

Multiculturalismo y ciudadanía

Jaime Fisher

Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana (México)
E-mail: jaime.fisher@gmail.com

Resumen: Confronto aquí al multiculturalismo normativo de orientación comunitarista oponiéndole un concepto de libertad inextricablemente ligado al de justicia. En la medida en que la justicia aparece como la preocupación fundamental de los multiculturalistas, y en tanto que dan primacía a la protección de las culturas como el medio para lograr aquella justicia, intento mostrar la inadecuación lógica y práctica de su planteamiento a partir de la noción liberal del individuo ciudadano como el agente moral y político fundamental y relevante.

Palabras clave: cultura, justicia, libertad, ciudadano, individuo, comunidad.

Abstract: The aim of this paper is to confront critically the so-named multiculturalism of communitarian tendency, opposing to it a concept of freedom inextricably linked to that of justice. To the extent that the latter appears as the key concern of their advocates, and as far as they give primacy to the protection of cultures as the chief mean for its achievement, I try so to show the logical and practical inadequacy of their formulation parting from the liberal point of view on the citizen and the individual as the prominent and main moral and political agent.

Keywords: culture, justice, freedom, citizen, individual, community.

0

El multiculturalismo normativo comunitarista anhela y persigue la justicia a través de la protección política de las culturas, o, al menos, la justicia para los miembros de esas 'culturas', concebidas entonces, en general de forma laxa e indistinta, como comunidades, grupos sociales, étnicos o nacionales. Tal planteamiento está descaminado de inicio a fin, y creo que si muestro que la *justicia como fin* político nada tiene que ver con la *cultura como medio* de la política, entonces el multiculturalismo debe ser desechado ya, y el tiempo y talento dedicados al tema deberían -en atención al sentido común económico- reorientarse y emplearse en algún asunto otro. Tal es el objetivo central de este trabajo.

Hay casi tantos multiculturalismos como autores multiculturalistas. Su posición adopta formas y contenidos específicos diversos según el asunto principal que a sus autores concierne. En diversos lugares se plantea el problema de la convivencia mundial intercultural. En Europa occidental los grupos de interés básico son los inmigrantes; en América Latina los indígenas; y en Canadá y EU los indígenas e inmigrantes. Además, se guarecen bajo el amplio paraguas

del multiculturalismo cosas más específicas, como las preferencias sexuales, las creencias religiosas, los grupos de edad y hasta los 'géneros'. No obstante, su asunto y denominador común es la coexistencia de individuos y grupos con distintas cosmovisiones y prácticas cotidianas sistemáticas (*culturas*), muchas de ellas incompatibles entre sí, y el de cómo el Estado habría de garantizar esa convivencia equitativa y pacífica en un espacio físico y simbólico cada vez más estrecho debido al desenvolvimiento de la ciencia y la tecnología. Por esto el tema medular ligado al multiculturalismo como filosofía política, y al Estado como eventual realización de esa filosofía, es el de la *justicia*.

Se le ha sintetizado en expresiones equívocas puestas en uso por el lenguaje cotidiano, tales como: 'todas las culturas son iguales' o 'todas las culturas valen lo mismo', expresiones simplistas y falsas, pero originadas en formas filosófico-políticas mucho más detalladas y mejor articuladas en las que, poniendo por delante el ya de suyo nebuloso concepto de 'cultura', se prescribe una estrategia de protección, defensa y promoción de la diversidad cultural o las identidades culturales como *conditio sine qua non* de la

justicia (Kymlicka, Olivé, Villoro, Taylor).¹ Se presenta entonces como reclamo de un 'derecho a la diferencia', como 'fortalecimiento de la identidad', como 'protección del sentido de pertenencia', etc., cosas todas éstas exigidas al estado y, en particular, al estado liberal democrático. Este núcleo de ideas merece refutarse porque 1) entre sus implicaciones lógicas hay consecuencias moral y políticamente inaceptables, y 2) porque erige obstáculos insalvables para su eventual constitucionalismo, es decir, porque éste sería técnicamente ineficaz. Coincidiré aquí con su fin político fundamental, a saber, ese de la justicia para todo grupo excluido en lo político, marginado en lo económico o discriminado en lo social, sean indio(a)s, inmigrantes, negro(a)s, mujeres, homosexuales, anciano(a)s, enfermo(a)s terminales, minorías religiosas o cualquier otra clase posible; pero, entendiendo a sus individuos como *ciudadanos*, rechazaré el medio técnico con que asocia tal fin, donde, además, esta discrepancia deriva en forma directa de aquella coincidencia.

Puesto que da primacía estratégica a la 'cultura', y por su axial naturaleza normativa, un multiculturalismo con validez lógica que aspire a la pertinencia práctica debería aclarar y resolver al menos tres cosas:

- a) qué es la cultura como posible objeto de valoración política,
- b) cuál es el valor político respecto al que habría de tasarse,
- c) quién es el sujeto legítimo y relevante de tal valoración.

Tales cuestiones están en estrecha articulación lógica y práctica. Digo que sus respuestas a estas preguntas, o bien no existen, o bien son inconsistentes e insatisfactorias. Intento entonces, desde un naturalismo pragmatista, ofrecer respuestas otras a las dos primeras preguntas. Echando mano al concepto liberal de *ciudadanía*, arguyo que es el individuo-ciudadano como sistema intencional autónomo el único que tiene legitimidad, autoridad y relevancia para valorar las culturas existentes, y que está habilitado para decidir su propio *cultivo* a partir de una, o de una combinación de esas prácticas disponibles. Recurriendo a Marx y a Dewey distingo entre lo *público* y lo

¹No todos los autores coinciden en todo, y estos cuatro aquí considerados tampoco. Para evitar construir adversarios de paja me referiré aquí sólo al núcleo común y fuerte de su posición.

privado de una práctica, y muestro que su 'valor de uso' sólo puede tener una valorización política *negativa*. Al hacer esto expongo un concepto unificado de justicia y libertad que permite ver la ventaja teórico-práctica de la filosofía política liberal social – frente al multiculturalismo comunitarista–, para enfrentar los problemas de la convivencia entre individuos y grupos con distintas formas de vida.

