



Liberalismo y Democracia: Paradojas y Rompecabezas

Joseph Margolis

Introducción y traducción por Dr. **Peter A. Muckley**¹

El artículo aquí traducido, fue por primera vez publicado por el Council for Research in Values and Philosophy, justamente antes de que el nuevo siglo ofreciese formas nuevas de viejas locuras (1999). Ha sido traducido y publicado con el amable permiso del Council. Señala una renovada tendencia en el pensamiento de Margolis hacia la aplicación política de sus especulaciones teoricas relativas al historicismo y realismo cultural. Aquí el autor examina las implicaciones del liberalismo como una ideología con pretensiones hegemónicas en el mundo para la evolución de los estados de Europa del Este, y otras regiones.

Obviamente, el artículo fue primariamente dirigido a países tales como Hungría, Polonia, y demás, pero su mensaje tiene lecciones de largo alcance para todos nosotros. Está claramente demostrado que el liberalismo político y económico -- viniendo desde, y basado en, un prejuicio liberal más profundo en lo que concierne al Yo-- es una doctrina en bancarrota sin base ontológica donde descansar. El Yo propuesto por pensadores liberales desde Locke hasta Rawls y Habermas --el cual es un lugar solipsista, estancado, ahistórico, individualista-universalista-- sería además un Leviatán, un monstruo mítico demasiado peligroso para ser obligados a seguirlo, o tragarlo. Margolis señala que, en sí mismo, el liberalismo tiene poco o nada que ver con la democracia aunque lucha constantemente por presentarse como la única forma verdadera de la misma. Democracia es una forma de gobierno, liberalismo es un refugio de la propiedad privada. El mensaje de Margolis para la España post-Aznar debería ser obvio: ten mucho cuidado con las empresas multinacionales que dan "regalos de fidelidad" a sus clientes, y que fingen una fuerte independencia, mientras se amalgaman entre sí como esponjas antes esparcidas.

Madrid, 2005.

¹ Muchas gracias a Eduardo Fuentes por su ayuda y sufrimiento duradero y a Sol Alútiz.

Liberalismo y Democracia: Paradojas y Rompecabezas

Joseph Margolis

Espero que no sea demasiado tarde para ofrecer una observación política en contra de la difusión de la democracia de los Estados Unidos y de Europa Occidental a Europa Oriental y Asia –y, a lo mejor, a África, América Sur y Central e incluso más allá, a territorios aún sin mencionar. Hablar de “democracia”, hoy en día, es usar un discurso codificado, bien vinculado a ideas que facilitan el acceso y aumento de nuevas inversiones y del comercio a esferas de influencia y mercados normalizados. Es el precio de entrada a todo lo que se anuncia como apoyo a ciertas formas de gobierno representativo y a la seguridad de la propiedad y de la persona. No estoy en contra de tales medidas sencillamente por una cuestión de principios. Sin embargo, la fácil difusión de la “democracia” enmascara su deformación inevitable. A finales del siglo veinte, hemos entrado ya en una fase de recolonización del mundo que no podemos entender en su conjunto. En un mundo tal, la “democracia” es casi su absoluta moneda política, lo mismo que el inglés es su lingua franca. Veo su comienzo aproximadamente hacia el fin de la Guerra del Golfo. Por aquel entonces, en un ataque de honestidad, el Presidente de los Estados Unidos gritó: “hemos ganado”. A mi entender, lo que él quiso decir es que, en efecto, de ahora en adelante, el mundo se encontraría atraído, cada vez más explícitamente, a comerciar en las dos monedas ya mencionadas de una manera favorable a los intereses imperialistas de los Estados Unidos.

Por supuesto sería un error exagerar la importancia de la Guerra del Golfo. No podría tener el significado que yo le atribuyo si la Segunda Guerra Mundial no hubiera resultado como fue, si los recursos de la Alemania y el Japón vencidos no hubieran sido reclutados por las democracias occidentales, si el Imperio Soviético no hubiese sido desmantelado, si el poder económico y político de los Estados Unidos no hubiera sido sostenido lo suficiente, si los estados del petróleo no hubiesen acabado como clientes débiles de Occidente, y si no hubiera existido una ausencia casi total de nuevas visiones y debates durante los últimos 50 años de la posguerra mundial. La importancia pendiente de China y de sus estados vecinos con menor poderío apenas ha tenido efecto conceptual sobre las filosofías de Occidente. En parte por incomparecencia, en parte por la comodidad, la idea de la democracia liberal ha llegado, de una manera sin precedentes, a ser el idioma humano de la política a lo largo y ancho del mundo –aunque agostado/desgastado apenas tiene rival–. La Plaza Tienanmen, por ejemplo, es un metonimia por la inquietud de buscar que China garantice que sus intenciones políticas y comerciales no violarán ese umbral de tolerancia global que va en aumento. El mundo “liberal” se expresa en términos de los derechos humanos y los derechos de disidentes pero seguramente aquello es sólo una desviación verbal de su verdadera preocupación. Asimismo, Arabia Saudita y Kuwait, donde las disputas acerca de la democracia no tienen sentido alguno, la estrategia mejor es producir tanto silencio en lo que concierne el asunto como sea posible. Por otra parte, incluso la Europa del Este está dispuesta a dejarse abrir a Occidente. Es como una membrana complicita que alterase su vieja química para probar nutrientes políticos nunca saboreados y que ahora no pudiera rehusar. La promesa es que, selectivamente, Europa del Este todavía pueda participar de las nuevas hegemonías soñadas por Occidente.

Pero, ¿qué pasa con el liberalismo y la democracia y con la democracia liberal y los valores humanos? Si, en términos de injertos e insemnaciones raras que se practican hoy en día, vale la pena reflexionar sobre viejas preguntas conceptuales

respeto a la condición humana, entonces, puede que todavía me quede algún que otro manido tema de conversación por tratar. Yo los distribuiría en dos cestas distintas. Una contendrá los efectos imprevisibles de aplicar las formas abstractas de una tradición a las prácticas de una cultura extranjera. La otra servirá para reunir las paradojas y las inflexibilidades recientes que han afectado a estas mismas formas, en sus propias casas, cuando han tenido que afrontar problemas que no fueron diseñados para ser resueltos. Ambas cestas tendrán mucho en común una vez observemos que las aplicaciones de las primeras a culturas distintas se parecen a las nuevas aplicaciones nativas de las segundas. Es aquí donde hay que tener cuidado. No importa lo escépticos que queramos ser en cuanto a lo que la democracia liberal ha llegado a significar, no podemos olvidar que tenemos que hacer lo que se pueda con la vida política que ya existe. *Faute de mieux*, consideremos que es posible normativamente dentro de la tradición liberal.

