

Ciudadanía, identidad colectiva y pluralismo

Los movimientos migratorios han sido una constante a lo largo de todo este siglo xx. La existencia de grupos de población de orígenes diferentes en las grandes metrópolis del mundo, son una muestra de quienes tuvieron que salir de la propia tierra para *hacerse la vida* en otro lugar distinto al de origen. Hoy, una vez más, vivimos en un momento intenso de migraciones. En los EE.UU. la gran frontera con el sur es un continuo flujo de emigración hacia el norte, y en Europa la inmigración creciente debida tanto a los procesos políticos en América Latina como en el Este europeo, así como el paso del Estrecho de población africana o la recepción de refugiados procedentes de los conflictos bélicos, han hecho de ella y, desde luego, de España, países receptores en los últimos veinte años. A esto podríamos añadir la población residenciada tras los procesos de descolonización y, cómo no, la globalización misma. En síntesis, que las sociedades son cada día más multiculturales y la cuestión es cómo resolver la unidad de estas sociedades con la diversidad de culturas que viven en ellas. Si en épocas anteriores cada Estado nacional tenía un modelo cultural único y la multiculturalidad era la excepción, hoy nos vemos ante la necesidad de combinar la existencia de un modelo social en el que pretenden vivir formas culturales diversas, con un cierto sentido de autonomía en cada una de ellas.

La ciudadanía multicultural plantea esta compleja situación: ¿cómo respetar los derechos individuales de las personas en el seno de una comunidad plural, al mismo tiempo que la identidad que cada

individuo tiene de su grupo de referencia? ¿Cómo hacer posible que grupos minoritarios acepten las normas de una sociedad en la que se sienten extraños? ¿Cómo sentirse ciudadano en un lugar en el que las propias señas de identidad están en los niveles más bajos del reconocimiento social, cuando no son claramente despreciadas? Sami Naïr expresaba muy bien la situación que surge cuando se carece de esta sensibilidad política, en un artículo publicado en el diario «El País» el pasado verano ¹: «Las palabras, como el lingüista Austin demostró espléndidamente, no sirven sólo para decir (describir), sino también para hacer (actuar). Actúan sobre el espíritu; configurando el imaginario, se convierten en fuerzas materiales. Decid en Francia: ‘El español es la corrida más la Guardia Civil’ y tendréis la representación francesa del español en la época franquista. Escribid: el ‘musulmán’ de Melilla en lugar del ‘ciudadano’ y tendréis la imagen de una ciudad separada entre cristianos y musulmanes —cristianos, es decir, españoles; musulmanes, es decir, árabes que no queremos llamar ‘marroquíes’—. Tras estas denominaciones se encubren relaciones de fuerza, modos de exclusión, odio y, sobre todo, mucha ignorancia».

En todos los países democráticos se plantea la necesidad de una identidad común, que conforme un proyecto colectivo que haga de todos los miembros de esa organización política un pueblo. Esta identidad se forja sobre la base de una historia y lengua compartidas (identidad), un territorio y un proyecto político y legislativo que dé unidad a la comunidad (reconocimiento legal).

La importancia de esta idea es tal que alcanza categoría mítica. El caso de España es paradigmático. Hasta muy recientemente, los historiadores de nuestro país consideraban España como un lugar habitado por españoles dos mil años antes de que existiera históricamente. Fenicios, griegos, cartagineses y romanos llegan a nuestras tierras y se convierten sucesivamente en españoles. Para Menéndez Pidal, Séneca y Marcial eran escritores españoles. En cambio, los musulmanes que vivieron aquí durante ocho siglos, son un paréntese

1 «El País», 12 de agosto de 1999, 12.

sis en la identidad de la nación que se cierra, para la versión histórica oficial, con la conquista de Granada en 1492 y la expulsión de judíos y moriscos en 1610². Afortunadamente, ésta no es la interpretación actual de los historiadores, pero sí expresa algo que Charles Taylor identifica como una novedad del pensamiento político moderno: que un pueblo existe antes de darse una forma política y que tiene una personalidad, incluso, anterior e independientemente de ella³. Aquí se fundamenta la idea de soberanía y la de nacionalismo, ambas abstractas, y que son la base del derecho a la autodeterminación en un sentido de pertenencia cultural e histórico, anterior al hecho de dotarse de un sistema constitucional. Sobre esta concepción de la personalidad de un pueblo se explica que cuando una colectividad no acepta la estructura política que tiene, se decida cambiarla por otra. En síntesis, el principio de unidad está más allá del hecho de la positividad política.

La ciudadanía no se reduce al conjunto de responsabilidades y derechos sino que también es una identidad. Así, grupos diferentes que tienen la misma ciudadanía adquirida por su pertenencia a una misma comunidad política, entran en conflicto a causa de la pluralidad de símbolos y de creencias que interfieren su convivencia. La jerarquización de las culturas, debido a la relevancia que cada una de ellas tiene en el contexto social⁴ es, inevitablemente, una consecuencia de esto. La popularización de las siglas WASP, son un buen ejemplo de lo que digo. En los EE.UU., ser blanco, anglo-sajón y protestante es parte de una identidad que sitúa a quienes la comparten en una posición socialmente más ventajosa frente a los miembros de otros grupos étnicos que, a pesar de ser ciudadanos norteamericanos, no poseen estas características. El problema es convivir en un mismo espacio social multicultural y donde una de las formas culturales predomina sobre las otras.

2 J. GOYTISOLO, *España y los españoles*, Barcelona 1979, 22.

3 CH. TAYLOR, «Qué principio de identidad colectiva», en *La Política*, n. 3, octubre 1997, 135.

4 *Ibid.*, *Multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México 1993, 94.