1

Consideremos de inicio dos hechos duros y puros: en primer lugar, la radical pluralidad de individuos, consistente en prácticas que reflejan *muy diversos* deseos, intereses, preferencias y valores, así como las creencias y conceptos que esos individuos tienen acerca de la *vida buena* (la virtud) y la *buena vida* (el placer), que es lo que les permite (cuando lo permiten) intentar una respuesta a su pregunta sobre *cómo vivir*.² Y en segundo lugar: la radical imposibilidad del aislamiento individual, es decir, la necesidad –si se quiere *fatal*– de la vida gregaria y cooperativa. Estos hechos básicos describen las *humaneas circunstancias de la justicia* recicladas por Rawls (1971), y restringen toda respuesta posible para la fundamental pregunta socrática a los límites de la *polis*. En otras palabras, la respuesta concreta que un individuo o un grupo de individuos pueda dar a esa pregunta se halla acotada por una respuesta ya implícita: he(mos) de vivir *en y a través de* una cierta asociación humana cooperativa. Y no parece haber opción al respecto.³

Ahora bien: ¿De qué hablamos cuando hablamos de cultura? En el uso filosófico, político y antropológico del término se indica, por un lado y en su sentido más amplio, algo que distingue al hombre del resto de la naturaleza; y, por otro, en su sentido más específico e importante para el tema que me ocupa, algo que permite identificar o diferenciar entre grupos humanos, entre individuos, y sobre todo, entre diferentes momentos a lo largo de la historia de un grupo o de la vida un individuo.⁴ Al indagar sobre ese algo, en su

²Adelanto que sólo en esta pluralidad de individuos (con diversas creencias, intereses y valores) tendría origen causal y referente empírico la *pluralidad de culturas* o *diversidad cultural* de facto.

³Aristóteles ya afirmaba que un ser humano capaz de vivir aislado sería más bien una bestia, o un dios.

⁴Esto es obvio e importante: toda cultura está sujeta, y hoy cada vez más, a cambios y reacomodos constantes.

primer sentido más general y amplio, suele responderse que cultura es todo lo que no es naturaleza, de lo que resulta la conocida 'oposición' entre naturaleza y cultura, o entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención, o entre lo natural y lo artificial, o entre lo genético y lo memético. Pero si cultura se dice del hombre y su práctica, y si éste no es algo extra o sobrenatural, entonces se predica de algo que está en la naturaleza y, por tanto, no cabe mantener una oposición entre ésta y la cultura. Por ello se sostiene la idea de un continuum: el concepto de cultura distingue lo humano en el resto de la naturaleza, pero ni el hombre ni la cultura se hallarían fuera de la naturaleza.⁵ La cultura es un subconjunto de la naturaleza o, para ser más precisos, cualesquiera que sean los hechos y fenómenos que llamemos culturales estos constituyen siempre un subconjunto de los hechos y fenómenos naturales: el mobiliario cultural es una subclase del mobiliario del mundo.

Yendo a su sentido más específico e importante aquí, habría un primer *algo* en torno al que se da cierto acuerdo entre filósofos –cosa siempre digna de mencionar– y que vincula el vocablo *cultura* a su origen etimológico, *colere*, que significaba *cuidar* y *cultivar*. El primer *cultivo* en la historia, como bien puede imaginarse, fue el de la tierra, práctica humana que por eso se llamó agricultura. En el caso del hombre termina hablándose del hombre *culto* como del hombre cultivado, de aquél que ha sido sometido a cuidado y cultivo, actividades recursivas, originadas en el hombre como *sujeto* y dirigidas hacia el hombre como *objeto*.⁶ Ese *trabajo* aplicado al cultivo es

Y de esto surgirán preguntas de imposible respuesta para el multiculturalismo: ¿qué es entonces proteger una cultura?, o ¿qué es entonces proteger el *sentido de pertenencia* a una de ellas?

⁵Aunque esto no es indiscutible, puesto que hay filósofos que defienden la existencia de culturas no humanas, aquí se rechaza esa idea desde el concepto de *intencionalidad plena*. Tomo de Searle (1993) su distinción entre intencionalidad como *direccionabilidad* de los estados mentales en el sentido original de Brentano, y como *intención* (propósito o fin) de la acción. En *intencionalidad plena* incluyo a ambos.

⁶La *paideia* sería esa actividad *técnica* que expresa este cultivo del ser humano, un individuo incomprensible sin el estado (*polis*) y un estado incomprensible sin el cultivo y cuidado de sus ciudadanos, de lo cual ya es posible colegir un vínculo funcional empírico, y otro filosófico conceptual, entre *cultura* como *colere* y *política* como *politeia*: el hombre se cultiva, si se cultiva, sólo en la polis, i. e., en y a través del ejercicio público de la razón. La *politeia* estaría avocada, desde su más tierna infancia griega, al cultivo del hombre como *ciudadano*, y no como partícipe de una 'cultura' o miembro de una etnia o grupo particular subestatal.

llamado por Hesiodo *techné*, también origen etimológico de *técnica*. Con esa *techné* arcaica se hace referencia al *trabajo* –una acción física y mental *intencional*–, que implica la desaparición de la tierra como la simple madre proveedora, y que sólo entonces comienza a verse como tierra de labor, de trabajo, es decir, de cultivo. El hombre mismo se cultivaría *técnicamente*, i. e., de manera intencional plena y, así, según Plotino, se alejaría de la condición de las bestias y se aproximaría a la de los dioses, con lo que tal *cultivo* sería también entendido como indicador del progreso.⁷

Considerando esto con mucho cuidado, si algún referente empírico tiene el término *cultura* no podría ser otro que ese conjunto de prácticas aprendidas por hombres en permanente proceso de *cultivo*, en tanto miembros de un grupo y en un determinado ambiente físico, biológico y simbólico o, como dice la definición clásica de Tylor: 'ese conjunto complejo de conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres, y toda otra capacidad y hábito adquirido por el hombre en tanto miembro de una sociedad'. Pero de manera inmediata –y esto hay que acentuarlo, pues será puntal lógico y empírico del rechazo al multiculturalismo–, asoma el hecho señalado de que *no todos* los miembros de un grupo social aprenden ni aplican *todo* ese conjunto complejo, ni *todos* los miembros del grupo aprenden ni aplican *los mismos* subconjuntos complejos de conocimientos disponibles en esa misma sociedad. De aquí se sigue que la radical diversidad de individuos, más allá de la mera biología, coincide con la radical diversidad de sus *cultivos*.⁸ En este sentido tiene razón Sapir (1932) cuando sugiere que 'cultura' no es más que una *ficción estadística*, una clasificación más o menos nebulosa que, sin embargo, permite un denominador común para referir en términos generales al comportamiento agregado o promedio de un grupo humano.⁹ 'Cultura' sería una

⁷Si la noción de progreso muriera, dice Nisbet, *algo muy querido para nosotros también moriría*. El concepto, aunque sujeto a controversia filosófica, tiene una carga valorativa positiva donde se aplique (ciencia, tecnología, economía, moral, política, etc.). Esa valoración sólo puede sostenerse si el *progreso* se identifica con el incremento de la *libertad*, tal y como aquí se propone entenderla renglones abajo.

⁸Se sigue ya que cultura y sociedad (un grupo social, étnico o nacional) no son sinónimos.