Permítaseme poner sobre la mesa lo más abiertamente posible las instrucciones que pretendo dar. Admito que son todas bastante banales. Lo que las salva es que han sido, y continúan muy a menudo siendo ignoradas. Lo que reduce, por supuesto, las posibilidades de que sean meramente arbitrarias o idiosincrásicas (lo cual además de ser una ventaja más, es un adelanto). Todo esto que digo proviene del tópico de que la democracia liberal es una mezcla inestable de elementos dispares: liberalismo y democracia señalan caminos totalmente distintos. Tan cierto es eso que es posible que el liberalismo llegue a destruir algunas democracias políticas, y que un Estado democrático pueda tener poco o ningún interés en los valores y normas liberales.

Lo que tengo que añadir depende de una verdad suplementaria y es la de que no haya garantías de la existencia de algún encaje entre las afirmaciones utópicas o ideales del liberalismo, o de la democracia, o de la democracia liberal, y lo que pasa históricamente en la vida política. Si sumamos a esas distinciones indisputables los problemas, ya reconocidos, de intentar aplicar las regularidades sacadas de lo ideal –según una tradición liberal o democrática-- a una tradición muy distinta, acabaremos por reunir todas las tensiones que infectan nuestra época tardía en el intento de absorber a Europa Oriental bajo el manto protector del Occidente. Una vez más, tras la Segunda Guerra Mundial, se dan algunos ejemplos logrados con dicha estrategia. --la democratización “forzada” de Alemania y Japón.

Más recientemente, el mismo esfuerzo de “democratizar” se ha extendido por una Rusia de nuevo cuño, donde vemos (más claramente que en Japón o en Alemania) la torpeza y la cualidad irreal del encaje pretendido. Durante años, los Estados Unidos han entonado la canción de la evidente victoria de que, salvo Cuba, el mundo hispanohablante es ahora más o menos “democrático”, pero la canción en sí debería servir de aviso de que el criterio utilizado será tan amplio como impreciso. No podría ser de otra manera, si pensamos en las paradojas de la democracia liberal dentro de los propios Estados Unidos. Y, por supuesto, si pensamos en el significado del veredicto cuando se aplica a Haití o Guatemala (o Bosnia), veremos el sentido en el cual vale la pena ser tan claros como sea posible acerca de nuestros supuestos principios y lo que puede considerarse su aplicación correcta.

Las Incongruencias entre el Liberalismo y la Democracia

Consideremos, entonces, las siguientes incongruencias. El Liberalismo en principio no tiene que ver con la estructura de ningún Estado ni sistema de gobierno político. La democracia es una forma de gobierno. Inicialmente, el Liberalismo es una teoría de la vida normativa e individual. La democracia es, en primera instancia, una

categoría descriptiva, no es, en principio, en absoluto normativa. En los casos en que pueda ser normativa (como con Rousseau), podrá considerársela igualmente en términos bien colectivistas, bien individualistas. En las formas occidentales clásicas (las de la Ilustración, Kant, Habermas, Rawls), el Liberalismo es ahistórico, dedicado a un modelo de la razón esencialmente invariable o específico de la especie, una razón apta para discernir las normas correctas de la vida humana. La democracia no es mucho más que una categoría taxonómica para una familia de ejemplos de formas de gobierno históricamente limitados, y muy distintos, que han existido en el mundo antiguo y moderno. Ahora bien, cuando las democracias (en el sentido moderno) se construyen precisamente como dedicadas a la protección de derechos humanos (o de derechos positivos que se acercan a derechos humanos), entonces la democracia se convierte en una estructura híbrida y muy distinta; en una “democracia liberal”. Ésta disminuye las formas colectivistas o comunitarias de la “democracia” y, de manera ambigua, prohíbe la aplicación del término “democracia” a los Estados que no incluyen derechos humanos individuales plasmados formalmente en determinados documentos constitucionales (por ejemplo, se prohíbe aplicar el término a las llamadas “democracias Confucianas”). Finalmente, el Liberalismo –a fortiori, la democracia liberal– es un concepto utópico o ideal, mientras que la democracia, a secas, normalmente no es utópica en absoluto. No es más que un concepto de procedimiento o un concepto descriptivo. Esta última distinción afecta notablemente a algunas de las confusas paradojas de la “democracia” y de la “democracia liberal”.

Es perfectamente posible considerar al Liberalismo meramente como una ideología. Visto así, no merece la pena intentar una defensa filosófica de la Declaración de Independencia ni de su aplicación constitucional en la Declaración de Derechos (un apéndice a la Constitución Americana). Tampoco valdría tal defensa de la Declaración de los Derechos Humanos Francesa. Lo que, sin embargo, sería absurdo, dada la importancia y la naturaleza de la controversia de aquellos documentos. Es decir, no podemos ignorar el problema de su legitimación, si consideramos que su validez va más allá de los tiempos históricos locales en los cuales fueron formulados. Sin embargo, los prospectos de una defensa deben ser pésimos ahora, en el siglo XXI. Es así porque apenas existe una defensa convincente de la doble afirmación (ya sea teórica o práctica) de que: i) la naturaleza humana o la razón humana es invariable a través de la historia, y (ii) la razón natural o práctica es apta para determinar las normas objetivas de la vida humana –especialmente para determinar los derechos humanos esenciales.