Jürgen Habermas⁵ distingue dos acepciones del término *nación*. La primera era la utilizada en la Antigüedad clásica, y que hacía referencia a las comunidades integradas por una lengua y cultura comunes, ocupando un espacio geográfico de vecindad y con tradiciones comunes también, pero que carecían todavía de una organización política estatal. En este sentido, la «nación» se identificaba con la idea de «pueblo» o de «cultura»⁶. Frente a esta concepción, está la que se introduce en el comienzo del mundo moderno, según la cual la nación es la portadora de la soberanía nacional. Es en el siglo XVIII cuando se juntan los dos conceptos, y la nación se convierte en la comunidad de descendencia y población de un Estado. Con la Revolución francesa desaparece el sentido prepolítico y étnico y aparece la comunidad basada en una voluntad democrática común⁷. Es decir, donde «los rasgos definitorios de una nacionalidad no hay que buscarlos tanto en factores naturales (geográficos o antropológicos), ni culturales (la lengua o la religión), ni tan siquiera en factores históricos (sean reales o sean míticos), cuanto en la voluntad de los individuos, que es lo que, en resumidas cuentas, podría determinar si una nación existe o no, dando lugar así a lo que se entiende de ordinario por autodeterminación»⁸.

Charles Taylor, sitúa este sentido de des-etnización en la Revolución americana, donde la confrontación no tenía razones étnicas, sino que la lucha era entre miembros de una misma cultura y donde lo que estaba en cuestión eran principios políticos diferentes⁹. Ambas situaciones adoptan un patriotismo constitucional cuyo sentido estaba asociado a una determinada concepción del derecho, y en ningún caso a determinaciones de tipo étnico.

5 J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid 1998, 622.

6 W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona 1996, 26.

7 J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid 1998, 622.

8 J. MUGUERZA, «Los peldaños del cosmopolitismo», en ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO - JAVIER MUGUERZA - CONCHA ROLDÁN (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid 1996, 353.

9 CH. TAYLOR, *o. c.*, 134.

Esto es lo que expresa Habermas, para quien la ciudadanía hoy no sólo se constituye por la pertenencia al Estado sino, siguiendo a R. Grawert, por el ejercicio de los derechos democráticos de los que «el individuo puede hacer reflexivamente uso para *cambiar* su situación, posición o condición jurídica material»¹⁰. No necesita de ningún apoyo étnico, lingüístico y cultural común a todos los ciudadanos. Desde una base de cultura político liberal se puede llegar a constituir una forma de patriotismo de la Constitución que asume el problema de la pluralidad al posibilitar la integración de las distintas formas culturales que viven dentro de una sociedad multicultural¹¹. La identidad nacional debe ser la expresión de un acuerdo común para el gobierno, que se base en un conjunto de reglas y de normas que asuman la tradición democrática occidental de Europa. En ese sentido no excluye el sentimiento de pertenencia nacional, pero éste ha de ser relativizado: «La propia tradición de cada uno habrá de ser en cada caso objeto de una apropiación hecha desde un punto de vista relativizado desde las perspectivas de los demás, de suerte que pueda quedar inserta en una cultura constitucional europeo-occidental compartida en términos supranacionales»¹².

Luego el reconocimiento, que es algo que no puede ser jurídicamente exigido, requiere de la ayuda de hábitos democráticos que faciliten la orientación de los ciudadanos hacia la idea del bien común. La ciudadanía será posible en la medida que el ejercicio de la libertad quede institucionalizado en un derecho constitucional que una sociedad se da a sí misma, y en un contexto de cultura política que tiene por hábito el desarrollo de las libertades.

Aquí el término «patriotismo»¹³ quiere expresar una forma de lealtad prioritaria, de acuerdo a la cual, la pertenencia se asume a

10 J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, o. c., 626.

11 *Ibid.*, 628.

12 *Ibid.*

13 Con respecto a la aplicación que hace Habermas del término «Patriotismo de la Constitución», ver el comentario de Muguerza en su artículo «La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración», o. c., 368.

través de la experiencia democrática. En síntesis, la Constitución ha de hacer posible un espacio político de coexistencia en el que poder establecer un marco legal que regule la convivencia de nacionalidades diversas y en el que los propios ciudadanos puedan, llegado el caso y ejerciendo su derecho a la autodeterminación, dotarse de otra forma constitucional si por voluntad democrática lo consideran necesario.

Pero Charles Taylor duda que esto continúe siendo así. La idea de patriotismo, en su opinión, ha sufrido un doble cambio: por un lado, las nuevas naciones surgidas después de las dos grandes revoluciones (la americana y la francesa) se definieron en términos étnicos y culturales (en Europa, en concreto, la experiencia es abundante en esto); por el otro, éstas mismas, que asumieron el patriotismo constitucional en sus procesos revolucionarios, actúan hoy de forma nacionalista. Sus comportamientos son los mismos y sus sentimientos de pertenencia histórica también ¹⁴. De ahí que la convicción de Taylor sea que el principio de unidad está más allá de la positividad política ¹⁵.

EL RECONOCIMIENTO EN TAYLOR

El reconocimiento se ha convertido en un elemento esencial de las políticas actuales. Éste pasa por la necesidad que tiene cada uno de ser reconocido por los demás, de ello depende en gran medida su identidad.

Esto, no sólo es aplicable a las personas sino a las comunidades que componen las naciones y a éstas entre sí. Ahí radican las reivindicaciones contra las estructuras y los sistemas que no reconocen a ciertas categorías de ciudadanos, como son las minorías étnicas, las mujeres, los inmigrantes, etc.

14 En el caso de los Estados Unidos es especialmente revelador el libro de ROBERT N. BELLAH, *The Broken Covenant*, New York 1975.

15 CH. TAYLOR, 135.

Para Taylor, el reconocimiento en las sociedades modernas está recogido en el concepto de la dignidad. Ésta es un principio igualitario que llena de contenido la identidad de los individuos. No tanto en lo que supone de adhesión al grupo, sino en lo que de sentido y valor de la vida tiene para cada persona. Por ello, la identidad se genera interiormente, lo que quiere decir, que no se constituye por una estructura preexistente, sino por una conciencia de identidad que se reformula en conversación con los demás, lo que implica reconocimiento. Esta conciencia puede ser cultural, étnica o individual, e incluso constitucional, lo que sea; lo importante es que sólo a través de las formas de reconocimiento puede ir descubriendo el punto de unidad que la vinculará a un proyecto común.