⁹En ciencias sociales suele utilizarse *cultura*, como *explanans*, para intentar describir, comprender y hasta explicar las prácticas de individuos y de grupos, pero lo que requiere de una descripción, comprensión y explicación es más bien eso que llamamos *cultura*. Describir, explicar o 'comprender una cultura' implicaría reconstruir racionalmente la *naturaleza* y el *significado* de

abstracción para hablar de la forma *promedio* en que un grupo de individuos responde a la pregunta socrática. Así, cuando se habla con sentido de la *cultura*, se hace referencia, por una parte, de manera abstracta, al conjunto de prácticas promedio que un individuo comparte con otros; y, por otra, de forma concreta, al conocimiento aplicado y al estado alcanzado en *su* propio cultivo, es decir, a la radical forma individual en que diseña y ejecuta *su* respuesta práctica a cómo vivir.

En el multiculturalismo son visibles al menos dos posiciones al respecto. Por un lado, en su forma fuerte (Kymlicka y Villoro), se afirma que políticamente, *todas* las respuestas a esa pregunta, aunque tengan contenidos y resultados prácticos (cultivos) diferentes, tienen y debe reconocérseles tener *el mismo valor*. Y, por otro lado, en su versión moderada (Olivé y Taylor), se afirma que todas esas respuestas merecen el *mismo* respeto o reconocimiento, o el mismo derecho a la *diferencia*. En ambos casos se requiere considerar la pregunta sobre el *valor* de una *cultura*.

2

El concepto *valor* es muy delicado y extenso, y no puede enfrentarse aquí; pero como el multiculturalismo lo perfila como el 'valor de una cultura' y lo presenta como problema político, se facilita centrar el asunto y ajustarlo a los límites de este ensayo. ¿Qué es y de qué depende el *valor propiamente político de una cultura*?¹⁰ Esta formulación misma de la pregunta desecha la 'cultura' entendida en términos estadísticos como promedio, pues el 'valor' de ésta, si alguno, se reduce a un instrumento descriptivo aproximado del comportamiento de un grupo humano. Sólo queda entonces, si queremos mantener la posibilidad de hallar un valor político en ella, entenderla como *cultivo*, esto es, como conjunto de conocimientos utilizados y utilizables por individuos o grupos en el intento permanente de responder a *su* pregunta fundamental, es decir, como forma o formas prácticas dispuestas para sobrevivir e intentar vivir bien.

las prácticas de individuos concretos, y de las cuales 'cultura' es una *ficción estadística*. Hay en esto una filiación con cierto individualismo metodológico moderado, a cuya exposición no podemos entrar.

¹⁰Téngase presente que estamos en busca de un *valor* aplicable a la cultura y que sea relevante para la política, es decir, para la acción social normativa desde el Estado.

Como conjunto de *conocimientos prácticos*, la cultura tiene entonces, desde el sentido común naturalista y en primerísimo lugar, un *valor de uso* asociado al *cultivo* concreto que su aplicación puede generar en el diseño y ejecución de la respuesta vital, en cualquier campo en que ésta se dé, sea el arte, la religión, la ciencia, la política, etc.¹¹ Sin embargo, y contra esta idea, para la filosofía política ínsita en el multiculturalismo -que en esto coincide con el comunitarismo antiliberal-, se asigna valor, importancia y primacía filosófica y empírica al hecho de *pertenecer* o *sentirse pertenecer* a, o *identificarse* con una 'cultura' determinada. Y aquí comienzan los peores problemas: ¿se puede *pertenecer* a, o *identificarse* con una 'cultura'?, y, en su caso, ¿en qué sentidos precisos de 'pertenencia', de 'identidad' y, sobre todo, en qué sentido de 'cultura'?

Es obvio que la respuesta a la primera de estas preguntas sería un sí, pero sólo si en la segunda se entiende 'pertenencia' como el estar comprendido dentro de un rango, y 'cultura' como ese rango o clase. Una 'cultura' sería el rango lógico, y todos los elementos en esa extensión 'pertenecerían' a esa cultura, cosa equivalente a decir que alguien 'pertenece' a la clase de los 'solteros' o de los 'desempleados', etc. Sin embargo, esto desde luego *no* es lo que ahí se quiere decir con 'pertenencia a una cultura'. En su discurso *cultura* es entendida ontológicamente como -o más bien *confundida* con-, 'comunidad' o 'grupo social'; y *pertenencia* se entiende ahí en un sentido tan radical que conduce a hablar, por ejemplo, de 'raíces culturales', produciendo la imagen del árbol que deja de serlo al carecer de tales raíces. En este sentido fuerte de 'pertenencia' un individuo no 'pertenece' a la clase de los tojolabales, los tikopia, los nazis o los vascos, sino que *pertenece* a uno de esos grupos en un sentido ontológico de ligazón o unión inalterable, como las ramas y las raíces *pertenecen* al árbol, y éste al bosque. De ahí que un individuo separado de *su* grupo ('cultura') pierda todo y, por tanto, sea reducido a nada. Y de ahí que haya que dar atención política no sólo a las 'culturas' ('entendidas', es decir, confundidas con grupos sociales) sino al 'sentido de

¹¹Esto puede resultar irritante: la cultura tiene un valor, cuando lo tiene, de naturaleza instrumental. Tal valor depende de sus resultados sobre el *cultivo* del hombre o la sociedad que la posee y la emplea como su *instrumento*, y tal cultivo, como adelante se propone, coincidirá, cuando sea valioso, con la *libertad*.

pertenencia' que los individuos tengan respecto a esos grupos o, como de forma equívoca dicen los multiculturalistas, respecto a esas 'culturas'.

¿Puede alguien *identificarse* con una cultura? En el discurso multiculturalista se usa 'identidad' en general como una forma débil de 'pertenencia'. No podría ser ésta una identidad lógica ni ontológica, sino sólo psicológica, y de ahí que lo valorado como fundamental no sea ya la 'cultura' misma, o *pertenecer a ella*, sino, más bien, el *sentir pertenecer a ella*. Esta valoración positiva ex ante de un *sentir* subjetivo, y aquella (con) fusión e hipóstasis de *cultura* con *grupo social*, tienen por corolario que los juicios prácticos valorativos, morales y políticos de sus individuos sólo puedan autorizarse y legitimarse *dentro, desde, por y para* la congregación-cultura-comunidad a la que el individuo 'pertenecer' o 'siente pertenecer', erradicando desde el inicio toda posible racionalidad y universalidad de tales juicios.¹²

La equivalencia conceptual de 'cultura', o 'grupo cultural' o 'sistema cultural', con 'sociedad', o 'grupo social' o 'sistema social' es por supuesto incorrecta, y conduce a problemas conceptuales, analíticos y prácticos insalvables, amén de innecesarios.¹³ Pero es aún más común y grave igualar *cultura* o grupo cultural, con *etnia* o grupo étnico, cosa que -dada la exigencia de protección estatal-, conduce a proponer la fundación de derechos políticos especiales, que implican la exclusión de otros ciudadanos, derechos basados ya no sólo en la pertenencia a un grupo social (a una 'cultura'), sino de manera más radical e inadmisiblemente, en la pertenencia étnica, racial y biológica.