Sin duda alguna la teoría tiene un encanto considerable y también un uso prudencial y humanista. Pero ¿es válida la doctrina? Insistir en que sí lo es significaría que todo el mundo que rechaze la validez racional u óptica de la afirmación –aunque estén dispuestos a apoyar derechos positivos– afirmarían a su vez una reclamación de falsedad demostrable, posiblemente una reclamación necesariamente falsa. Lo que parece muy poco probable. Tomemos nota de que, si los valores liberales fueran tratados como artefactos de la historia, nunca podríamos legitimar al liberalismo en su forma clásica. Porque, si fuera historizado, no podría ser invariable; no habría mucha razón para suponer que las formas distintas de enculturar la “naturaleza humana” se acercarían efectivamente para sostener ningún juego solo o preferido de normas fijas. Sería poco creíble suponer que sociedades con historias muy variables de las de nuestros ejemplos elegidos podrían acomodar de manera sencilla los valores liberales en su conjunto, salvo sobre un fundamento muy flojo y poco creíble, o a un coste enorme en lo que concierne sus prácticas habituales y bien arraigadas. Por ejemplo, la República Checa sería un candidato mucho más fácil de coaccionar que, diríamos, Rusia o Bulgaria.

No existe ningún argumento convincente para confirmar que la razón práctica es fija. Tampoco hay ningún argumento para confirmar su capacidad de discernir o decidir la validez de las normas liberales (ni, ciertamente, la de cualesquiera valores alternativos). En el siglo XXI, aquel proyecto se ha puesto en tela de juicio fundamental. No existe ninguna estructura fija y asegurada de la humanidad, tampoco de sus normas eternas. La variedad inmensa del mundo entero pone de relieve sus pretensiones. La crítica de Hegel a Kant (y la subsiguiente crítica de Hegel) es todavía válida. Así es: en primer lugar, cualquier versión puramente formal de la universalidad (el punto de vista de Kant) puede usarse para justificar cualquier política internamente consistente. En segundo lugar, si las normas de la razón práctica son culturalmente variables, la búsqueda misma de normas universales habrá de ser o una equivocación o un error malintencionado.

Desde luego, teóricos como Jürgen Habermas y John Rawls, los campeones actuales del Liberalismo, han tenido éxito al encapsular versiones genéricas de la doctrina liberal. Sin embargo, ellos no pueden legitimar sus propias ideologías. Europa Oriental, atraída de una forma u otra a complacer a la hegemonía occidental, apenas si supone que la “versión” que favorezca no pueda en absoluto legitimar su “elección” moral a través de argumentos “racionales” o mediante referencias a su propia historia.

Entonces, hemos de admitir lo siguiente: (i) no existe nada en la vida política y moral que sea evidente, “natural”, neutral, objetiva, esencial o necesaria; (ii) tampoco hay fundamentos plausibles para respaldar revisiones políticas que no estén ya fundadas de manera obvia en nuestras fuentes morales; y (iii) es inadmisibles (i) y (ii) cualquier forma que justifique pensar en la legitimación de las normas liberales como menos provisionales o más fiables que nuestras normas morales. El resultado de aceptar (i) – (iii) equivale a aceptar el consejo de Platón (en *El Político*) de que las visiones y las reformas políticas y legislativas, utópicas o no, nunca puedan ser más que las “segundas mejores”.

Cualquier visión neutral de la naturaleza humana esencial sobrepasa nuestros poderes y es un sinsentido completo. Si es así, entonces el liberalismo y la democracia deben someterse al mismo veredicto. Que las normas políticas sean “segundas mejores” --nunca más que “segundas mejores”-- significa que (en términos platónicos) nunca puedan confirmarse con referencia a las formas eternas de lo que está correctamente bien o con referencia a la esencia fija de la naturaleza o de la razón humanas. No puede existir, en los asuntos humanos, ningún camino correcto a seguir; y, no importa que juzguemos ser una revisión justa de nuestra práctica política no puede evitar depender de alguna proyección de las mismas fuentes de las que habían surgido originalmente las normas en entredicho.

Sin embargo, no estamos aquí en un callejón sin salida. El veredicto ni es circular, ni refleja ninguna paradoja. Sencillamente disminuye la presunción de la filosofía política o ética. Las sociedades de Europa oriental y de otras partes que estén pensando en unirse a las democracias liberales quedan aquí avisadas.

El liberalismo como universal

Más allá de todo esto, hay dificultades de una importancia más insistente. Éstas nos llevan de nuevo a lo que antes llamé las “dos cestas” de cuentas políticas. Una concierne al liberalismo en sí; la otra, a la democracia liberal. Cada una tiene que ver con la crítica razonable de las sociedades liberales reconocidas junto a las sociedades que aspiran a ser liberales mediante una transformación considerable. Pero, lo hacen de dos maneras muy distintas. Una señala los rompecabezas que residen por debajo del nivel en el que normalmente funciona el liberalismo; la otra

enfoca complejidades imprevistas que van más allá de los límites esperados de una política liberal. Su admisión en conjunto sugiere que el liberalismo y la democracia liberal todavía podrían resultar ser formas transitorias de concepciones políticas más amplias que no se han plasmado lo suficiente para atraernos. La sola mención de la posibilidad sugiere que el arte a través del cual las sociedades afirman sus credenciales demócratas o liberales significa que las alianzas nuevas que el nuevo siglo permitirá o requerirá puedan ser mejor cumplidas por invenciones alternativas que aún quedan por descubrir. Y así, es a principios del siglo cuando --según el argumento optimista de, por ejemplo, George Bush-- cada sociedad pretende ser liberal o demócrata o ambas cosas. Puede ser que la historia del liberalismo y la democracia occidentales haya sido demasiado superficial, demasiado limitada, para guiarnos de manera plausible en la época venidera.

Más abajo muestro algunos ejemplos de inflexibilidades propias de la teoría liberal, sacadas de la reciente experiencia política estadounidense. Al mostrarlas, animo a que se apliquen, por analogía, a las prácticas locales en aquellas sociedades algo ajenas que intentan seguir su ejemplo (véase, Polonia y Hungría) teniendo que consultar su propio *Sitten* (costumbres) ante posibles complicaciones similares.