El reconocimiento es una necesidad humana esencial sin la que no podemos realizarnos. Nos definimos descubriendo por nosotros mismos «quiénes somos», y ésta es una tarea personal que nos permite desligarnos de las distintas dependencias de los otros significativos para nosotros que, sin duda, juegan un papel necesario para nuestra realización personal. Pero el reconocimiento no se obtiene de antemano, ésta era la forma adscriptiva basada en el honor y los privilegios familiares, anterior a la modernidad. Desde Kant, todos somos agentes racionales y capaces de dirigir, por medio de principios, nuestras vidas. Así, la identidad se forma en diálogo con los demás sobre la base de la universalidad del reconocimiento de la dignidad igual de todos los seres humanos.

Esto plantea dos cuestiones fundamentales: nos mete en el problema de la pluralidad cultural dentro de una misma sociedad, y también desautoriza la posibilidad de que pueda existir un principio de unidad que se haya establecido de antemano. Quiere entrar de lleno en la realidad de muchos grupos y personas que perteneciendo a sociedades multiculturales no ven reconocidos sus derechos y se sienten poco valorados. De hecho, este es el origen de muchas formas nacionalistas. Es decir, la unidad tiene que resultar significativa para las personas que componen una comunidad, luego no se trata solamente de establecer el patriotismo constitucional sino que éste tiene que contrastarse con las distintas formas

de pertenencia que cada cual tiene asumidas interiormente y contrastadas en un diálogo permanente.

La convicción de Taylor es doble, la identidad no puede constituirse de una vez para siempre, y además en los grupos políticos no puede llegar a darse una unidad homogénea que haga que los miembros de una misma sociedad sean un agente moral, ya que la experiencia muestra deficiencias en las formas de reconocimiento. Por lo tanto, el principio de unidad se va conformando de acuerdo a la experiencia histórica ¹⁶.

Con Rousseau se desarrolla el concepto de ciudadanía como auto-determinación. La soberanía popular supone la comprensión del poder político como autolegislación. La libertad y la igualdad se oponen a la dependencia de otros. Quien depende de alguien queda esclavizado a la «opinión» de ese alguien significativo para él. Sólo en una relación de reciprocidad es posible establecer un proyecto común o voluntad general en la que la preocupación por la estima que el otro ha de tener por mí, no limite mi libertad y mi compromiso con el proyecto social. Lo que ocurre, es que esa voluntad general puede llegar a descuidar la libertad como proyecto personal. Si todos deben de depender de tal voluntad, nadie está libre de la dictadura que pueda surgir de la misma.

Para Kant, sólo la voluntad de todos, como un hecho concordante de unidad, puede ser legisladora. Esto supone un procedimiento que hace posible el consenso y, por tanto, la necesidad de un reconocimiento de todos en el que cada uno es reconocido como libre e igual: reconocimiento de su derecho a la igual protección y al respeto; reconocimiento de su peculiaridad individual y su derecho a la integridad; y reconocimiento de sus peculiaridades étnicas y culturales ¹⁷.

Hegel mostró como nadie la importancia de la dignidad igualitaria: toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia. La relación amo-esclavo, diría Rousseau, es una forma de depravación para ambos (*Emilio*, Lib. II).

16 CH. TAYLOR, 137.

17 J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, o. c., 624.

Para Taylor, la cuestión está en reconocer el valor de cada cultura y no solo tratar de ser condescendientes con ellas. Si las sociedades son cada vez más abiertas a la recepción de otras formas culturales distintas y esto las hace más multiculturales, el reconocimiento es una necesidad explícita que no cabe resolver en nuevas formas de colonización por el procedimiento de la asimilación a la cultura dominante. Lo primero es colocar a todas las culturas en pie de igualdad y, a continuación, dialogar con ellas tanto en un plano axiológico como en el jurídico. «Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la 'fusión de horizontes'»¹⁸. La convicción fundamental que Taylor utiliza como hipótesis es que todas las culturas que han dado sentido a sociedades enteras durante algún tiempo relevante, tienen algo que decir a todos los seres humanos. Son una parte del sentido de las sociedades en donde surgen.

LA TOLERANCIA DEL «UNIVERSALISMO CONTEXTUAL»

Esto plantea en toda su dificultad la comprensión del problema de la tolerancia visto desde su vertiente política y social. La misma estriba en que el modo de entendimiento entre dos sistemas de valores exige un lenguaje compartido donde lo más importante es la categoría simbólica de éste, y no la ideológica-conceptual, lo cual en política es más difícil de admitir. Y creo que este es el núcleo de muchos de nuestros problemas en una ideología de la globalización. Es cierto que, en ocasiones, se adoptan actitudes tolerantes que pudiéramos llamar estratégicas. Cuando en las pretensiones de verdad de un conflicto hay elementos que no afectan sustancialmente al núcleo de nuestras creencias, podemos mantener los procesos de diálogo y llegar a acuerdos. En esa misma medida, manifestamos una actitud de tolerancia y entendimiento. Ésta sería una tolerancia calculada y, por

18 CH. TAYLOR, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México 1993, 91-99.

qué negarlo, tiene su utilidad. ¿Pero la tolerancia ha de ser siempre así? En nuestros sistemas multiculturales y globalizadores el pluralismo exige otra forma de tolerancia más positiva. Al menos la formulación moral de las sociedades democráticas y multiculturales no pueden basarse solo en este tipo de tolerancia estratégica.