'Pertenecer', o en su forma moderada, 'sentir pertenecer' a una cultura, es, ya lo dije, una valoración radicalmente subjetiva. Quien tenga 'sentido de pertenencia' a una 'cultura' *apreciará* esa cultura y ese su sentido de pertenencia, y no

¹²Olivé (1987) intenta y consigue evitar este inaceptable relativismo elucidando principios universales débiles de racionalidad. No obstante, en tensión abierta con esa razón universal, defiende y promueve 'derechos culturales' propios de determinadas sociedades o comunidades, en particular de los indios mexicanos y latinoamericanos y, en este sentido, incurriendo en la hipóstasis de 'cultura' y 'grupo social' (Olivé 2004).

¹³El más conspicuo y central de tales problemas es que proteger o producir justicia para una comunidad no equivale a, ni cruza por salvar *su* 'cultura' o *su* 'identidad' o *su* 'sentido de pertenencia', es decir, que la salud de una sociedad, en el sentido del *bien común*, no requiere, y con frecuencia se opone a la permanencia tanto de las conductas promedio de sus individuos como de sus particulares cultivos.

está obligado a dar razones más allá de ello. Hasta ahí podríamos estar de acuerdo: un agente, individual o colectivo subestatal, es quien decide sobre el 'valor de uso' que tiene una cultura para realizar su particular cultivo. Pero ¿cómo convertir eso en un tema político, es decir, en un caso del que hubiera razones para encargarlo al Estado? O, de otro modo lo mismo: ¿cómo y cuándo una valoración individual o colectiva -que tiene que ver sólo con el *cultivo* individual, o de un colectivo de dimensión sub estatal-, puede alcanzar una valoración política -que tiene que ver en esencia con la justicia?,¹⁴ ¿cómo el uso de ciertos memes puede fundar derechos especiales para sus usuarios? Puesto de manera más pedestre ¿por qué un *ciudadano* autorizaría al Estado a emplear instituciones e impuestos para proteger y promover el 'sentido de pertenencia' -o la 'pertenencia' misma- respecto al uso de ciertos paquetes meméticos por *otros ciudadanos* que se hallen en la misma condición de libertad básica, y en igualdad de derechos políticos que ese *ciudadano* contribuyente?

3

Propongo responder eso a partir de la *libertad* presupuesta -como medio y como fin- en el cultivo de un individuo o de un grupo. Desde un punto de vista naturalista -más allá del subjetivismo emotivista y el objetivismo idealista- todo *valor* es, un *acto de valoración*.¹⁵ El valor de una cultura sólo se ve en la acción misma de valorar esa cultura, pues valorar una cultura (un conjunto de paquetes meméticos) es practicarla, es decir, responder *en ella, con ella y a través de ella* a la pregunta práctica fundamental. Y aquí una aparente digresión, tan breve como necesaria: nadie puede derivar lógicamente un *debe ser* de un *es*. En otras palabras, los valores no se *derivan*

¹⁴No es este el espacio adecuado para discutir la noción de *justicia*. Para mis fines inmediatos la entiendo convencionalmente, siguiendo a Perelman (1964), como 1) un estado de cosas enunciado en el *dar a cada quien lo que le sea debido*; 2) como un *regla* para conseguir ese estado valorado como justo, y 3) como el *acto* que ha de aplicar esa regla para conseguir ese fin. La justicia (equidad) en la sociedad es *conditio sine qua non* de la libertad de los individuos. Y viceversa, la libertad individual estaría limitada por el *no dar a alguien lo que no merezca*, y en particular, por *no producirle* algún tipo de violencia injustificada. Libertad y justicia son las dos caras de la práctica humana racional: la libertad *sin* justicia es ciega, y la justicia *sin* libertad es vacía. Esto permite distinguir el liberalismo de *laissez faire* del liberalismo social aquí asumido y defendido.

¹⁵La idea de *valor* como *acto de valoración* que se halla tras esto es la misma acuñada por Dewey (1937).

de los hechos, y quien pretenda hacerlo comete la falacia naturalista. Pero esto es, a su vez, falaz, pues nadie tiene que hacer eso. Valores y hechos emergen axiológica y epistemológicamente en la práctica humana, y sólo en la práctica humana. No existen hechos o valores 'en sí mismos', sino sólo *hechos valorados* como tales por los seres humanos inmersos en su praxis. Pasar -por medio de la acción práctica intencional- de una situación de hecho S_1 valorada como deficitaria a otra situación S_2 valorada como satisfactoria o mejor, y que se tiene como fin (*end in view*), no es algo que se *derive* con necesidad lógica, sino que, en su caso, se *produce* como necesidad práctica. Y en eso consiste la cultura en su mera médula: en el *cultivo* del ser humano. De ahí que la cultura sea *el mundo de los valores*, es decir, de las valoraciones, pues no hay cultivo humano posible sin valoraciones respecto de hechos. En el valorar esa práctica tiene papel fundamental la razón como capacidad humana genérica y universal, de tal manera que un cultivo será racional o irracional según el desempeño que en su ejecución tenga esa razón humana.¹⁶

Toda práctica, todo cultivo -disculpe el lector la obviedad-, se orienta entonces por valores, sean éticos, estéticos, políticos, científicos, tecnológicos, etc. Y así como la *justicia* aparece como el valor fundamental que orienta la política, y como el valor que permite comparar y evaluar la racionalidad de diversos sistemas políticos (Estados), la *libertad* aparece como ese valor o baremo que permitiría comparar y evaluar la racionalidad de diversas culturas (cultivos), como estados y como procesos.¹⁷ De esto

¹⁶Razón y racionalidad son conceptos muy discutibles y discutidos filosóficamente que, no obstante, están presupuestos en este ensayo. Se entiende la primera como una capacidad humana generada en la evolución y *cultivada*, o al menos cultivable, en la cooperación y en la vida gregaria. La *racionalidad* es entendida, siguiendo a Rescher (1993), como el uso inteligente de aquella capacidad. Es una racionalidad prudencial que suele entenderse también como razonabilidad, como esa posibilidad universal para escuchar y ofrecer razones, y para actuar en consecuencia. La razón es una especie de 'joya de la corona' evolutiva, y somos racionales siempre que usamos lo *mejor* que tenemos para hacer lo *mejor* que, según el caso, podamos.

