of California Press, 1984.

Sobre nuestras actitudes y, contrariamente a lo que Víctor Hugo se aventurara a afirmar, el siglo XX no termina siendo dichoso para Barber: “demasiada gente, demasiada anarquía, demasiadas guerras, demasiada dependencia”. Así, no sólo estamos finalizando esta etapa, que para muchos es representativa de una nueva etapa en la historia de la humanidad, con las características mencionadas, sino también podríamos sumar a ese inventario de “cualidades” el de tener una creciente falta de confianza.

En el corazón de la discusión, para nuestro autor, la respuesta a estas preguntas y afirmaciones, emerge nítidamente aunque no la sepamos o no la podamos ver: el espacio, la ruta que recepta nuestra comunidad, la mutualidad del “yo” y el “tú”, el espacio del cual surgen nuestras redes sociales se llama *sociedad civil*. Es precisamente allí donde logramos encontrar ese lugar común y, al mismo tiempo, fortalecemos nuestra democracia. En otras palabras, es como logramos que la sociedad sea civil y la democracia fuerte.

Para nuestro autor, la “sociedad civil no es una alternativa al gobierno democrático sino es el espacio libre donde se cultivan las actitudes democráticas y se condiciona el comportamiento democrático. No es un sinónimo del mercado privado sino un antídoto al egoísmo comercial y la incivildad del mercado”. En otras palabras, durante el transcurso de los cinco capítulos que conforman esta propuesta bibliográfica, Barber no sugiere estar fundando o creando el concepto de sociedad civil.

Muy por el contrario, partirá del reconocimiento de las siguientes premisas:

- *El concepto de sociedad no es nuevo.* Sin embargo, es necesario reconocer que dentro del contexto occidental, la sociedad civil ha dejado de ser una preocupación intelectual esotérica de historiadores y filósofos (influenciados por los llamados “clásicos”: Locke, Hegel y Marx) para transformarse en un concepto maleable ideológicamente y que reclamaba una autoría fundacional por quienes lo proponían (comunitarismo, republicanismo cívico, mercado libre, virtud cívica).
- *La sociedad civil es un concepto y un proyecto político y multi-partidario por naturaleza.* Aquí, Barber se posiciona contrario a la línea de pensamiento que apoya la idea de que el ser “bi-partidaria” y “apolítica” sean virtudes necesarias de la sociedad civil, precisamente, en una era tan escéptica con la política como lo es la nuestra.
- *Cuando hablamos de política, hablamos de diferencias.* Así, al distinguir entre las distintas propuestas ideológicas que están planteadas dentro del debate público no hacemos caso omiso a los conflictos de intereses y a los argumentos ideológicos, ya que el conflicto, según palabras de nuestro autor, es la *raison d’être* de la política.
- *Reparar el concepto de sociedad civil es una condición sine qua non para lograr que la democracia pueda sobrevivir.* Si el concepto de sociedad civil se ha reavivado durante los últimos años, en virtud de la discusión motivada por la el descontento de la gente con la política, contar con un concepto restringido de participación ciudadana y la falta de participación en asociaciones voluntarias, todo esto se relaciona directamente con la atención que brindamos al cultivo de éste, nuestro espacio público.

La estructura que conforma el análisis político de la sociedad civil que efectúa Barber se basa en tres objetivos con los cuales intentará rescatar y, al mismo tiempo, reavivar el concepto de sociedad civil como nuestro lugar o ruta común hacia el fortalecimiento democrático. Según sus palabras, “los mercados globalizadores y la paranoia anti-gobierno han logrado oscurecer nuestra visión cívica, haciéndonos muy difícil poder ver que efectivamente existe un lugar para nosotros (y nosotras) entre el gran gobierno y los mercados comerciales, donde los ciudadanos (y ciudadanas) pueden respirar libremente y comportarse democráticamente sin sólo reflejarse como reclamantes pasivos/as, consumidores/as mezquinos/as o víctimas aisladas”.

El primero de ellos, es el de ofrecer una estructura que brinde una suerte de clarificación conceptual del concepto de sociedad civil y que, al mismo tiempo, sirva para rescatarla del caos conceptual y pragmático en el que se encuentra. En segundo lugar, sugiere proponer una visión del concepto que sea político y partidariamente inclusivo justificando una interpretación de la sociedad civil desde una visión que demuestra ser fuerte, democrática y progresista. El tercer objetivo podría ser fácilmente considerado como el pragmático ya que pretende ofrecer una serie de propuestas y estrategias prácticas que logren restablecer, o fortalecer cuando ya existan, en el corazón de una sociedad civil fuertemente democrática tanto las instituciones como las prácticas.