Por decirlo de otra forma, resulta difícil asumir que todo lo que es diferente a nuestro sistema de creencias es, por ello, parte de una concepción errónea de las posibles interpretaciones de la vida en el seno de la propia sociedad. Cuando conviven visiones distintas en el espacio de una misma comunidad, resulta inevitable reflexionar acerca de la validez absoluta de las propias en un intento de comprender otras interpretaciones de la realidad común. Sólo así es posible mantener niveles de interacción que nos lleven a un cierto sentido de lo moral colectivo. Nuestra identidad es un hacerse que no puede quedar anclado en una experiencia aprendida para siempre, sino que la posibilidad de adoptar el punto de vista del otro exige la reconsideración de los propios supuestos morales en un intento de dotar de sentido nuestra existencia, tanto personal como colectiva. En todo momento, lo que es razonable para cada uno de nosotros es aquello que nos permite superar los problemas de aislamiento con los otros en una existencia multicultural. La tolerancia estratégica se queda corta en esta función y además no es propiamente tolerancia, al menos en el sentido moral del término, ya que puede terminar en un politeísmo de valores pero nunca en la conformación de un espacio ético común. Si caminamos hacia sociedades cosmopolitas y donde el reconocimiento del diferente es una exigencia del sentido mismo del cosmopolitismo, el contraste de nuestros modelos de vida con los extraños a nosotros, en la forma de conflicto de intereses, puede descubrir elementos relevantes para nosotros que nos pidan reinterpretar los propios modelos culturales. No quiere decir eso que todo lo extraño haya de ser integrado, sino que formas culturales diversas convierten en central y relevante para ellas aspectos que desde la propia han sido relativizados, lo que no excluye que su consideración constituya un enriquecimiento y una nueva interpretación de las perspectivas morales para aquellas visiones que no las habían contemplado.

Veámoslo, siguiendo en ello a Ulrich Beck¹⁹.

Este autor toma de Ronald Robertson²⁰ un término que creo que da juego para hacer más sencillo este recorrido en un contexto de globalización: «Glocalización». Quiere expresar la idea de que lo local y lo global, en la situación actual, no se excluyen mutuamente. La globalización debe de entenderse como un acercamiento entre las culturas locales. Para Robertson, es absurda la idea de que se pueda entender el mundo actual sin aprehender al mismo tiempo los sucesos contenidos bajo palabras guía como «política de la cultura, acervo cultural, diferencia cultural, homogeneidad cultural, etnicidad, raza, género»²¹.

¿Qué cosa es la moral de la vida «glocal»? Lo primero, y recurriendo a Nietzsche²², le resulta más fácil decir qué *no* es: ni una *tabula rasa* moral ni una moral convencional. Se trata más bien de que se desagreguen las morales absolutistas de los mundos separados. De lo que se trata es de que se abra el espacio a un sincrónico *empequeñecimiento y engrandecimiento* de las pautas y exigencias morales. Es decir, una moral que quiere fijarse una meta. Se trata de la toma de conciencia de que el individuo es legislador de sí mismo, pero sólo de sí mismo. Y las pautas son válidas sólo para él mismo. De esta forma, se hace posible la moral como legislación de uno mismo. Esto no pretende caer en un relativismo absoluto, según el cual cada uno actuará a su modo. Sino que, por el contrario, para Nietzsche, la tolerancia debe de ser practicada y pensada en la simultaneidad de dos movimientos: empequeñecer el propio ámbito de grandeza moral para, por otro lado, buscar el diálogo transcultural con las demás verdades, las verdades de los otros. La individualización de la moral abre oportunidades para una moral *global* de la tolerancia. De esta forma se hace posible la crítica intercultural: la autolegislación, en su doble

19 ULRICH BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona 1998.

20 R. ROBERTSON, «Globalization», en M. FEATHERSTONE (comp.), *Global modernities*, Londres 1995.

21 *Ibid.*, p. 145. Tomado de U. BECK, o. c., 79.

22 F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, Munich 1994, vol. 1, 915.

sentido de limitación y ampliación, nos capacita para la crítica y para el conflicto. La autolegislación y el autocuestionamiento, tomados como una unidad, nos abren y fortalecen para las exigencias de la vida internacional.

La autolegislación sin autocuestionamiento conduce a la intolerancia, al etnocentrismo y al egocentrismo; el autocuestionamiento sin autolegislación sucumbe ante un mundo cerrado y dominante. Esta contradicción se resuelve, para Nietzsche, en lo que llama «la moral que *busca fijarse* una meta». La individualización de los ideales empequeñece y engrandece el ámbito de la moral, porque las leyes morales de los demás pueden ser experimentadas, posibles, deseadas y convertirse en un enriquecimiento de la propia vida²³. Se trata de dialogar entre lo que parecen certezas autoexcluyentes y, por tanto, llegar a una concepción de la verdad en la que la duda permanece y es, a través de ésta, como la verdad debe ganarse su atributo de veracidad. En la verdad, la duda libera una actividad que se debe de probar a sí misma. El autopensamiento, el actuar por uno mismo, abre posibilidades y libera espacios.

De Lessing (*Natán el sabio*), Beck toma la máxima de que los principios universalistas y relativistas están tan fuertemente imbricados que la *disputa* sobre la verdad se convierte en el presupuesto de toda acción socialmente válida²⁴. Ni Lessing ni Nietzsche están dispuestos a proponer principios universalistas ni relativistas. El *universalismo* tiene el inconveniente de imponer a los demás su punto de partida pero, por otro lado, la ventaja de incluirlos y tomarlos en serio. El relativismo y el pensamiento *contextual* son irrenunciables porque potencian el respeto a la *diferencia cultural* y hacen atractivo y necesario el cambio de perspectiva. Puestos a elegir entre el «esto o el aquello», los dos buscan las diferenciaciones inclusivas. Beck, lo denomina *Universalismo contextual*. Con esto quiere expresar que la no-injerencia en un mundo como el nuestro, es imposible. Todo intento por mantenerse al margen

23 U. BECK, *o. c.*, 117-118.

24 *Ibid.*, 120.

y reafirmar la existencia de mundos separados es, realmente, grotesca. La existencia misma de la globalización, confirma la imposibilidad de mundos separados, por lo tanto, se trata de ver las formas de injerencia. El universalismo contextual expresa la imposibilidad de escapar de las injerencias entre certezas que se excluyen. El cómo ha de hacerse eso de forma creativa, sólo es posible descubrirlo una vez que se haya dado el paso, después de haberlo intentado.