Puede que resulte sorprendente para los europeos darse cuenta de que la notoria decisión de Rowe contra Wade de la Corte Suprema americana que favorece el derecho de aborto de las mujeres, no afronta de verdad el asunto directamente en términos de derechos humanos fundamentales. No podía dadas los formalismos del pensamiento liberal. La razón curiosa es porque no existe (ni puede existir) ninguna manera (ni puede haberla) de defender el derecho al aborto en sí (propiamente el derecho al aborto) en la situación política actual de los Estados Unidos. Hay que sumergirles, como derechos, por debajo de algo que no tiene nada que ver con la cuestión del aborto. El problema con la defensa del aborto como un posible derecho fundamental es que su defensa tendría que basarse en las diferencias biológicas entre hombres y mujeres; sin embargo, eso supondría interpretar la doctrina de derechos en términos de distinciones válidas subespecie. Según la interpretación normal constitucional, tal acercamiento "significaría" rechazar la doctrina de la igualdad. Por lo tanto, en Rowe contra Wade, la defensa del aborto se plasma en términos del derecho del individuo (de cualquier individuo) a la intimidad. Es decir, se plasma de una manera que ignora las complejidades del embarazo y del aborto precisamente para que sea posible defenderlo según bases liberales.

De forma similar, en las elecciones de 1996, cierto referéndum (conocido como Proposición 209) fue aprobado en California, lo cual, se dice, repudia en efecto cualquier forma de la llamada "acción afirmativa". Es decir, todas las políticas estatales que buscan establecer una medida de igualdad políticamente eficaz, dada la desigualdad extrema entre las razas y entre hombres y mujeres en lo que concierne a la oportunidad educativa y económica. Las prácticas correctivas obtenidas a través de la "discriminación a la inversa", introduciendo desigualdades "correctivas" que pretendan eliminar formas más profundas de resistencia a la igualdad. El referéndum entonces sí reconoce las desigualdades *de facto* y de larga duración pero adopta un punto de vista "estrecho" o utópico de la doctrina de derechos, lo cual en efecto impide su propia realización y ya se sabe que lo hará.

Aquí veremos un dilema inevitable: en el nombre de los derechos básicos, la proposición 209 consiste en endurecer la resistencia a la verdadera recuperación de la igualdad. Hace que la desigualdad de derechos sea invisible al ojo político, y en efecto vence la eliminación de desigualdades mediante la propia doctrina de los derechos. Al parecer no hay escapatoria a esos reveses al admitir una disyunción en principio entre derechos abstractos y política cotidiana.

El liberalismo y la democracia liberal son conceptos utópicos por completo. “Estrictamente” aplicados, destruyen su propio propósito político. Por consiguiente, si se pretende extender la doctrina de derechos al comportamiento hacia homosexuales, o a favor del suicidio asistido para los enfermos terminales, o a un tratamiento especial para los hijos genéticamente malformados, o incluso (sin apenas controversia) para reducir la pobreza, asegurar la seguridad social, hacer accesible la educación, se verá que no se puede confiar en que la doctrina de los derechos humanos (ni siquiera siendo ajustada estratégicamente) resuelva los nuevos retos que están tomando forma.

Todo tiene que ver con las distinciones a nivel subespecie. El problema es que, ahora, a principios del siglo XXI, existen menos y menos desafíos que confirmen la suficiencia de las formas más estrictas de liberalismo. No quiero negar la humanidad inmensa que se codifica en documentos como el Bill of Rights (Declaración de Derechos) americana y la Declaración francesa de los Derechos del Hombre. Limitar el encarcelamiento arbitrario, la tortura, la confiscación de la propiedad, veredictos sin beneficio de juicio quedarán entre las metas permanentes de cualquier Estado iluminado. Los paradigmas están ya bastante bien establecidos. Sin embargo, es obvio que, según el argumento ofrecido, no se pueda esperar que más formalismos constitucionales del mismo tipo se extiendan para ocuparse de los problemas nuevos –disputas acerca del aborto, derechos gay, el suicidio asistido, eutanasia, la igualdad de género o de raza-- sin mencionar el reto más espinoso, la eliminación de las enormes desigualdades globales que tienen que ver con el control y el uso de los bienes materiales de la Tierra. Obviamente van más allá de los recursos de la doctrina de derechos y dependen casi por completo de la percepción atenta de la justicia.

Baste con considerar el internamiento de los ciudadanos estadounidenses de origen japonés durante la segunda guerra mundial, no hay por qué buscar paralelos en la historia reciente de Bosnia. El asunto es sencillamente si Europa Oriental ha experimentado una historia constitucional totalmente distinta a la de los Estados Unidos o Europa Occidental (aliados durante la segunda guerra mundial), como es el caso, lo que Europa oriental hará del liberalismo o de la democracia liberal será más una función de sus costumbres *sittlich* (morales) y su empeño de recuperar el poder, bajo circunstancias cambiadas, que de intenciones utópicas o constitucionales.

El Liberalismo y la situación histórica

Podría considerárselo cinismo pero no lo es. Porque, por un lado, no hay defensa filosófica posible para ninguna versión esencialista o racionalista del liberalismo; y, por el otro, existen formas aceptables de recuperar algo de los valores que la tradición liberal normalmente ha favorecido sin intentar restaurar los derechos considerados necesarios. La doctrina de los derechos humanos “inalienables” pertenece a la época de la Iluminación. En cierto momento de la historia, la derrota de los Estados privilegiados condujo a la doctrina “convinciente” de la razón universal y los derechos humanos esenciales. Es lo que afianza a Kant en su destacada posición dentro de la tradición liberal --y le sigue afianzando en el liberalismo filosóficamente más blando (“heroico”) de Habermas y de Rawls, unos dos siglos más tarde.

Sin embargo, ya, en el siglo XVIII, las investigaciones comparativas de la lingüística y de la antropología que atrajeron a Humboldt habían cuestionado de manera fatídica lo invariable de la naturaleza humana; las intuiciones de Rousseau habían encontrado una paradoja en el mismísimo corazón de la doctrina democrática - -a fortiori, en el corazón de ese individualismo radical que los demócratas liberales nunca extirparían. Ya hacia finales del siglo XVIII, de Maistre había atacado la ficción

pura del “Hombre” como esencia, apareciendo en la Declaración del Hombre añadido a las constituciones francesas de los años 1790. Desde entonces, el concepto mismo de democracia (es decir, la “identidad” de gobernantes y gobernados) se ha visto obligado a balancear entre *les volontés de tous* y *la volonté generale*.

Hay un sentido de democracia según el cual no tiene que ser liberal en absoluto --el sentido que sigue las observaciones de Karl Schmitt y Heidegger, la Segunda Guerra Mundial, junto con la lucha entre el Imperio Soviético y Occidente, puede construirse como dos fases de la misma lucha entre visiones radicalmente opuestas de la democracia. La posibilidad está prácticamente ausente en el horizonte político norteamericano.