De todas maneras, los tres objetivos se correlacionan entre sí y, básicamente, Barber los utilizará para ubicar esa nueva idea de sociedad civil en el contexto de dos problemas urgentes de nuestra modernidad y que ejemplifican la relación existente entre la necesidad de contar con una sociedad civil robusta y una democracia sana a través de los cinco capítulos que forman parte de su libro. Ellos son, por una parte, la constante y cada vez más creciente falta de civilidad en nuestro discurso público y nuestra sociedad y, por el otro lado, el fin del trabajo definido por nuestro autor como el problema de la obligatoriedad del “ocio” con la que nos encontramos cada vez más frecuentemente en nuestras democracias y en una sociedad que se caracteriza por producir productos y no porque produzca empleos.

¿Cómo logramos que la democracia funcione? Para quienes continuamente nos encontramos comprometidos/as en un proyecto de fortalecimiento y revitalización de esa “ruta” de la cual nos habla John Dewey o de ese “espacio público común” del cual nos habla Barber, la propuesta bibliográfica de éste último nos presenta y enfrenta con los desafíos y las consecuencias que emprender proyectos de esta naturaleza traen aparejados. La propuesta es clara, tal vez si implementáramos con más frecuencia y sometiéramos a procesos deliberativos más frecuentemente sus ideas posiblemente lograremos hacer realidad la previsión de Víctor Hugo: “El siglo XX será dichoso”, pero ya en el próximo milenio. Todavía para muchos y muchas este deseo sigue siendo una cuenta pendiente.

Huntington, Samuel *, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York, 1996

Por Gerardo García Fiad **

Samuel Huntington ha descubierto que la tierra no esta ya tan gobernada por la ideología como lo está por la religión y la cultura. Esta conducción está guiada, indudablemente, por la identidad de civilización.

Lectura recomendada por el Profesor Paul Kahn a sus estudiantes en «El Futuro del Estado», su asignatura en Yale Law School. El propósito de este libro es conocer una peculiar perspectiva del mundo que se acerca. Huntington estrena su trabajo asegurando que las civilizaciones no se calificarán más por su diferente situación geográfica, su forma de gobierno, su política económica. Las «civilizaciones» de Huntington son un agrupamiento cultural humano, donde el más amplio nivel de identidad es el que las diferencias de otras. Donde cada una se define por elementos objetivos comunes; tales como el lenguaje, la historia, la religión, las costumbres y las instituciones; y por la propia identificación subjetiva de las personas (un romano podría identificarse como italiano, católico, europeo, cristiano, occidental). La civilización a la que pertenecen es el más amplio nivel de compenetración con el que se asemejan íntimamente. Estas identificaciones, estas crecientes interacciones, intensifican la conciencia de civilización y los puntos comunes dentro de ellas. Ejemplo de ello, nos relata el autor, fue la inmigración norteamericana a Francia, que produjo hostilidad entre los franceses y, al mismo tiempo, un aumento de la receptividad hacia la inmigración de polacos católicos europeos. Los americanos reaccionan más negativamente a las inversiones japonesas que hacia las Canadienses o Europeas. De la misma forma, un *ibo* puede ser *ibo owerri* o un *ibo onitsha*, en la antigua región oriental de Nigeria. En Lagos es sencillamente un *ibo*. En Londres es un Nigeriano. En Nueva York es un africano. Las interacciones entre los pueblos de diversas civilizaciones incrementan la conciencia de civilización, conciencia que a su vez estimula diferencias que se remontan al peso de la historia.

El proceso de modernización económica y de cambio social en todo el mundo está disociando a los pueblos de sus antiguas identidades regionales. En buena parte del mundo la religión ha avanzado para llenar

* Ex Secretario de Estado Norteamericano, Actual miembro del Consejo de Relaciones Exteriores, Director del Instituto Olin de Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard

** Abogado, Universidad de Palermo, 1998, alumno del Master en Derecho de la Universidad de Palermo.

este hueco, a menudo bajo forma de movimientos fundamentalistas. Esos movimientos se encuentran en el cristianismo occidental, el judaísmo, el budismo y el hinduismo, además del islamismo, claro.

