

Cultura e igualdad

Brian Barry

INTRODUCCIÓN

1. UN CAMINO PERDIDO

“Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo” (Marx, 1978, p. 473), es la famosa primera sentencia del *Manifiesto comunista*, que fue dado a conocer al mundo hace apenas un poco más de un siglo y medio. Con el transcurso del tiempo, el fantasma cobró vida, pero ahora se le ha puesto a descansar, en apariencia para siempre. No es simplemente que el “socialismo real” haya sido abandonado en todas partes, salvo en Corea del Norte, que escasamente le sirve como publicidad, de igual importancia para sus perspectivas en el largo plazo es la manera como ha perdido terreno entre la academia, al grado en que ya ni siquiera se le ataca más, ya no digamos que se le defienda.

Ambos acontecimientos deben ser bienvenidos en sí mismos. Lo que me preocupa es la manera como ha sido llenado el vacío que dejaron el comunismo y el marxismo. El fantasma que ahora recorre Europa es el del nacionalismo estridente, la autoafirmación étnica y la exaltación de lo que separa a las personas a expensas de lo que las une. Más aún, el desmantelamiento precipitado de las economías planificadas ha tenido como resultado una expansión generalizada de la desigualdad material y el derrumbe de los servicios públicos. Las

Traducción del inglés: Mario A. Zamudio Vega. Texto tomado de Barry, Brian, *Culture and equality*, Londres, Blackwell, 2001, pp. 3-15. Se reproduce con el permiso del editor.

mismas tendencias, aunque en formas menos extremas, también son evidentes en los países ricos de Europa Occidental y América del Norte, así como en Australia y Nueva Zelanda, en el hemisferio sur. Grupos de todas clases exigen un trato especial, mientras que la desigualdad material se incrementa y el “Estado benefactor” muestra crecientes signos de tensión.

Esos acontecimientos tienen su contrapartida, lo cual no es sorprendente, en el mundo de las ideas. Apenas ahora que se le ha marginado por completo, ha llegado a ser evidente lo importante que fue el marxismo en tanto portador de lo que podríamos describir como el ala izquierda de la Ilustración. Lo que quiero decir con esto es que Marx compartió con los liberales victorianos contemporáneos la idea de que existía una noción de progreso universalmente válida. Él creía que la clave para la emancipación de la opresión y la explotación era la misma en todas partes. Aunque los liberales victorianos habrían estado en desacuerdo acerca de las implicaciones institucionales, también habrían sostenido que las condiciones para el desarrollo personal de los seres humanos no variaban de un lugar a otro, si bien en muchos sitios las creencias y prácticas fuertemente arraigadas dejaban el logro de esas condiciones para un futuro muy lejano.

En el transcurso del siglo xx los liberales han llegado a avergonzarse cada vez más por la confianza dogmática de sus antepasados victorianos. Y tienen razones para ello, pues no existe duda alguna de que los victorianos tendieron a atribuir un valor universal a algunos prejuicios culturales puramente locales, como podemos ver con la ventaja que nos da la retrospectiva. Mientras se mantuvo como fuerza intelectual, el marxismo suministró un refuerzo universalista a la causa liberal: la mejor respuesta a la visión marxista de la emancipación universal era una visión liberal alternativa; sin embargo, con el derrumbe del marxismo como punto de referencia, ya no hubo nada que impidiera la pérdida de valor entre los liberales por haber caído en una debacle. Con algunas honrosas excepciones, los propios exmarxistas indicaron el camino al adoptar, antes que una versión de igualitarismo universalista que no fuese marxista, diversas formas de relativismo y postmodernismo.

¿Es eso importante? Lo es en la medida en que las ideas son importantes; y en el largo plazo lo son. Es cierto que la Revolución Francesa no habría te-

nido lugar sin el descontento generalizado contra el *ancien régime*, ni la Revolución Rusa sin la desintegración del imperio zarista bajo el impacto de la guerra; de manera similar, lo que preparó el camino para el triunfo de los nazis en Alemania fueron los trastornos debidos a la hiperinflación y el desempleo generalizado; sin embargo, no había nada de inevitable en la manera como fue encauzada la materia prima de los levantamientos hacia ciertas formas de movimientos políticos. Se ha dicho que el antisemitismo es el socialismo de los tontos. El hecho de que la respuesta a una depresión sea la búsqueda racista de chivos expiatorios o la aplicación de medidas universalistas para socorrer a los necesitados no está predeterminado social ni económicamente, depende de la persuasión de los diagnósticos y las recetas alternativas; de modo similar, la forma en que hoy en día el descontento fluye cada vez más hacia los cauces del fundamentalismo, el nacionalismo y el chovinismo etnocultural no tiene nada de inevitable. Los sabihondos que afirman que hay algo de “natural” o “primordial” en esas fuerzas revelan meramente su analfabetismo histórico y sociológico. Cuando se reinstauró a los Borbón en el trono de Francia en 1815, se dijo de ellos que no habían aprendido nada ni olvidado nada. Lo mismo se puede decir de quienes reivindican políticas de nacionalismo y particularismo etnoculturales y, también, de quienes les brindan su apoyo intelectual.

Muchos de los que logramos sobrevivir a la segunda guerra mundial esperábamos que las ideas inherentes a los regímenes fascista y nazi quedaran permanentemente desacreditadas. Creímos que nunca jamás el mundo se mantendría al margen mientras la gente fuera masacrada simplemente por pertenecer a cierto grupo étnico; que nunca jamás se consideraría seriamente la idea de que las obligaciones con la nación invalidan las obligaciones con la humanidad. Los juicios de Nuremberg establecieron el principio de que hay crímenes en contra de la humanidad que pueden ser castigados por un tribunal internacional, aun cuando no necesariamente hayan violado las leyes del Estado donde se cometieron. Después, en 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos pareció ser el augurio de una nueva era, caracterizada por el reconocimiento general de ciertas normas de trato decoroso que eran un derecho inalienable de todos los seres humanos, normas por las que se deberían hacer responsables internacionalmente todos los Estados.