La *glocalización* llama al intento de experimentar esto. El primer paso de la diferenciación inclusiva consiste, para Beck, en integrar *directamente* lo contextual en lo universal. Con ello relativiza la exclusión y asume el riesgo de que exista *mi* universalismo y *tu* universalismo. Así, desaparece la disyuntiva y con la autolimitación de *el santuario* (lo absoluto) de cada uno, aparecen los universalismos *ajenos*. Así podemos concebir, y concebimos de hecho, que culturas diferentes tienen maneras y criterios diversos para afrontar los problemas y, al hacerlo, vemos qué es y cómo una perspectiva moral (entre otras)²⁵.

Beck, ve un ejemplo de esto en las distintas formulaciones de los derechos humanos. Éstos, no exigen un universalismo absoluto en el sentido de que tengan que ser asumidos en todo el planeta en la forma que Occidente los ha establecido, sino que se puede ver en otras culturas la exigencia de su necesidad al tiempo que sus distintas percepciones²⁶. Ejemplo de ello son las diferencias expuestas en los países escandinavos, donde a los derechos fundamentales se agregan ciertos derechos económicos, o la *Carta africana de los derechos de los hombres y de los pueblos*, en la que se refleja el espíritu africano,

25 C. THIEBAUT, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja* (Barcelona, Paidós, 1998) 269.

26 Éste es un viejo debate. La afirmación de la necesidad de los Derechos Humanos es algo que nadie niega, pero la asunción de los mismos con la antropología específica que se recoge en la formulación de las Naciones Unidas, es un debate distinto. A este respecto se puede ver el número de la revista *Breakthrough. A publication of global education associates*, vol. 10, nn. 2 y 3, Winter/Spring 1989. Esta dedicado a un estudio muy interesante sobre las distintas visiones de la Carta de NU, analizadas desde la perspectiva occidental y la de diferentes religiones: hindú, jain, Bahai, budista, hebrea, cristiana e islámica.

fundado en dos principios básicos: el comunitarismo, que se opone al individualismo occidental, y la toma de decisiones consensuada, que hace inútil el sistema político de elecciones²⁷. El universalismo contextual no excluye la idea de unos derechos iguales para todos, sino que reconoce una competencia entre culturas, pueblos, Estados y religiones para acoger las concepciones de derechos humanos *más benévolas* para con los seres humanos. Defender el propio universalismo no significa ceder ante las violaciones de los derechos de las personas según un relativismo mal entendido. La tolerancia ni se opone ni «supera» al sistema de los derechos que garantiza la convivencia de sistemas de creencias diferentes. Puede modificar formas específicas al reconsiderar la forma en que están expresados y aflorar nuevos problemas y nuevos intereses de carácter más común que se van descubriendo en el proceso mismo del diálogo²⁸. El universalismo contextual se pregunta: ¿qué concepciones existen de los derechos humanos y qué grupos pro derechos humanos hay en los países en los que se pisotean? ¿Cómo juzgan *estos países*, desde su concepción de los derechos humanos lo que ocurre en su ámbito? Esto, según Beck, no resuelve las paradojas sino que las multiplica. Pero es el único modo de poder entrar en los conflictos de los derechos humanos en otros países. Para Lessing, el universalismo contextual debe de dar el paso de la *certeza* a la *verdad* en el campo de los universalismos de manera consciente, política, filosófica y moral²⁹.

Cuanto más perfecta sea (mayor *certeza*) una ideología menos tolerante es, pero también menos necesita tolerar la tolerancia. En un sistema de certezas (ideológicamente cerrado), la tolerancia es la excepción; es tolerancia de la excepción. Pero cuanto más ideológicamente perfecta es una sociedad, sus excepciones se reducen al mínimo.

No hay espacio para la tolerancia en una ideología perfecta. En la medida en que la ideología no ha sido perfeccionada, aún tiene

27 U. BECK, *ibid.*, 125.

28 C. THIEBAUT, *o. c.*, 274

29 *¿Qué es la globalización?*, *o. c.*, 124-126.

espacio para la tolerancia. En la medida en que una ideología alcanza su perfección, tiene que ser intolerante³⁰.

La tolerancia está totalmente justificada fuera de los límites de la *certeza* absoluta, pero cuando una ideología se vuelve totalitaria —cuando quiere abarcar la totalidad de la experiencia humana— se vuelve absolutamente intolerante, e incluso intolerable si tú no te sometes a ella. Como mucho, puede tolerar la práctica de la tolerancia, pero no puede ni aprobarla ni justificarla teóricamente. La tolerancia es el crisol donde se muestra la resistencia de una ideología. Ésta se ve forzada a tolerar aquello que es incapaz de extirpar. Y en esa misma medida estaremos hablando de una tolerancia negativa o estratégica.

En una ideología democrática, el orden será tolerado en la medida en que no representa una amenaza para el sistema. Se puede escribir, hablar y actuar en la medida en que eso no amenaza al sistema que nos permite esas libertades.

La democracia ha producido un sistema social basado en los derechos del individuo, expresados en el sufragio universal. Con esto aceptamos voluntariamente la ley de la mayoría. Si alguien no acepta las reglas fundamentales de la democracia, la democracia no puede aceptarle a él.

Medimos la perfección de una ideología democrática por su nivel de no manifiesta intolerancia. En la medida en que no necesita recurrir a una actitud intolerante. Cuando una ideología se siente amenazada en su existencia o en su misma esencia, ni es, ni puede ser tolerante. Tú toleras sólo aquello que puedes soportar sin ser violentado.

Para una ideología, la tolerancia se vuelve una medida política prudente y estratégica. Desde el momento que somos minoría, exigimos nuestros derechos. Pero en el momento en que estamos en el poder, no podemos tolerar el error. Eso iría en contra de nuestros

30 En todo escolasticismo, hacer distinciones es el procedimiento dialéctico por el cual uno puede ser doctrinalmente tolerante. Tú eres tolerante si tienes éxito en el intento de encajar tu opinión en la corriente principal de opinión ortodoxa, haciendo distinciones apropiadas.

intereses y además facilitaría la tarea de nuestros adversarios. La historia de cada época nos proporciona múltiples ejemplos. La nuestra es maestra en el oficio.

En resumen, puedes tolerar solo aquello que tú crees que puedes tolerar, pero fuera o más allá de esos límites no hay tolerancia posible.