El crecimiento de la conciencia de civilización se ve potenciado por el papel de Occidente. En el pasado, las elites de las sociedades no occidentales eran habitualmente las personas que más involucradas estaban con occidente; habían sido educados en la Sorbona o en Oxford y habían absorbido actitudes y valores occidentales. Mientras que el resto de las personas de los países no occidentales estaban profundamente inspiradas por la cultura indígena. Ahora, sin embargo, estas relaciones se están invirtiendo. Esta sucediendo una desoccidentalización y una indigenización de las elites en muchos países no occidentales, al mismo tiempo que las culturas, estilos y hábitos occidentales, por lo común norteamericanos, se extienden cada vez más en las zonas populares. Es esta situación la que produce, al mismo tiempo, que los estados no occidentales tengan más deseos, voluntad y recursos de hacerle frente a occidente, quien se encuentra en la cima del poder.

Las características y las diferencias culturales son menos mutables y, por consiguiente, se comprometen y se resuelven con menos facilidad que las políticas y económicas. En la antigua Unión Soviética, los comunistas podían pasar a ser demócratas, los ricos a pobres y los pobres a ricos, pero los rusos no pueden convertirse en estonios, ni los azerís en armenios. En los conflictos de clase o ideológicos, la pregunta clave es: «¿De qué lado estas?» Y la gente puede tomar partido y cambiar de bando; pero en los conflictos de civilizaciones, la pregunta es: «¿Qué eres?» Y ese es un hecho dado del cual no se puede cambiar. Recordemos que en Bosnia o Sudán, la repuesta inadecuada a esa pregunta puede significar un tiro en la cabeza. Podemos seguir extendiendo este razonamiento y decir que, más que la etnia, la religión discrimina más agudamente. Una persona puede ser medio francesa y medio árabe y, al mismo tiempo, incluso ciudadana de dos países; pero es mucho más difícil ser medio católico y medio musulmán.

El autor garantiza en esta obra que su «conflicto de civilizaciones» es la última fase de la evolución de los conflictos en el mundo moderno. Construyendo su razonamiento en que durante siglo y medio después de haber comenzado el sistema internacional con la Paz de Westfalia, los conflictos del mundo occidental fueron en gran parte entre emperadores y monarcas absolutos, que con el afán de extender sus fortalezas económicas mercantilistas como territoriales produjeron la creación de naciones. A partir de la Revolución Francesa las principales líneas de conflicto fueron entre naciones en vez de entre emperadores o monarcas. La consecuencia de ello fue la Primera Guerra Mundial. Luego, la Revolución Rusa y la reacción contra ella, el conflicto entre naciones cedió ante el conflicto entre ideologías; primero entre el comunismo, el fascismo-nazismo y la democracia liberal, para finalizar con la Guerra Fría.

El final de la Guerra Fría desplaza la política internacional a la interacción entre Occidente con civilizaciones no occidentales, y de civilizaciones no occidentales entre sí. En este sentido, Huntington sugiere,

que no podemos seguir clasificando a los países dentro del primer, segundo o tercer mundo, atendiendo a consideraciones económicas -mundo industrializado, mundo de economía centralmente planificada; mundo en vías de desarrollo y subdesarrollado-, para incorporarlos dentro de alguno de los tres grupos. Para el autor, ahora es más significativo agrupar a los países, no en términos de sus sistemas políticos o económicos o en términos de su nivel de desarrollo, sino más bien en términos de su cultura y civilización.

La hipótesis de Huntington es que la fuente fundamental del conflicto no será básicamente ideológica. Las grandes divisiones de la humanidad, así como las fuentes dominantes de conflicto serán culturales. Los estados seguirán siendo los actores más poderosos en los asuntos mundiales, pero los principales conflictos de la política mundial ocurrirán entre naciones y grupos de civilizaciones diferentes.

En la política de las civilizaciones, declara Huntington, los pueblos y los gobiernos de las civilizaciones no occidentales no siguen siendo objetos de historia como blancos del colonialismo occidental, sino que se unen a occidente como actores y forjadores de la historia.