Tales esperanzas no han sido del todo ilusorias: la noción de una “comunidad internacional” ha llegado a ser una realidad mucho más de lo que nunca lo fue, ahora que han proliferado las agencias internacionales y las organizaciones no gubernamentales. El recurrir a la soberanía del Estado como respuesta de un gobierno a las críticas externas se percibe cada vez más como “el último refugio de un bribón” y finalmente se está instalando en su lugar la maquinaria para perseguir los crímenes de lesa humanidad; sin embargo, al mismo tiempo, es evidente que los filósofos occidentales tienen cada vez menos confianza en las ideas morales universalistas, que son las únicas que dan sentido a los esfuerzos por poner en práctica los derechos humanos y castigar a sus violadores. Ejemplo de lo anterior es la serie anual de conferencias sostenidas en Oxford y patrocinadas y publicadas por Amnistía Internacional: aunque se supone que el tema son los derechos humanos, lo sorprendente es el reducido número de filósofos eminentes que han ofrecido una declaración franca sobre las razones para la aplicabilidad universal de los derechos humanos.

En este libro centro mi atención en las ideas claramente más benignas que aquellas que avalan el genocidio, la xenofobia y el engrandecimiento nacional, pero cuya ofensiva, no obstante, también es de corte antiuniversalista. Me preocupan los puntos de vista que apoyan la politización de las identidades de grupo, en los que la base de la identidad común es, según se afirma, cultural (el objetivo de esta última frase consiste en excluir los casos en que la identidad de grupo se basa en una situación compartida que no surge de la diferencia cultural, por ejemplo una relación común con el mercado de trabajo). Quienes abogan por la politización de la identidad (cultural) de grupo parten de una gran variedad de premisas y terminan con una gran variedad de recetas políticas; sin embargo, existe entre ellas un traslape demasiado grande como para que sea posible analizarlas en el marco de un solo libro. A los puntos de vista mencionados se les conoce como política de la diferencia, política del reconocimiento o, más vulgarmente, multiculturalismo.

Hace poco tiempo, Will Kymlicka sugirió que “en la literatura reciente hay una posible convergencia [...] en las ideas del multiculturalismo liberal” (Kymlicka, 1998, p. 147). Dicho autor dice que este punto de vista, que él denomina también “culturalismo liberal”, ha “llegado a ser posiblemente la posi-

ción predominante en la literatura de hoy en día, y la mayoría de los debates se centra, antes que en si se acepta o no, en cómo desarrollar y refinar la posición culturalista liberal”.¹ Lo que Kymlicka afirma es cierto, pero también, en cierto sentido, engañoso. Así, cuando nos dice que “el culturalismo liberal ha ganado por omisión, por así decirlo”, porque “no existe una posición alternativa clara”, nos da a entender que casi todos los politólogos (angloparlantes) lo aceptan; sin embargo, mi propia encuesta privada, y carente de rigor científico, lo reconozco, me lleva a la conclusión de que eso está lejos de ser cierto.

Lo que sí es verdad es que aquellos que realmente escriben sobre el tema lo hacen, sobre todo, desde una especie de posición pluriculturalista; pero el caso es que quienes no adoptan esa posición tienden no a escribir al respecto en absoluto, sino, por el contrario, a trabajar en otras cuestiones que consideran que valen más la pena. En realidad, he descubierto que entre aquellos que no escriben hay algo que está logrando el consenso: que la literatura del multiculturalismo no merece el tiempo ni el esfuerzo de escribirla. El fenómeno no se limita en absoluto al multiculturalismo, sino que es tan sólo un ejemplo de un patrón que se repite a todo lo largo de la filosofía moral y política (y en otras partes); en su enorme mayoría, aquellos que escriben acerca de la ética ambiental creen que la raza humana necesita cambiar sus costumbres con el propósito de preservar el medio ambiente, mientras que los que no creen en ello escriben acerca de otras cosas que consideran más importantes. De igual manera, la literatura filosófica sobre las demandas de los no humanos se inclina más a otorgarles una alta prioridad de lo que lo hace la distribución de las opiniones entre todos los filósofos. Se trata de dos causas con las que yo mismo simpatizo, pero ello no me impide reconocer la parcialidad inherente a la literatura filosófica sobre ellos.

A mi manera ingenuamente racionalista, solía creer que el multiculturalismo estaba destinado a hundirse tarde o temprano bajo el peso de sus debilidades intelectuales y que, por lo tanto, era mejor que me ocupara en escribir acerca de otros temas; hasta ahora, no obstante, no existen señales de ningún derrumbe y, mientras tanto, la concurrida ronda de conferencias (seguidas por

¹ *Ibid.*, p. 148.

simposios publicados en revistas o por la edición de libros) prosigue a ritmo acelerado, tal como lo describió David Lodge en *Small World* (*El mundo es un pañuelo*, Anagrama). Existen, sin duda, críticas muy variadas de los politólogos externos al multiculturalismo, como los textos espléndidamente malhumorados *Culture of Complaint* (*La cultura de la queja*), de Robert Hughes, y *The Twilight of Common Dreams* (*El ocaso de los sueños comunes*), de Todd Gitlin (Hughes, 1993; Gitlin, 1995). De ambos he aprendido, pero sus puntos de vista son los de un crítico de arte y un sociólogo, respectivamente. Lo que todavía nos hace falta es un enfoque crítico de un tipo igualmente amplio desde el seno de la filosofía política; y eso es lo que tengo la intención de proporcionar en esta obra.

En la obra de Will Kymlicka de la que tomé su cita (casualmente, la introducción a las actas de una conferencia), el autor dice, como hemos visto, que “no existe una posición alternativa clara” a la multiculturalista adoptada por él mismo y su banda itinerante de teóricos de ideas afines. Inmediatamente después esboza una alternativa, que “consistiría en demostrar que es posible actualizar el modelo anterior de ciudadanía republicana unitaria, en el que todos los ciudadanos comparten un conjunto idéntico de derechos de ciudadanía comunes para hacer frente a las cuestiones de la diversidad etnocultural, aun cuando originalmente haya sido desarrollado en el contexto de comunidades políticas mucho más homogéneas”.² No existe absolutamente nada de “oscuro” en esa posición: lo que Kymlicka quiere decir es, simplemente, que está en desacuerdo con ella. En mi opinión, tal posición no sólo es clara sino correcta.