Cuando, después de la Guerra del Golfo, el Presidente Bush pronunció su considerada opinión “Hemos ganado”, no tenía ni idea de las profundas presiones “comunitarias” que la “democracia” ejercería sobre las democracias occidentales de elite, supuestamente estables. No se dio cuenta --en general, los norteamericanos no se dan cuenta-- de que la pura movilidad y la mezcla de gentes de etnias diversas (muchas sin ningún lazo histórico con el liberalismo del siglo XVIII) amenazarían, como inmigrantes, con ahogar el modelo individualista del liberalismo (y la democracia liberal) en un mar de fuerzas multiculturales.

Lo importante es lo siguiente: no existe un canon liberal accesible que pueda acomodar hoy en día el “patrimonio” colectivo de las democracias multiculturales dentro del marco de la democracia liberal en sí. La idea es una oximorón. La única opción que admiten los demócratas liberales es la de posponer, de ir asimilando las poblaciones y etnias a través de la reducción política (el “crisol”). Si es la doctrina de derechos humanos la que reina, como creen ellos, entonces las poblaciones inmigrantes deberán manipular sus Sitten locales para que encajen con las condiciones preestablecidas y sean aceptadas como dignas de recibir el patrimonio de derechos esenciales. Eso supone que los nuevos inmigrantes deberán subordinar su solidaridad étnica al individualismo. Sin embargo, los inmigrantes están resistiendo mucho más eficazmente que antes.¹

Ya hemos considerado la debilidad e inflexibilidad de la doctrina de derechos naturales así como la ambigüedad de lo que se entiende por democracia. La prudencia política apenas podría favorecer los intereses comunitarios. Ahora, especialmente en el mundo “anglo-parlante”, afrontamos la perspectiva de formas progresivas de inmigración que favorezcan las fuerzas de solidaridad étnica, favorecen valores no familiares con el liberalismo, convicciones que desafiarán u oscurecerán, incluso si, sin querer, cada esfuerzo liberal para extender la lucha por los derechos más allá de los límites normales de los acontecimientos de los siglos XVIII y XIX, movimientos que confrontan cada vez más a las fuerzas democráticas liberales con las fuerzas “comunitarias”. Por tanto, las tensiones proféticas de la Revolución francesa, por tercera vez en los siglos XX y XXI, se reúnen para una lucha sin precedentes por la hegemonía global. Es en este escenario en el que los que abogan por la democracia liberal piensan extender localmente su orden preferido por toda Europa --si es posible, por todo el mundo.

La novedad de la práctica actual del liberalismo en los Estados Unidos -- considerado como el supercampeón de la democracia liberal-- reside en su intromisión deliberada de la doctrina de derechos humanos --o sea aumentados oportunista y distorsionadamente-- en todos sus tratos concernientes al comercio internacional. Sólo hay que recordar: la aventura de los Contras en Nicaragua; el embargo contra Cuba; el intento de utilizar el asunto de los disidentes, las políticas estatales acerca del aborto,

¹ Tales poblaciones ahora incluyen Pakistanis, Cubanos, Haitianos, Mejicanos, Palestinos, Koreanos, Camboyos, Rusos, Nigerianos, Chinos, Vienamitas, Turcos, Serbios, Sikhs y Amerindios

la cuestión de los trabajos forzados, en las negociaciones con China, cuando las prioridades obvias eran las de abrir los mercados chinos a la exportación de mercancías americanas. El liberalismo americano, ahora, en su fase más reciente, ha empezado a experimentar con agradecer su canon --más atrevido en su énfasis al asunto del aborto, por ejemplo, en decidir su ayuda económica a la India. Esto refleja no tanto la cuestión de los derechos humanos clásicos sino la incorporación político-económica de preocupaciones *sittlich*, comunitarias e incluso explícitamente religiosas. Tales maniobras están muy dudosamente relacionadas con los derechos humanos individuales.

Claro que, no hay que enfatizar tanto unos pocos episodios particulares. Sin embargo, es un hecho el que, tanto en los Estados Unidos como en el extranjero, el liberalismo norteamericano se interpreta cada vez más en términos dependientes de las mismas cuestiones "comunitarias" de la historia norteamericana, que De Toqueville ya había señalado a principios del siglo XIX. (Pensemos en el comunismo ateo, por ejemplo). Si añadimos a esto la importancia de los nuevos patrones de inmigración y las paradojas del liberalismo interno, empezaremos a notar que el individualismo extremo de la clásica tesis original del liberalismo a lo mejor no aguanta el embate de las formas emergentes de solidaridad étnica, sin ceder algo de terreno.

Puede que el intento de las democracias liberales occidentales para establecer su estatus política y económicamente les obligue a apartarse cada vez más de sus convicciones liberales al servicio de políticas que son obviamente "comunitarias" en sentido hegemónico. Los europeos siempre se han inclinado en esta dirección más que los norteamericanos. Es la lección, sin duda, de la Segunda Guerra Mundial y de las fortunas cambiantes por las viejas luchas con el imperio soviético. Ahora, el liberalismo norteamericano se presenta paulatinamente más arbitrario y parcial y mucho más dirigido somnabulísticamente por su propia solidaridad *sittlich*. De todas formas, no es probable que la comunidad internacional acepte tal cosa si es capaz de resistir la fuerza norteamericana.

Debemos recordar que, en nuestros tiempos, aunque no se les pueda negar razonablemente a los seres humanos una protección mínima en lo que concierne a sus "vidas, libertad, y búsqueda de la felicidad" (o "propiedad"), tales salvaguardas no han de ser expresadas en términos de derechos "inalienables" ni en el idioma individualista del liberalismo. Existen muchos más idiomas en los cuales los derechos o protecciones positivos pueden ser promulgados en aquellos Estados que disfrutan de una medida de lealtad no forzada. Sin embargo, puede que aquella lealtad no tenga nada que ver con el esencialismo extraño que se usa para legitimar las reclamaciones liberales.