Es intención del autor promocionar los valores occidentales de democracia y liberalismo como valores universales, para mantener el predominio y adelantar sus intereses económicos. Indirectamente, procurar realizar la vieja idea del «destino manifiesto estadounidense»; es decir, la principal responsabilidad en la preservación y renovación de la civilización occidental corresponde a Estados Unidos. Pero difiere con la formulación tradicional que plantea un derecho moral al imperialismo universal; el mandato civilizatorio de Estados Unidos, según Huntington, se restringe en esta época de avance de las civilizaciones no occidentales, al propio mundo occidental. En lugar de intentar occidentalizar al mundo, Estados Unidos debe asumir el liderazgo de la consolidación de Occidente por la vía de una alianza de cooperación estrecha con sus socios europeos, que proteja y promueva sus intereses, valores y cultura comunes.

Finalmente, con acierto, Huntington reconoce la existencia de una doble filosofía en las pretensiones universalistas de Estados Unidos: lo que es universalismo para Estados Unidos, es imperialismo para el resto. Se postula el no incremento de armas para Irán e Irak pero no para Israel; los derechos humanos son temas de discusión con China, pero no con Arabia Saudita. Sin embargo, no tiene presente que esta dualidad no es algo nuevo. El discurso de la democracia no impidió a Estados Unidos auspiciar el golpe de estado de Pinochet contra el gobierno democrático de Salvador Allende en Chile en 1973¹. El golpe de estado de Fujimori en 1992 fue disculpado porque, después de todo, el presidente peruano es un paladín de las privatizaciones y del neoliberalismo.

Sin embargo, al finalizar su trabajo, pareciera reflexionar, asegurando que en el futuro no habrá una civilización universal, sino un mundo de diferentes civilizaciones, cada una de las cuales tendrá que aprender a coexistir con las otras.

1. Véase diario *Clarín* del domingo 15 de Noviembre de 1998, páginas 34 y 35.

Debería tenerse en cuenta que el peso de un pensador prestigioso, e incluso las políticas que surgen o son emanadas desde un país con peso en el contexto mundial, tienen influencia decisiva sobre los acontecimientos globales, y aún, sobre el futuro orden mundial.

La fortaleza de este libro no es la configuración de un nuevo mapa, por el contrario, este libro cumple el papel de ayudarnos a encontrarle sentido y comprender los recientes sucesos de transiciones democráticas influenciados por Estados Unidos.

Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. Clarendon Press, Oxford, 1995

Por Laura Saldivia *

La lectura de este libro nos brinda argumentos muy interesantes para fundamentar políticas vinculadas al trato que debería dispensarse a las minorías culturales.

Este tema no es ajeno a los argentinos. La reforma de la Constitución Nacional de 1994 incorporó entre las atribuciones del Congreso, la de garantizar la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y dictar leyes que protejan la identidad y pluralidad cultural ¿Cómo debemos encarar las reivindicaciones territoriales y lingüísticas de los indígenas? ¿Qué elementos debemos tener en cuenta a la hora de diseñar un plan educativo que contemple la pluralidad cultural?

Un caso que recientemente suscitó gran debate fue el del grupo religioso “menonita”, que se negaba a que los menores de la comunidad recibieran la educación primaria obligatoria ¿Por qué razones el estado podría intervenir en el derecho de los padres a educar a sus hijos como consideren más apropiado?

Una buena aproximación al estudio de esta clase de temas es el trabajo de Kymlicka.

El objetivo de su obra consiste en esbozar una teoría liberal de los derechos de las minorías que explique cómo coexisten los derechos de éstas con los derechos humanos y, también, cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social.

En primer lugar, Kymlicka va a definir y utilizar dos modelos de diversidad cultural: el primero, el de las minorías nacionales, que surgen de la incorporación de culturas que previamente disfrutaban de autogobierno y que estaban territorialmente concentradas en un estado mayor. El segundo, el de los grupos étnicos, que surgen de la inmigración individual y familiar.

Con relación a los grupos sociales (gays y lesbianas, mujeres, discapacitados) Kymlicka considera que una teoría que contemple los derechos de las minorías culturales debe ser compatible con las justas reivindicaciones de los grupos sociales que se encuentran en una situación desventajosa.

La marginación de las mujeres, los homosexuales, los discapacitados, atraviesa las fronteras étnicas y nacionales: se presenta en el interior de los grupos étnicos y nacionales y, es allí, donde debe combatirse la ignorancia y la exclusión de las que son víctimas.