El meollo de esa concepción de la ciudadanía, desarrollado ya en el siglo XVIII, es que sólo debe haber una condición de ciudadano (no estados o castas), de tal suerte que todo el mundo goce de los mismos derechos legales y políticos, derechos que se deben asignar a los ciudadanos en cuanto individuos, sin que se concedan derechos especiales (o incapacidades) a unos y no a otros sobre la base de su pertenencia a un grupo. En el transcurso del siglo XIX los “nuevos liberales” y los socialistas atacaron con una intensidad cada vez mayor las limitaciones de tal concepción de igualdad. En respuesta, la ciudadanía liberal se

² Kymlicka, *op. cit.*, p. 149.

complementó, particularmente en el siglo xx, con el agregado de elementos sociales y económicos. El universalismo (los derechos categóricos de ayuda social y la seguridad social) reemplazó a la antigua e insuficiente ley, que estaba destinada sólo a aquellos que no contaban con ningún otro medio de sostén, y la eliminación de las prohibiciones legales sobre el progreso en el trabajo se complementó con un ideal más positivo de “igualdad de oportunidades”.

Aunque nunca existió un total consenso sobre esas ideas y su puesta en práctica fracasó (en grados diversos) en los diferentes países occidentales, creo que es justo decir que cuando expresaban nociones como estas en sus escritos, los politólogos reflejaban el sentir general. En retrospectiva, se puede considerar que la obra *A Theory of Justice*, de John Rawls, es con toda claridad la mejor declaración de esa concepción de ciudadanía en todos sus aspectos, entre ellos el supuesto desarrollado desde el principio sobre una “sociedad” ya existente, cuyos miembros constituyen un estado en el que el gobierno tiene la facultad de determinar asuntos tales como la naturaleza del sistema económico y la distribución de la riqueza y el ingreso (Rawls, 1971). El primer principio de justicia de Rawls, que exigía derechos civiles y políticos iguales, expresaba el ideal clásico de la ciudadanía liberal, mientras que su segundo principio reconocía las demandas de ciudadanía social y económica. La primera parte del segundo principio estableció una concepción muy sólida de la igualdad de oportunidades, mientras que la segunda parte (el “principio de la diferencia”) hizo que la justicia de las instituciones sociales y económicas dependiera de que se hiciera a los miembros del grupo socioeconómico más pobre de la sociedad tan ricos como se pudiera hacerlos en cualquier escenario de convenios institucionales.

Hegel dijo que el Búho de Minerva emprende su vuelo al anoecer, y la teoría de la justicia de Rawls nos ofrece ejemplos perfectos de ello. Incluso en 1971, cuando se publicó *A Theory of Justice*, ya habían comenzado los ataques (en particular entre la “nueva izquierda” y los círculos feministas) en contra de la naturaleza individualista de la ciudadanía liberal. De igual manera, ya para entonces algunos habían empezado a escribir libros que trataban sobre la “crisis del Estado benefactor”, lo cual, también en este caso, era más frecuente entre los de izquierda que entre los de derecha. A partir de ahí, las críticas al paradigma liberal han aumentado en volumen e intensidad: la creencia generaliza-

da es que está profundamente viciado de origen. En todo caso, algo aún más generalizado es el supuesto de que el convenio socialdemócrata de postguerra, representado por el así llamado Estado benefactor, es insostenible debido a la competencia internacional y a la movilidad del capital, a la incapacidad de los Estados para poner en práctica políticas macroeconómicas que generen confiablemente el empleo total, a la desaparición de empleos en la manufactura a causa del cambio tecnológico, etcétera. Sin duda, la afirmación de que la capacidad de un Estado-nación para transformar los resultados del mercado de conformidad con una agenda política igualitaria, está más restringida de lo que lo estaba en la época de los controles del tipo de cambio y de las cuotas de importación, tiene cierta validez, pero el aumento generalizado de la desigualdad en Gran Bretaña y Estados Unidos en los últimos veinte años es, en una gran medida, el resultado de las políticas antiigualitarias puestas en práctica por los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan y mantenidas (y en cierto sentido, incluso intensificadas) por sus sucesores, claramente de las mismas ideas políticas, Anthony Blair y William Clinton. Esas políticas pudieron haber sido diferentes, y de haberlo sido, el contexto del debate actual sobre el multiculturalismo sería distinto.

Al final de este trabajo expondré los argumentos que demuestran que la política del multiculturalismo debilita la política de la redistribución; mientras tanto, centraré mi atención en las críticas al paradigma liberal en el sentido de que contiene vicios de origen. En cuanto politólogo, dirigiré la mayor parte de mis observaciones a las formas en que esa tesis se presenta en la obra de otros politólogos, pero estoy completamente seguro de que esas ideas también tienen una gran repercusión más allá de las filas de aquellos a cuya especialidad académica pertenecen. No estoy sugiriendo que la crisis de la ciudadanía liberal sea el tema fundamental de las conversaciones en la taberna de la esquina; sin embargo, aquellos que leen el *Times Literary Supplement* y *The New York Review of Books* o las muestras de las publicaciones de opinión (de una amplia variedad ideológica), se han visto expuestos a una corriente continua de versiones divulgadas sobre los mismos temas y sería sorprendente que ello no hubiese tenido ningún efecto con los años. En todo caso, espero que este trabajo sea leído por algunos de aquellos a quienes tales afirmaciones les han pareci-

do persuasivas, porque, en términos generales, mi objetivo es proporcionarles un antídoto. Como resultará evidente en los capítulos que siguen, no deseo afirmar que no se pueda aprender nada de los críticos de la concepción liberal de la ciudadanía; sin embargo, trataré de demostrar que es posible responder a todas las objeciones que pudiesen ser válidas mediante una formulación más cuidadosa de dicha concepción y haciendo más explícitos sus supuestos fundamentales. Ahora bien, no es factible hacer frente de la misma manera a la mayoría de las críticas, por lo que creo que debemos rechazarlas.