¹⁷Esta asociación de la *política* con la *justicia* es lo único que conceptual y empíricamente permite -cuando lo permite-, distinguir un Estado de una banda de ladrones. Y esta asociación de la *cultura* con la *libertad* es lo único que conceptual y empíricamente permite -cuando lo permite-, distinguir al cultivo y cuidado del ser humano, del desinterés de sí mismo, de su desvalorización y de su bestialización, es decir, permite distinguir la racionalidad de la irracionalidad práctica.

podemos primero inferir y luego proponer que, si hay un *valor* que permita tasar racionalmente diversos *cultivos* humanos concretos, muchos de ellos incompatibles entre sí, ese valor universal y transcultural sería la *libertad*, como proceso y como producto.

Pero, entonces ¿de qué hablamos cuando de libertad hablamos?, es decir ¿qué hecho o fenómeno indicamos?, ¿cuál es el referente, sensible o inteligible, de *libertad*? Aquí se propone un concepto que reúne las dos acepciones halladas en la filosofía moral y política (libertad *negativa*, o libertad *de*, y libertad *positiva*, o libertad *para*), con una tercera acepción que yo ensayo y añado, y que permite vincular funcional y sistémicamente los conceptos políticos de *libertad* y de *justicia*, contrapuestos con tanta frecuencia como con error. *Libertad* y *racionalidad* se predicán sólo de la acción humana. Suelen también predicarse de los seres humanos, pero sólo en forma derivativa. Decimos que un hombre es *libre* o *racional* sólo cuando lleva a cabo acciones *libres* o racionales. Es entonces sólo en la práctica que se manifiesta, cuando se manifiesta, la tal libertad esa. Isaiah Berlin (1988) y Amartya Sen (1999) han aclarado las acepciones de libertad negativa (*de*) y positiva (*para*): la ausencia de constreñimientos u obstáculos, físicos o psicológicos, y la dotación de capacidades efectivas *para* llevar a cabo determinadas acciones, constituirían el concepto fundamental al uso de libertad (*freedom*) en filosofía moral y política.¹⁸

La tercera dimensión que yo propongo incorporar al concepto aquí formulado de *libertad* es la *aceptabilidad racional* de esa acción sobre la que se predique, es decir, la *legitimidad* o *autorización* para llevarla a cabo. La voz precisa para llamar esta dimensión no existe en castellano, pero se rescata en el concepto inglés *liberty*, y suele expresarse en ese mismo idioma con la forma verbal *may*. Esta dimensión no se refiere a la ausencia de constreñimientos ni a la dotación de las capacidades efectivas *para* llevar a cabo la acción, sino más bien, de modo muy concreto y específico, a la *autorización* para ejecutarla, donde esta *autorización* -otorgable por quienes *no* son agentes directos de esa acción, pero que se hallan en el mismo ambiente físico y simbólico en que tiene lugar-, está basada en buenas razones, es decir, expresa la

¹⁸Un desarrollo naturalista amplio y coincidente en sustancia con el concepto de libertad propuesto aquí, puede hallarse en Dennett (2004)

aceptabilidad racional de la acción considerada. Este tercer rasgo importa porque incorpora al concepto de *libertad* en una perspectiva *transaccional*¹⁹ –la atención situacional y prudencial del medio ambiente físico y simbólico compartido con los *otros*, i. e., con individuos intencionales que, por distintos que sean, están dotados de la capacidad de razón y son, al menos en principio, libres y capaces de racionalidad en sus prácticas.

Mediante este último aspecto la *libertad* se adhiere al concepto de '*justicia negativa*', entendida con llaneza como un *no* dar algo indebido (no ejercer alguna forma de violencia) a quien *no* lo merece.²⁰ Bien, pues cuando hablo de *libertad*, y puesto que con ésta se refiere sólo a la acción intencional, hablo entonces del conjunto sistémico constituido por estas tres acepciones:

- a) ausencia de constreñimientos u obstáculos relacionados a la realización de la acción,
- b) capacidad física, psíquica y simbólica efectiva para llevarla a cabo,
- c) aceptabilidad racional o legitimidad de esa acción en su contexto social convencional.

Decimos entonces que un hombre se hace más *libre* si y sólo si, como resultado de su práctica intencional sistemática, aumentan en cantidad y calidad las acciones que *puede* (en los sentidos de *can* y *may*) efectiva y legítimamente llevar a cabo. Cuando hablo de *libertad*, hablo entonces de una valoración racional positiva sobre las *condiciones* y los *resultados* de la acción humana.

Las acciones humanas genéricas y sistemáticas que constituyen a, y en las que se manifiesta la *cultura* –como promedio abstracto de las prácticas concretas o *cultivos*–, dependen de e impactan sobre al menos una de las dimensiones de la *libertad*. Entonces podemos comparar y evaluar las

culturas (diversas prácticas humanas sistemáticas valorativas, o *cultivos*) según la libertad que permitan y produzcan para sus agentes. Esta *libertad* sería la respuesta a la pregunta sobre el *valor* que cabe considerar y aplicar tanto en la evaluación de las *culturas* –consideradas como promedio estadístico– como en los diversos *cultivos* concretos que ahí se reflejen.

Retomemos ahora la pregunta concreta ¿cómo puede un valor de uso individual –que es asunto de los ciudadanos al diseñar y ejecutar su cultivo–, llegar a tener un valor que sea de interés público y objeto de atención del Estado? Recorro al valor de uso que aún tiene el viejo Marx para intentar aclarar esto: un valor de uso particular puede alcanzar su estatus social de valor sólo si se le considera como valor de cambio, y se le considera valor de cambio sólo cuando es visto como mercancía, esto es, cuando el valor de uso producido se hace disponible ante un público, en este caso, a través del mercado. El valor de uso que genere un agente económico privado tiene interés sólo en tanto que es sustrato de su valor de cambio como mercancía, y ésta tiene importancia sólo en tanto que es la forma obligada por la que el trabajo privado se valoriza, es decir, la vía por la que el valor de uso producido de manera privada alcanza a convertirse en un valor. Un agente que produzca bienes o servicios sin que estos lleguen a un público (en el mercado), producirá valores de uso pero no valores de cambio y, por lo tanto, no producirá valor. Su práctica productiva sería privada en sentido estricto, de autoconsumo pues, y quedaría al margen del proceso social y público de valorización. Carecería de interés (para un) público.