Cuando el autor analiza la relación existente entre los derechos individuales y los derechos diferenciados en función del grupo, afirma que las diferencias culturales no pueden acomodarse sólo con los derechos individuales referidos a la ciudadanía, sino que hacen falta derechos específicos en función de la pertenencia grupal. Ellos son: 1) derechos de autogobierno, 2) derechos poliétnicos, 3) derechos especiales de representación.

* Abogada, Universidad de Buenos Aires, 1996, alumna del Master en Derecho de la Universidad de Palermo.

Aunque estos derechos parecieran reflejar una perspectiva comunitarista, la idea de Kymlicka es demostrar que estas formas de ciudadanía diferenciada son consistentes con los principios liberales de igualdad y libertad.

Por eso Kymlicka considera que la cuestión relativa a si los derechos son ejercidos por los individuos o por los grupos no es el problema fundamental. Lo importante, en la visión del autor, es examinar las razones por las que determinados derechos son derechos diferenciados en función del grupo. Deberíamos preguntarnos por qué los miembros de determinados grupos deberían tener derechos referentes al territorio, a la lengua, a la representación, y los miembros de otros grupos no.

Para poder hallar alguna respuesta a la duda planteada, Kymlicka nos enseña que hay que distinguir dos significados distintos de los derechos colectivos, que plantean a su vez cuestiones diferentes.

Por un lado, la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros. El objetivo de estas restricciones internas es proteger al grupo del impacto desestabilizador del disenso interno. Pero, asimismo, estas restricciones fuerzan a las personas a mantener su forma de vida tradicional, aun cuando no optarían por ella voluntariamente en el caso de que consideraran más atractivo otro tipo de vida

Por otro lado, las reivindicaciones de un grupo contra las decisiones de la sociedad a la que pertenece son llamadas por el autor protecciones externas. El objetivo de éstas es asegurar que la gente pueda mantener su forma de vida si así lo desea, así como que las decisiones de personas ajenas a la comunidad no le impidan llevar a cabo dicha meta.

Los derechos diferenciados en función del grupo pueden ser utilizados tanto como protecciones externas o como restricciones internas. Por eso, es importante determinar cuál es el tipo de reivindicación que plantea cada grupo, ya que, según sea el sentido en el que se interprete una reivindicación determinada, ello nos conduce a concepciones distintas de los derechos de las minorías.

Teniendo en cuenta que la teoría liberal que sostiene Kymlicka está comprometida con la autonomía individual y la igualdad social, el rasgo que caracteriza a su teoría de los derechos de las minorías, es que ésta acepta algunas protecciones externas para los grupos étnicos y las minorías nacionales, pero es muy escéptica ante las restricciones internas. Por ello, Kymlicka no acepta que la defensa de los derechos de las minorías esté fundada en ideas tales como, respeto a la tradición o protección de la autenticidad, ya que muchas veces en nombre de estas ideas se fundamenta la opresión dentro de los grupos minoritarios.

El libro se asienta sobre dos pilares: el análisis de la relación que se da entre la libertad, la cultura y los derechos de las minorías, por un lado, y de la que existe entre la justicia y derechos de las minorías, por el otro.

En el capítulo quinto, el capítulo central de su trabajo, Kymlicka se introduce en el estudio del primero de esos pilares.

Así, sostiene que los liberales únicamente pueden aprobar los derechos de las minorías en la medida en que éstos sean consistentes con el respeto a la libertad o autonomía de los individuos.

Si consideramos que algunas personas pueden tomar decisiones imprudentes, perdiendo su tiempo en objetivos triviales o imposibles, Kymlicka se pregunta: ¿por qué los individuos deberían ser libre para elegir sus propios

planes de vida? ¿no debería el gobierno intervenir para protegernos de cometer errores, y para obligarnos a llevar la verdadera “vida buena”?

Para responder estas inquietudes Kymlicka utiliza el argumento de Dworkin que expresa que la vida de una persona no es mejor porque esté dirigida desde fuera, en función de valores que el individuo no aprueba.