2. LA HUIDA DE LA ILUSTRACIÓN

Por extraño que parezca el que los académicos repudien la Ilustración, vale la pena hacer notar lo popular que ha llegado a ser en los últimos años el deporte de tundir a la Ilustración. En particular entre los académicos pop y sus *a láteres* periodísticos, ahora es un lugar común el que ya haya pasado de moda algo que ellos llaman el “proyecto de la Ilustración”;³ pero las ideas no son como los vestidos de los modistos. En el caso de los vestidos, la última moda es la más deseable simplemente porque es la última, y sólo tienen una semejanza con las ideas: las nuevas modas en el terreno de las ideas ayudan a vender libros, al igual que las nuevas modas en la *haute couture* ayudan a vender ropa; pero en el caso de las ideas podemos plantear una pregunta que no tiene sentido en el de los vestidos: ¿es correcta o errónea la última moda? Yo afirmo que el carro de quienes se oponen a la Ilustración va en una dirección equivocada.

Durante la mayor parte de los siglos XIX y XX la actitud hacia la Ilustración marcó la principal división entre la izquierda y la derecha en muchos países de Europa Occidental: la izquierda abrazó el universalismo de la Ilustración, mientras que “[los críticos] de la derecha argumenta[ba]n que, al reducir todas las relaciones sociales a un conjunto de derechos abstractos e impersonales [el universalismo] hace jirones la trama de la sociedad” (Schmidt, 1997); ahora, sin embargo, una variante de la misma cantinela ha ganado adeptos entre aquellos

³ Véase un ejemplo en Gray, John, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londres, Routledge, 1995.

que se ven a sí mismos como pertenecientes a la izquierda y que “han acusado que el discurso [de la Ilustración] sobre los derechos universales se mantuvo indiferente a las desigualdades de género, raza y clase”.⁴ Según ellos, es necesario reemplazar la concepción de ciudadanía igualitaria incorporada en los derechos igualitarios por un conjunto de derechos diferenciados culturalmente.

La crítica de la derecha se opone decididamente a todo el conjunto de ideas fundamentales de la Revolución Francesa que más o menos encarnó en ella. Sin tener que dejar a un lado las diferencias entre, por ejemplo, Burke, De Maistre y Hegel, podemos trazar una corriente de pensamiento contraria a la Ilustración que fue representada a mediados del siglo xx por Michael Oakeshott en Inglaterra, y en Estados Unidos por un buen número de personajes más incondicionalmente reaccionarios que se habían exiliado del continente europeo. Ninguno de ellos habría deseado afirmar que la Ilustración había llegado a ser obsoleta, pues eso implicaría que hubo una época en que sí fue apropiada, lo cual habría sido igualmente negado por los enemigos contemporáneos de la Ilustración, como (en sentidos distintos) Alasdair MacIntyre y Roger Scruton, para quienes la idea en su conjunto fue siempre un error.

Entre los pensadores de la derecha que se opone a la Ilustración no existe una posición unificada frente a las políticas que podrían otorgar un reconocimiento legal a las diferencias basadas en la cultura; sin embargo, en los casos en que la cultura de que se trate se opone fundamentalmente a los valores de la Ilustración, sus demandas de un trato especial tienden a atraer un buen número de simpatías. En Estados Unidos, los Amish y otros grupos cristianos conservadores, como los menonitas, se han beneficiado del apoyo financiero y político de la derecha. En cierto grado, el judaísmo ortodoxo es el producto de una reacción en contra de los movimientos de la segunda mitad del siglo xix para liberar las doctrinas y prácticas judías que llevaron al rompimiento del judaísmo conservador y el reformista (en la misma época, de igual manera, la Iglesia Católica Romana se redefinió afectadamente como opuesta al liberalismo). En consecuencia, las demandas que hacen los judíos ortodoxos de exenciones especiales a las leyes de aplicación general para adaptar sus ideas carac-

⁴ *Ibid.*

terísticas sobre el régimen alimenticio, el vestido y la observancia del Sabbath también atraen la simpatía de aquellos que aprueban la existencia de enclaves antiliberales como la aproximación más cercana a la destrucción total de las instituciones liberales.

La Revolución Francesa hizo desaparecer los privilegios del clero y la nobleza y abolió los innumerables convenios especiales relacionados con los impuestos que durante siglos arrancaron los pueblos y las ciudades a cambio de aliviar temporalmente los impedimentos financieros del rey. A pesar de todas esas complejas diferencias sancionadas tradicionalmente, introdujo un sistema de leyes e impuestos uniformes, así como de pesos y medidas, que facilitó el comercio entre las diferentes regiones y le dio la vuelta al problema de que los pesos y medidas locales estuvieran sujetos a la manipulación. Los anteriores esfuerzos del Estado francés por normalizar se habían ido a pique por la inexistencia de la ciudadanía común: “Mientras cada estado operara dentro de una esfera legal diferente, mientras las diferentes categorías de personas fuesen desiguales ante la ley, la consecuencia era que también podían tener derechos desiguales con respecto a los pesos y medidas”; consecuentemente, “la simplificación de los pesos y medidas [...] dependía de esa otra simplificación política revolucionaria de la era moderna: el concepto de una ciudadanía homogénea y uniforme” cuyos “orígenes se remontan hasta la Ilustración y es evidente en los escritos de los enciclopedistas” (Scott, 1998, p. 32). En ese mismo espíritu, la Revolución hizo desaparecer el mosaico de las jurisdicciones históricas, al cual reemplazó con el cuadriculado uniforme de los *départements*, que todavía sobrevive en la actualidad, virtualmente sin cambios.

Todos estos ejemplos de racionalización administrativa resultaban odiosos a los críticos conservadores de la Revolución como una forma de expresión extrínseca del espíritu de la Ilustración. Sus herederos contemporáneos no tienen objeciones de principio a la creación de una masa de anomalías y clases especiales para dar cabida a las minorías culturales, como lo propugnan los multiculturalistas, porque todos son conscientes de que la uniformidad de trato es el enemigo de los privilegios. Algunos multiculturalistas incluso comparten el entusiasmo de los pensadores de la contra-Ilustración por las formas políticas premodernas. Así, en su libro *Strange Multiplicity (Multiplicidad extraña)*, James

Tully escribe acerca de “el victorioso lenguaje moderno de la uniformidad constitucional”, diciendo que encarna un “error” en el sentido de que “sirve para excluir o asimilar la diversidad cultural”.⁵