Pues bien, para el universalismo contextual, «la definición de lo que es moralmente relevante en una cultura pudiera no serlo en otra, pero si ambas comparten un mismo espacio de problemas a los que se enfrentan conjuntamente, esas diversas relevancias no pueden ser absolutamente extrañas y cada una de ellas habrá de justificarse, modificarse o reajustarse en referencia a las otras»³¹. Cuando reconozco la autenticidad o la validez normativa de algunas formas que yo antes nunca justificaría, es evidente que, sin necesidad de que eso sea totalmente asumido en mi conjunto de creencias, no deja de introducir en ellas la posibilidad de un aprendizaje hacia enfoques diferentes posibles en mi mundo normativo y valorativo. Lo que es verdad lo estamos reformulando continuamente de manera reflexiva frente a un pasado tradicional y un futuro que adviene en forma de aprendizaje y diálogo. Esto no es relativismo puro, sino distanciamiento reflexivo y apertura dialogal, tanto con uno mismo como con el entorno plural en el que tiene que ir haciéndose la propia identidad. Por supuesto que habrá acciones intolerantes desde la perspectiva de un sistema. La tolerancia nunca es total sino que los límites a la misma vienen marcados por la definición ideológica mayoritariamente aceptada. A partir de ahí comienzan la exclusión, la confrontación o, en el mejor de los casos, los esfuerzos por el diálogo.

31 C. THIEBAUT, *o. c.*, 270.

EL MULTICULTURALISMO Y LOS DERECHOS HUMANOS.
HACIA UNA FORMA DE LA TOLERANCIA
EN EL MODELO POLÍTICO OCCIDENTAL

El multiculturalismo nos enfrenta al problema de compatibilizar los intereses personales de nuestra vida con la ciudadanía común. Los derechos que han de ser incluidos en un estatus legal común no es quizás el problema mayor, al menos eso es lo que son nuestras Constituciones, desde el punto de vista formal. Pero asignar esos derechos a la idea de ciudadanía es una cosa algo más complicada. Decir qué derechos deben de incluirse en la idea de ciudadano en una sociedad multicultural es un problema político y ético algo más complejo. Vamos a verlo en las dos formas políticas dominantes en nuestros contextos sociales: el modelo liberal y el republicano.

a) Para la concepción liberal existen un conjunto de derechos de los que goza cualquier ciudadano por igual. Como tales derechos son pre-políticos y no están restringidos, en principio, a las coyunturas de otras áreas de la vida de la comunidad. La posesión de los derechos es independiente, por ejemplo, de la evolución del sistema económico que se mide por criterios de efectividad. Otra cuestión, y nada desdeñable, es cómo llegar a una idea compartida de justicia que articule restricciones que hagan posible cubrir ciertos aspectos distributivos que, por consenso de voluntades individuales, se consideren necesarios para una correcta concepción del bien común. Dicho con otras palabras, cuando las sociedades no son homogéneas y la apreciación acerca de los derechos prepolíticos no es la misma, ¿cómo llegar a una concepción pública de lo que es justo? Ese es exactamente el problema de nuestras democracias hoy. La obra de J. Rawls se centra de forma particular en esto.

Los miembros de una comunidad política gozan de una doble identidad: personal y comunitaria. De acuerdo con la primera, cada persona tiene una concepción del bien de la que, por supuesto, forman parte sus convicciones personales más íntimas, como pueden ser las creencias religiosas o sus peculiaridades étnicas. Son concepciones diversas y no es previsible que puedan llegar a un acuerdo. En el fondo lo que está en cuestión aquí es el sentido último de valor para cada uno.

Desde la identidad comunitaria (sería mejor hablar de ciudadanía o identidad política), los individuos llegan a acuerdos acerca de las instituciones que deben de gobernar su vida pública en un esquema de justicia. Por lo tanto, es el caso de Rawls, esta identidad ha de anteponerse a la primera con el fin de que las concepciones de la justicia que han sido consensuadas por todos, establezcan los límites de lo que ha de ser respetado por toda la comunidad. Todos son capaces de reconocer sus intereses (racionalidad) y han de poder armonizarlos con los intereses de los demás (razonabilidad). En cierto modo estamos ante un caso de tolerancia negativa. Los componentes de la comunidad política se ven a sí mismos como libres e iguales y, por lo tanto han de acordar principios que puedan ser aceptados por todos. Todos tienen capacidad para tener una concepción de la vida buena y, además, son capaces de razonar sobre los principios de justicia que puedan armonizar la coexistencia mutua, haciendo posible las formas de expresión pública y garantizar un equitativo sistema de oportunidades.

En esta concepción, la pertenencia a la comunidad política, no implica la participación activa en ella, sino tan solo la intervención en la elaboración de los principios de justicia y el establecimiento de los derechos básicos y libertades. David Miller resalta este elemento: «Con sólo adoptar mentalmente las perspectiva de ciudadano, uno puede, no obstante, llevar a cabo una existencia privada. Rawls aclara este punto cuando se opone a una versión fuerte del humanismo cívico que sostiene que somos seres políticos *'cuya naturaleza esencial se realiza más plenamente en una sociedad democrática donde esté difundida y sea vigorosa la participación en la vida política'*; asimismo, defiende la división entre ciudadanos políticamente activos y el resto de la población como una distinción buena para la sociedad porque siempre *'es provechoso que las personas desarrollen sus diferentes talentos y habilidades complementarias y traben lazos de cooperación mutuamente ventajosos'*»³².

32 D. Miller, «Ciudadanía y pluralismo», en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, n. 3, octubre 1997, 75. Las citas en cursiva las toma el autor de *Political Liberalism*, New York 1993, 206.

Pero desde el punto de vista personal, en una sociedad plural en la que conviven formas del bien que implican la referencia necesaria a sus convicciones religiosas o étnicas, ¿cómo se resuelve este conflicto? Para los ciudadanos que se identifican con la posición liberal porque pertenecen a un contexto más homogéneo, el planteamiento propuesto no tiene ninguna dificultad, pero para aquellos que lo hacen con un sentido de valores últimos (religiosos o culturales) que condiciona su posicionamiento ante la sociedad, ¿bajo qué condiciones se les puede obligar a anteponer la identidad comunitaria a la personal?