Por ello, Kymlicka señala que “para llevar una vida buena tenemos dos condiciones previas. La primera es que dirijamos nuestra vida desde dentro, de acuerdo con nuestras convicciones sobre qué es lo que da valor a la vida. Por consiguiente, los individuos deben tener los recursos y las libertades necesarias para guiar sus vidas según sus creencias sobre el valor, sin temor a la discriminación o el castigo. De ahí la tradicional preocupación liberal por la libertad individual, así como su oposición a las imposiciones morales. La segunda condición previa es que somos libres para cuestionar estas creencias, para examinarlas a la luz de cualquier información, ejemplo y argumento que nuestra cultura nos pueda proporcionar. Así pues, los individuos deben tener las condiciones necesarias para adquirir conciencia de los diversos puntos de vista sobre la vida buena, así como capacidad para examinarlos de manera inteligente. De ahí la no menos tradicional preocupación liberal por la educación y por la libertad de expresión y asociación. Estas libertades nos permiten juzgar qué es valioso y conocer otras formas de vida”.

Puesto que nuestros juicios sobre el bien son falibles, no sólo nos interesa seguir nuestra concepción actual del bien, sino también ser capaces de enjuiciarla y, potencialmente, de revisarla. Nuestros fines actuales no siempre merecen nuestra fidelidad, y exponernos a otros modos de vida nos ayuda a hacer juicios informados sobre lo verdaderamente valioso.

Por lo tanto, impedir que las personas cuestionen sus roles sociales heredados puede condenarlas a una vida insatisfactoria e incluso opresiva.

En este punto es imposible soslayar la discusión existente entre los comunitaristas y los liberales, relativa al valor de la pertenencia cultural.

El criterio que Kymlicka defiende difiere totalmente del criterio comunitarista, pese a que ambos afirman nuestra profunda vinculación con un determinado tipo de grupo social.

Por lo general, los comunitaristas se ocupan de nuestra adhesión a los subgrupos nacionales -iglesias, vecindarios, familia, sindicatos, etc.- y no tanto de nuestra adhesión al conjunto de la sociedad que comprende estos subgrupos. Y esta diferencia de alcance refleja una divergencia aún más profunda. Los comunitaristas buscan grupos que se definan por compartir una misma concepción del bien. Se esfuerzan en promover una política del bien común, mediante la cual los grupos puedan fomentar una concepción compartida del bien, aun cuando ello limite la capacidad de sus miembros individuales para revisar sus fines. Creen que las personas tienen un vínculo constitutivo con los valores del grupo al que pertenecen, y que limitar los derechos individuales para fomentar los valores compartidos no causa perjuicio alguno.

Una identidad nacional común no puede, por tanto, servir de base para una política comunitarista, que únicamente puede existir a un nivel más local.

Kymlicka defiende el criterio vinculado a un tipo de grupo social más amplio, la cultura societal, idea asociada al concepto de nación, donde hay una lengua común y que es más abarcativo que el de pertenencia a subgrupos. Por

lo tanto, las medidas diferenciadas en función del grupo aseguran y fomentan el acceso a una cultura societal para que una elección individual sea posible.

Con relación a la pertenencia cultural que una persona puede tener con una cultura liberal, parece especialmente desconcertante que la gente pueda tener una estrecha vinculación con dicha cultura. Después de todo, a medida que una cultura adhiere a los valores liberales -y, por lo tanto, permite que sus miembros cuestionen y rechacen las formas de vida tradicionales- la identidad cultural resultante se hace más difusa y menos característica. Es decir, a medida que una cultura adopta, como forma de vida, los valores liberales, cada vez es más difícil que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de la vida buena, y cada vez es más probable que compartan los valores básicos con personas de otras culturas liberales.

Sin embargo, Kymlicka se encarga de aclarar que la libertad que los liberales reclaman para los individuos no es en esencia la libertad de trascender la propia cultura y la propia historia, sino más bien la libertad de desenvolverse dentro de su propia cultura societal, de distanciarse de determinados roles culturales, de elegir cuáles son las características de la cultura que vale la pena desarrollar y cuáles carecen de valor.

Así, el ideal liberal consiste en una sociedad de individuos libres e iguales. Y, probablemente, para la mayoría de las personas esa sociedad sea su nación. Las personas preferirán ser libres e iguales dentro de su propia nación, aunque ello implique tener menos libertad para trabajar y votar en cualquier otro lugar, que ser ciudadanos del mundo libres e iguales, si esto significa que hay menos probabilidades de que puedan vivir y trabajar en su propia lengua y cultura. Por ello Kymlicka dice que el sistema de fronteras abiertas, a pesar de que aumentaría espectacularmente el ámbito dentro del cual las personas serían tratadas como ciudadanos libres e iguales, también pone en riesgo, con la intromisión de colonos de otras culturas, la supervivencia de la comunidad nacional como cultura nacional específica.