Una gran parte de lo que Tully tiene que decir acerca del “constitucionalismo moderno” es una farsa, pero es cierto que se puede definir desde el punto de vista de un “contraste con la irregularidad de una constitución antigua”.⁶ Así, “debido a que constituye la incorporación de diversas costumbres locales, una constitución antigua es un revoltijo de jurisdicciones legales y políticas que se traslapan”,⁷ mientras que una constitución moderna es “legal y políticamente uniforme: una constitución de ciudadanos iguales a los que se otorga un trato idéntico, antes que equitativo”. Lo que se busca con esta frase retórica es, desde luego, hacer pasar la presunción de que se debe establecer un contraste entre el trato idéntico y el trato equitativo. Este es uno de los supuestos cardinales del multiculturalismo, y uno de mis principales propósitos en este libro es ponerlo en tela de juicio. Al abogar por la reintroducción de un conjunto especial de posiciones sociales legales, en lugar de la posición única de la ciudadanía uniforme que fue el logro de la Ilustración, los multiculturalistas parecen mostrarse sorprendentemente indiferentes respecto de los abusos y desigualdades del *ancien régime* que provocaron los ataques de los enciclopedistas y sus aliados en contra de este último. No se trata tanto de un caso de reinención de la rueda cuanto del olvido de por qué se inventó la rueda, y la recomendación de que se reintroduzca el trineo.

En otros sentidos, asimismo, la retórica antiliberal de los multiculturalistas no es incompatible con la de la derecha reaccionaria. Así, es típico que los exponentes de la “política de la diferencia” arremetan en contra del “universalismo abstracto” que ellos atribuyen al liberalismo. Un buen ejemplo de lo anterior es Iris Young.⁸ Siguiendo caminos similares, Tully extrae sólidas conclusiones antiuniversalistas de una metáfora muy conocida en la que los distintos grupos

⁵ Tully, 1995, pp. 58-59 y 62.

⁶ *Ibid.* p. 66.

⁷ *Ibid.*

⁸ Véase en especial Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990, cap. 4.

culturales están representados por diferentes especies de animales. Se ha dicho que los multiculturalistas consideran a los grupos étnicos como “colectivos cuasi biológicos manifiestos de una ‘cultura’ cosificada”.⁹ Y también se ha sugerido que, de una manera muy similar, “la lógica de la propuesta de Young para la representación de los grupos parece requerir una concepción reducida a los elementos fundamentales y naturalizada de los grupos, como si fuesen homogéneos internamente, estuviesen claramente unidos, fuesen mutuamente excluyentes y mantuviesen intereses definidos específicos”.¹⁰ Todo lo cual concuerda muy bien con el esencialismo de la contra-Ilustración, compendiado en la bien conocida observación de De Maistre en el sentido de que había visto franceses, italianos, rusos, etcétera, pero, “en cuanto al *hombre*, declaro que jamás en mi vida me he topado con él; si existe, me es desconocido” (Lebrun, 1994, p. 53). Mientras que la nueva izquierda tomó del romanticismo alemán la idea de que un grupo étnico únicamente puede florecer si mantiene la integridad de su propia cultura característica, “en los decenios de 1970 y 1980 la nueva derecha utilizó una adaptación de los temas históricos de la diferencia racial y la jerarquía basada en el discurso de la cultura”.¹¹ Así, la noción de que los grupos deben retener su pureza racial se volvió a codificar como la afirmación de que cada grupo debe mantener su propia integridad cultural.¹²

Por lo demás, la proliferación de intereses especiales fomentada por el multiculturalismo lleva a una política de “divide y gobierna” que sólo puede beneficiar a quienes más se aprovechan del *statu quo*. No existe mejor manera de cortarle el paso a la pesadilla de la acción política unificada de los desfavorecidos económicamente, la cual podría derivar en demandas comunes, que el enfrentar a los diferentes grupos de desfavorecidos unos contra otros. El distraer la atención de las desventajas compartidas, como el desempleo, la pobreza, la

⁹ Baumann, 1997, p. 222, citado en Grillo, 1998, p. 196.

¹⁰ Jaggar, 1999, p. 314. Young repudia explícitamente esta concepción de grupos en *Justice and the Politics of Difference*. No obstante, el punto de Jaggar es que se requiere de dicha concepción para darle una racionalidad a la representación de grupo: si los miembros de un grupo (por ejemplo, mujeres o gays) no tienen nada en común como miembros del grupo, ¿por qué deberían estar representados como grupo –o cómo podrían ser representados de esa manera–?

¹¹ Grillo, 1998, p. 200.

¹² *Ibid.*, pp. 200-201.

baja calidad de la vivienda y los servicios públicos inadecuados, es un obvio objetivo antiigualitario a largo plazo. Consecuentemente, todo lo que ponga el énfasis en la particularidad de los problemas de cada grupo a expensas de centrar la atención en los problemas que comparten con otros es bienvenido. Si se logra que el esfuerzo político se disipe en hacer presión por los privilegios especiales de los grupos y en defender esos privilegios, dicho esfuerzo no estará disponible para la movilización sobre la base de intereses compartidos más amplios.

Mi objetivo son aquellos multiculturalistas que serían felices de abrazar las consignas de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y (en una interpretación adecuadamente no sexista) fraternidad. El denominador común que los une es la afirmación de que, en condiciones contemporáneas de heterogeneidad cultural, los principios liberales “clásicos” o “ciegos a la diferencia” no logran cumplir ni con la libertad ni con la igualdad: se dice que únicamente adoptando los principios de la “política de la diferencia” podemos esperar lograr la verdadera libertad e igualdad. En contra de lo anterior, presentaré argumentos con el propósito de demostrar que, en general, las políticas multiculturalistas no están bien diseñadas para fomentar los valores de libertad e igualdad, y que el hecho de poner en práctica esas políticas tiende a generar un retroceso de ambos valores. Aun cuando existan razones para introducir derechos diferenciados para los grupos con base en la pertenencia a los grupos culturales, tales derechos no incluyen el fomento de la igualdad de libertad; antes bien, lo que se tiene que demostrar es que se trata de alejamiento de la igualdad de libertad que se pueden sostener pragmáticamente.