En este punto la propuesta liberal de Rawls no es clara³³. Parecen poder deducirse dos posibilidades. La primera es que dada la pluralidad de nuestras realidades sociales, el acuerdo total nunca será posible, pero como contrapartida está lo que propone la esencia liberal, es decir, que las instituciones liberales siempre respetarán las identidades personales frente a la invasión por otros grupos. En cierto modo cada uno podrá hacer posible, dentro de los principios de justicia, su aspiración a lo que es una vida buena. En ocasiones, esto puede llevar a un relativismo atenuado o a una sociedad segmentada en la que cada grupo social puede resolver los problemas de sus miembros dentro de un marco jurídico general. En último término, una vez escogidos los principios de justicia y desarrollado el conjunto de normas que han de regir la sociedad, es el poder judicial quien decide la validez de la política.

La segunda es defender la actitud liberal como una forma políticamente relevante. La capacidad de elección y la autonomía serían dos pilares básicos de ésta, según la cual podría llegarse a relativizar las formas de pluralismo y considerar las diferentes concepciones del bien como una cuestión privada y, como tales, de menor relevancia política.

En esta concepción liberal de la democracia, los grupos que no participan de esta cultura liberal, estarán incluidos sólo formalmente. Por lo demás no se sentirán participantes de la actividad política de su sociedad.

33 J. Rawls, *Sobre las libertades*, Barcelona 1990.

b) El modelo republicano tiene otra concepción de la participación en la sociedad. El verdadero miembro de una sociedad (el ciudadano) es aquel que tiene una intervención política activa en la conformación del futuro de su sociedad. El debate y la participación en la toma de decisiones públicas suponen los derechos defendidos por la posición liberal, además de una identificación con la sociedad a la que se pertenece. Desde ahí es posible buscar la promoción del bien común social. Esto, de nuevo, es posible hacerlo en sociedades homogéneas, pero en las actuales sociedades multiculturales, ¿cómo es posible esa identificación? En la posición liberal la autonomía se afirma sobre la base de que cada uno persigue sus propios fines aisladamente de los demás. Aquí, la autonomía política no es posible sino es por medio de la participación de todos en una dinámica compartida intersubjetivamente, de forma que es por medio de esta participación como se puede llegar a la formación de un consenso dominante que haga posible que cada uno se identifique con los demás en el proceso de autogobierno. Por tanto, la autonomía es algo que nadie puede llevar a cabo por sí solo, sino adoptando la perspectiva del otro participante y orientándose, no sólo al logro de los propios intereses dentro de un marco jurídico general, sino en una praxis intersubjetiva y a través de un procedimiento que permita el logro de una forma constitucional, dialógicamente establecida y universal para todos los miembros de esa sociedad. Es la lealtad a esa forma constitucional (el patriotismo constitucional) la que hace de elemento aglutinador de la cultura política de esa comunidad.

¿Pero responde esto a las diferentes formas culturales que nos encontramos conviviendo en una sociedad? Es decir, ésta es la propuesta de J. Habermas que veíamos antes, pero no contempla las formas de integración desde las perspectivas culturales propias de cada grupo. De hecho, como dijimos, «la propia tradición de cada uno habrá de ser en cada caso objeto de una apropiación hecha desde un punto de vista relativizado desde las perspectivas de los demás, de suerte que pueda quedar inserta en una cultura constitucional europeo-occidental compartida en términos supranacionales... Un anclaje particularista de *este tipo* no quitaría a la soberanía popular y a los

derechos humanos ni una tilde de su sentido universalista... La ciudadanía democrática... exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común»³⁴.

En este proceso, Habermas separa sociedad y cultura. De hecho el proceso se lleva a cabo de una forma dialógica, pero relativizando las formas propias de los diferentes grupos participantes. Dicho de otra forma, el reconocimiento de las exigencias de un grupo concreto, no es un fin democrático, al menos excede a la idea republicana. De lo que se trata es que cada persona esté, de alguna forma, implicada en el debate político, de manera que las normas sean, en parte, construcción de todos. Pero el *ethos* general político de esta forma democrática, lo constituye el procedimiento mismo por el que se llega al consenso constitucional.

Charles Taylor³⁵, no ve posibilidad de llevar a cabo una política del reconocimiento sin un principio de unidad que se encuentre más allá del hecho de la positividad política. Ante la necesidad de unidad en un país democrático para que sus habitantes se sientan partes de un mismo agente moral, ésta no puede construirse sobre la base de una unidad definida *a priori* por el filósofo, sino que tiene que ser fruto de una unidad significativa para las personas que forman tal comunidad social. Por tanto, no puede basarse en un patriotismo constitucional sino a partir de un *ethos* significativo para el conjunto. A esto lo llama una identidad generada *interiormente*, lo que no quiere decir individualmente, sino que a partir de las características propias de cada grupo ha de llegarse por medio del diálogo a una base de unidad donde las personas puedan sentirse vinculadas en un mismo proyecto. «Pero tiene que ser una comunidad histórica cuyos valores nucleares incorporen la libertad»³⁶.

34 J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid 1998, 628.

35 CH. TAYLOR, «The Liberal Communitarian Debate», en N. Rosenblum (de), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1989, 178 ss. También en «¿Qué principio de identidad colectiva?», en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, n. 3, octubre 1997, 133-137.

36 CH. TAYLOR, *o. c.*, 178.

En este sentido me parece iluminadora la propuesta de Touraine³⁷. Él ve agotado el modelo de republicanismo político, que está superado por la racionalidad instrumental del consumo, la producción y de las formas de comunicación. En la globalización, el orden político ha perdido la capacidad de mediación entre las culturas diferentes y las formas de producción. Así, los modelos productivos se han distanciado de la diversidad cultural, la cual ha quedado absorbida en una inercia de mercados y técnicas culturalmente neutra, de modo que las culturas se descubren cada vez más amenazadas por movimientos económicos que escapan al control político y religioso. De ahí el resurgir de movimientos que exaltan la reivindicación de lo nacional frente a la homogeneización global. ¿Cómo resolver el problema de la mediación entre las formas objetivadoras y totalizadoras del mercado con las subjetivadoras personales y colectivas?