Si se acepta el argumento, se verá de inmediato que no hay nada intrínsecamente siniestro, políticamente hablando, en la implausibilidad en aumento del liberalismo clásico. Igualmente, no es necesario que el pensamiento "comunitario" crezca a causa del declive del liberalismo si, con la frase "pensamiento comunitario" se entiende o (i) afirmar una "entidad" genuinamente colectiva que tiene sus propias necesidades normativas, intereses o "derechos"; (ii) subordinar, de manera formal, las normas y valores que gobiernan las vidas humanas individuales a las normas y valores de entidades colectivas; o (iii) afirmar que hay bases racionales o reveladas para apoyar o (i), (ii) o ambos. Donde se favorecen (i)-(iii) demasiado, lo previsto en el pensamiento comunitario revela una tendencia hacia el totalitarismo (fascismo en casos extremos). Aunque, las llamadas "democracias confucianas" (por ejemplo, Singapur) son comunitarias, carecen de una doctrina de derechos naturales, sí protegen de manera humana sus ciudadanos y súbditos individuales (al menos comparativamente hablando), sin ser fascistas.

En general, dichos Estados no son fascistas cuando, en el sentido más profundo, los asuntos comunitarios se limitan a cuestiones predicativas. Es decir, sencillamente, que las propiedades colectivas se asignan correctamente a agregados de los ciudadanos o a súbditos individuales. Lo mismo hemos de hacer al atribuirnos aptitudes lingüísticas a nosotros mismos. No existen “yos” ni personas salvo los miembros aptos de *homo sapiens* que han internalizado adecuadamente el idioma y las prácticas de sus sociedades nativas. De ser así, entonces, negarle la dimensión “comunitaria” a la vida humana es, en efecto, negarle la “naturaleza humana” en sí. Es decir, negarle la naturaleza “segundo-naturalizada” que emerge de nuestras aptitudes biológicas y las transforma.

Admitir “yos” y la naturaleza humana es, pues, admitir la diversidad sin fin de la vida *sittlich*, sin beneficio de normas esenciales mediante las cuales se puede mostrar qué alternativas políticas son equivocadas o correctas. Aquí tocamos el substrato más recóndito del rompecabezas. Porque, si el esencialismo no se puede justificar – especialmente un esencialismo de normas éticas y políticas-- entonces las invariables de ambas democracias, liberales y comunitarias, correrán un serio peligro. No es decir que los hábitos políticos se van a desmoronar, sino que ninguna legitimación modal resultará viable, ni “posible” siquiera.

El argumento breve es bien claro: abandonamos el Platonismo mediante normas, y tenemos que aceptar un Estado “segundo-mejor” (como Platón dice en *El Político*). Es decir, un Estado válido sólo en términos de esas normas *sittlich* nuestras que la historia considera “objetivas”, “neutrales”, “razonables”, “racionales”, durante una temporada, aunque ellas sean tanto construcción como reconstrucción reconocidas. Aquí, el liberalismo es más vulnerable que la democracia, porque no hay manera de legitimar el primero si el Platonismo es falso. Cualquier democracia puede ser legitimada, como un Estado “segundo-mejor”, si es que se puede legitimar el Estado en absoluto. Luego, derechos positivos o protecciones positivas pueden ser implementados lo mismo por medios liberales que por medios comunitarios. No hay nada que perder. De lo que sí tenemos que deshacernos es de la pretensión por parte del liberalismo de ser algo más que pura ideología. Acabamos de ver como eso es imposible. Por tanto, al avanzar el siglo XXI, no podemos confiar en que la historia refuerce el liberalismo necesariamente. Su suerte será la suerte del mercado global.

Liberalismo y multiculturalismo

Con esto me planteo un último juego de problemas. Tienen que ver con el efecto producido al intentar acomodar derechos “multiculturales” (o, más específicamente, el bien colectivo o comunitario) en el sistema de la democracia liberal. De inmediato, uno da cuenta de que, estrictamente hablando, no pueden existir derechos colectivos en los términos de la fórmula clásica; resultaría una contradicción. Sin embargo, una vez admitido el estatus *sittlich* de derechos y normas –en efecto, la “naturaleza” artificial, la “naturaleza segunda” de yos o personas-- vemos que la propia institución de normas y valores debe tener un aspecto “comunitario”. La aporía va directamente al corazón mismo de la vida humana: desde el punto de vista predicativo, las normas individualistas son tan comunitarias como las normas multiculturales. Son *sittlich* en origen: son normas que asumen validez multicultural, fingiendo, por la vía platónica, fundarse en algo completamente distinto a nuestras prácticas colectivas. Si no, no podrían asegurar su posición independiente. Sin embargo, sigue que el pedigrí platónico no es legítimable.

La situación no está nada clara. Primero, porque, si los yos son de “segunda-naturaleza”, es decir, formados en primer lugar sometiendo a miembros jóvenes del *Homo sapiens* a los procesos de culturización, de un idioma natural --para que un yo (un sujeto humano o un agente humano) sea un sitio apto, biológicamente independiente, para el ejercicio de ciertas prácticas colectivamente definidas-- entonces las personas sólo son individuos a través de compartir poderes colectivos. Esto ya es incompatible con una ontología puramente liberal. Aceptado esto, teóricos tan diversos como Hobbes y Locke y Jefferson y Kant y Mill y Rawls y Habermas pueden haber sido ya vencidos de manera contundente.

El liberalismo no tiene validez ontológica: los derechos naturales no tienen sentido si no son convertidos en derechos positivos, es decir, cuando son históricamente promulgados y aprobados. Pero, entonces, el éxito de una política de derechos no dependería de la autonomía ni de la fijeza normativa de la razón, sino de la coyuntura de las críticas históricas que sigue un camino prudencial. Si es así, luego no habrá ningún conflicto en principio entre la doctrina de los derechos individuos y la admisión de que los derechos tienen su fuente en el *sittlich*. Sin embargo, se da un conflicto entre los fundamentos historizados, al proponer una política de derechos en la actualidad, y la visión liberal de una neutralidad universal a través de la cual la razón necesariamente la acepta. El liberalismo filosófico es completamente indefendible. La democracia liberal, sin que importe su humanidad, no es mucho más que una práctica política oficialmente ciega en lo que concierne la dinámica de la verdadera vida política.