¿Cómo se relaciona todo lo anterior con la Ilustración? Ya he citado a James Schmidt, quien afirma que “los críticos de la izquierda han acusado que el discurso [de la Ilustración] sobre los derechos universales se mantuvo indiferente a las desigualdades de género, raza y clase”. Aunque verdadera, tal afirmación deja abierta la puerta a una gran variedad de posibles respuestas a los supuestos fracasos de la Ilustración. Una es la respuesta que ya antes endosé: que los derechos universales civiles y políticos de los ciudadanos previstos (aunque lejos de haber sido concretados completamente) por las revoluciones francesa y estadounidense fueron realmente insuficientes y es necesario complementar-

los con derechos universales sociales y económicos. Esta línea de pensamiento, que no menosprecia los derechos universales civiles y políticos, sino que busca construir sobre ellos, es, desde mi punto de vista, un avance que se da completamente dentro de la tradición de la Ilustración.

Una segunda respuesta seguiría, conforme a las mismas líneas, a lo largo de casi todo el camino, pero agregaría que sería posible argumentar en favor de ciertas medidas basadas en los grupos, como la “acción afirmativa” con respecto al empleo o al financiamiento especial para la educación, para ayudar a los grupos cuyos miembros sufren carencias sistemáticas. Siempre y cuando la “carencia” se defina en términos universales –como la falta de cosas (recursos y oportunidades) cuya posesión sería considerada en general como ventajosa–, esta también es una manera potencial de hacer realidad los valores de la Ilustración. Lo anterior no quiere decir que los programas basados en los grupos sean una buena idea en cualesquier conjuntos de circunstancias; simplemente quiere decir que la cuestión no se debe zanjar afirmando que cualquiera de esos programas es contrario a los principios liberales básicos. De lo anterior se desprende que debemos matizar la afirmación de que el liberalismo clásico o “ciego a la diferencia” no puede tolerar ninguna desviación de los derechos universales, pues puede haber casos en que un sistema de derechos basados en los grupos para quienes sufren carencias sistemáticas sería una manera de ayudar a satisfacer la demanda liberal igualitaria de que los individuos no deben tener menos recursos y oportunidades que otros cuando la desigualdad ha sido el producto de circunstancias en cuya generación ellos no tuvieron responsabilidad; sin embargo, el trato especial para los miembros de los grupos desfavorecidos sólo se justifica durante el tiempo en que persista la desigualdad. Por lo tanto, podemos decir que el objetivo del trato especial para los miembros de los grupos desfavorecidos consiste en hacer que la necesidad de dicho trato especial desaparezca lo más rápidamente posible.

Resulta instructivo comparar lo anterior con la argumentación de los multiculturalistas en cuanto a otorgar derechos especiales a los grupos definidos por sus atributos culturales característicos. Según sus defensores, los derechos especiales serán necesarios permanentemente, o, en todo caso, mientras el grupo retenga sus características culturales distintivas. Además, si el grupo ya no ne-

cesita los derechos especiales, ello no debería considerarse como un motivo de celebración, porque se consideraría que la desaparición de la necesidad sugiere que el apoyo a la cultura del grupo ha sido insuficiente para impedir que sus miembros se asimilen a la cultura de algún grupo más grande o más poderoso.

Se puede decir que este argumento característico en favor de los derechos de grupo constituye una tercera respuesta a lo que se percibe como los fracasos del modelo de liberalismo original de la “Ilustración”. A diferencia de la segunda respuesta, no se basa en la falta de recursos u oportunidades. Los miembros de las minorías culturales pueden, realmente, sufrir de una escasez de recursos u oportunidades, pero la argumentación en favor de los derechos especiales basados en la cultura no depende de que sea así; antes bien, la argumentación es en el sentido de que, aun cuando los recursos y las oportunidades sean iguales, los miembros de un grupo tienen derecho a contar con derechos especiales si su cultura característica los coloca en una situación tal que de alguna manera estén menos bien colocados que otros para beneficiarse del ejercicio de los derechos de los que se derivan los recursos y las oportunidades normales. En muchas formas distintas, esta posición me ocupará a lo largo de una gran parte del libro; sin embargo, tendré que invertir cierto tiempo en una cuarta respuesta a la percepción de que el “discurso [de la Ilustración] sobre los derechos universales se mantuvo indiferente a las desigualdades de género, raza y clase”. Se trata de la respuesta mejor conocida en la forma que le dio Marx, forma en la que fue trágicamente influyente en el siglo xx. A pesar de sus desacuerdos, las tres respuestas consideradas hasta ahora comparten algo significativo: la idea de que los derechos son importantes. Y eso es lo que Marx negó.

Dije antes que Marx representó el ala izquierda de la Ilustración, y ello fue así en dos sentidos: en primer lugar, Marx no rechazó el lema “libertad, igualdad y fraternidad”, por el contrario, afirmó que lo tomaba más en serio de lo que lo tomaron aquellos que lo originaron; y, en segundo lugar, fue tan universalista como lo pudo haber sido cualquier personaje de la Ilustración: estaba completamente persuadido, como Condorcet, de que todas las sociedades pasarían por las mismas etapas y terminarían en el mismo destino, aunque la concepción de Marx sobre las etapas y el destino era diferente a la de Condorcet

y él previó que el proceso se vería impulsado por fuerzas diferentes.¹³ En lo que Marx fue característico fue en su posición sobre los derechos civiles y políticos: no se contentó con señalar sus limitaciones en lo referente a las grandes desigualdades económicas, antes bien, los denunció como adecuados únicamente para el “hombre egoísta”.¹⁴ La solución no consistía en complementar los derechos universales con otros, sino en abolir completamente los derechos. En la sociedad del futuro la solidaridad social y la cooperación espontánea obviarían la necesidad de los “derechos burgueses”.

No es necesario hacer responsable a Marx de todos los crímenes en contra de la humanidad cometidos por Lenin, Stalin y Mao para reconocer que su respectiva actitud hacia los derechos liberales normales proporcionó un apuntalamiento a los monstruosos abusos del sistema legal perpetrados por los regímenes que gobernaron y por otros regímenes moldeados a su semejanza. Aun en las condiciones de capitalismo salvaje y desenfrenado, la igualdad de libertad de todos para firmar un contrato sigue colocando al proletariado en una posición diferente a la del siervo, el esclavo o el trabajador en una economía centralizada al estilo soviético (a los apologistas de la esclavitud en el sur estadounidense les agradaba la sugerencia de que a los esclavos les iba mejor que a los trabajadores del norte, pero ello no persuadió a los trabajadores norteamericanos de que exigieran que se extendiera la esclavitud). Los defectos del mercado de trabajo capitalista primitivo se solucionan mejor agregando otros derechos al del contrato: medidas de salud y de seguridad, horarios máximos, protección en contra del despido, derechos sindicales, derechos a un ingreso fuera del mercado del trabajo, etcétera. De manera similar, un sistema de reglas legales que otorgue formalmente a todo el mundo derechos iguales necesita ser complementado con la estipulación de la ayuda legal, pero aun sin ella sigue sien-

¹³ Véase “Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind”, pp. 209-282, en Baker, 1976. En su introducción, Keith Baker nos dice que este trabajo es catalogado generalmente como el mismísimo episteme del pensamiento de la Ilustración, (p. vii).