De manera análoga, y punto por punto, una práctica cultural, individual o colectiva (social), considerada con determinado valor de uso para el cultivo de ese individuo o de ese colectivo, alcanzará un interés y un valor político si, y sólo si, esa práctica tiene una dimensión y un interés público bajo alguna descripción razonable.²¹ Esto ocurre sólo cuando alguien –que *no* sea agente directo de esa práctica de cultivo–, termina siendo afectado por sus resultados directos o indirectos. En otras palabras, sólo si alguien enfrenta los resultados de ese cultivo ajeno,

¹⁹El concepto de *transacción* es base de la ontología antiesencialista del pragmatismo. *Lo que hay* en el mundo son transacciones, es decir, relaciones entre diversas partes del mundo físico y simbólico. Las características que adquieren en determinado momento y lugar los miembros de esa transacción (en el mundo físico, biológico o cultural) derivan de ese mismo vínculo, y no preexiste en sus sentidos lógico y cronológico a la transacción, es decir, se producen y evolucionan sólo a partir y a través de ésta (Dewey y Bentley 1948)

²⁰Este concepto de libertad es decisivo en determinar si la *cultura* de un grupo o el libre *cultivo* de un individuo tienen o no una dimensión política que en sentido estricto distinga entre lo *público* y lo *privado* de una práctica cultural. Se vuelve sobre este punto más adelante.

²¹Razonabilidad es el intercambio de razones, el ejercicio de la intersubjetividad. Hacer una descripción razonable de un hecho es dar *razones aceptables* –i. e., que respeten la evidencia empírica disponible y los principios de la lógica–, para otros individuos semejantes acerca de la objetividad (intersubjetividad) de esa descripción.

y sólo si ese alguien -ajeno a la agencia directa de la práctica-, desautoriza esa práctica (no otorga su aceptación racional), es que tal cultivo tendría un *interés público* y sería objeto del cuidado estatal, es decir, sólo así tendría una *valoración* política (negativa por necesidad lógica) en su sentido estricto.

Y aquí termina ya la analogía: a diferencia de la producción económica -que se valoriza sólo cuando es aceptada como valor de uso por un no agente de su producción-, el cultivo de un agente cobrará interés público sólo cuando sus resultados y efectos sean *negativos* y, con ello, produzcan un *público*, es decir, cuando esos resultados sean rechazados por ser racionalmente inaceptables para los *no* agentes de la práctica considerada que se hallen en el medio ambiente en que se ejecuta. Donde esto ocurra se manifiesta la violencia antropogénica, es decir, la injusticia (que puede o no ser *intencional*). Es sólo así que el *valor de uso* efectivo de un particular cultivo puede valorizarse, en este caso negativamente; y es sólo entonces que el estado en general, y el estado liberal-democrático en particular, tendría razones y autoridad para intervenir en esa práctica. Pero si esto es así -como lo es-, entonces, contra la esperanza y pretensión multiculturalista, no podría ser una intervención política para promoverla y defenderla, sino más bien al contrario, para corregirla o eliminarla, para producir la justicia de manera directa, correctiva o distributiva, según el caso, y *sin* necesidad de referirse a la 'cultura' en ninguna de sus acepciones.

Esto es muy claro en la propuesta de Thomas Scanlon (1982, 2003): una determinada práctica será *universal* y *racionalmente aceptable* si, y sólo si, ningún ser humano que comparta el espacio físico-simbólico del agente que la ejecuta tiene razones para rechazarla, es decir, cuando esa práctica es *privada* en su sentido político, cuando carece de *interés* (para un) *público*. Esto reduce la exigencia de una aprobación positiva general -siempre difícil de conseguir- a una simple condición de *no rechazabilidad racional*: para que un cultivo *c*, ejecutado por el agente *A*, sea racional y universalmente *aceptable*, no se requiere que los posibles agentes *B-Z* en el entorno de *A*, *tengan* buenas razones para aceptarlo y ejecutarlo (*valorarlo*) ellos mismos, sino que basta con que *carezcan* de buenas razones para rechazar que *A* lo ejecute y lo valore. El cultivo *c* del individuo o la

comunidad *A* es *aceptable* en forma universal si, y sólo si los individuos o comunidades *B-Z* carecen de buenas razones para rechazar que *A* se cultive en él, cosa que ocurrirá cuando los resultados intersubjetivos perceptibles de ese *c* ejecutado por *A* *no* ejerzan violencia a *B... Z* bajo cualquier descripción razonable.

4

El *valor de uso* de un paquete memético es la cualidad que ese paquete tiene de satisfacer las necesidades de cultivo sentidas por el usuario. Tales *necesidades* -del estómago o de la fantasía- son de radical individualidad subjetiva, de ahí el dicho *de gustibus non est disputandum*. Para transitar de ese valor de uso cultural, legítimo y *privado*, a ese otro valor político, legítimo y *público*, se requieren razones que el multiculturalista no aporta por carecer de ellas, carencia que es la tesis que sostengo, y razón central por la que habría que abandonar ya su perspectiva.

La ausencia de razones y las *no*-respuestas a las preguntas planteadas al final del apartado 2, pueden condensarse en el siguiente orden lógico y cronológico:

- 1) Un cultivo, como conjunto de prácticas humanas intencionales sistemáticas, *no* puede pasar de su 'valor de uso' a su 'magnitud de valor', a su 'valor de cambio', ni a su 'valor político', es decir, no puede transitar de lo privado a lo público porque su 'valor de uso' es de una radical cualidad subjetiva: un paquete memético que no sea rechazable racionalmente tiene valor de uso sólo para quien al usarlo satisface sus necesidades, cultivándose en determinada dirección y sentido, cosa que carece de *interés* (para cualquier) *público* y, por tanto carece de posibilidades para valorizarse en lo político.
- 2) Cuando el multiculturalista habla de sentido de pertenencia opera en su contra, aunque él sin razón cree que a su favor, la (con)fusión que hace de *cultura* y *grupo social*. El individuo no necesita, ni tiene (no podría tener), un sentido de pertenencia respecto a un promedio estadístico de prácticas culturales ni tampoco respecto a un paquete memético utilizable en un particular cultivo (su valor de uso), sino, en su caso, respecto a un grupo social.

- 3) La satisfacción efectiva de necesidades a través de determinados paquetes meméticos (una expresión cultural) es una práctica humana intencional sistemática. Esa práctica tendría *interés público* si, y sólo si, los resultados de su ejecución obstaculizaran o impidieran a un *no-agente* directo de esa práctica la satisfacción de sus propias necesidades con *sus* propios paquetes meméticos elegidos de manera autónoma. En caso contrario será del estricto *interés privado* de su(s) practicante(s).²² El estado en general, y el estado liberal-democrático en particular, estaría autorizado a intervenir respecto de esa práctica sólo cuando sea de *interés público*. Y entonces no sería una intervención para promoverla y defenderla, sino más bien para corregirla o eliminarla, i. e., para producir justicia, correctiva o distributiva.
- 4) Un *ciudadano* no podría razonablemente autorizar para otros, ni exigir para sí mismo, medidas políticas que tengan por objetivo salvaguardar las prácticas culturales, los sentidos de pertenencia o el uso de paquetes meméticos determinados. Por definición, las prácticas, el uso de memes, e incluso los sentidos de pertenencia, son responsabilidad de los ciudadanos, con independencia del grupo social específico al que 'pertenezcan' o 'sientan pertenecer', y tienen una dimensión e interés privados, excepto si sus resultados violentan la *libertad* de otros ciudadanos para definir sus propias prácticas, sus propios sentidos de pertenencia y el uso de sus propios memes, es decir, excepto si esas prácticas resultan *injustas* e ilegítimas bajo alguna descripción razonable disponible.