Para Touraine, entre la globalización y la fragmentación de culturas está la crisis del modelo de integración republicano. Cada uno pertenecemos a un doble mundo: el de la instrumentalización de los intercambios económicos (necesarios para la resolución de nuestra propia vida) y el de la pertenencia cultural. Para él, sólo existe una respuesta: la actividad pública y el sentido de la experiencia privada pueden combinarse en la experiencia vital de cada persona. Cada cual combina instrumentalización y unidad en el espacio de su historia y de su experiencia vital, y lo hace porque la racionalidad ya no es la de los fines sino la de los medios. Sólo de esta forma desaparece la incompatibilidad entre tradición y visión racionalista del mundo.

Si la racionalidad pertenece al orden de los medios y la tradición al orden de los fines, el Sujeto no es un simple reproductor del orden social dominante sino que combina el pasado con la memoria cultural y los proyectos económicos y profesionales. La finalidad del sujeto es constituirse a sí mismo como alguien libre, independiente y

37 A. TOURAINE, «¿Qué es el multiculturalismo?», en *Claves de razón práctica*, 56, octubre 1995.

responsable. Así, con este pragmatismo, se hace posible combinar lo transmitido con lo adquirido y, con ello, defender la propia individuación frente a las formas fundamentalistas de la comunidad social y frente al integrismo de la globalización. Ambos son dos peligros igualmente aniquiladores del sujeto que intenta construir su libertad y su vida como una experiencia propia.

La libertad es el espacio de mediación entre la racionalidad instrumental y la identidad cultural, que como tales, se excluyen. Este es el espacio que sustituye a la mediación política que ha desaparecido. Entre ambas esferas de la vida personal, están los derechos fundamentales. Es decir, el derecho de cada uno a ser sujeto dentro de una pluralidad, cuya contrapartida es el deber de reconocer el derecho del otro a ser aceptado como Sujeto. No se debe de imponer la tradición, ni la religión, ni ningún otro principio que no sea reconocido como algo necesario para la libertad. ¿Quiere eso decir que estamos ante un relativismo total? Para Touraine, no. Poner los derechos fundamentales como base del respeto social quiere decir que éstos tienen un carácter de universalidad, de forma que nadie está obligado a actuar como Sujeto, pero la ley, puede prohibir aquello que la mayoría piense que está en contra de la condición de Sujeto. Lo legalmente sancionable se establece como fruto de un debate público, sobre la base de los derechos fundamentales. Así, el límite de tolerancia con la diversidad de culturas no puede basarse en la voluntad mayoritaria, sino en lo que la mayoría decide cuando habla en nombre de un principio universal que ha sido establecido como tal de forma pública. Por eso, la pluralidad y la diversidad de culturas debe resolverse, no sobre las propuestas de la racionalidad instrumental sino sobre los derechos humanos considerados como universales. La legalidad debe de establecer la compatibilidad entre racionalidad instrumental, derechos fundamentales y diversidad cultural. Sólo la democracia hace posible esta combinación.

La economía y la cultura dejan de ser órdenes absolutos para convertirse en orientaciones de las conductas personales. En ese sentido, así como los derechos humanos son el criterio universal del valor tras su consideración en el debate público, en el caso del individuo y su

proyecto vital, es la conciencia personal el criterio último de decisión. Para Touraine, cada cultura es expresión de un estado de naturaleza en el que la construcción de normas da sentido a las relaciones entre la sociedad y su medio, luego el multiculturalismo será posible en la medida que la comunicación entre la variedad de culturas haga posible el reconocimiento de la diferencia en aportar una parte del sentido de la experiencia humana de esa sociedad (que era lo que Taylor propugnaba). Y eso no es posible sin la separación entre el Estado y las formas culturales. Es decir, la laicidad. ¿Cómo se puede compensar esta falta de referente tradicional del Estado? Con una conciencia nacional o regional fuerte y abierta.

Esto no significa la aceptación de una ruptura total entre lo privado y lo público sin mediación política alguna. Quiere decir, el establecimiento de una política de apoyo a la igualdad social y a la identidad, combatiendo el absolutismo del mercado o de las formas de tradición absolutizadas y favoreciendo el diálogo entre formas culturales diversas³⁸, que se entienden en el diseño de un modelo social.

Por eso hablar de conciencia nacional o regional fuerte no supone introducir un nacionalismo histórico y cultural intransigente, sino que es referirse a un elemento aglutinador, desempeñado por una conciencia mayoritaria que hace posible la integración en torno a una mayoría respetuosa con las minorías, y donde la afirmación de la diferencia es compatible con un objetivo universalista. En esto consiste la idea de multiculturalismo. Este es, para Touraine, el objetivo del espíritu democrático, y una democracia con sentido positivo de la tolerancia.

Una cultura regional fuerte que permita contrarrestar el sentido laico del estado. Se trata de la capacidad para producir un sentido colectivo que compagine tanto los aspectos valorativos contenidos en la tradición de los grandes grupos culturales integrados en ella, como sobre las formas de racionalidad necesarias para la adquisición de medios.

38 De alguna forma ésta era la posición mantenida por JOAQUÍN GARCÍA ROCA en su intervención en el seminario *Euroizquierda y cristianismo*, que tuvo lugar en el Instituto Fe y Secularidad en 1992.

Sobre esta cultura de referencia que ha de ser capaz de asegurarse su libertad, entiende Touraine, las minorías pueden ser reconocidas y pueden dialogar entre sí y con la cultura de referencia. Sólo así, las culturas minoritarias mantienen su identidad al tiempo que su sentido universalista, pero con el límite de tolerancia que supone lo universal colectivamente debatido. El reconocimiento del otro ha de servirnos para relativizar la obsesión por la propia identidad. Identidad y alteridad van unidas, y en un espacio global deben de ser defendidas conjuntamente como forma de resistencia a los integrismos sectarios.

JOSÉ RAMÓN LÓPEZ DE LA OSA
Madrid