¹⁴ Marx, Karl, “On the Jewish Question”, en Waldron, 1987, p. 149. Este es un texto notoriamente oscuro: es muy moderado el sostener, como lo hace Waldron, que los puntos de vista de Marx sobre los derechos nunca fueron formulados con la claridad y precisión que el análisis moderno presupone (p. 135). Sin embargo, como el mismo Waldron agrega, el tenor general de los trabajos de Marx sobre dicho tema evidencia una actitud que explica la falta de énfasis sobre los derechos en la tradición marxista (pp. 135-136).

do preferible a un sistema de estados en los que las diferentes categorías de individuos tienen más o menos derechos a un sistema al estilo soviético en el que se alienta a los jueces a ignorar los procedimientos legales con el propósito de dedicarse a lo que se considera que son los objetivos globales del gobierno.

Los sentimentalistas de izquierda y derecha se dan la mano en la condena de los derechos liberales. Los de la derecha sostienen el punto de vista de una sociedad (que muchos afirman que realmente existió en algún lugar en el pasado) en que las personas conocían su lugar. Motivadas, por una parte, por la *no-blesse oblige* y, por la otra, por la gratitud y la deferencia, las diferentes clases sociales formaban un todo orgánico cuya integridad había sido destruida por las afirmaciones estridentes de los derechos individuales. La versión de la izquierda, como vimos en el caso de Marx, es esencialmente el mismo cuadro, pero con un giro igualitario. La familia, ese “refugio en un mundo despiadado”, es para los sentimentalistas de todas las tendencias el paradigma de una comunidad en cuyo seno los derechos están fuera de lugar. En la versión de la derecha la esposa obedece al esposo, los hijos, a su vez, obedecen a ambos y el conflicto se evita mediante la adhesión a papeles bien especificados. En la versión de la izquierda el vínculo entre iguales hace innecesaria la apelación a los derechos, aun cuando la posibilidad de apelar a ellos disminuya la cualidad de la relación. No sería una mala definición de un liberal visceral (en oposición a uno cuyo liberalismo es puramente cerebral) el decir que es alguien que se siente inclinado a vomitar cuando se ve enfrentado a ese tipo de cosas, ya sea en su manifestación de derecha o de izquierda.

¿Qué tiene que ver todo lo anterior con el multiculturalismo? Pues resulta que tiene muchísimo qué ver con él, debido a que una corriente importante en el seno de la escuela de pensamiento que aboga por la “política de la diferencia” menosprecia la importancia de los derechos legales, y en lugar de hacer énfasis en ellos, lo hace en la necesidad del cambio cultural. Por ejemplo, la manera en que Iris Young desestima la igualdad de derechos para los homosexuales y las lesbianas (entre ellos las medidas exhaustivas en contra de la discriminación en el mercado del trabajo, el mercado de la vivienda, etc.) como “derechos meramente civiles”. Lo que Young desea es que, en lugar de que se centre la atención en los derechos legales, hay que hacerlo en la necesidad de

una afirmación pública del valor del estilo de vida homosexual o lésbico. La animadversión antiliberal de este enfoque se pone de manifiesto claramente cuando Young declara su aprobación del “esfuerzo continuo [de los movimientos de izquierda] por politizar vastas áreas de la vida institucional, social y cultural” (Young, 1990, p. 10). Y, por si se tiene alguna duda: “En este sentido, la política se refiere a todos los aspectos de la organización institucional, la acción pública, las prácticas y hábitos sociales y los significados culturales, dado que están potencialmente sometidos a la evaluación y a la toma de decisiones colectivas”.¹⁵ Lo cual me lleva a preguntarme: ¿habrá leído alguna vez *The Scarlet Letter* (*La letra escarlata*) o, para acercarnos un poco más en el tiempo, *Wild Swans*¹⁶ (*Los cisnes salvajes*)? Tal vez lo haya hecho y le gustó lo que leyó: habla sin rastro alguno de ironía sobre la necesidad de una “revolución cultural”, y su relato sobre “el proceso de politización de los hábitos, los sentimientos y las expresiones de fantasía y deseo que pueden fomentar la revolución cultural” es escalofriantemente nostálgico de 1984.¹⁷

Hasta ahora he aceptado sin reparos el supuesto común a los críticos de la Ilustración de que había un solo “proyecto de la Ilustración”, que se puede sintetizar en unas cuantas observaciones displicentes sobre la “Razón”, etcétera. En realidad, tal suposición carece de sustento.

El “proyecto de la Ilustración” sigue siendo una noción demasiado mal definida como para que sirva de objeto ya sea de lealtad o condena. En lugar de ello, lo que se necesita es una reflexión cuidadosa sobre la variedad de compromisos e intenciones diferentes, no todos reconciliables, que han sido amontonados juntos sin la debida atención bajo la rúbrica del “proyecto de la Ilustración”; pero [...] llevar a

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶ Hawthorne, 1969 [1948]; Chang, Jung, *Wild Swans*, Londres, Flamingo, 1993 [1991].