El multiculturalismo no está en mejor posición. La presunción que pueden existir derechos colectivos definidos en términos multiculturales, o bien metas comunitarias, que puedan funcionar como derechos liberales, legal y políticamente, es un monstruo conceptual. Para empezar, legitimar derechos multiculturales es asignar un poder de veto a una subpoblación determinada dentro de la jurisdicción de un Estado --de hecho, un derecho supremo-- a base de respetar *a priori* sus normas *sittlich*. En segundo lugar, no puede existir ninguna base autónoma o racional para favorecer, en sí, una historia contingente sobre otra. En tercer lugar, la práctica conduce en dirección a las posibilidades fascistas del comunitarismo. Y, en cuarto lugar, la práctica conducirá a un caos de cualquier visión crítica bajo la cual, democráticamente, las normas *sittlich* puedan ser cambiadas de forma razonable.

Más allá de eso, los derechos multiculturales no podrán reconciliarse con los derechos liberales. Por ejemplo, imaginemos que se defiende el derecho al divorcio mediante una lectura liberal de los derechos de libertad y de intimidad. (imitación del argumento acerca del aborto en los Estados Unidos). ¿No puede suceder que una población inmigrante contraria al divorcio por razones religiosas reclame el derecho de actuar según su propia tradición y, por consiguiente, el derecho de prohibir el divorcio entre sus seguidores? Se dice, por ejemplo, que la jerarquía católica en Polonia ha ido buscando una manera de prohibir el derecho legal al divorcio. ¿Cómo afrontaría un conflicto así en términos liberales? Ciertamente, lo mismo pasaría con el aborto, el suicidio, el suicidio asistido, la eutanasia, el matrimonio homosexual y la separación entre la religión y el Estado.

Es ahí donde residen dificultades ocultas. Los teóricos liberales suelen ser “procesualistas” más que “sustancialistas”: es decir, creen que abogar por los derechos naturales y por una concepción liberal de la justicia no obliga a una sociedad a adoptar ninguna postura respecto a la vida buena ni a la virtud en concreto. Piensan en un liberalismo preocupado sólo por bienes formales o por el procedimiento (“racional”). Eso explica la importancia que tiene Kant para la causa liberal (una lealtad ciega hacia Kant). Es el punto de conjunción entre todos los teóricos liberales más conocidos de la actualidad: Rawls y Ronald Dworkin en los Estados Unidos; Habermas y Karl-Otto Apel en Alemania.

Es lo que explica la obsesión del liberal por lo neutral y lo objetivo.

Sin embargo, y faltaría más, las paradojas del liberalismo socavan la ficción. No hay ninguna ventaja procesal al apoyar por separado los derechos formales de la verdadera historia. Se recibe la misma lección con el *reductio* de Hegel del Imperativo Categórico de Kant que con los rasgos autodestructivos de la política de la igualdad racial de la Constitución americana. Los liberales están atrapados en un dilema: tienen el miedo a la Historia porque de ahí no pueden confirmar ninguna neutralidad afianzada; y no poder abogar por ninguna visión contingente de la vida buena, puesto que entonces devendría la razón abierta a la lucha ideológica.

Se puede apreciar por tanto por qué la interpretación procedural de la doctrina liberal es tan perfectamente adecuada para la concepción temprana del “crisol” de democracia en America. Funciona de tal manera porque las diversas prácticas *sittlich* de los pueblos inmigrantes, hacia el final de la segunda guerra mundial, sí tendieron a disolver o ceder a favor de las nociones liberales de derechos y justicia (lo cual no es confirmar la victoria de los valores liberales en el mismo periodo); y, en segundo lugar, porque los valores *sittlich* de la subpoblación dominante, en la misma época, sí ofrecieron la base efectiva para interpretar las doctrinas liberales. Ahora, todo eso ha cambiado. La teoría liberal afronta sus propias paradojas, bajo circunstancias imprevistas, y, no se puede contar con las nuevas poblaciones de inmigrantes para ceder ante la primacía de los valores liberales como en el pasado. El resultado es que, incluso en los Estados Unidos, el conflicto potencial entre las políticas liberales y las actualidades *sittlich* no se puede ignorar más. Admitir todo esto, lo absurdo del liberalismo tardío de Alemania (lo de Habermas y sus formalismos, por ejemplo) es obvia. Parece que no han aprendido nada del fuego del Reichstag y la siguiente estafa legal. Teóricos humanos como Dworkin y Habermas no pueden ser más que juguetes inocentes del juego de una imaginación utópica.

A pesar de todo ello, los liberales han intentado recientemente, incorporar normas multiculturales en la propia teoría liberal. Es un esfuerzo honesto, hay que admitirlo, que reconoce la importancia de los patrones actuales de la inmigración. El racismo amenazador de Gran Bretaña, Francia y Alemania sólo puede exacerbarse debido a la política del Mercado Común: el desempleo interno cuenta contra la absorción de “mano de obra étnica”; la marea ascendente de Turcos, Serbios, Bosnios, Africanos del norte y Europeos del este amenaza con alterar de manera permanente lo sobresaliente de las poblaciones “nativas” de Occidente como el influjo de Asiáticos y Latinoamericanos amenaza el equilibrio *sittlich* de la vida Norteamericana. No hay forma alguna de frenar esa tendencia. Es, precisamente, el punto ciego del liberalismo utópico.

Aparte del concepto del “crisol”, el liberalismo ha favorecido dos políticas distintas al tratar de la compatibilidad entre multiculturalismo y derechos básicos. Sin embargo, las opciones son un fracaso porque implican un conflicto potencial entre derechos “inalienables” y la supervivencia de una u otra forma de solidaridad cultural o étnica. La derrota inevitable de la política –reconciliar derechos con supervivencia étnica-- reside en lo utópico de una supuesta neutralidad *sittlich* para la defensa de una política de derechos naturales y de los intereses prudenciales del genio inmigrante. La verdad es que la primacía de la doctrina de derechos requiere la primacía de los *Sitten* históricamente asociados con la población responsable por tal doctrina. No puede existir igualdad entre las diversas “comunidades” que, por casualidad, se han encontrado en una democracia liberal: según el argumento liberal, las reclamaciones acerca de la “supervivencia cultural” deben ceder frente a los requisitos de los derechos fundamentales; pero, contrariamente a los liberales, eso no puede suceder, si las prioridades *sittlich* que aseguran tales derechos también ocupan el primer lugar, por lo menos *de facto*. Teóricos como Charles Taylor, por tanto, son los que profesan favorecer valores liberales pero también quienes pretenden

reconciliar estos valores con la supervivencia de sub-sociedades étnicas dentro del ámbito del Estado liberal (por ejemplo, Quebec, en el Estado de Canadá; posiblemente las comunidades Flamencas y Valonas, en el Estado de Bélgica) no entienden del todo el conflicto potencial entre tales valores. Donde prevalecen los valores comunitarios, el multiculturalismo no puede ser más que subordinarse a ellos.