Aquí parece que la línea de pensamiento que viene desarrollando Kymlicka toma otro rumbo. Podríamos preguntarnos, ¿por qué limitar a través de la ciudadanía restringida, a aquellas personas que sí quieren cruzar las fronteras libremente y establecerse, trabajar y votar en el país que desean?

La libertad de elección, como bien señala Kymlicka, implica la libertad de cambiar de cultura si el individuo así lo desea; por lo tanto con el rechazo que el autor realiza al sistema de fronteras abiertas, y su consiguiente aval a la ciudadanía restringida, no parece que esa libertad de elección sea completa. No nos olvidemos que esta limitación de acceso a una cultura determinada implica, necesariamente, una restricción en la elección de aquel individuo que desea abandonar una cultura, dado que no va a tener dónde ir, debido a que la entrada en otra cultura se encuentra limitada.

Para Kymlicka la perspectiva liberal ortodoxa sobre el derecho de los estados a determinar quién adquiere la ciudadanía, descansa en los mismos principios que justifican la ciudadanía diferenciada en función del grupo dentro de los estados. Los estados liberales existen no sólo para proteger los derechos normales y las oportunidades de los individuos, sino también para proteger la pertenencia cultural de las personas. Por lo tanto, la ciudadanía constituye un concepto intrínsecamente diferenciado en función del grupo.

Si tenemos presente la crítica que nos ha merecido el concepto de ciudadanía restringida, no parece ser acertado fundamentar los derechos diferenciados en función del grupo en la existencia de la ciudadanía restringida que la mayoría de los liberales no objeta.

Más interesante es la justificación de los derechos de las minorías que surge del segundo pilar en que se basa la obra en comentario: la relación entre la justicia y los derechos de las minorías.

Kymlicka sostiene que las decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. Entonces, debido a que el Estado fomenta de un modo u otro determinadas identidades culturales y, en consecuencia, perjudica a otras, correspondería estudiar la justicia de las reivindicaciones de las minorías.

A partir del análisis de tres tipos de argumentos (igualdad, pacto histórico y diversidad), Kymlicka sostiene que algunos derechos de autogobierno y poliétnicos son coherentes con la justicia liberal y, de hecho, exigidos por ella.

El autor afirma que en una sociedad democrática, la nación mayoritaria siempre recibirá ayuda para su lengua y su cultura societal, y tendrá también poder legislativo para proteger sus intereses en decisiones que afectan a la cultura. La cuestión es determinar si la imparcialidad exige que a las minorías nacionales se les concedan las mismas prestaciones y oportunidades. Para Kymlicka la respuesta es afirmativa.

Finalmente, luego de explorar la relación entre la justicia y los derechos de las minorías, Kymlicka concentra su atención en la tolerancia hacia los grupos que no consideran fundamentales los valores liberales.

¿Qué hacer cuando algunas culturas minoritarias no quieren un sistema de derechos de las minorías que fomente la libertad individual o la autonomía personal?

Con relación a este punto, Kymlicka expresa muy claramente los dilemas que se le presentan a los liberales al enfrentar el tema de la tolerancia.

“La tolerancia es, en sí misma, un valor liberal fundamental. Sin embargo, el fomento de la libertad individual o de la autonomía personal parece conllevar un sentimiento de intolerancia hacia grupos que no comparten los valores liberales. Ya indiqué antes que una teoría de los derechos de las minorías que excluye las restricciones internas es impecablemente liberal, puesto que se asienta firmemente en el valor de la libertad individual. No obstante, otras personas podrán considerar que mi teoría no es liberal, precisamente porque su irrenunciable compromiso con la autonomía individual la hace intolerante con respecto a los grupos no liberales”.

Este es un conflicto de difícil resolución para los liberales. Kymlicka no agota el tema en el libro, sin embargo, nos brinda herramientas muy interesantes para analizar el tema de la tolerancia y la imposición de la concepción liberal a culturas que no consideran la libertad y la autonomía personal un valor fundamental.