¹⁷ Véase Young, 1990, pp.152-155 (la sección titulada “Justice and Cultural Revolution”), cita de la página 153. El relato de Orwell respecto del constante monitoreo y automonitoreo en la sociedad de *Nineteen Eighty-Four* va como sigue: “El miembro de un grupo vive desde su nacimiento hasta su muerte bajo el ojo de la policía de pensamiento... Sus amistades, sus momentos de relajación, su comportamiento hacia sus hijos y esposa, la expresión de su cara cuando está solo, las palabras que balbucea al dormir, incluso los movimientos peculiares de su cuerpo, son todos celosamente examinados”, Orwell, 1949, p. 216.

cabo un examen crítico de esas afirmaciones diferentes significa emprender una tarea que [...] bien se podría caracterizar como el “proyecto de la Ilustración”.¹⁸

A pesar de ello, creo que podemos afirmar con bastante seguridad que hubo algunas cosas a las cuales se oponía la Ilustración, de tal suerte que es posible definir esta última de manera negativa, aun cuando sea ilegítimo hablar de un “proyecto de la Ilustración” de tipo positivo.

En consecuencia, las distintas corrientes de la Ilustración parecen haber dado respuestas un tanto diferentes a la cuestión de cómo se iban a justificar las instituciones, pero había un amplio acuerdo en que sí era necesario justificar las instituciones y en que las razones que se adujeran en favor de una institución debían explicar sus virtudes en forma de principios generales: que servía al bien público, que era equitativa, etcétera. Con esa base, podríamos argumentar sobre lo que es un buen sistema de cargas fiscales, pero los puntos en común serían que las personas que se encuentren colocadas en una posición idéntica con respecto a las pautas pertinentes –el mismo ingreso, la misma propiedad, el mismo número de dependientes, etc.– deben ser tratadas de la misma manera en el seno de un sistema de gobierno dado. La noción de que existió un “proyecto de la Ilustración” que proponía deducir todo *a priori* de las exigencias de la Razón es una ficción armada por los críticos; pero la coherencia en el trato, de conformidad con pautas comprensibles, podría ser descrita de una manera que no sería inapropiada como una exigencia de la Razón. Se podría decir que es repugnante a la Razón en el sentido de que (como en el *ancien régime*) las personas que se encuentren en una posición idéntica con respecto a cualquier pauta imaginable que se pudiera defender racionalmente deberían tener responsabilidades fiscales diferentes, dependiendo de la capacidad de negociación de los burgueses de su ciudad y de la incompetencia o desesperación de los representantes del rey cuando estuvieron de acuerdo, tal vez siglos antes, con cierto alivio permanente de las cargas fiscales del pueblo

¹⁸ Schmidt, 1997, p. 19. Véase también Outram, Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, el cual está organizado alrededor de la idea de que preguntarse “¿qué es la Ilustración?” era en sí la actividad característica de la Ilustración.

a cambio de una inyección al tesoro en el corto plazo. El contraste no es con la uniformidad en el sentido de que todo el mundo paga la misma cantidad de impuestos, sino con la uniformidad en el sentido de que todo el mundo tiene que hacer frente al mismo sistema fiscal. Una buena cantidad de la retórica en contra de la Ilustración depende de confundir sistemáticamente esos dos sentidos de la uniformidad.

Cuando pasamos de una caracterización negativa de la Ilustración a una positiva, las restricciones de Schmidt son totalmente válidas. Todo intento por convertirla en un simple “proyecto de la Ilustración” está destinado a hacer resaltar ciertos aspectos desarrollados en algunos países, por algunos pensadores, a expensas de otros; por fortuna, lo que quiero defender en este libro es algo que no es irreconociblemente diferente de lo que sus críticos denominan “el proyecto de la Ilustración”. Así, siempre que buscan un nombre para representar lo que creen erróneo en el “proyecto de la Ilustración”, el que casi invariablemente encuentran es el de John Rawls y, en particular, el del Rawls de *A Theory of Justice*. El liberalismo igualitario que expondré en este libro está influido por la teoría de la justicia de Rawls y se relaciona con ella o, en todo caso, con la interpretación que yo hago de ella. Si se considera que Rawls es la personificación del estado contemporáneo del “proyecto de la Ilustración”, este libro constituye una defensa de dicho estado.¹⁹ Aunque algún lector se muestre impaciente por una exposición de los fundamentos del universalismo liberal, para aquellos que estén dispuestos a confiar en mí, a lo largo del libro emprendo el desarrollo de la teoría del liberalismo igualitario a medida que es necesario, y cuando estimo pertinente para explicar mis objeciones al multiculturalismo. ❧

¹⁹ Rawls ahora ha abandonado la mayoría de las ideas que hicieron de *A Theory of Justice* un trabajo interesante. No tengo intención de defender nada de lo que Rawls ha escrito desde más o menos 1975, incluyendo sus subsecuentes interpretaciones de *A Theory of Justice* o las revisiones de su texto. La posición actual de Rawls, encarnada en *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, se podría resumir como una versión confusa del particularismo antiilustración de Michal Walzer.

BIBLIOGRAFÍA

- Baumann, G., "Dominant and Demotic Discourses of Culture: Their Relevance to Multi-Ethnic Alliances", en Werbner, P. y T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres, Zed Books, 1997.
- Chang, Jung, *Wild Swans*, Londres, Flamingo, 1993 [1991].
- Gitlin, Todd, *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*, Nueva York, Henry Holt, 1995.
- Grillo, R.D., *Pluralism and the Politics of Difference: State Culture and Ethnicity in Comparative Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Hawthorne, Nathaniel, "The Scarlet Letter", en Cowley, Malcom (ed.), *The Portable Hawthorne*, Nueva York, The Viking Press, 1969 [1948].
- Hughes, Robert, *Culture of Complaint: The Fraying of America*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.
- Jaggard, Alison M., "Multicultural Democracy", *The Journal of Philosophy* 7, 1999.
- Kymlicka, Will, "Introduction: An Emerging Consensus?", en *Ethnic Theory and Moral Practice* 1, 1998.
- Lebrun, Richard A. (ed.), *Joseph de Maistre, Considerations on France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Marx, Karl, "On the Jewish Question", en Waldron, Jeremy (ed.), *"Nonsense upon Stilts" Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Londres, Methuen, 1987.
- y Friedrich Engels, "Manifiesto of the Communist Party", en Tucker, Robert C. (ed.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, W.W. Norton, 2a. ed., 1978.
- Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, Londres, Secker and Warbur, 1949.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.
- Schmidt, James, "Civility and Society at the Century's End", ponencia ofrecida en la conferencia sobre *Ethnics of Future*, UNESCO, Río de Janeiro, junio de 1997.
- Scott, James C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1998.
- Tully, James, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990, cap. 4.