Las políticas multiculturalistas liberales, por consiguiente, van así: (i) no ceder, si tratamos del modelo del crisol y si los inmigrantes pueden aceptar derechos y justicia liberales, porque no hay otro recurso: (ii) proteger la diversidad al máximo --pero no más; la prioridad siempre viene dada por la noción liberal; y, (iii) admitir una paridad entre los valores liberales y comunitarios --por tanto, admitir que el liberalismo quizás tenga que ceder ante las necesidades de la supervivencia cultural.

Rawls y Habermas abogan por la número (i); Michael Walzer apoya la número (ii); y, de forma ambigua, Charles Taylor es partidario de la número (iii). El primero es completamente utópico; el segundo es realista políticamente en lo que concierne al dominante en el sentido *sittlich*, pero utópico cuando se trata de la neutralidad del propio liberalismo; y el tercero no está dispuesto a llegar a admitir que las prioridades están en conflicto. Así, la elusión deliberada de la dificultad central por parte de Taylor señala la debilidad insuperable de la posición liberal frente al desafío en aumento del comunitarismo. Reconocer la validez de la "supervivencia" como un derecho liberal es una maniobra totalmente incoherente. Ningún "comunitario" competente pensaría jamás en intentar unir los dos sistemas. (Ni Alasdair MacIntyre, ni Michael Sandel, por ejemplo).

Puede ser entonces que el liberalismo --o la democracia liberal estrictamente considerada-- sea una doctrina muy artificial que ya ha experimentado los mejores momentos y que ahora va a desaparecer más rápidamente que nunca. Después de todo, el concepto mismo de un "yo" ha sufrido un cambio fundamental desde la época de la Revolución Francesa. Lo curioso es que la tradición filosófica y política del mundo anglófono ha favorecido en gran parte la idea de un agente autónomo, esencialmente ahistórico y fiablemente racional a lo largo de los dos siglos que han pasado desde entonces. Si pensásemos en Hegel como un hombre de simpatías liberales --con mayor amplitud, una simpatía por la Ilustración-- tendríamos también luego que admitir que Hegel efectivamente historizó la razón y la naturaleza humana y, como resultado, nos ha obligado a pensar en "yos" como artefactos culturales. La tradición europea que va de Hegel a Marx a Nietzsche a Dilthey a Heidegger a Horkheimer a Gadamer a Foucault ha sido en gran parte olvidada, en el periodo siguiente a la Guerra del Golfo (a favor de los valores liberales de moda o puramente oportunistas), mientras que sus temas más profundos respecto a constructivismo y colectivismo han prosperado.

Por lo tanto, es obvio que si no abandonamos por completo la dimensión culturalmente "preformada" de la existencia humana en un futuro próximo, es probable que sus implicaciones historicistas y contingentes sean recuperadas poco a poco. Existe una verdad que seguramente nos golpeará de nuevo: así, el universalismo y el historicismo son incompatibles --tanto filosófica como políticamente. Por el momento, estamos en un limbo raro donde un trozo de la concepción historicista ha sido separado de la historicidad misma, es decir, de la dimensión *sittlich* de la vida humana. Por eso, los teóricos occidentales que abogan por algo parecido a la democracia, si no por el liberalismo puro --los comentaristas: Taylor, Sandel, MacIntyre, e incluso hasta Richard Rorty-- son, en última instancia, tan ahistoricistas como los liberales que se oponen.

Si, como mucha gente ahora prevé, la mayor actividad mercantil del nuevo siglo se va a centrar en Asia, entonces, no quepa duda de que la lucha entre liberalismo y democracia y entre individualismo y comunitarismo requerirá la renovación de distinciones historicistas. Porque, hasta el punto en que se espera que

Estados Unidos tenga un papel estrella en el intercambio Oriente-Occidente (cosa que no fue prevista ni por Asia ni por Europa hasta muy recientemente), el idioma del debate político de principios del siglo XXI seguramente será una continuación del idioma del pasado. Y, entonces, la reinención de los países de Europa del Este según líneas "liberales" o "democráticas" seguramente será definida en términos de paradojas y problemas de la historia y las teorías políticas occidentales. Es buena idea viajar teniendo a mano un mapa.

Temple University
Philadelphia, Pennsylvania USA

Referencias

- Dworkin, Ronald. (1978) "Liberalism." In Stuart Hampshire (ed.). *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- -----, (1971) *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- Foucault, Michel. (1977) "Nietzsche, Genealogy, History." In Donald F. Bouchard (ed.), Donald F. Bouchard and Sherry Simon (trans.). *Language Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fraser, Nancy. (1989) *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Habermas, Jürgen. (1990) "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification." In Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (trans.). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- -----, (1994) "Struggles for Religion in the Democratic Constitutional State." In Amy Gutmann (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- -----, (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg. Cambridge: MIT.
- Holmes, Stephen. (1993). *The Anatomy of Anti-liberalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kymlicka, Will. (1989) *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon.
- MacIntyre, Alasdair. (1984) *After Virtue*, 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Margolis, Joseph. (1986) *Pragmatism without Foundations: Reconciling Realism and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- -----, (1996) *Life without Principles: Reconciling Theory and Practice*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rawls, John. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- -----, (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rorty, Richard. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- -----, (1984) "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political Theory*, XII.
- Strauss, Leo. (1953) *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Charles. (1989) *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- -----, (1994) "The Politics of Recognition." In Amy Gutmann (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton

University Press. An expanded edition of Charles Taylor (1992). Multiculturalism and "The Politics of Recognition." Princeton: Princeton University Press.

- Walzer, Michael. (1994) "Comments." In Amy Gutmann (ed.). Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press.