El problema central que ocupa a la filosofía política –y en este caso al multiculturalismo–, a saber, el de una justicia producible a través de la acción social y técnica del estado, no cruza –bajo ninguna descripción razonable hoy disponible– por la protección o promoción de

²²El reconocimiento tácito de inexistencia de un valor al respecto conduce a Villoro a definir la *identidad cultural* más bien en términos kantianos de *autonomía* moral del individuo, caso en el cual es lógicamente imposible hablar de '*identidades*': habría una sola identidad humana, que es la autonomía individual, la capacidad humana de atreverse a pensar por sí mismo y a actuar en consecuencia. Esto conduce al universalismo de la razón y de la cultura, pero éste es un paso que Villoro (1998: 359-381) nunca da.

esos 'conjuntos complejos de conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres, y toda otra capacidad y hábito adquirido por el hombre en tanto miembro de una sociedad', sino, como ya se propone desde la filosofía política liberal social, por la protección de los derechos políticos y sociales del individuo, es decir, del ciudadano, con independencia e indiferencia absoluta respecto al conjunto de paquetes meméticos que manifieste en sus prácticas, y respecto a la naturaleza de los grupos sociales con los que estadísticamente comparte o no esos paquetes.

El *sentido de pertenencia*, que es en efecto *conditio sine qua non* del desarrollo del individuo, se da –en los casos en que se da– respecto a la sociedad o al grupo social, y no con respecto a la cultura. El individuo-ciudadano necesita ser reconocido como tal por otros individuos-ciudadanos. No necesita que otros reconozcan o se identifiquen con él *en*, ni mucho menos que adopten, *sus* prácticas culturales (su cultivo). Lo único que necesita es respeto (tolerancia) para llevar a cabo el cultivo que en libertad él mismo decida llevar a cabo.²³ Desde el único punto de vista político relevante, lo contrario a tener o mantener un *sentido de pertenencia* no sería la carencia o la pérdida de tal sentido de pertenencia, sino la *discriminación* social, que puede y suele tener expresión empírica en la marginación económica y en la exclusión política, manifestaciones principales de la injusticia.

Unos ciudadanos pueden ser discriminados, perseguidos, asesinados, esquilados, explotados y marginados por otros ciudadanos. Si los ciudadanos involucrados ahí son mexicanos, rastaman, vascos, indios, negros, nazis u homosexuales resulta políticamente tan irrelevante como sus oficios, profesiones o aficiones deportivas, pues la discriminación puede ocurrir y ocurre de hecho *sin* necesidad de que entren en consideración los paquetes meméticos utilizados por los involucrados, es decir, sin que entre en consideración cualquier acepción de *cultura* con referente empírico. El Estado entonces debe proteger los *derechos ciudadanos* generales, no los 'derechos culturales' particulares, cualquier cosa que esto último pudiera significar.²⁴ Lo requerido desde un

²³En su sentido estricto la *tolerancia* expresa la *aceptación racional* de las prácticas del *otro*. La extensión lógica de lo *tolerable* es la misma que la de lo *racionalmente aceptable* y, por supuesto, la extensión lógica de lo *intolerable* coincide con lo *racionalmente inaceptable*.

²⁴La noción de derechos culturales es cuestionada y discutida en Kymlicka (1992) y Khukathas (1992).

punto de vista político relevante es equidad y tolerancia en las relaciones entre los individuos-ciudadanos; y de ninguna manera la protección de las prácticas en que decidan o no cultivarse, ni la defensa o promoción de sus cosmovisiones o 'mundos internos', ni, mucho menos, la espeluznante protección y promoción de una particular 'pertenencia' o 'sentido de pertenencia' étnica.

5

La discriminación social, la marginación económica y la exclusión política de grupos minoritarios son aristas -quizá las más graves- del problema de lograr una vida gregaria y cooperativa relativamente pacífica, estable y equitativa. Resolver ese problema, que es un problema de justicia, requiere cambiar (corregir), si es necesario por la fuerza pública legítimamente constituida, la conducta del agente discriminador, del marginador o del excluidor, así como los resultados de esa conducta sobre el medio ambiente físico y simbólico; y de ninguna manera 'proteger la cultura' del marginado, excluido o discriminado. Todo esto es un problema filosófico genuino porque es un problema conceptual, y es un problema conceptual genuino porque se refiere a, y surge de, un problema práctico, es decir, moral y político; uno que atañe al diseño de una respuesta a cómo se haya de vivir. Se sigue que, si resolvemos el problema conceptual, tendremos mayores y mejores oportunidades de resolver el problema práctico, pues nada hay más práctico que una buena teoría.

Es aquí donde el liberalismo social de orientación pragmatista aparece como una clara y mejor opción que el multiculturalismo normativo de linaje comunitarista. La tesis central del liberalismo social²⁵ consistiría en que la libertad individual no depende de la simple limitación del poder del Estado, como pretendería el 'anarquismo' de Nozick (1988), sino más bien de la utilización de ese poder estatal para incrementar el poder y libertad de los ciudadanos. El liberalismo social es un *instrumentalismo político* radical donde el Estado es el instrumento que los individuos cooperativos se dan para incrementar su propio poder. La radicalidad de este liberalismo cruza por la radicalización de la democracia, pues implica la *participación* efectiva de los ciudadano en

las decisiones y prácticas que le afectan (científicas, tecnológicas y políticas), y que son la razón de su constitución misma como un *público*. Desde esta perspectiva, el Estado tiene que defender y promover la libertad y el poder de sus ciudadanos (*empoderarlos* se dice ahora) para decidir qué conjunto o subconjunto de los paquetes meméticos disponibles hayan de utilizar en el diseño de *su* respuesta a *la* pregunta, y no para proteger, promover, atajar o impedir el uso de determinado paquete considerado 'valioso en sí mismo', cualquier cosa que esta expresión pudiera significar.

Si bien hemos de vivir de manera gregaria cooperativa, es decir, en sociedad, no se sigue que en cualquier sociedad, sino sólo en una sociedad justa, en una condición y una estructura social básica que permita la respuesta efectiva de los individuos a la pregunta central, pues no sólo se trata de vivir, sino de vivir sólo en tanto condición necesaria de *vivir bien*. Los miembros del grupo compartirán un conjunto más o menos amplio de los paquetes meméticos disponibles, y esa sociedad tendrá, a su vez, una determinada *cultura*, entendida en el sentido de Sapir. Como sociedad y cultura no coinciden -y dado el momentum científico y tecnológico lo hacen cada vez menos-, se sigue que la defensa de *la* cultura no coincide con la defensa *del* grupo social. Más aún, los motivos y razones para valorar una sociedad tampoco coinciden con los de valorar una cultura, sean éstas las propias o las ajenas.

Al respecto resulta claro que nadie puede promover o defender una cultura *sin* practicarla, es decir, sin adoptar sus paquetes meméticos distintivos. Pretender defender permanentemente la cultura de los *otros* es una práctica que denota, a su vez, un cultivo folclorista y snob. Si Peirce pensara al respecto diría, poco más o menos, que 'no podemos pretender *defender* una cultura que no somos capaces de *practicar*', y quien pretenda hacerlo se equivoca, o es lógicamente inconsistente, o intelectual y políticamente deshonesto, es decir, inmoral, o una combinación de todo esto.

Retomando lo dicho en la sección 1, el concepto de *cultura* puede ser mejor visto y entendido ya no como mera ficción estadística estática, sino más bien como *cultivo*, es decir, como la respuesta práctica que -a cada paso- da el ciudadano a *su* pregunta. El cultivo es entonces, más que un estado de cosas, un *proceso* práctico, y, como todo proceso, lo que se requiere para

²⁵Este es el tema fundamental en la filosofía política del Dewey (1996, 2003, 2004)

protegerlo es mantener su condición misma de posibilidad, es decir, la *libertad* del individuo para proseguir –o bien discontinuar y corregir– ese proceso de cultivo. Pero aquí la libertad del ciudadano para cultivarse (o para decidir no cultivarse en absoluto) se halla vinculada (acotada por y acotando a) la justicia de la sociedad, es decir, a la equidad de las relaciones sociales, y de ahí la necesidad de parafrasear otra vez a Kant: la justicia *sin* la libertad es vacía, y la segunda *sin* la primera es ciega. Se sigue que lo que sigue siendo exigible al estado es sólo la producción directa de esas condiciones de justicia (correctiva y distributiva), pues del *cultivo* (y si ustedes quieren de la ‘cultura’, de cualquier cultura) se encargaría, en su caso, el ciudadano, entendido éste como el único agente en ejercicio y búsqueda de la *libertad*.

Haríamos muy bien los ciudadanos, y harían mejor los filósofos políticos, en contribuir al diseño y operación de un estado eficiente directamente orientado a la producción de *justicia*, que de la cultura se encargarán, en su caso, los ciudadanos que de manera libre y autónoma decidan o no cultivarse en, con y a través de ella. Desde este otro punto de vista, el Estado sí que tiene que ver con la cultura, ahora exactificada como cultivo de ciudadanos radicalmente diversos. Éste cultivo tiene lugar sólo en la polis, en la sociedad organizada como entidad política. El bien

común de una sociedad, i. e., la justicia, depende tanto de la naturaleza de sus instituciones políticas como de las cualidades que caracterizan a sus ciudadanos, puesto que ambas cosas se hallan en estrecha correlación causal y funcional. En este preciso sentido la educación (*paideia*) sería la principal función del *Estado*. No me refiero con *educación* a eso que intenta hacer –con mayor o menor eficacia–, el sistema técnico llamado *escuela*, sino a la formación integral del individuo –su cultivo– en y a través de su participación en la polis en una democracia radicalizada. Esta ‘formación integral’ tampoco tendría un valor positivo o negativo *per se*, puesto que bien puede resultar ser integralmente virtuosa o integralmente corrupta; pero, dada la intencionalidad plena ínsita en las prácticas sistemáticas humanas, individuales o colectivas –y entre ellas de manera destacada la ciencia, la tecnología y la política misma–, se infiere con validez una esencial *corregibilidad* de esas prácticas según se desplieguen sus resultados sobre la justicia de la sociedad y la libertad de sus ciudadanos. Es en esa corregibilidad, en esa plasticidad que permite el aprendizaje, donde se ancla en todo caso –desde una perspectiva laica, naturalista y pragmatista– la posibilidad de dar, a cada paso y de manera inacabable mientras se esté vivo y se siga siendo un ser humano, una respuesta legítima a cómo se haya de vivir.

Referencias

- Berlin, I. (1988) *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Dennett, D. (2004) *La evolución de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (1939) Theory of Valuation. In *The Encyclopedia of Unified Sciences* (vol. 2, no. 4, pp. 381-447). Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, J. (1996) *Liberalismo y acción social, y otros ensayos*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Dewey, J. (2003) *Viejo y nuevo individualismo*. Barcelona: Paidós.
- Dewey, J. (2004) *La opinión pública y sus problemas*. Madrid: Morata.
- Dewey, J. y Bentley, A. (1949) *Knowing and the Known*. Boston: Beacon Press.
- Kukathas, Chandran (1992) Are There Any Cultural Rights? *Political Theory*, 20(1), pp. 105-139.
- Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1992) The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas. *Political Theory*, 20(1), pp. 140-146.
- Nisbet, R. (1991) *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.
- Nozick, R. (1988) *Anarquía, estado y utopía*. México: FCE.
- Olivé, L. (2004) (comp.) *Ética y diversidad cultural*. 2ª ed. México: FCE.
- Olivé, L. (1987) Racionalidad y legitimidad política. *Doxa*, Alicante, 4.
- Olivé, L. (2004) Un modelo normativo de relaciones interculturales. In L. Olive (2004).
- Perelman, Ch. (1964) *De la Justicia*. Centro de Estudios Filosóficos. México: UNAM.

- Rawls, J. (1973) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rescher, N. (1993) *La racionalidad*. Madrid: Tecnos.
- Sapir, E. (1932) Cultural Anthropology and Psychiatry. *Journal for Abnormal and Social Psychology*, 27, pp. 229-242.
- Scanlon, Th. (1982) Contractualism and Utilitarianism. In Williams y Sen (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (pp. 103-128). Cambridge, UK: Maison des Science de l'Homme & Cambridge University Press.
- Scanlon, Th. (2003) *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?* Barcelona: Paidós.
- Searle, J. R. (1993) *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos.
- Sen, A. (1999) *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Taylor, Ch. (1993) *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*. México: FCE.
- Tylor, E. B. (1912) *Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Madrid: Daniel Jorro Editor.
- Villoro, L. (1998) *El poder y el valor*. México: FCE.
- Villoro, L. (2004) Aproximaciones a una ética de la cultura. In L. Olivé (2004: 130-152).